اُردُو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

شعبۂ اُردو دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

دانش گاہِ پنجاب، لاہور

نستعلیق ایڈیشن

جلد ۲

(اَرغُون ــــ اَلْباتِیہ)

طبع اوّل : محرم ۱۴۳۹ھ/ستمبر ۲۰۱۷ء

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر محمد وحید میرزا، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (لنڈن)	مدیر و رئیس ادارہ[۱]
پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی (پنجاب)	قائم مقام رئیس ادارہ[۲]
پروفیسر حمید احمد خاں، ایم اے (پنجاب)، ایم لٹ (کیمبرج)	قائم مقام رئیس ادارہ[۳]
مولانا غلام رسول مہر	مشیر رئیس ادارہ[۴]
ڈاکٹر محمد نصر اللہ احسان الٰہی رانا، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)	معاون رئیس ادارہ[۵]
سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	مدیر معاون[۶]
سید نذیر نیازی، ایم اے (پنجاب)	مدیر معاون[۷]
عبد المنان عمر، ایم اے (علیگ)	مامور خصوصی[۸] و مدیر معاون[۹]
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے (پنجاب)	معتمد ادارہ[۱۰]

مقالۂ اسلام کی تدوین و اشاعت ڈاکٹر سید عبد اللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس
موجودہ رئیس ادارہ[۱۱] کے زیر نگرانی ہوئی

۱۔ از ۱۴ مارچ ۱۹۶۳ء تا ۱۵ اپریل ۱۹۶۶ء؛ ۲۔ از یکم دسمبر ۱۹۶۵ء تا ۲ جولائی ۱۹۶۶ء؛
۳۔ از ۲۷ جولائی ۱۹۶۶ء تا ۱۳ نومبر ۱۹۶۶ء؛ ۴۔ از ۲۷ جولائی ۱۹۶۶ء تا ۳ نومبر ۱۹۶۶ء؛
۵۔ از اکتوبر ۱۹۶۱ء؛ ۶۔ از ۲۲ مئی ۱۹۶۲ء؛ ۷۔ از ۱۲ جولائی ۱۹۶۳ء؛ ۸۔ از ۱۲ فروری ۱۹۵۸ء تا جنوری ۱۹۶۵ء؛
۹۔ از ۲۳ جنوری ۱۹۶۵ء؛ ۱۰۔ از ۲ اپریل ۱۹۶۰ء؛ ۱۱۔ از ۱۴ نومبر ۱۹۶۶ء

مجلسِ انتظامیّہ

۱۔ پروفیسر حمید احمد خاں، ایم اے (پنجاب)، ایم لٹ (کیمبرج)، ستارۂ امتیاز، وائس چانسلر دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)
۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس اے رحمٰن، ہلالِ پاکستان، چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور
۳۔ لیفٹیننٹ جنرل ناصر علی خاں، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور
۴۔ مسٹر معز الدّین احمد، سی ایس پی، رکن ریوینیو بورڈ، حکومت مغربی پاکستان، لاہور
۵۔ مسٹر الطاف گوہر، سی ایس پی، تمغۂ پاکستان، ستارۂ قائد اعظم، ستارۂ پاکستان، معتمد اطلاعات پاکستان، راولپنڈی
۶۔ معتمدِ مالیات، حکومتِ مغربی پاکستان، لاہور
۷۔ سیّد یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل پاکستان و سابق وزیرِ مالیات، حکومتِ مغربی پاکستان، لاہور
۸۔ مسٹر عبد الرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور
۹۔ ڈاکٹر سیّد محمد عبد اللہ، ایم اے، ڈی لٹ، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور
۱۰۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور
۱۱۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، صدر شعبۂ علومِ اسلامیہ، دانش گاہِ پنجاب، لاہور
۱۲۔ سیّد شمشاد حیدر، ایم اے، مسجّل و خازن، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

بارِ اوّل: محرم ۱۴۳۹ھ / ستمبر ۲۰۱۷ء

ناشر: محمد ارشد، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)، رئیس شعبۂ اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، دانش گاہِ پنجاب، لاہور
مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

رموز و اختصارات

(ا)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

آئین اکبری = ابوالفضل: آئین اکبری، Bibl. Indica.

آئین اکبری، ترجمہ = ترجمۂ آئین اکبری از بلخمن Blochmann (جلد اوّل) و از Jarrett (جلد ۲ و ۳)، Bibl. Indica.

[آ] = انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی، طبع اوّل یا دوم، لائڈن.

ابن الأبّار = کتاب تَکْمِلَة الصِلَة، طبع کودیرا (F. Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۷–۱۸۸۹ء (BAH V-VI).

ابن الأبّار: تَکْمِلَة = M. Alarcóny C. A. González Palencia: Apéndice a la adición Codera de Tecmiela، در Misc. de estudios y textos árabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الأبّار، جلد اوّل = ابن الأبّار: تَکْمِلَة الصِلَة، *texte arabe d'après un ms. de Fès, tome I, complétant les deux vol. édités par F. Codera*، بتصحیح A. Bel و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ا یا ۲ یا ۳ یا ۴ = طبع اوّل، کتاب الکامل، طبع تورنبرگ (C. J. Tornberg)، لائڈن ۱۸۵۱–۱۸۷۶ء؛ طبع دوم و سوم، کتاب الکامل، طبع قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ ۱۳۰۳ھ؛ طبع چہارم، کتاب الکامل، طبع قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد.

ابن الأثیر، ترجمۂ فانیاں = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمہ از فانیاں (E. Fagnan)، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بَشْکُوال = کتاب الصِلة فی اخبار أئمة الأندلس، طبع کودیرا (F. Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH II).

ابن بطوطہ = تحفة النُظّار الخ مع ترجمہ از C. Defrémery اور B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳–۱۸۵۸ء.

ابن تَغْری بِرْدی = النُجوم الزاهِرة فی مُلوک مصر والقاهِرة، طبع پوپر (W. Popper)، برکلے و لائڈن ۱۹۰۸–۱۹۳۶ء.

ابن تَغْری بِرْدی: قاہرہ = وہی کتاب، طبع قاہرہ ۱۳۴۸ھ بعد.

ابن حَوْقَل = کتاب صُورَة الأرض، طبع کرامرز (J. H. Karamers)، لائڈن ۱۹۳۸–۱۹۳۹ء (BGA II, 2nd edition).

ابن خُرّداذبہ = المَسالک والمَمالِک، طبع ڈخویہ (M. J. de Goeje)، لائڈن ۱۸۸۹ء (BGA VI).

ابن خَلْدُون: عِبَر = کتاب العِبَر و دیوان المُبتدأ والخَبَر الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خَلْدُون: مقدمة = *Prolégomènes d' Ibn Khaldoun*، طبع کاترمیر (E. Quatremere)، پیرس ۱۸۵۸–۱۸۶۸ء (*Notices et Extraits XVI-XVIII*).

ابن خَلْدُون: مقدمة، ترجمۂ دیسلان = *Prolègomènes d' Ibn Khaldoun*، ترجمہ و حواشی از دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۶۳–۱۸۶۸ء (طبع ثانی ۱۹۳۴–۱۹۳۸ء).

ابن خَلْدُون: مقدمة، ترجمۂ روزنتھال = *The Muqaddimah*، ترجمہ از Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خَلِّکان = وَفَیات الأعیان و أنباء أبناء الزّمان، طبع وستنفلٹ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵–۱۸۵۰ء (حوالے شمارِ تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان، بولاق = وہی کتاب، بولاق ۱۲۷۵ء.

ابن خلکان، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمۂ دیسلان = *Biographical Dictionary*، ترجمہ از دیسلان (M. de Slane)، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳–۱۸۷۱ء.

ابن رُستہ = الأعلاق النفیسة، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۹۱–۱۸۹۲ء (BGA VII).

ابن رُستہ، ویت = *Les Atours précieux*، ترجمہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائڈن ۱۹۰۴–۱۹۴۰ء.

ابن العِذاری = کتاب البَیان المُغْرِب، طبع کولن (G. S. Colin) ولیوی پرووانسال (E. Lévi-Provençal)، لائڈن ۱۹۴۸–۱۹۵۱ء، جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العِماد: شَذَرات = شَذَرات الذَّهَب فی أخبار من ذَهَب، قاہرہ ۱۳۵۰–۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفَقِیہ = مختصر کتاب البُلْدان، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۸۶ء (BGA V).

ابن قُتَیبہ: شعر = کتاب الشِعْر والشُعَراء، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۹۰۲–۱۹۰۴ء.

ابن قُتَیبہ: مَعارِف = کتاب المَعارِف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام = کتاب سِیرة رسول اللّٰہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸–۱۸۶۰ء.

ابوالفِداء: تقویم = تَقْوِیم البُلْدان، طبع رینو (J. T. Reinaud) و دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = Géographie d'Aboulfeda traduite de l'arabe en français، ج۱ وii/۱ از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء؛ ج ii/۲ از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الإدریسی: المُغرِب = Description de l'Afrique et de l' Espagne، طبع ڈوزی (R. Dozy) وڈخویہ، لائڈن ۱۸۶۶ء۔

الإدریسی، ترجمہ جوبار = Géographie d' Edrisi، ترجمہ از جوبار (P. A. Jaubert)، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶-۱۸۴۰ء۔

الإستیعاب = ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن دُرید: الاشتقاق، طبع وُسْتَنْفِلْت، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (طبع اناستاتیک)۔

الإصابة = ابن حجر العسقلانی: الإصابة، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶-۱۸۷۳ء۔

الإصْطَخری = المَسالِک والمَمالک، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۷۰ء (BGA I) اور طبع دوم (نقل طبع اوّل) ۱۹۲۷ء۔

الأغانی ا یا ۲ یا ۳ = ابوالفَرَج الإصفہانی: الأغانی، طبع اوّل، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ طبع دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ طبع سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ بعد (طباعت جاری)۔

الأغانی، برونو = کتاب الأغانی کی اکیسویں جلد، طبع برونو (R. E. Brunnow)، لائڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ۔

الأنباری: نُزْهَة = نُزْهَة الألِبّاء فی طَبَقات الأُدَبَاء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

بادشاہ نامہ = عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، Bibl. Indica۔

بدایونی = مُنْتَخَب التَوَاریخ، Bibl. Indica۔

برنی = ضیاء برنی: تاریخ فیروز شاہی، Bibl. Indica۔

البغدادی: الفَرْق = الفَرْق بین الفِرَق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذُری: أنساب = أنساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع شلوسنگر (M. Schlossinger) و گوائٹائن (S. D. F. Goitien)، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶-۱۹۳۸ء۔

البلاذُری: أنساب، ج۱ = أنساب الأشراف، ج۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ مخطوطة جدیدة من أنساب الأشراف، در مجلّۂ معهد المخطوطات العربیة، ج ۶، ۱۹۶۰ء (زیادات از نسخۂ رباط و معارضہ دو مخطوطہ و تصحیحات)۔

البلاذُری: فُتوح = فُتوح البُلْدان، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۶۶ء۔

بَیْہَقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تأریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمة = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمة صوان الحکمة، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica۔

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزَّبیدی: تاج العروس۔

تأریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۱۴ مجلدات، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تأریخ دِمَشق = ابن عساکر: تأریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹-۱۳۵۱ھ/۱۹۱۱-۱۹۳۱ء۔

تأریخ العراق = عبّاس العزّاوی، تأریخ العراق، ۵ جلد، بغداد ۱۹۳۹-۱۹۵۴ء۔

تاریخ گزیدہ = حَمْدُ اللہ مُسْتَوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع فاکسیمیل از براؤن (E. G. Browne)، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۰ء۔

تہذیب = ابن حَجَر العسقلانی: تهذیب التهذیب، ۱۲ مجلدات، حیدرآباد ۱۳۲۵-۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷-۱۹۰۹ء۔

توزک جہانگیری = طبع سیّد احمد خان، علی گڑھ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء۔

الثعالبی: یَتیمة = یَتیمةُ الدَهْر فی مَحاسِن اهل العَصْر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمة، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جُوَینی = تاریخ جهان گشای، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۰۶-۱۹۳۷ء (GMS XVI)۔

جُوَینی، ترجمہ بوائل = The History of the World-conqueror، ترجمہ از بوائل (J. A. Boyle)، ۲ جلد، مانچسٹر ۱۹۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: جِہان نُما = استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کَشْفُ الظُّنُون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S. Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Kilisli Rifat Bilge)، استانبول ۱۹۴۱-۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کَشْفُ الظُّنُون، نشر فلوگل (Gustavus Flügel)، لائپزگ ۱۸۳۵-۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰-۱۳۱۱ھ۔

حُدود العالَم = The Regions of the World، ترجمہ از مِنورسکی (V. Minorsky)، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS N.S. XI)۔

حمد اللہ مُسْتَوفی: نُزْهَة = نُزْهَة القُلُوب، طبع لیسٹرینج، لائڈن ۱۹۱۳-۱۹۱۹ء (GMS XXIII)۔

خافی خان = خافی خان: منتخب اللباب، Bibl. Indica۔

خواند امیر = حَبِیب السِیَر، (۱) تہران ۱۲۷۱ھ [(۲) بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء]۔

الدرر الکامنة = ابن حجر العسقلانی: الدُّرَر الکامنة، حیدرآباد ۱۳۴۸-۱۳۵۰ھ۔

دستور الوزراء = غیاث الدین بن ہمام الدین معروف بخواند امیر: دستور الوُزَراء، طبع سعید نفیسی، تہران ۱۳۱۷ھ۔

الدَمِیری = حیوة الحَیَوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلد، حیدرآباد ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = تذکرۂ علمایے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء۔

زبدۃ = حافظ ابرو: زُبدۃ التواریخ، فقط وہ حصّہ جو زبدۃ التواریخ بایْسُنغُری کہلاتا ہے، جلد ۴، جملہ ۱، از ۷۶۳-۸۰۷ھ، نسخۂ کتاب خانۂ فاتح استانبول (اس نسخے کے کوائف کے لیے رجوع بہ Felix Tauer: *Les Manuscrits Persans, Historiques des Bibliotheques des Stanboul, No. 38*)، نقل مائیکروفلمی در کتاب خانۂ دانش گاہِ پنجاب۔

السبکی = طبقات الشافعیۃ، ۶ مجلدات، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجلِ عثمانی = محمد ثریا: سجلِ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸-۱۳۱۶ھ۔

سَرکیس = سرکیس: مُعجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸-۱۹۳۱ء۔

السَّمعانی = السمعانی: الأنساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث (D. S. Margoliouth)، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS XX)۔

السیوطی: بُغیۃ = بُغیۃ الوُعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = المِلَل والنِحَل، طبع کیورٹن (W. Cureton) لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضّبّی = بُغیۃ المُلتمِس فی تأریخ رجال اہل الأندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرہ (J. Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۵ء (BAH III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳-۱۳۵۵ھ۔

الطبری = تأریخ الرُسُل والمُلوک، طبع ڈخویہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۷۹-۱۹۰۱ء۔

طبقات اکبری = نظام الدین احمد بن محمد مقیم ہروی، Bibl. Indica۔

طبقات ناصری ۱ و ۲ = منہاج سراج جُوزجانی: طبقات ناصری، (۱) Bibl. Indica؛ (۲) طبع آقای عبدالحی حبیبی، کوئٹہ ۱۹۴۹ء و لاہور ۱۹۵۴ء، ۲ جلد۔

عثمانلی مؤلف لری = بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

عَفیف = شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، Bibl. Indica۔

العِقد الفَرید = ابن عبدربہ: العِقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ و طباعات دیگر، حسب تصریح در حوالہ۔

علی جَواد = ممالک عثمانیتین تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳-۱۳۱۷ھ/۱۸۹۵-۱۸۹۹ء۔

عمل صالح = محمد صالح کنبو: عمل صالح، Bibl. Indica۔

عُنصُری = دیوان حکیم عنصری، تہران، بلا تاریخ۔

عُنصُری ۲ = دیوان حکیم عنصری، تہران ۱۳۶۳ش۔

عوفی: لُباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائڈن ۱۹۰۳-۱۹۰۶ء۔

عیون الأنباء = طبع مُلّر (A. Müller)، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ھ۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار؛ ترجمۂ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرخی = دیوان حکیم فرخی سیستانی، تصحیح عبدالرسولی، تہران آبان ۱۳۱۱ش۔

فِرِشتہ = محمد قاسم فِرِشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دائرہ جغرافیای ستاد ارتش ۱۳۲۸-۱۳۲۹ش۔

فرہنگ آنندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹-۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء۔

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton and Matrin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء۔

فہرست = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۱۷-۱۸۷۲ء۔

ابن القِفطی = تأریخ الحکماء، نشرِ لپّرٹ (J. Lippert)، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکُتُبی: فوات = ابن شاکر الکُتُبی: فَوات الوَفَیات، بولاق ۱۲۹۹ھ۔

کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی: مطلع، ادرنہ = مطلع سعدین، نسخۂ جامع سلیمیہ، ادرنہ، نقل مائیکروفلمی در کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری۔

گزیدہ = تأریخ گزیدہ۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلد، قاہرہ ۱۳۰۰-۱۳۰۸ھ۔

مآثر الأُمَراء = شاہنواز خان: مآثر الأُمَراء، Bibl. Indica۔

مجالس المؤمنین = نوراللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ۔

محمد حسین: مخزن الادویۃ، مع تحفۃ المؤمنین، شاہدرہ دلہائی ۱۲۷۸ھ۔

مرآۃ احمدی = علی محمد خان: مرآۃ احمدی، کلکتہ ۱۹۳۰ء۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد ۱۳۳۹ھ۔

مرآۃ الزمان = سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، حیدرآباد ۱۹۵۱ء۔

مسعود کیہان = جغرافیای مفصل ایران، ۲ جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ش۔

مَسعودی: مُروج = مُرُوج الذہب، طبع باربیہ دینار و پاوہ دکورتی، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء۔

مَسعودی: التنبیہ = کتاب التنبیہ و الإشراف، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۹۴ء (BGA VIII)۔

مطلع (سمرقندی) = کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی: مطلع سعدین، جلد ۱ و ۲،

طبع لاہور ۱۹۴۱-۱۹۴۹ء.

مطلع، کیمبرج = وہی کتاب، نسخۂ کرائسٹ کالج کیمبرج، نقل فوٹوسٹیٹ، در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب.

المقدسی = احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۷۷ء (BGA III).

المقّری: Analectes = نفح الطیب فی غصن الأندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabs de l' Espagne*، لائڈن ۱۸۵۵-۱۸۶۱ء.

المقّری، بولاق = وہی کتاب، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی = صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند = روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نُزھة الخواطِر = حکیم عبدالحی: نزھة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء (طباعت جاری).

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

نظام شامی = نظام الدین شامی: ظفر نامہ، جلد اوّل، طبع فیلکس تاور (Felix Tauer)، بیروت ۱۹۳۷ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = صفة جزیرة العرب، طبع مُلر (D. H. Müller)، لائڈن ۱۸۸۴-۱۸۹۱ء.

یاقوت = مُعجم البلدان، طبع وستنفلٹ، لائپزگ ۱۸۶۶-۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت: إرشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی معرفة الأدیب، طبع مرجلیوث، لائڈن ۱۹۰۷-۱۹۲۷ء (GMS VI)؛ معجم الادباء (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶-۱۹۳۸ء.

یعقوبی = تأریخ، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma)، لائڈن ۱۸۸۳ء.

یعقوبی: بلدان = طبع ڈخویہ، لائڈن ۱۸۹۲ء (BGA VII).

یعقوبی، ویت = Ya'qūbī, Les Pays، ترجمہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

زیادات

س ی ب ۶۰ = *The Statesman's Year-Book 1960*, London 1960.

شفیعیہ = (مخطوطات) کتابخانۂ محمد شفیع لاہوری.

وِٹکر ۶۱ = Whitaker —1961, London 1961.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghāni, Tables=*Tables alphabétiques du Kitāb al-aghāni,* rédigées par I. Guidi, Leiden 1900.

Babinger = F. Babinger, *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke,* 1st. ed., Leiden 1927.

Barkan, *Kanunlar* = Ömer Lûtfi Barkan: *XV ve XVI inci Asîrlarda Osmanlî Imparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxlarî, I. Kanunlar,* Istanbul 1943.

Barthold, *Turkestan* = W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion,* London 1928 (GMS, N. S.V.).

Barthold, *Turkestan²*=the same, 2nd edition, London 1958.

Blachère, *Litt.* = R. Blachère, *Histoire de la Littérature arabe,* i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II = C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I, II, III = *G. D. A. L.,* Erster (Zweiter, Dritter). Supplement-band, Leiden 1937-42.

Browne, i = E. G. Browne, *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi,* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di,* London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literature under Tartar Dominion,* Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times,* Cambridge 1924.

Caetani, *Annali* = L. Caetani, *Annali dell'Islam,* Milano 1905-26.

Chauvin, *Bibliographie*=V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes,* Lille 1892.

Dorn, *Quellen*=B. Dorn, *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen, Meeres,* St. Petersburg 1850-58.

Dozy, *Notices* = R. Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes,* Leiden 1847-51.

Dozy, *Recherches³* = *Recherches sur l'histoire et la littérature de l' Espagne Pendant le moyen-âge,* 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.* = R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes,* 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan, *Extraits* = E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb,* Alger 1924.

Gesch. des Qor. = Th. Nöldeke, *Geshichte des Qorans,* new edition by F. Schwally, G. Bergstr ässer and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb, *Ottoman Poetry* = E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry,* London 1900-09.

Gibb-Bowen = H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West,* London 1950-57.

Goldziher, *Muh. St.* = I. Goldzher, *Muhammedanische Studien,* 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher, *Vorlesungen* = I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam,* Heidelberg 1910.

Goldziher, *Vorlesungen²* = 2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher, *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam,* trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall, *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall), *Geschichte des Osmanischen Reiches,* Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall, *GOR²* = the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall, *Histoire* = the same, trans by J. J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall, *Staatsverfassung* = J. von Hammer, *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung,* 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma, *Recueil* = M. Th. Houtsma, *Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides,* Leiden 1886-1902.

Juynboll, *Handbuch* = Th. W. Juynboll: *Handbuch des islámischen Gesetzes,* Leiden 1910.

Juynboll, *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet,* 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon,* London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole, *Cat.* = S. Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum,* 1877-90.

Lavoix, Cat. = H. Lavoix, *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale,* Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate,* 2nd ed., Cambridge 1930.

Le Strange, *Baghdad* = G. Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange, *Palestine* = G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890.

Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal, *Histoire de l' Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal, *Hist. Chorfa* = E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet, *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet, *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO XXXVI*).

Mayer, *Architects* = L. A. Mayer, *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer, *Astrolabists* = L. A. Mayer, *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer, *Metalworkers* = L. A. Mayer: *Islamic metalworkers and their Works*, Geneva 1959.

Mayer, *Woodcarvers* = L. A. Mayer, *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez, *Renaissance* = A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez, *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez, *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D. S. Margoliouth, London 1937.

Nallino, *Scritti* = C. A. Nallino, *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Rome 1939-48.

Pakalin=Mehmet Zeki Pakalin, *Osmanlı Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlügü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa = *Realenzyklopaedie des klassischen Altertums*.

Pearson = J. D. Pearson, *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana, *Istituzioni* = D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rome 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer, *Terminologie medico-Pharmacéutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz, *Iran* = P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith, *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Henri de Castries, *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905-; 2nd Series, Paris 1922.

Spular, *Horde* = B. Spuler, *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943

Spuler, *Iran* = B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spular, *Mongolen*[2] = B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 2nd ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan- Amsterdam 1959.

Storey = C. A. Storey: *Persian Literature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A.U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner, *Wegenetz* = F. Taeschner, *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wiel, *Chalifen* = G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck, *Handbook* = A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1948 (?).

(ج)

مجلّات، سلسلہ ہاے کتب[1] وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آے ہیں

AB=*Archives Berbères.*

Abh. G. W. Gött.=*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M.=*Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W.=*Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr.=*Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC=*Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger=*Annales de l'Instituté d' Études Orientales de l'Université d' Alger.*

AIUON=*Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.*

AM=*Archives marocaines.*

And.=*Al-Andalus.*

Anth.=*Anthropos.*

Anz. Wien=*Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO=*Acta Orientalia.*

Arab.=*Arabica*

ArO=*Archiv Orientální*

ARW=*Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI=*Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS = the same, New Imperial Series.

ASI, AR = the same, Annual Reports

AÜDTCFD=*Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B.=*Bulletin du Comité de l' Asie Française.*

BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=*Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell.=*Türk Tarih Kurumu Belleten.*

B Fac. Ar.=*Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or.=*Bulletin d' Études Orientales de l'Institut Français de Damas.*

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=*Bulletin de l' Institut Egyptien.*

BIFAO=*Bulletin de l'Institut Français d' Arachéologie Orientale du Caire.*

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH=*Boletín de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE=*Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia) Ist ed.

*BSE*² = the Same, 2nd ed.

BSL(P)=*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris.*

BSO(A)S=*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*

BTLV=*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).*

BZ=*Byzantinische Zeitschrift.*

COC=*Cahiers de l' Orient contemporain.*

CT=*Cahiers de Tunisie.*

*EI*¹=*Encyclopaedia of Islam,* 1st edition.

*EI*ᴵᴵ=*Encyclopaedia of Islam,* 2nd edition.

EIM=*Epigraphia Indo-Moslemica.*

ERE=*Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA=*Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ=*Geographical Journal.*

G M S = Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph.=*Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI=*Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp.=*Hespéris.*

IA=*Islâm Ansiklopedisi.*

IBLA=*Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes,* Tunis.

IC=*Islamic Culture.*

IFD=*Ilahiyat Fakültesi Dergesi.*

IG=*Indische Gids.*

IHQ=*Indian Historical Quarterly.*

IQ=*The Islamic Quarterly.*

IRM=*International Review of Missions.*

Isl.=*Der Islam.*

JA=*Journal Asiatique.*

J. Afr. S.=*Journal of the African Society.*

JAOS=*Journal of the American Oriental Society.*

J Anthr. I=*Journal of the Anthropological Institute.*

JBBRAS=*Journal of the Bombay Branch of the Royal*

(۱) انھیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے۔

Asiatic Society.

JE. = *Jewish Encyclopaedia.*

JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient.*

JNES = *Journal of Near Eastern Studies.*

J PAK. H. S. = *Journal of the Pakistan Historical Society.*

JPHS = *Journal of the Punjab Historical Society.*

JQR = *Jewish Quarterly Review.*

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society.*

J(R) ASB = *Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*

J(R) Num. S = *Journal of the (Royal) Numismatic Society.*

JRGeog. S = *Journal of the Royal Geographical Society.*

JSFO = *Journal de la Société Finno-ougriene.*

JSS = *Journal of Semetic Studies.*

KCA = *Körösi Csoma Archivum.*

KS = *Keleti Szemle* (Revue Orientale).

KSIE = *Kratkie Soobshčeniya Instituta Étnografiy* (Short Communications of the Institute of Ethnography).

LE = *Literaturnaya Éntsiklopediya* (Literary Encyclopaedia).

Mash. = *Al-Mashrik.*

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

MDPV = *Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palästina-Vereins.*

MEA = *Middle Eastern Affairs.*

MEJ = *Middle East Journal.*

MFOB = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.*

MGG Wien = *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*

MGMN = *Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften.*

MGWJ = *Monatsschrift. f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.*

MI = *Mir Islama.*

MIDEO = *Mélanges de l'Institut Dominicain d' Études Orintales du Caire.*

MIE = *Mémoires de l'Institut d' Egyptien.*

MIFAO = *Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d' Arachéologie Orientale du Caire.*

MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.*

MMAF = *Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire* .

MMIA = *Madjallat al-Madjma' al-'ilmi al-'Arabi,* Damascus.

MO = *Le Monde oriental.*

MOG = *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*

MSE = *Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya* - (Small Soviet Encyclopaedia).

MSFO = *Mémoires de la Société Finno-ougrienne.*

MSL = *Mémoires de la Société Linguistique de Paris.*

MSOS Afr. = *Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen, Afr. Studien.*

MSOS As. = *Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen, Westasiat. Studien.*

MTM = *Milī Taebbü'ler Medjmü'asî.*

MW = *The Muslim World.*

NC = *Numismatic Chronicle.*

NGW Gött. = *Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.*

OA = *Orientalisches Archiv.*

OC = *Oriens Christianus.*

OCM = *Oriental College Magazine,* Lahore.

OCMD = *Oriental College Magazine, Ḍamima,* Lahore.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung.*

OM = *Oriente Moderno.*

Or. = *Oriens.*

PEFQS = *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

PELOV = *Publications de l'École des langues orientales vivantes.*

Pet.Mitt. = *Petermanns Mitteilungen.*

PRGS = *Proceedings of the R. Geographical Society.*

QDAP = *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

RAfr. = *Revue Africaine.*

RCEA = *Répertoire Chronologique d'Épigraphie arabe.*

REI = *Revue des Études Islamiques.*

REJ = *Revue des Études Juives.*

Rend. Lin. = *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*

RHR = *Revue de l' Histoire des Religions.*

RI = *Revue Indigène.*

RIMA = *Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

RMM = *Revue du Monde Musulman.*

RO = *Rocznik Orientalistyczny.*

ROC = *Revue de l' Orient Chrétien.*

ROL = *Revue de l' Orient Latin.*

RRAH = *Rev. de la R. Academia de la Histoira,* Madrid.

RSO = *Rivista degli Studi Orientali.*

RT = *Revue Tunisienne.*

SBAK. Heid. = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.*

SBAK. Wien = *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.*

SBBayr. Ak. = *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

SBPMS Erlg. = *Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.*

SBPr. Ak. W.=*Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.*

SE = *Sovetskaya Étnografiya* (Soviet Ethnography).

SI = *Studia Islamica.*

SO = *Sovetskoe Vostokovedenie* (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.= *Studia Islamica.*

S.Ya. = *Sovetskoe Yazîkoznanie* (Soviet Linguistics).

TBG = *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

TD = *Tarih Dergisi.*

TIE = *Trudî instituta Étnografiy* (Works of the Institute of Ethnography).

TM = *Türkiyat Mecmuasî.*

TOEM = *Ta'rīkh-i 'Othmānī (Türk Tarīkhī) Endjümeni medjmūasî.*

TTLV = *Tijdschrift v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.*

Verh. Ak. Amst. = *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

Versl. Med. Ak. Amst. = *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.*

VI = *Voprosî Istoriy* (Historical problems).

WI = *Die Welt des Islams.*

WI, NS. = the same, New Series.

Wiss. Veröff. DOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

WMG = *World Muslim Gazetteer*, Karachi.

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.*

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.*

Zap. = *Zapiski.*

ZATW= *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ZDPV = *Zeitschrift de Deutschen Palästinavereins.*

ZGErdk. Berl. = *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.*

ZK = *Zeitschrift für Kolonialsprachen.*

ZOEG = *Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.*

ZS = *Zeitschrift für Semitistik.*

(و)

بعض علامات جو اکثر اس کتاب میں آئی ہیں

- * = نئے مقالے کا آغاز (از ۴: ۳۸۵)
- ⊗ = جدید مقالہ از ادارہ (از ۴: ۹۲۵)
- [ ] = اضافہ از ادارۂ دائرۂ معارف اسلامیہ (اردو)
- [ ]ٓ = اضافہ در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی)
- -○- = نشان منازِل راہ آہن وغیرہ
- < = مبدّل بہ
- بعد = f.، ff.، sq.، sqq.
- بذیلِ مادّۂ فلاں یا کلمۂ فلاں = s.v.
- رکّ بآن (= رجوع کنید بآن) = q.v.
- قبّ (قارِبْ یا قابِلْ) = cf.
- کتاب مذکور = op. cit.
- م = متوفّٰی
- محلِّ مذکور = loc. cit.
- وہی کتاب = ibid.
- ھ = ہجری
- ء = عیسوی یا (میلادی)
- ۱، ۲، ۳ .... = کتاب طبعِ اوّل، دوم، سوم
- ء = ,
- ث = TH
- ج = DJ
- چ = Č
- ح = Ḥ
- خ = KH
- ذ = DH
- ز = Z
- ژ = ZH (or Ž)
- ش = SH (or Ch)
- ص = Ṣ
- ض = Ḍ
- ط = Ṭ
- ظ = Ẓ
- ع = ʿ
- غ = GH
- ق = Ḳ
- ـٖ e کی آواز ظاہر کرتی ہے، مثلاً بِل (Bell)
- ـٗ o کی آواز ظاہر کرتی ہے، مثلاً مول (mole)
- ـْ علامتِ سکون یا جزم
- ـٗ (ترکی یا جرمن الفاظ میں کسی حرف یا ضمّے کے اوپر) ü، کی آواز ظاہر کرتی ہے، مثلاً تورک (Türk)؛ گُل (Gül)
- ـٗ ö کی آواز ظاہر کرتی ہے، مثلاً کول (Köl)
- ـٔ (کسی حرف یا فتحے کے اوپر) ä کی آواز ظاہر کرتی ہے، مثلاً اَرَجَب (ärädjäb)؛ رَجَب (rädjäb)

* **اَرْغُوْن**: ایک مغل خاندان، جس کا دعوٰی یہ ہے کہ وہ ہلاگو کی نسل سے ہے (راورٹی (Raverty): *Notes on Afghanistan*، ص ۵۸۰، اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتا) [اس کے متعلق دیکھیے ترخان نامہ، منقول در ایلیٹ (Eliott)، ۱: ۳۰۳؛ قب دولت شاہ، ص ۳۶۴: "اہلِ ارغون کہ از تراکمۂ ترکستان اند"]۔ خاندانِ ارغون کے لوگوں نے پندرھویں صدی عیسوی کے آخر میں اُس وقت سے اہمیّت حاصل کی جب ہرات کے سلطان حسین بایقرا نے ذُوالنّون بیگ ارغون کو قندھار کا والی مقرر کیا۔ ذُوالنّون بیگ نے والی بننے کے بعد جلد ہی خودمختارانہ روش اختیار کر لی اور ہرات کے فرمان روا نے اُسے اطاعت پر مجبور کرنے کی جتنی کوششیں کیں ان کی مدافعت کرتا رہا۔ اس نے ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹ء ہی سے پشین شال اور مستانگ کے مرتفع علاقوں پر قبضہ جما لیا تھا، جو اب بلوچستان کا ایک حصہ ہیں۔ ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء میں اس کے دو بیٹوں شاہ بیگ اور محمد مقیم خان نے درۂ بولان سے اتر کر سندھ پر چڑھائی کی اور سندھ کے سمّہ حاکم جام نندا سے سیوِی (سبی Sibi) کا علاقہ عارضی طور پر چھین لیا۔ ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۷ء میں اس نے حسین بایقرا کے باغی بیٹے بدیع الزمان کی تائید و حمایت اختیار کر لی اور اس سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی۔ جب ازبک امیر شیبانی خان نے خراسان پر چڑھائی کی تو ذُوالنّون بیگ ۹۱۳ھ/ ۱۵۰۷ء میں مَرُوچک کی لڑائی میں مارا گیا اور اس کا بڑا بیٹا شاہ بیگ اس کا جانشین ہوا، جسے قندھار میں اپنی حیثیت برقرار رکھنے کے لیے شیبانی خان کی سیادت مجبورًا تسلیم کرنا پڑی۔ اس زبردست ازبک سردار [شیبانی خان] نے ۱۵۱۰ء میں مرو میں شکست کھائی اور [زخموں سے نڈھال ہو کر] جان دی تو شاہ بیگ کو بابر کی طرف سے، جو کابل کا فرمان روا بن چکا تھا، اور ایران کے شاہ اسمٰعیل صفوی کی طرف سے، جس نے ہرات پر قبضہ جما لیا تھا، خطرہ لاحق ہونے لگا۔ جب شاہ اسمٰعیل عثمانلی ترکوں کے خلاف جنگ میں مصروف ہو گیا اور بابر سمرقند کو از سرِ نو حاصل کرنے کی کوشش کرنے لگا تو شاہ بیگ نے کچھ دیر کے لیے اطمینان کا سانس لیا، تاہم اس نے محسوس کر لیا کہ اسے قندھار سے زُود یا بدیر نکلنا پڑے گا اور اسی لیے اس نے بلوچستان اور سندھ میں اپنا اقتدار جمانے کی کوشش شروع کر دی۔ سندھ میں جام نندا کی جگہ اس کا بیٹا جام فیروز تخت نشین ہو چکا تھا، جس کا اقتدار ملک کے اندرونی جھگڑوں کی وجہ سے کمزور ہو گیا تھا۔ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں شاہ بیگ سندھ میں گھس گیا۔ اس نے جام فیروز کی فوج کو شکست دی اور جنوبی سندھ کے صدر مقام ٹھٹہ کو تاراج کیا۔ بالآخر ایک معاہدے کی رُو سے جام فیروز نے بالائی سندھ کا علاقہ شاہ بیگ کے حوالے کر دیا اور زیریں سندھ پر سماؤں کا اقتدار بحال رکھا گیا۔ سماؤں نے اس معاہدے کو کم و بیش فورًا ہی مسترد کر دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں ایک دفعہ پھر شکست کھانا پڑی۔ اب شاہ بیگ نے جام فیروز کو تخت سے اُتار کر سندھ کے ارغون خاندان کی بنیاد رکھ دی۔ ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۲ء میں جب قندھار اس کے ہاتھ سے نکل کر مکمل طور پر بابر کے قبضے میں چلا گیا تو شاہ بیگ نے بھکّر کے مقام کو، جو دریاے سندھ کے کنارے پر واقع ہے، دارالحکومت بنایا۔ اس نے ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء میں وفات پائی۔ [میرزا شاہ بیگ بہادر اور صاحبِ فضل و کمال تھا، اس نے شرح عقائد نسفی، شرح کافیۃ و شرح مطالع تصنیف کیں (مآثر الامراء، ۳: ۳۰۶)۔] اس کا بیٹا میرزا شاہ حسین اس کا جانشین ہوا۔ اُس نے بابر کے نام کا خطبہ پڑھوایا اور غالبًا بابر کے ساتھ ساز باز کر کے ملتان کے لنگاہوں کی مملکت پر چڑھائی کر دی۔ ملتان نے طویل محاصرے کے بعد ۱۵۲۸ء میں اطاعت قبول کر لی۔ شاہ حسین وہاں پر اپنا ایک والی بٹھا کر ٹھٹہ چلا گیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد جب اہلِ ملتان نے اس کے مقرر کردہ حاکم کو باہر نکال دیا تو اس نے شہر کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہ کی۔ ملتان کچھ دن آزاد و خودمختار رہا، لیکن جلد ہی یہاں کے بااقتدار لوگوں نے یہ مناسب سمجھا کہ مغل شہنشاہ کی سیادت تسلیم کر لی جائے۔ ۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰ء میں جب ہمایوں نے شیر شاہ سوری کے ہاتھوں شکست کھائی اور شمالی ہند سے نکالے جانے پر سندھ میں پناہ لی تو سندھ میں شاہ حسین حکمرانی کر رہا تھا۔ اس نے ہمایوں کو مدد دینے سے انکار کر دیا، غالبًا اس لیے کہ یہ ارغون فرمان روا شیر شاہ سے لڑائی مول لینے کے لیے تیار نہ تھا۔ اس پر ہمایوں نے بھکّر اور سہوان کے مضبوط قلعوں پر قبضہ پانے کی کوشش کی، لیکن اس کے پاس اس کام کے لیے نہ تو مناسب ذرائع تھے، نہ ہمّت و طاقت اور نہ لشکر کشی کی صلاحیت۔ ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء میں ہمایوں کو سندھ سے بلا روک ٹوک گزر کر قندھار جانے کی اجازت دے دی گئی۔ عمر کے آخری دنوں میں شاہ حسین کے کردار میں پستی آ گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امرا نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور ارغون قبیلے کی بڑی شاخ کے ایک رکن میرزا محمد عیسٰی ترخان کو اپنا حکمران منتخب کر لیا۔ [پہلے زمانے میں الوسِ ارغون کی امارت میرزاے مذکور کے اجداد ہی کے سپرد تھی۔] شاہ حسین نے ۱۵۵۶ء میں وفات پائی اور [چونکہ وہ لاولد مرا] اس پر ارغون خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔

ارغون ترخان خاندان کی حکومت ۱۵۵۶ء سے ۱۵۹۱ء تک قائم رہی۔ محمد عیسٰی ترخان کو مجبورًا اپنے حریف اور مدعی سلطنت سلطان محمود گوگل داس سے مصالحت کرنا پڑی اور یہ قرار پایا کہ محمد عیسٰی ترخان زیریں سندھ پر قابض رہے اور ٹھٹہ اس کا دارالحکومت ہو اور بالائی سندھ سلطان محمود کے تصرّف میں رہے اور وہ بھکّر کو اپنا صدر مقام بنا لے۔ ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۳ء میں اکبر نے بالائی سندھ کو اپنی سلطنت میں ملا لیا۔ عیسٰی ترخان نے ۹۷۵ھ/ ۱۵۶۷ء میں وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد باقر حکمران بنا، جس نے ۹۹۳ھ/ ۱۵۸۵ء میں [سودا کے غلبے سے] خودکشی کر لی۔ اس کے جانشین جانی بیگ کے عہد میں اکبر نے ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۱ء میں عبدالرحیم خان خاناں کو زیریں سندھ کے الحاق کے لیے بھیجا۔ جانی بیگ کو شکست ہوئی اور [۱۰۰۱ء میں] زیریں سندھ سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا گیا۔ جانی بیگ [بچپن سے شراب کا شیدائی تھا، شراب خوری کی کثرت سے بیمار ہوا، رعشہ ہوا پھر سرسام اور وہ برہانپور میں تھا کہ] ۱۰۰۸ھ/ ۱۵۹۹ء میں جنون خمری (delirium tremens) سے مر گیا [مآثر الامراء، ۳: ۳۱۰]۔

مآخذ: (۱) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، (Bibl. Ind.)؛ (۲) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراهیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۳) محمد علی کوفی: چچ نامہ؛ (۴) بابر نامہ (طبع بیورج Beveridge)؛ (۵) H. M. Elliot و J. Dowson: *The History of India as told by its own Historians*، ج ۱، سید جمال: ترخان نامہ یا ارغون نامہ، جو بدون اعتراف میر محمد معصوم کی تاریخ سندھ پر مبنی ہے؛ (۶) W. Erskine: *A History of India under Baber and Humayun*، لنڈن ۱۸۵۴ء؛ (۷) میرزا قلیچ فریدون بیگ: *A History of Sind*، ج ۲، کراچی ۱۹۰۲ء؛ (۸) M. R. Haig: *The Indus Delta Country*، لنڈن ۱۸۹۴ء؛ (۹) H. G. Raverty: *Notes on Afghanistan and Part of Baluchistan*، لنڈن ۱۸۸۸ء۔

(C. Collin Divies ڈیویز)

---

* **اُڑفہ**: Edessa، رَکّ بہ الرُّها.

---

* **الارقم** [رض]: رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے شروع زمانے کے ایک صحابی، جو عام طور پر سے الارقم بن ابی الارقم کے نام سے معروف ہیں اور جن کی کنیت ابو عبید اللہ ہے۔ ان کے والد کا نام عبد مناف تھا اور وہ مکّے کے مشہور اور باثر قبیلۂ مخزوم سے تعلّق رکھتے تھے۔ ان کی والدہ کے نام میں اختلاف ہے، مگر عام خیال یہ ہے کہ وہ قبیلۂ بنو خزاعہ سے تھیں۔ چونکہ ان کا سال وفات ۵۳ھ/ ۶۷۳ء یا ۵۵ھ/ ۶۷۵ء بتایا جاتا ہے اور ان کی عمر اسّی سال سے زیادہ کہی جاتی ہے اس لیے ان کا سال پیدائش لازمًا ۵۹۴ء کے قریب ہوگا اور وہ بہت ہی کم عمری میں مسلمان ہوے ہوں گے، کیونکہ وہ قدیم ترین مسلمانوں میں سے تھے، یعنی ایک روایت کے مطابق وہ ساتویں مسلمان تھے اور دوسری روایت کے مطابق بارھویں...... ۔ انھیں تقریبًا ۶۱۴ء میں اپنا مکان، جو کوہ صَفا پر واقع تھا، آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی سکونت کے لیے پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی اور یہی مکان [حضرت] عمر بن الخطّاب [رضی اللہ تعالٰی عنہ] کے اسلام لانے کے وقت تک نوزائیدہ ملّتِ اسلامیہ کا مستقر رہا۔ ابن سَعْد نے کئی جگہ کچھ لوگوں کے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے اور دیگر ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جو حضور [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے الارقم [رض] کے گھر میں تشریف لانے یا وہاں آنے سے پہلے پیش آئے تھے؛ لیکن ابن ہشام نے ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ الارقم [رض] نے حضور [علیہ الصلٰوۃ والسلام] کے ساتھ مدینۂ [منوّرہ] کو ہجرت کی اور غزوۂ بدر اور دوسری اہم مہمّوں میں شریک ہوے۔ الارقم [رض] کا گھر، جس میں ایک عبادت گاہ (مسجد یا قُبّہ) بھی تھی، ان کے خاندان کے قبضے میں رہا، تا آنکہ خلیفہ المنصور نے اسے خرید لیا پھر یہ خلیفہ ہارون الرشید کی والدہ الخَیْزُران کے قبضے میں چلا گیا اور "بیت الخیزران" کے نام سے مشہور ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۳/۱: ۱۷۲-۱۷۴؛ (۲) ابن الاثیر: أسد الغابة، ۱: ۵۹ بعد؛ (۳) ابن حجر: اصابة، کلکتہ ۱۸۵۶-۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۵؛ (۴) ابن ہشام، ص ۳۵۷؛ (۵) الواقدی (مترجمۂ ولہاؤزن J. Wellhausen)، بعنوان *Muhammed in Medina*، برلن ۱۸۸۲ء، ص ۶۷؛ (۶) ووسٹنفلٹ (F. Wüstenfeld): *Chroniken der stadt Mekka*، لائپزگ ۱۸۵۸-۱۸۶۱ء، ۳: ۱۱۲، ۴۴۰؛ (۷) Caetani: *Annali*، ۱: ۲۶۱ بعد، مع مزید حوالہ جات۔

(W. Montgomery Watt واٹ)

---

* **الأرَک**: آج کل کا سانتا ماریا دالارکو (Santa Maria de Alarcas)، کلتراوا لا ویژا (Calatrava la Vieja) کے ضلعے میں ایک چھوٹا سا قلعہ، جو سوداد ریال (Ciudad Real) سے سات میل جنوب مغرب میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر واقع ہے، جس سے ملی ہوئی پہاڑیاں نہر وادی انا (Guadiana) تک نیچے آ گئی ہیں۔ اس ناہموار میدان میں جو اس کے دامن میں پوبلیٹ (Poblete) اور وادی انا کے درمیان ہے یعقوب المنصور اور قشتیلہ والوں کی وہ مشہور لڑائی ہوئی تھی جس میں الفانسو ہشتم کو مکمّل ہزیمت ہوئی (لڑائی سے پیشتر کے واقعات کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادّۂ ابو یوسف یعقوب)۔

اصل لڑائی کی تفصیلات کے متعلّق ہمارے پاس بہت کم معلومات ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قشتیلہ والوں نے الموحّدون کے ہَراوُل پر بالکل اچانک حملہ کر دیا، جو ابو حفص عمر انتی [رَکّ بآن] کے پوتے ابو یحیٰی وزیر کے زیر کمان تھا، لیکن انھیں بہت معمولی سی کامیابی حاصل ہوئی۔ یعقوب نے خود اپنی فوج سے عیسائیوں کے بازو پر حملہ کر دیا۔ جب لڑائی نے طول کھینچا تو عیسائی گرمی اور پیاس سے پریشان ہو کر بھاگے اور الارک کے قلعے میں پناہ لینے پر مجبور ہوے یا اپنے بادشاہ کے ساتھ طُلَیطِلہ کی طرف فرار ہو گئے۔ علاوہ بریں پیڈرو (Pedro Fernàndez de Castro) نے، جو الفانسو ہشتم کا بڑا دشمن تھا، اپنے خاص سواروں کے ایک دستے کے ساتھ الموحّد بادشاہ کی کامیابی میں حصّہ لیا، جسے اس نے بہت سے مشورے دیے۔ Don Diego Lopez de Haro نے، جو قشتیلہ کا بڑا عَلَم دار (alférez) تھا، شاہی عَلَم کے زیر سایہ قلعے میں پناہ لی، مگر اُسے بہت جلد ہتھیار ڈالنا پڑے۔

مسلمان مؤرّخین نے اس لڑائی کا حال لکھتے ہوے طرفین کی افواج کی تعداد کے بیان میں بظاہر کسی قدر مبالغے سے کام لیا ہے۔ یہی مبالغہ عیسائیوں کے مقتولین اور ان قیدیوں کی تعداد کے بیان میں بھی موجود ہے جو قلعے میں گرفتار ہوے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ الفانسو ہشتم کی فوج نے اس لڑائی میں زبردست نقصان اٹھایا اور اُسے اس شکست سے ایسا زبردست دھکا لگا کہ آئندہ سالوں میں شاہ اَرَغون (Aragon) کی امدادی کمک کے باوجود اُسے یعقوب سے اُس موقع پر دوبارہ لڑنے کی ہمت نہ ہوئی جب وہ قشتیلہ کے علاقے میں گھس آیا۔

الموحدون کے لیے الارک کی لڑائی نہایت ہی سازگار حالات میں لڑی گئی۔ الفانسو ہشتم لیون (Léon) اور نبرہ (Navarre) سے لڑائی میں مصروف تھا۔ اندلس میں نہایت آسان اور کامیاب حملوں کا عادی ہو چکنے کی وجہ سے، جن میں اسے کسی زبردست مقاومت کا مقابلہ نہیں کرنا پڑا تھا، اس نے مسلمان فوجوں کی قوّت اور یعقوب المنصور کی حربی صلاحیتوں کا قطعی غلط اندازہ لگایا۔

مآخذ: (۱) ان حوالہ جات کے ساتھ جو لیوی پرووانسال (E. Lévi- Provençal) نے *La Péninsula ibérique d'après al-Rawḍ al-miṭār*، ص ۸، عدد ا میں دیے ہیں، مندرجۂ ذیل کا اضافہ بھی کر لینا چاہیے: (۱) ابن العذاری: البیان، ج ۴، ترجمۂ Huici، ص ۱۵۵ ببعد؛ (۲) الشریف الغرناطی: شرح مقصورۃ حازم القرطاجنی، قاہرہ ۱۳۴۴ھ، ۲: ۱۵۳ - ۱۵۶؛ (۳) *Primera Crónica General*، طبع R. Menèndez Pidal، ۱: ۶۸۰؛ (۴) *Chronique des Rois de Castille*، طبع Cirot، ص ۴۱، ص ۴۵؛ (۵) A. Huici: *Las grandes batallas de la Reconquista*، ص ۱۳۷ ببعد۔

(A. HUICI MIRANDA میرانڈا)

---

* **اَرْکائیوز:** (Archives) رَکّ بہ باش وکالت ارشوی، دفتر، دار المحفوظات العمومیہ، وثیقہ۔

---

* **اَرْکان:** رَکّ بہ رُکن۔

⊗ **ارکانِ اسلام:** (جمع رکن = ستون) یعنی وہ اعمال بلکہ ادارات و تاسیسات جن پر اسلام کی عمارت قائم ہے؛ چنانچہ بخاری میں ہے: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ شَهَادَةِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَآءِ الزَّكٰوةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ (بخاری، باب الایمان)؛ البتہ احادیث رسول (صلی اللہ علیہ وسلّم) میں لفظ رکن کہیں استعمال نہیں ہوا۔ ہاں، عماد کا لفظ آیا ہے، دیکھیے مثلاً اتحاف السادۃ المتقین، ۳: ۹، جس میں بروایت دیلمی اور تیمی صلٰوۃ کو عماد الدین ٹھیرایا گیا ہے، جیسے حج کو "سنام العمل" اور زکوۃ کو "بین ذلک"؛ (نیز دیکھیے امام الغزالی: احیاء، مطبوعہ مکتبۂ عیسٰی البابی الحلبی، مصر، ۱: ۱۳۱)۔ اس روایت کے اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن اس اصطلاح کی ضرورت، مفہوم اور خوبی میں اس کے باوجود کوئی فرق نہیں آتا۔ بات یہ ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات میں باقاعدہ غور و فکر کی ابتدا ہوئی اور فقہا اور مُحدّثین نے محسوس کیا کہ ان اصول اور اعمال کو مرتّب شکل میں پیش کرنا چاہیے جن کی بجا آوری ہر مسلمان پر فرض ہے تو قرآن پاک اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلّم میں جہاں جہاں اور جس طرح ان کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کے پیش نظر انھوں نے ان اصول و اعمال کو نہ صرف الگ الگ عنوانات میں ترتیب دیا، بلکہ ان کے لیے مناسب اصطلاحیں بھی وضع کیں۔ اب ہر اس نظام اعمال و عقائد کی طرح جس کا تعلّق زندگی سے ہے اور جس سے مقصود ہے اسے ایک مخصوص سانچے میں ڈھالنا، اسلام کی بھی دو حیثیتیں ہیں: ایک نظری اور دوسری عملی۔ نظری کا تعلّق ان اصولوں سے ہے جن سے اس کی تعلیمات و تشریعات اور نصب العین متعیّن ہوتا ہے، (یعنی ایمان باللہ، ایمان بالملائکہ، ایمان بالانبیاء، ایمان بالکتب اور ایمان بالآخرۃ — دیکھیے ۲ (البقرۃ): ۲۸۵: اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ ؕ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ ۟ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ ۟ وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُ (مان لیا رسول نے جو کچھ اترا اس پر اس کے رب کی طرف سے اور ایمان لانے والوں نے بھی۔ سب نے مان لیا اللہ کو، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں کو۔ ہم ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ اور انھوں نے کہا ہم نے سنا اور اطاعت کی۔ ہم تجھ سے مغفرت چاہتے ہیں، اے ہمارے رب اور ہمیں تیری ہی طرف لوٹنا ہے) اور عملی کا ان ادارات و تاسیسات اور اعمال و افعال سے جن سے اس کی ترجمانی زندگی میں کی جاتی ہے اور جس کے بغیر ناممکن ہے کہ بحیثیت ایک دستورِ حیات اس میں کوئی معنی پیدا ہوں یا فرد کی تقدیر اور مستقبل اور جماعت کے مادّی اور اخلاقی نشو و نما کا راستہ کھلے۔ یہی وجہ ہے کہ ارکانِ اسلام کا ترک یا انکار اسلام کا ترک اور انکار ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں واضح طور پر تصریح کر دی گئی ہے؛ مثلاً سورۃ ۱۰۷ (الماعون): اَرَءَيْتَ الَّذِيْ يُكَذِّبُ بِالدِّيْنِ ۝ فَذٰلِكَ الَّذِيْ يَدُعُّ الْيَتِيْمَ ۝ وَلَا يَحُضُّ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ ۝ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ۝ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ۝ الَّذِيْنَ هُمْ يُرَآءُوْنَ ۝ وَيَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ ۝ (کیا تو نے اس شخص کو دیکھا جو دین کی تکذیب کرتا ہے۔ یہی تو یتیم کو دھتکارتا ہے اور لوگوں کو آمادہ نہیں کرتا کہ مساکین کی بھوک دور کریں۔ خرابی ہے ان نمازیوں کے لیے جو اپنی نمازوں سے بے خبر ہیں، جو ریاکاری سے کام لیتے ہیں اور معمولی چیزوں کو بھی روک رکھتے ہیں) اور جس کا مطلب واضح طور پر یہ ہے کہ ان کا ترک یا محض رسمًا پابندی اس نظام حیات کے منافی ہے جسے قرآن پاک نے دین سے تعبیر کیا۔ سورۃ ۷۴ (المدثّر): ۴۳، ۴۴ میں ہے: قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ (انھوں نے کہا ہمیں جہنّم میں اس لیے جھونکا گیا کہ ہم صلٰوۃ ادا نہیں کرتے تھے، نہ مساکین کو کھانا کھلاتے تھے)۔ پھر الرحمۃ المهداۃ الی من یرید العلم علی احادیث المشکوۃ، (مطبع فاروقیہ، دہلی، ص ۴، کتاب الایمان)، میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جو روایت مذکور ہے اس سے اس حقیقت کی اور زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے: "عَنْ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اَلدِّيْنُ خَمْسٌ لَا يُقْبَلُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ دُوْنَ شَيْءٍ شَهَادَةُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ وَاِيْمَانٌ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْحَيٰوةِ بَعْدَ الْمَوْتِ هٰذِهٖ وَاحِدَةٌ وَالصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ عَمُوْدُ الْاِسْلَامِ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ الْاِيْمَانَ اِلَّا بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةُ

طَھُوْرٌ مِنَ الذُّنُوْبِ لَا یَقْبَلُ اللّٰہُ تَعَالٰی الْاِیْمَانَ وَ الصَّلٰوۃَ اِلَّا بِالزَّکٰوۃِ مَنْ فَعَلَ ھٰؤُلَاءِ ثُمَّ جَاءَ رَمَضَانَ فَتَرَکَ صِیَامَہٗ مُتَعَمِّدًا لَمْ یَقْبَلِ اللّٰہُ مِنْہُ الْاِیْمَانَ وَلَا بِالصَّلٰوۃَ وَلَا الزَّکٰوۃَ وَمَنْ فَعَلَ ھٰؤُلَاءِ الْاَرْبَعَ وَتَیَسَّرَ لَہُ الْحَجُّ وَلَمْ یَحُجَّ وَلَمْ یُؤْمِنْ بِحَجِّہٖ وَلَمْ یَحُجَّ بَعْضُ اَھْلِہٖ لَا یَقْبَلُ اللّٰہُ مِنْہُ الْاِیْمَانَ وَلَا الصَّلٰوۃَ وَلَا الزَّکٰوۃَ وَلَا الصِّیَامَ، رواہ فی الحلیۃ (یعنی حلیۃ الاؤلیاء از ابونعیم اصفہانی)= ابن عمر سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: دین عبارت ہے پانچ باتوں سے۔ ان میں کوئی بھی کسی کے بغیر قبول نہیں کی جاتی۔ یہ شہادت دینا کہ اللہ ایک ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں اور ایمان اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور جنت اور دوزخ اور حیات بعد الموت پر۔ یہ ایک بات ہوئی۔ صلوٰۃ پنج گانہ دین کا ستون ہے۔ اللہ ایمان قبول نہیں کرتا صلوٰۃ کے بغیر۔ زکوٰۃ پاکیزگی ہے گناہوں سے۔ اللہ تعالیٰ ایمان اور صلوٰۃ قبول نہیں کرتا بغیر زکوٰۃ کے۔ جس نے ان پر عمل کیا اور رمضان آ گیا اور اس نے روزے عمداً ترک کر دیے تو اللہ اس سے ایمان قبول کرے گا، نہ صلوٰۃ نہ زکوٰۃ۔ جس نے ان چاروں پر عمل کیا اور حج کر سکتا ہے، لیکن اس نے حج نہیں کیا اور نہ اپنے حج پر ایمان لایا اور نہ اس کی طرف سے اس کے اہل میں سے کسی نے حج کیا تو اللہ اس سے ایمان قبول کرے گا، نہ صلوٰۃ نہ زکوٰۃ اور نہ روزہ۔

گویا ارکانِ اسلام پانچ ہیں: (۱) تشہد یا شہادتین، (۲) اقامتِ صلوٰۃ، (۳) ایتاءِ زکوٰۃ، (۴) صوم ماہ رمضان اور (۵) حج کعبہ، جیسا کہ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں باقاعدہ اور بالترتیب ان کا ذکر آیا ہے (دیکھیے بخاری، اوپر) لیکن قرآن مجید کا چونکہ اپنا ایک جداگانہ اندازِ بیان ہے اور وہ اپنے مطالب کی تشریح بالعموم تصریفِ آیات سے کرتا ہے (کَذٰلِکَ نُصَرِّفُ الْاٰیٰتِ = یوں ہم آیات کو بار بار لاتے ہیں — ۶ (الانعام): ۱۰۵)، لہٰذا اس نے ان اعمال و افعال کی طرف کہیں فرداً فرداً اشارہ کیا، مثلاً حج اور صوم کے بارے میں، ۲ (البقرۃ): ۱۸۳ – ۱۸۵، یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ... شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْاٰنُ... فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ = اے اہل ایمان! تم پر روزہ فرض کیا گیا جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیا گیا تھا تا کہ تم پرہیزگار بنو...... رمضان کا مہینہ جس میں قرآن نازل کیا گیا...... تو جو کوئی تم میں سے اس میں موجود ہو چاہیے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے اور ۳ (آل عمران): ۹۷ وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا = اور اللہ کا حق ہے لوگوں پر حج کرنا اس گھر کا جس کو استطاعت ہے اس کی طرف راہ چلنے کی؛ کہیں ایک ساتھ — بالخصوص صلوٰۃ و زکوٰۃ کا کہ ان کا الگ الگ بھی ذکر ہے اور ایک ساتھ بھی، مثلاً ۲ (البقرۃ): ۴۳، ۸۳، ۱۱۰؛ ۴ (النساء): ۷۷، ان آیات میں بار بار کہا گیا ہے: "صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ دو"۔ ایسے ہی شہادتین میں کلمہ "لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ" دو جداگانہ آیات پر مشتمل ہے (لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ: ۳۷ (الصّٰفّٰت): ۳۵ اور مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ: ۴۸ (الفتح): ۲۹۔ ان آیات کے علاوہ قرآن مجید نے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، متعدّد مقامات پر اور طرح طرح سے اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ ارکانِ اسلام کی بجا آوری ہر مسلمان پر لازم ہے؛ البتہ یہاں قابل لحاظ امر یہ ہے — اور اس کی اہمیت کچھ کم نہیں — کہ ان اعمال یا ادارات و تاسیسات کو محض مراسم مذہبی (یا عام محاورے میں عبادات ritual) پر محمول کرنا غلط ہو گا۔ ایک لحاظ سے وہ بلاشبہ ذاتی معاملہ ہیں عبد اور معبود کے درمیان۔ بایں ہمہ ان کی قدر و قیمت انفرادی نہیں۔ برعکس اس کے وہ حیاتِ انسانی کا تار و پود ہیں، یعنی اس نظامِ حیات کی عملی تشکیل کا ذریعہ جو اسلام نے نوع انسانی کے لیے تجویز کیا اور جس سے فرد اور جماعت دونوں کی تربیت ہوتی ہے۔ ان کی بجا آوری پہلا قدم ہے اسلام کی عملی ترجمانی میں، آخری قدم نہیں ہے کہ اگر ان کو باضابطہ ادا کر دیا گیا تو گویا اسلام کا تقاضا پورا ہو گیا۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں، بلکہ غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ زندگی کا کوئی بھی مرحلہ ہو اس میں ارکانِ اسلام کے تعطّل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کی ادائگی ہر حالت، ہر موقع، ہر مقام اور ہر زمانے میں فرض ہے، کیونکہ زندگی عبارت ہے اس مسلسل حرکت سے جس میں ہماری جدوجہد کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا ہے اور جس کی وحدت کو ارکانِ اسلام ہی نے سہارا دے رکھا ہے اس لیے کہ اسلام نہ روح و مادّہ کی ثنویّت کا قائل ہے نہ دین اور دنیا میں تفریق کا کہ یونہیں ایک مبنی بر حقائق اور پائدار تہذیب و تمدّن کے ساتھ ساتھ ایک ایسی ثقافت کی اساس قائم ہو سکتی ہے جس کی روح خالصۃً انسانی ہو۔ یوں بھی یہ ایک حیاتی اور نفسیاتی حقیقت ہے کہ زندگی چونکہ سرتاسر نظم و ضبط ہے، جو کسی نصب العین ہی کی رعایت سے متعیّن ہو گا، لہٰذا اس کا تقاضا ہے کہ ہمارے اعمال و افعال بھی اسی نظم و ضبط کے سانچے میں ڈھلتے رہیں۔ بعینہٖ جیسے یہ چند ایک ادارات اور تاسیسات ہیں جن کی بدولت کوئی دستورِ حیات ایک عملی اور واقعی شکل اختیار کرتا اور خارج میں مشہود ہوتا ہے۔ ارکانِ اسلام کا قیام، پابندی اور بجا آوری گویا ایک مستقل فریضہ ہے، جس میں ذرا سی فروگزاشت بھی اپنے مقصد سے دور لے جائے گی۔ بالفاظِ دیگر ان کا ترک کبھی ممکن نہیں کیونکہ وہ عملی اساس ہمیں ہمارے اس عزم کا کہ ہم اپنی سیرت اور کردار اور اخلاق و عادات کی طرح اپنی ملّی اور اجتماعی زندگی میں بھی وہی راستہ اختیار کریں جو احکامِ شریعت کے عین مطابق ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم یوں سوچیں کہ خیر و شر توأم ہیں، اس لیے ایک پہلو سے دیکھیے تو زندگی نام ہے تقوٰی کا تا کہ ہم ان ترغیبات و تحریصات سے بچیں جو انسان کو ہدایت کے بجائے ضلالت کی طرف لے جاتی ہیں تو ایمان بالغیب، اقامتِ صلوٰۃ، انفاقِ رزق، ایمان بالتنزیل اور ایمان بالیوم الآخر ضروری ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ وہ امور ہیں جن کے بغیر تقوٰی ممکن نہیں اور اس خاص پہلو سے وہ انھیں کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مشروط ہے، دیکھیے ۲ (البقرۃ): ۳ و ۴ (اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ ۝ وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ ۚ وَ

بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ ٥)= جو غیب پر ایمان لائے اور آداب کے ساتھ نماز پڑھتے اور جو ہم نے ان کو عطا فرمایا ہے اُس میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو کتاب (اے محمد) تم پر نازل ہوئی اور جو کتابیں تم سے پہلے (پیغمبروں پر) نازل ہوئیں سب پر ایمان لاتے اور آخرت کا یقین رکھتے ہیں۔ ارکانِ اسلام کا ادا کرنا گویا اس زندگی کا اہتمام کرنا ہے جو عبارت ہے اسلام سے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ فرد ہو یا جماعت ہم اپنی زندگی کے نقطۂ آغاز سے نقطۂ انتہا تک ایک مخصوص نصب العین کی طرف بڑھتے چلے جائیں؛ لہٰذا ارکانِ اسلام جہاں ایک ذریعہ ہیں فرد کی ذہنی اور اخلاقی تربیت، اس کے تزکیۂ باطن اور احوال وواردات کی اصلاح کا، وہاں ان کی حیثیت ایک ایسے نظم وضبط کی بھی ہے جو اسے ایک اعلیٰ زندگی کے لیے تیار کرتا ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اس پر محض لوجہ اللّٰہ عمل کیا جاتا ہے کیونکہ وہ ایک ایسا فریضہ ہے جس میں ہماری ہی بھلائی ہے (ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ)= یہ تمھارے ہی لیے اچھا ہے اگر تم جانتے ہو۔ ۲۹ (العنکبوت): ۱۶) اور علاوہ اس کے اللّٰہ تعالیٰ کی خوشنودی بھی، لہٰذا معاملات ہوں یا تعلقات، وہ ہر پہلو سے دیانت وامانت اور صدق وصفا کا سرچشمہ ہیں جس سے فرد یا جماعت کی زندگی ہر قسم کے غصب وتغلّب اور خود غرضیوں سے پاک رہتی ہے، فرد کی سیرت اور کردار بنتا ہے اور جماعت اپنی ساری قوتیں ایک اعلیٰ مقصد کے حصول پر مرتکز کر دیتی ہے جس میں کوئی ذاتی یا دنیوی آلائش پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم اپنے ہر قول وفعل کے لیے اللّٰہ کے حضور جواب دہ ہیں۔ یوں فرد پر مسئولیتِ ذات کے ساتھ ساتھ جہاں یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اس کا وجود دوسروں سے الگ نہیں، اس لیے کہ بنی نوعِ انسان ایک ایسے رشتے میں منسلک ہیں جس کی نوعیت حیاتی بھی ہے اور اخلاقی بھی، وہاں یہ بھی کہ اس کی سیرت اور شخصیت کا نشوونما جماعت ہی میں ہوتا ہے اور وہ اپنی تکمیلِ ذات کے لیے بھی اسی کا محتاج ہے۔ یہ رشتہ ناگزیر ہے اور اسی کے پیشِ نظر فرد محسوس کرتا ہے کہ علاوہ ان ضروریات کے جن کا تعلق معاشرت اور تمدّن سے ہے یہ ہمارا باہمی ربط وضبط، اشتراک اور تعاون ہے جس کے بغیر کوئی ایسا نظامِ عمران واجتماع قائم نہیں ہو سکتا جس کا مطمحِ نظر سرتاسر انسانی ہو اور جو ایک اعلیٰ اور برتر انسانیت کے نشوونما کا ذریعہ بن سکے، جیسا کہ ارکانِ اسلام سے مقصود ہے، اس لیے کہ ان میں ایک ہر لحظہ ترقی پذیر اور وسعت طلب نظامِ مدنیّت کے وہ جملہ عناصر موجود ہیں جو انسانی معاشرے کے حفظ واستحکام اور نشوو ارتقا کے ضامن ہیں اور جن کی بدولت وہ ادارات وتاسیسات اور وہ اصول ومناہج وضع ہوتے ہیں جن کی روح انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی اور اسی لیے ہم ان کو ایک عالمگیر تہذیب وثقافت کے علاوہ سیاست، معاش، نظم اور قانون کی بنا ٹھیراتے ہیں۔ اسلام نے زندگی کا تصور چونکہ ایک پیش رو حرکت کے طور پر کیا، جس میں تنوّع بھی ہے اور تخلیق بھی، لہٰذا انسان اس میں آگے بڑھتا اور ایک مرتبے سے دوسرے مرتبے میں قدم رکھتا ہے تو یوں نہیں کہ ایک تو اس کی وحدت میں فرق نہ آئے، ثانیاً وہ اس ربط پر بھی نظر رکھے جس نے اس کے اجزا میں جزو و کُل کا تعلق پیدا کر دیا ہے۔ اندریں صورت ارکانِ اسلام سے جو نظامِ مدنیّت متشکّل ہوتا ہے اس میں ترقی اور تنوّع کی راہیں کھلی رہتی ہیں؛ بااین ہمہ اس کی ہیئت، روح اور غرض وغایت میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ اس میں اجزائے حیات کی شیرازہ بندی اس خوبی سے کر دی گئی ہے کہ ان میں ایک نامی اور حیاتی رشتہ قائم ہو گیا ہے۔ اس نظامِ مدنیّت میں نہ تو قدروں کا تصادم ممکن ہے نہ دنیا کا آخرت اور فرد کا جماعت سے کہ ایک کی ہستی دوسرے کی نفی کر دے؛ اس لیے یہی معاشرہ ہے جس میں عدالتِ اجتماعیہ کے ساتھ ساتھ اخوّت ومساوات اور حرّیتِ ذات کی ترجمانی عملاً ہوتی رہتی ہے اور جو صحیح معنوں میں شرفِ انسانی کا محافظ اور اس کی تقدیر کا صُورت گر ہے۔ یہ خالص انسانی اور اخلاقی نصب العین ہے، جس کے پیشِ نظر اسلام نے فرد اور جماعت دونوں پر یکساں نظر رکھی اور ارکانِ خمسہ (شہادتین، صلوٰۃ وزکوٰۃ، صوم وحج) کو اس کے حصول کا ذریعہ قرار دیا۔ مثال کے طور پر رکن اوّل تشہد (شہادتین) کو لیجیے کہ بظاہر یہ اقرار ہے فرد کی جانب سے توحید اور رسالت محمدیہ (علیٰ صاحبہا التحیۃ والسّلام) کا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلمہ ''لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ'' کو محض عقیدۃً زبان سے دہرا دیا جائے، بلکہ یہ اعلان ہے اس معاشرے یا نظامِ اجتماع وعمران میں شمولیت کا جس میں انسان صرف اللّٰہ کے سامنے سر جھکاتا اور صرف اس کے رسول کی رہنمائی قبول کرتا ہے؛ لہٰذا انفرادی اعتبار سے جہاں توحید ورسالت کا اقرار ایک دعوتِ فکر ہے کہ ہم اس حقیقت کا مشاہدہ اپنے علم اور عقل اور محسوسات اور مدرکات کی دنیا میں کریں جسے ہم نے از رُوئے ایمان تسلیم کر لیا ہے، وہاں یہ ہماری عزّتِ نفس اور حرّیتِ ذات کی کتنی بڑی ضمانت ہے کہ اب ہمارا سر اطاعت نہ کسی معبودِ باطل کے سامنے جھکے گا، جس کی نفی کلمۂ لا الٰہ الّا اللّٰہ نے کر دی ہے، نہ حضور رسالت مآب صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے علاوہ ہم کسی دوسری قیادت کے محتاج رہیں گے، جیسا کہ اعلان محمد رسول اللّٰہ سے مقصود ہے۔ اجتماعی لحاظ سے یہ عزم ہے اس معاشرے اور نظامِ مدنیّت کی ذمہ داریوں کو ایک فریضہ سمجھ کر ادا کرنے اور اس کے حفظ واستحکام اور مسلسل نشوونما کے لیے مخلصانہ جدوجہد کا جس کا اصولِ عمل ہے اللّٰہ کی اطاعت اور اس کے رسول (صلعم) کا اتباع۔ یوں شرک اور کفر، جہالت اور توہّمات کی نفی کے ساتھ ان سب اداروں کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو دنیا ہو یا آخرت، انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ بن کر حائل ہو جاتے ہیں۔ اب صلوٰۃ کو لیجیے کہ یہ عبارت ہے اس نصب العین کی تڑپ سے جس سے انسان کی تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے، لہٰذا ''شہوات'' یعنی ان مادّی اور حیوانی تقاضوں کی ضد جن کی طرف انسان بالطبع مائل رہتا ہے لیکن جنھیں کسی اصول کے ماتحت آ جانا چاہیے (۳ (آل عمران): ۱۴)۔ وہ گویا ہوا وہوس یا دوسرے لفظوں میں اس بے مقصد اور بے اصول زندگی کے خلاف جو محض دنیا طلبی کے لیے بسر کی جاتی ہے ہماری سب سے بڑی سپر ہے جس کے بغیر ہم اپنے نصب العین سے دور ہوتے ہوتے بے راہ روی کا شکار ہو جائیں (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ

غَیًّا= تو اُن کے جانشین ہوے وہ لوگ جنھوں نے صلوٰۃ ضائع کردی اور خواہشات کی پیروی کی، سو دیکھ لیں گے آگے چل کر گمراہی کو—۱۹ (مریم): ۵۹)۔ صلوٰۃ، جس کے ارکان میں قیام وقعود اور رکوع وسجود، یعنی وہ سب حالتیں جمع ہیں جن میں انسان اپنے رب کے سامنے اظہارِ عبودیت کرتا ہے، دراصل ذریعہ ہے اس حقیقت سے براہِ راست تقرّب اور توسّل کا جس کو فلسفے نے اپنی زبان میں اساسِ وجود، یعنی ہر شے کا سہارا ٹھیرایا ہے اور جس سے فرد جب اپنے اندرونِ ذات میں اتصال پیدا کرتا ہے تو اسے ایک ایسی شخصیت مل جاتی ہے جسے قرار و دوام حاصل ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صلوٰۃ کا حقیقی مقصود بھی ذکرِ الٰہی ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ= صلوٰۃ قائم کر مجھے یاد رکھنے کے لیے—۲۰ (طٰہٰ): ۱۴) اور اس لیے وہ استحکامِ ذات کی اساس ہے۔ صلوٰۃ ہی کی بدولت فرد اپنا امتحان کرتا اور دیکھتا ہے کہ آیا وہ اس معیار پر پورا اترا جو اسلام نے زندگی کے لیے قائم کیا۔ وہ حصولِ علم کی ایک صورت بھی ہے کہ یونہیں انسان کائنات میں اپنا مرتبہ ومقام متعیّن کرتا اور یونہیں یہ نکتہ اس کی سمجھ میں آتا ہے کہ اس کی ایک تقدیر اور ایک مستقبل ہے؛ چنانچہ شروطِ تقویٰ میں ایمان بالغیب کی شرطِ اوّل اقامتِ صلوٰۃ ہی کو ٹھیرایا گیا ہے کہ اگر ایمان بالغیب نہیں تو اس کی بجا آوری گراں گزرتی ہے (وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ ۙ۝ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ = وہ گراں ہے مگر اُن پر نہیں جو عاجزی سے کام لیتے ہیں، جن کو خیال ہے کہ وہ اپنے رب کے رُوبرُو ہونے والے ہیں اور یہ کہ ان کو اسی کی طرف لوٹنا ہے —۲ (البقرۃ): ۴۵و۴۶)۔ صلوٰۃ ہی سے تزکیۂ نفس کا راستہ کھلتا اور فحشا اور منکر کا ازالہ ہوکر فرد کی سیرت اور کردار کا جوہر نکھرتا ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ= بے شک صلوٰۃ روکے رکھتی ہے بے حیائیوں اور ناپسندیدہ باتوں سے — ۲۹ (العنکبوت: ۴۵)۔ پھر جب ایک بااصول زندگی کی جدوجہد میں انسان مشکلات اور صعوبات سے گھبرا جاتا ہے تو صلوٰۃ ہی اسے سہارا دیتی ہے اور صبر واستقامت (وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ ۝ؕ= مدد مانگو صبر اور صلوٰۃ کے ساتھ۔ ۲ (البقرۃ: ۴۵) کے ساتھ ساتھ عزم واعتماد اور امید ورجا کا سرچشمہ بن جاتی ہے: وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ ۙ۝ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ ۙ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ = اور بشارت دو اہلِ صبر کو کہ جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اسی سے ہمیں رجوع کرنا ہے ۲ (البقرۃ): ۱۵۵ و ۱۵۶)۔ یہاں تک تو فرد کا معاملہ تھا۔ جماعت کے لیے صلوٰۃ کی حیثیت اس ادارے کی ہے جس سے امت ایک نصب العین پر جمع رہتی ہے اور اس اخوّت ومساوات کا عملی نمونہ قائم کرتی ہے جو حریتِ ذات اور شرفِ انسانی کی حقیقی روح ہے؛ لہٰذا امت کا بلا امتیاز رنگ ونسل اور بلاتفریقِ ادنیٰ واعلیٰ ایک ہی امام کی اقتدا میں کامل نظم وانضباط سے قبلہ رُو ہونا اور علاوہ سورۂ فاتحہ کے ہر رکعت میں قرآن پاک کے کسی حصّے کو سننا جہاں اللہ اور اس کے رسولؐ سے اپنی اطاعت کا اظہار ہے وہاں اس امر کا اہتمام بھی ہے کہ ہم اپنے موقفِ حیات کو فراموش نہ کریں، ہمیں برابر خیال رہے کہ اسلام کیا ہے، اس کی تعلیمات کیا ہیں اور وہ کیا مقاصد اور عزائم ہیں جن کے لیے ہمیں باہم مل کر جدوجہد کرنا ہے۔ صلوٰۃ پنج گانہ کی ادائگی سے (خواہ مسجد میں یا مسجد سے باہر کسی دوسری جگہ) فرد اور جماعت دونوں اپنا اپنا احتساب کرتے اور دیکھتے ہیں کہ انھوں نے وہ ذمّے داریاں جن کا تعلّق امت کی حیاتِ انفرادی اور اجتماعی سے ہے کہاں تک پوری کیں۔ گویا صلوٰۃ باجماعت سے اگر اسلام کے اجتماعی مقاصد کی ترجمانی ایک عملی شکل میں ہوتی ہے اور فرد اور جماعت کے تزکیہ واستحکامِ ذات کا راستہ کھلتا ہے تو وہ اپنی جگہ وحدتِ امت کی ایک زندہ مثال بھی ہے۔ یہاں یہ امر ملحوظِ خاطر رہے کہ یہ فریضہ دنیا کے کسی حصّے میں ادا ہو جماعت کا رخ ایک ہی طرف ہوگا، یعنی مسجدِ حرام کی طرف (فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ= تم اس کی طرف اپنا منہ پھیر دو—۲ (البقرۃ): ۱۴۴)، بعینہٖ جس طرح روشنی کی کرنیں خواہ کسی سمت سے آئیں، ایک نقطۂ ماسکہ پر جمع ہوجاتی ہیں۔ یوں ایک مشترک نصب العین کے لیے اہلِ ایمان کا یہ روزمرّہ اور بار بار اجتماع اگر ان کے ملّی عزائم اور مقاصد، ارادوں اور آرزوؤں کی تکمیل کا ایک بے تکلّف اور از روے نفسیات مؤثّر ترین ذریعہ ہے تاکہ افراد کے اتحاد وارتباط، جذبات کی ہم آہنگی اور یک جہتی سے ان کے عزم وہمّت اور قوتِ عمل میں بیش از پیش اضافہ ہو تو صلوٰۃ ہی کی بدولت ہم اپنی مادّی اور حیوانی زندگی کے اس معمول سے، جس میں انسان ایک پُرزے کی طرح حرکت کرتا اور عالمِ طبیعی کی قوتوں کے سامنے اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے، خلاص حاصل کرتے اور اختیارِ ذات برقرار رکھتے ہیں۔ یوں ہمارا تعلق اپنے داخل اور باطن سے بھی منقطع نہیں ہوتا، کیونکہ وہی ہمارے ارادوں اور اقدامات کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ پھر جب انسان یہ سمجھتے ہوے کہ اُس کی زندگی کا کوئی مقصد ہے اور اس کے کچھ فرائض ہیں مسجد میں قدم رکھتا ہے تو وہ اپنے نفس کا محاسبہ کرتے اور اپنی کوتاہیوں پر نظر رکھتے ہوے اللہ تعالیٰ کے حضور سربسجود ہوتا ہے، تاکہ اس کی رحمت اور فضل کے بھروسے پر ایک نیا ارادہ اور نئی آرزو لیے باہر آئے اور اس جدوجہد میں، جو بحیثیتِ مسلمان اس کے سامنے ہے، تازہ دم ہوکر پھر سے قدم رکھے۔ صلوٰۃ کو ''جامعہ'' (جمع کرنے والی)، یعنی ذریعۂ اجتماع بھی کہا گیا ہے؛ چنانچہ صدرِ اسلام میں امت کے اجتماع کی یہی صورت تھی اور یونہیں وہ اپنے معاملات طے کرتی۔ صلوٰۃ گویا روح ہے اسلام کے نظامِ اجتماعیت کی، لہٰذا اس نے جو ہیئتِ اجتماعیہ قائم کی ہے اس کی بنا بالخصوص صلوٰۃ وزکوٰۃ پر رکھی: اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوۃَ= وہ لوگ کہ جب ہم نے انھیں طاقت دی کسی ملک میں تو وہ صلوٰۃ قائم کریں اور زکوٰۃ دیں۔ (۲۲ (الحج): ۴۱)۔ بعینہٖ اس سورۃ کا خاتمہ بھی جس آیت ۷۸ پر ہوتا ہے، ان میں صلوٰۃ وزکوٰۃ کے اجتماعی پہلو پر بالخصوص زور دیا گیا ہے (وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ ۭ هُوَ اجْتَبٰىكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ۭ مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ ... فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّكٰوۃَ ...= اور جہد کرو اللہ کے راستے میں جیسا کہ اس کا حق ہے، جس نے تمھیں پسند کیا اور دین میں کوئی مشکل نہیں رکھی، یہ تمھارے باپ ابراہیمؑ کی ملت ہے... لہٰذا صلوٰۃ قائم

کرو اور زکوٰۃ دو)۔ ان آیات میں صلوٰۃ و زکوٰۃ کو جس طرح بصراحت حیاتِ اجتماعیہ کی اساس ٹھیرایا گیا ہے اس سے زکوٰۃ کی اجتماعی اہمیت کے اعتراف میں بھی کوئی مشکل باقی نہیں رہتی۔ بالخصوص اس لیے کہ زکوٰۃ کے بارے میں آج بھی سوال کیا جائے تو بلا تامّل جواب ملے گا کہ اس سے مقصود ہے اہلِ حاجت کی امداد، یعنی بھوک اور فاقے، فقر اور افلاس کی لعنت کو دور کرنا یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ دولت کی تقسیم بے راہ روی اختیار نہ کرے؛ لہٰذا اس کی فراہمی اور خرچ کا معاملہ بھی جماعت، یعنی ریاست کے ہاتھوں میں رہنا چاہیے۔ گویا زکوٰۃ سے مقصود ہے سرمایۂ ملّی کا مسلسل نشو و نما اور اس کی نہایت درجہ مناسب تقسیم، اس لیے کہ فرد ہو یا جماعت دولت کی پیدائش، اس کا صَرف اور تقسیم یونہیں اُن جملہ ناہمواریوں اور خرابیوں سے پاک ہو سکتی ہے جو ابتدا میں معاشی اور پھر آگے چل کر اخلاقی اور اجتماعی فساد کا موجب بنتی ہیں۔ یہ ہوگا تو دولت میں اضافہ اور ترقی بھی ہوگی۔ یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ لفظ زکوٰۃ میں پاکیزگی اور نمو (بڑھنا) دونوں مفہوم شامل ہیں۔ پھر اس مسئلے میں کوئی بھی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے، انفرادی یا اجتماعی، جہاں ملک اور قوم کا سوال سامنے آیا دولت کے بارے میں جماعت ہی کے نقطۂ نظر کو ترجیح دی جائے گی۔ اندریں صورت ضروری ہے کہ نظامِ زکوٰۃ ریاست کے ہاتھ میں رہے جیسا کہ از رُوے اسلام ہے؛ لہٰذا ریاست کی معاشی تدابیر (policies) کے علاوہ یہ اس کے نظامِ ضرائب (taxation) کی اساس بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ریاست کی تاسیس ہوئی تو حضور رسالت مآب صلّی اللہ علیہ وسلّم نے انفرادی دولت کا جائزہ لیتے ہوئے جیسی بھی کسی شخص کی ذاتی ملکیت تھی اس سے وصولیِ زکوٰۃ کے لیے ایک نصاب مقرر کیا۔ یوں بھی کوئی نصب العین ہو اس کا حصول جب ہی ممکن ہے کہ فرد اور جماعت کی مالی ضرورت کی کفالت ہوتی رہے، اس لیے کہ انسان جس مادّی عالم میں پیدا کیا گیا ہے اور جس میں اسے حصولِ مقصد کے لیے جدوجہد کرنا ہے اس کے تقاضوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا؛ لہٰذا اسلام نے بجا طور پر زکوٰۃ کا رشتہ صلوٰۃ سے جوڑا، بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی فرد اور جماعت دونوں کے سود و بہبود کے پیشِ نظر انفاق پر زور دیا: وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ وَاَقْرِضُوا اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا ؕ وَمَا تُقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِکُمْ مِّنْ خَیْرٍ تَجِدُوْہُ عِنْدَ اللّٰہِ ھُوَ خَیْرًا وَّاَعْظَمَ اَجْرًا = اور صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ دو اور قرض دو اللہ کو، اچھا قرض دینا اور جو کچھ آگے بھیجو گے اپنے واسطے کوئی نیکی، اسے پاؤ گے اللہ کے یہاں بہتر اور اجر میں زیادہ ــــ (۷۳ (المزمّل): ۲۰)۔ بعینہٖ اسلام نے دولت کے احتکار و ارتکاز کی ویسی ہی ممانعت کی (۹ (التوبۃ): ۳۵) جیسے بخل (۳ (آلِ عمران): ۱۸۰) اور اسراف (۱۷ (بنیٓ اسرآئیل): ۲۶) کی۔ زکوٰۃ اسلامی نظامِ معیشت کی روح ہے؛ چنانچہ جونہیں ہمارا دین افراد کی مالی کفالت اور احتیاجات کی طرف منتقل ہوا، اس کا قیام ناگزیر ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا تعلق ایک طرح سے اسلام کے چوتھے رکن، یعنی صومِ ماہِ رمضان سے بھی قائم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایک تو ارکانِ اسلام کی حیثیت بجائے خود ایک وحدت کی ہے کہ ایک کے بغیر دوسرے کی تکمیل نہیں ہوتی، دوسرے اس لیے کہ دنیا کی ہر تحریک کی طرح اسلام بھی اپنے پیرووں سے ایک نظم و ضبط کا طالب ہے کہ اگر ہماری زندگی کے مادّی اور حیوانی تقاضے یا مال و دولت کی محبت اس نصب العین سے ٹکرائے جو ہمارے سامنے ہے تو ہم اپنی راحت و آرام اور منفعت دنیوی کو اس پر قربان کر دیں؛ لہٰذا اسلام نے ہمارے لیے جو نظم و ضبط بشکل صوم تجویز کیا اس سے مقصود نفس کشی نہیں بلکہ صفاتِ عالیہ اور اخلاقِ حسنہ کی پرورش ہے تاکہ ہم خویش و اقارب کی طرح اپنے ابنائے جنس کے لیے بھی خلوص اور ایثار سے کام لیں اور جماعت کا مفاد، مفادِ ذات پر مقدّم رکھیں۔ لیکن یہ جب ہی ممکن ہے کہ فرد کا دل ہوا و ہوس سے پاک ہو جائے، وہ تن آسانی اور راحت طلبی کے بجائے سخت کوشی اور صعوباتِ زندگی کو برداشت کرنے کی صلاحیت پیدا کرے، ہر کٹھن منزل پر صبر و استقامت سے کام لے، اپنے جسم اور شکم پر قابو رکھے، یہ نہیں کہ جسم کو جسم سمجھتے ہوئے بلا سبب آزار پہنچائے۔ اسلام نے نفسِ انسانی کی گوناگوں قوّتوں اور صلاحیتوں کی طرح اس کے مادّی اور حیوانی تقاضوں کی نفی نہیں کی، بلکہ انھیں ایک مقصد اور نصب العین کے تابع رکھا تاکہ فرد اور جماعت کی زندگی جیسی بھی کسی مرحلے سے گزر رہی ہے ہم اس کے پیشِ نظر ان پر ایک حد قائم کریں اور دیکھیں کہ ان سے لطف اندوزی کہاں تک مناسب ہے۔ مزید یہ ہے کہ ہمیں تجربۃً بھی معلوم ہو جائے کہ ہماری اپنی ذات کی طرح اگر دوسروں کی ضروریات اور احتیاجات پوری نہ ہوئیں تو اس کے معنی کیا ہوں گے۔ یوں بھی زندگی جس ہمہ گیر جدوجہد سے عبارت ہے اس کا سلسلہ ہر طرح کے حالات میں جاری رہنا چاہیے، کیونکہ جس نظم و ضبط سے خیر خواہی اور خیر پسندی، عفّت اور پاکیزگی مقصود ہے اس میں اخلاقِ عالیہ کو تحریک ہوگی تو جب ہی کہ ہم اسے بے جا ترغیبات و تحریصات سے پاک رکھیں۔ یوں بھی ہر نظم و ضبط کی ابتدا دل و دماغ کی درستی اور بدن کی تربیت ہی سے ہوتی ہے، اس لیے صوم بھی، جس کے متعلق بظاہر خیال ہوتا ہے کہ ایک انفرادی فریضہ ہے، ایک اجتماعی ادارہ بھی ہے، جس میں مزید اجتماعی شان اس طرح پیدا ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے ایک خاص مہینہ مقرر فرمایا (۲ (البقرۃ): ۱۸۵) اور سحر اور افطار کا وقت بھی سب کے لیے یکساں معیّن کر دیا، لہٰذا ہم سب کا ایک ہی وقت میں افطار اور سحر بھی ہماری جماعتی وحدت اور یک جہتی کا ایک مظہر ہے۔ پھر اگر فرد کے لیے یہ مہینہ بالخصوص ذکرِ الٰہی کا ہے تاکہ وہ اپنے خالق اور پروردگار سے اور زیادہ قریب ہو جائے "اس لیے کہ وہ ہر پکارنے والے کی پکار سنتا ہے" (قرآن مجید نے فرضیتِ صیام کے ساتھ اس امر کی طرف بالخصوص اشارہ کیا ہے: وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ ؕ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّھُمْ یَرْشُدُوْنَ = اور جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو تو میں قریب ہوں؛ میں قبول کرتا ہوں دعا مانگنے والے کی دعا؛ سو مجھ سے دعا مانگیں اور مجھ پر ایمان رکھیں تاکہ انھیں نیک راہ حاصل ہو ــــ (۲ (البقرۃ): ۱۸۶) اور یوں مراتبِ اخلاق اور روحانیت میں آگے بڑھتے تو جماعت

بھی قرآن کی تلاوت سُننے اور سُنانے کا بالخصوص اہتمام کرتی ہے کہ اپنے رب کی بڑائی بیان کرے اور اس ہدایت پر جو اُسے ملی اللہ کا شکر ادا کرے، اس لیے کہ یہی مہینہ ہے جس میں قرآن پاک نازل ہوا، جو "ہدایت ہے انسانوں کے لیے، ہدایت کی روشن دلیلوں کے ساتھ اور جو فرقان ہے، یعنی حق کو باطل سے جدا کرنے والا": شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ... وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ـ(۲(البقرۃ): ۱۸۵)؛ پھر یہ اس کی بڑائی بیان کرنے کا حکم بھی ایک طرح کی یاددہانی ہے کہ امت اس جدوجہد کے لیے تیار ہو جائے جو از رُوئے اسلام اُس پر لازم آتی ہے۔ یوں ذکرِ الٰہی سے اس کے اتحاد و ارتباط کو بھی اور زیادہ تقویت حاصل ہوتی ہے۔ جمعے اور بالخصوص جمعۃ الوَداع کے اجتماع سے یہی غرض ہے کہ ہم اپنے نظامِ ملّی کا جائزہ لیتے رہیں اور دیکھیں کہ کیا ہم اس تقریب سعید کے سچ مچ اہل ہیں جو ایک موقع ہے ادائے تشکّر اور اظہارِ مسرّت کا کہ ہم اپنے فرائض میں پورے اترے۔

آخری اور پانچواں رکن حج ہے جس کی حیثیت واضح طور پر اجتماعی ہے اور جس میں فرد اس لیے شریک ہوتا ہے کہ علاوہ اُن اخلاقی اور روحانی فوائد کے جو ذاتی طور پر اسے حاصل ہوں گے وہ اتحادِ ملّی کے اس منظر کا بھی عملاً مشاہدہ کرے جو بلا امتیازِ حدود و قیود اور بلا رعایتِ قوم و ملک وحدتِ انسانی کی تمہید ہے اور جس کے پیشِ نظر اسلام نے ایک عالمگیر معاشرے کی بنا رکھی؛ لہٰذا یہ بین الاقوامی اجتماع، جس میں ہر رنگ اور ہر نسل کے مسلمان اکناف و اطرافِ عالم سے ایک دوسرے کے لیے اخوّت اور مساوات کا پیام لے کر آتے ہیں، بجائے خود ایک ناقابلِ انکار دلیل ہے اس بالقوۃ وحدت کی: كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً = لوگ ایک ہی امت ہیں ـ (۲(البقرۃ): ۲۱۳) جو نوعِ انسانی میں پہلے سے موجود ہے اور جس کو بالفعل لانے کا بجز اس کے اَور کوئی ذریعہ نہیں کہ اس نصب العین کی رعایت سے جو اس کے سامنے ہے اس کا ایک مرکزِ مشہود بھی ہو، جیسا کہ ہر نظامِ عمران و اجتماع، مذہب اور ملّت کا ہوا کرتا ہے: وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا = اور ہر ایک کے لیے ایک سمت ہے وہ منہ کرتا ہے اس کی طرف ـ (۲(البقرۃ): ۱۴۸) یعنی اس کی آنکھیں اس کی طرف لگی رہتی ہیں؛ لہٰذا امت اسلامی کا بھی ایک قبلہ (۲(البقرۃ): ۱۴۲) ہے، ایک مرکزِ مشہود جس کی انسانی اور آفاقی حیثیت کا تقاضا تھا کہ اس کی قدامت بھی مسلّم ہو؛ جیسا کہ خانۂ کعبہ کے باب میں تاریخ کو بھی اس کی قدامت کا اعتراف ہے۔ قرآن حکیم میں ہے: اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّ هُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ = بے شک سب سے پہلا گھر جو نوعِ انسانی کے لیے مقرر ہوا یہی ہے جو مکّے میں ہے باعثِ برکت اور ہدایت سب انسانوں کے لیے ـ (۳(آل عمران): ۹۶)۔ ایسے ہی سورۂ حج (آیت ۳۳) میں اسے "بیت عتیق" کہا گیا۔ یوں بھی وحدتِ انسانی کی بنا چونکہ توحید پر ہے اور یہ وہ بات ہے جس کی تاریخ سے بھی تائید ہوتی ہے، لہٰذا ایسے کسی مرکز کو نسبت ہونی چاہیے تو اسی ذاتِ پاک سے جس نے زمین و آسمان پیدا کیے اور جسے اسلام نے ربّ العٰلمین ٹھیرایا۔

اندریں صورت خانۂ کعبہ کو بیت اللہ ہی کہا جا سکتا تھا تا کہ اس مرکزیت کا جس کی اساس خالصۃً روحانی ہے جواز پیدا ہو جائے اور یہ وہ امر ہے جو قرآن حکیم کی متعدّد آیات میں مذکور ہے، مثلاً (۲(البقرۃ): ۱۲۵؛ ۲۲(الحج): ۲۶)۔ یوں اس گھر کی حرمت بھی، جسے پروردگارِ عالم سے نسبت ہے، لازم ٹھیری: جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيٰمًا لِّلنَّاسِ = اللہ نے کعبے کو حرمت والا گھر بنایا اور قیام کا باعث لوگوں کے لیے ـ (۵(المائدۃ): ۹۷) اور اس کا نام بھی بجا طور پر مسجد قرار پایا (۲(البقرۃ): ۲۱۳)۔ یہی وجہ ہے کہ ہر مسجد کا قبلہ رُو ہونا ضروری ہے تا کہ ادائے صلوٰۃ میں سب کا منہ خانۂ کعبہ کی طرف ہو: وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ = اور تم جہاں کہیں بھی ہو اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لو ـ (۲(البقرۃ): ۱۴۴) اور جو گویا اتّحادِ خیال اور اتّحادِ عمل کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی اعلان ہے کہ امتِ اسلامیہ کی تشکیل ساری نوعِ انسانی کے لیے ہوئی۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور حصولِ خیر اس کا مقصد ٹھیرا (كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ... = تم بہترین امت ہو جسے انسانوں کے لیے اٹھایا گیا...... (۳(آل عمران): ۱۱۰)؛ چنانچہ یہی وہ امت ہے جس کی زندگی میں ایک عالمگیر ہیئتِ اجتماعیہ اور خالصۃً انسانی نظامِ مدنیت کا عملی نمونہ دیکھنے میں آ سکتا ہے اور وہ دوسروں کی رہبری بھی اس نصب العین کی طرف کر سکتی ہے۔ بنا بریں خانۂ کعبہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو اس امر کی صراحت بھی کر دی گئی کہ اس کی غرض و غایت جملہ اقوامِ عالم کو ایک مرکز پر جمع کرنا ہے: وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا = "اور اسی طرح ہم نے تم کو امّتِ معتدل بنایا ہے تا کہ تم لوگوں پر گواہ بنو اور پیغمبر (آخر الزماں) تم پر گواہ بنیں"ـ (۲:(البقرۃ): ۱۴۳)۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہی وہ امت ہے جسے نوعِ انسانی کے اس اخلاقی اور روحانی ورثے کا حق پہنچتا ہے جس کا تعلّق ماضی کی عالمگیر تحریکات سے ہے، کیونکہ اس نے اپنے آپ کو ساری نوعِ انسانی سے وابستہ کر رکھا ہے۔ یہ ایک اَور وجہ ہے کہ عالم انسانی کی مرکزیت خانۂ کعبہ کے حصّے میں آئی، جس پر یہود و نصاریٰ کو، جو خود بھی اس قسم کی مرکزیت کے دعوے دار تھے، اعتراض ہوا تو ان سے بہ تحدّی کہا گیا: اَمْ تَقُوْلُوْنَ اِنَّ اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطَ كَانُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى = کیا تم یہ کہتے ہو کہ ابراہیم، اسمٰعیل، اسحٰق، یعقوب اور اس کی اولاد یہودی اور نصرانی تھے ـ (۲:(البقرۃ): ۱۴۰)، کیونکہ اس تحریک کی قیادت کی ابتدا، جس کے پیشِ نظر ایک عالمگیر نظامِ اجتماع اور تہذیب و تمدّن ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمائی تھی۔ انھیں جب اللہ تعالیٰ نے بعض باتوں میں آزمایا اور وہ ان میں پورے اترے تو ارشاد ہوا کہ تمھیں انھیں نوعِ انسانی کا امام بنایا جائے گا (۲:(البقرۃ): ۱۲۴)، لہٰذا اس فریضۂ امامت کا عین اقتضا تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اس گھر کی تطہیر کے لیے کوشاں رہتے جو اتحادِ انسانی اور امنِ عالم کا مرکز ہے (وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا ... وَ عَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَ الْعٰكِفِيْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ = اور جب ہم نے اس گھر کو لوگوں کا مرکز اور مامن بنایا...... اور جب ہم

نے ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ سے عہد لیا کہ میرے گھر کو طواف کرنے، اعتکاف کرنے اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے پاک و صاف رکھیں — (۲ (البقرۃ): ۱۲۵) تاکہ جو مقاصد اس سے وابستہ ہیں وہ کسی طرح کے فتنہ و فساد، ذاتی اور مقامی مفادات سے داغ دار نہ ہوں، جیسا کہ قرآن حکیم نے واضح الفاظ میں صراحت کر دی ہے (دیکھیے ۲۲ (الحج): ۲۵)۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ نے خانۂ کعبہ کی ازسرِ نو تعمیر کی (۲ (البقرۃ): ۱۲۷) تو انھوں نے اپنے منصبِ امامت کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ ایک ایسی امت پیدا کرے جو صرف اسی کی فرمان بردار ہو، یعنی صرف اسی کے احکام پر چلے اور ایک ایسا رسول بھی جو اس عظیم الشان فریضے کی بجا آوری میں اس کی تعلیم و تربیت اور رہنمائی کرے (رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنَآ اُمَّۃً مُّسْلِمَۃً لَّکَ ... رَبَّنَا وَابْعَثْ فِیْھِمْ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِکَ وَ یُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَۃَ وَ یُزَکِّیْھِمْ = اے ہمارے رب ہمیں اپنا فرمان بردار بنا اور ہماری اولاد سے ایک ایسی امت پیدا کر جو تیری فرمان بردار ہو...... اے ہمارے رب ان میں ایک رسول پیدا کر جو ان پر تیری آیات تلاوت کرے انھیں کتاب و حکمت سکھائے اور پاک کرے — (۲ (البقرۃ): ۱۲۸، ۱۲۹)؛ لہٰذا جب پیغمبرِ اسلام، نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے اور اس امت کی تشکیل ہو گئی جس کی حضرت ابراہیمؑ نے دعا کی تھی تو حجِ کعبہ بھی ہر مسلمان پر بشرطِ استطاعت فرض ٹھیرا تاکہ اس نظامِ اجتماع و عمران کی جو سارے عالمِ انسانی پر محیط ہے ایک اساس اور تمہید قائم ہو جائے اور فرد کو بھی موقع ملے کہ اس نے اپنی تقدیر جس دستورِ حیات سے وابستہ کر رکھی ہے اس میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرتے ہوئے کمالاتِ ذات سے بہرہ ور ہو۔ خانۂ کعبہ محض زیارت گاہ تو ہے نہیں، بلکہ اسلام کی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، معاشی اور ثقافتی وحدت کا مظہر ہے اور حج اُن مقاصد کی تکمیل کا نقطۂ آغاز جو اس سے وابستہ ہیں اور جس کی ابتدا اسی لیے حضرت ابراہیمؑ ہی نے فرمائی تھی وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ = اور اعلان کر کہ لوگ حج کے لیے آئیں — (۲۲ (الحج): ۲۷)؛ لہٰذا حج کے ظاہری ارکان کا اشارہ بھی دراصل اس نصب العین کی طرف ہے جس کی جدوجہد میں ہر فردِ امت اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ اس کی عبادات صرف اللہ کے لیے ہیں (اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ = میری صلوٰۃ، میری قربانی، میرا جینا اور مرنا سب اللہ کے لیے ہے — (۶ (الانعام): ۱۶۲)؛ لہٰذا ارکانِ حج بھی وہ علامات (شعائر) ہیں جن سے ایک مخصوص نصب العین کی ترجمانی مقصود ہے اور جن کے لیے تقویٰ شرط ہے تاکہ انسان کے قول و فعل میں ظاہر داری کا رنگ پیدا نہ ہو (وَ مَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّھَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ = جس نے شعائر اللہ کی تعظیم کی تو وہ بسبب دل کے تقویٰ کے ہے — (۲۲ (الحج): ۳۲)؛ چنانچہ صفا اور مروہ کا شمار بھی شعائر ہی میں کیا گیا (۲ (البقرۃ): ۱۵۸)۔ پھر ان حقائق کی مزید تشریح نبیؐ کے خطبۂ حجۃ الوداع سے ہو جاتی ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر مسلمان پر اس کے ابنائے جنس کی جان اور مال اور آبرو کی حفاظت فرض ہے (اِنَّ دِمَآئَکُمْ وَاَمْوَالَکُمْ وَاَعْرَاضَکُمْ عَلَیْکُمْ حَرَامٌ کَحُرْمَۃِ یَوْمِکُمْ ھٰذَا فِیْ شَھْرِکُمْ ھٰذَا فِیْ بَلَدِکُمْ ھٰذَا اِلٰی یَوْمِ تَلْقَوْنَ رَبَّکُم — بخاری، کتاب الحج)؛ مسلمانوں پر اس لیے کہ اسلام عبارت ہے انسانیت کاملہ سے، لہٰذا اسلام ہر انسان کو مسلمان ہی دیکھنا چاہتا ہے۔ حضور رسالت مآبؐ کا یہ خطبہ گویا حرّیت و مساواتِ انسانی کا منشور ہے؛ چنانچہ آپؐ نے نہایت واضح الفاظ میں ہمیں ہمیشہ کے لیے متنبہ کر دیا کہ عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت ہے نہ عجمی کو عربی پر، نہ سرخ کو سیاہ پر اور نہ سیاہ کو سرخ پر، مگر بسبب تقویٰ کے (اَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلٰی عَجَمِیٍّ وَّلَا لِعَجَمِیٍّ عَلٰی عَرَبِیٍّ وَّلَا لِاَحْمَرَ عَلَی الْاَسْوَدِ وَلَا لِاَسْوَدِ عَلَی الْاَحْمَرِ اِلَّا بِالتَّقْوٰی — مسند احمد) اور یہ قرآن پاک کے اس ارشاد کے عین مطابق ہے کہ (وَ جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ = ہم نے تمھیں شعوب و قبائل بنایا تاکہ تم ایک دوسرے کو جان سکو۔ تم میں سب سے زیادہ عزت مند وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے۔ (۴۹ (الحجرات): ۱۳)۔ پھر اس لحاظ سے بھی کہ حج سے مقصود ہے وحدتِ انسانی، جس کا بیک وقت وہ ایک ذریعہ بھی ہے اور مظہر بھی، بعینہٖ جیسے خانۂ کعبہ نوعِ انسانی کا مرکز اور مامن ہے؛ لہٰذا اس فریضے اور اس مقام کی عظمت دونوں کا تقاضا تھا کہ ان میں کسی ایسی چیز کو راہ نہ ملے جس سے ان مقاصد کو ٹھوکر لگے جو حج سے وابستہ ہیں ورنہ خانۂ کعبہ کی حرمت میں فرق آ جائے گا، کیونکہ ان سے انحراف اس دستورِ زندگی سے انحراف ہے جو اسلام نے ہمارے لیے تجویز کیا (وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰہُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْہِ وَ الْبَادِ ؕ وَ مَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْہُ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ = اور مسجد حرام جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے برابر بنایا، باہر سے آنے والے ہوں یا وہاں کے رہنے والے، تو جس نے اس میں الحاد اور ظلم سے کام لیا اسے ہم سخت عذاب دیں گے — (۲۲ (الحج): ۲۵)۔ اس نکتے کو یوں بھی سمجھایا گیا ہے کہ حج میں نہ رفث کی اجازت ہے، نہ فسوق اور نہ جدال کی (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ ۙ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ ؕ — (۲ (البقرۃ): ۱۹۷)۔ اب رفث (جنسی اختلاط)، فسوق (بدعہدی اور بددیانتی) اور جدال (ونزاع) کی حج کے سلسلے میں ممانعت پر بالخصوص زور اس لیے دیا گیا کہ جب اس اجتماع کی غرض و غایت ہے ایک پابندِ اصول، عفیف، پُرامن اور خالصۃً انسانی معاشرہ، جس میں محبت و اخوّت اور آزادی و مساوات کے علاوہ ایک دوسرے کی خیر خواہی، عزت اور احترام کی روح کارفرما ہے تو اس تقریب میں بالخصوص ضرورت تھی کہ ہم اپنی خواہشاتِ نفسانی اور ہر ایسی ترغیب و تحریص سے بچیں جو سُوءِ خیال اور سُوءِ نیت کا سبب بن جائے، نہ اس میں وہ خرابیاں پیدا ہوں جو تقریبات و اجتماعات میں اکثر پیدا ہو جاتی ہیں اور نہ ہمارے اپنے ارادے کی کمزوری اور دل کا فساد ہمارے مقاصد میں حارج ہونے پائے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ایک تو حج کے معنی ہیں ارادہ، دوسرے بیت اللہ شریف کو ''قِیَامًا لِّلنَّاسِ''، ''مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ'' اور ''اَمْنًا'' ٹھیرایا گیا؛ لہٰذا حج ارادہ ہے حفظِ نوع، اتحادِ انسانی اور امنِ عالم کے مقاصد کی عملاً تکمیل کا۔ پھر اس حیثیت سے کہ حج مسلمانوں کا ایک بین الاقوامی اجتماع ہے اس سے امت میں اتحاد و ارتباط اور اشتراک و تعاوُن کا راستہ کھلتا اور ان کے مطمحِ نظر میں

وسعت پیدا ہوتی ہے۔ وہ جب مختلف سرزمینوں میں سفر کرتے اور مختلف النسل انسانوں سے ملتے، ان کے اخلاق و عادات کا مشاہدہ کرتے اور ان کے ماضی و حال پر نظر ڈالتے ہیں تو حیاتِ اُمَم اور ان کے عروج و زوال کے علاوہ تاریخ اور تمدن کے کیسے کیسے حقائق ان کے سامنے آ جاتے ہیں۔ (قرآن مجید میں ہے: فَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ = تو سفر کرو دنیا میں اور دیکھو کیا انجام ہوا جھٹلانے والوں کا) ۔ (۱۶ [النحل]: ۳۶)۔ بعینہٖ جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ رنگ و نسل کا اختلاف آیاتِ الٰہیہ میں سے ہے (وَ مِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ = اور اس کی آیات میں ہے آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور تمھاری زبانوں اور رنگوں کا اختلاف ۔ (۳۰ [الروم]: ۲۲) اور بنا بریں نوعِ انسانی اصلاً ایک ہے تو ان کا یہ احساس اور بھی بڑھ جاتا ہے کہ حج ہی سے امت میں اخوت و مساوات اور یگانگت کا رشتہ قائم ہے اور حج ہی اس کی شان و شوکت، ثبات و استحکام اور سیاسی، اجتماعی اور ثقافتی وحدت کی علامت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالمِ اسلام کے لیے اس میں طرح طرح کے مصالح اور مفادات مُضمر ہیں جن کی نوعیت اخلاقی بھی ہے اور روحانی بھی، جو دنیا و آخرت میں اس کی سربلندی اور سرفرازی کے ضامن ہیں اور جن کی طرف قرآن مجید میں یہ نہایت بلیغ اشارہ موجود ہے: لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ = تا کہ دیکھیں اپنے منافع کی جگہیں ۔ (۲۲ [الحج]: ۲۸)۔ حج ہی کی بدولت ان لاتعداد انسانوں کا دل و دماغ، جن کا تعلق مختلف نسلوں، قوموں اور ملکوں سے ہے اور جو اطراف و اکنافِ عالم میں پھیلے ہوے اسلام کو اپنا اصولِ زندگی ٹھیرا چکے ہیں، نسلی اور جغرافیائی تعصبات سے آزاد ہوتا اور ایک یک رنگ قومیت کے سانچے میں ڈھلتا ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ ارکانِ اسلام سے مقصود نہ صرف اس رشتے کی تقویت ہے جو از رُوے اسلام عبد اور معبود کے درمیان قائم ہے بلکہ اس دستورِ حیات کا قیام و استحکام بھی جو حیاتِ فرد اور جماعت اور ایک عالمگیر تہذیب و ثقافت اور خالص انسانی معاشرے کی اساس ہے۔

تشہد یا شہادتین، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج کے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے بذیل مادّہ۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید بمواضع کثیرہ؛ (۲) کتبِ احادیث، بذیل ایمان، صلوٰۃ و زکوٰۃ، صوم اور حج؛ (۳) جلال الدین: السراج المنیر شرح الجامع الصغیر، قاہرہ ۱۳۵۷ھ؛ (۴) الغزالی: الاحیاء، مطبوعۂ مکتبۂ عیسی البابی الحلبی، مصر؛ (۵) ابوالخیر نور الحسن: الرحمۃ المہداۃ الی من یرید العلم علی احادیث المشکوۃ، مطبع فاروقیہ، دہلی؛ (۶) مرتضٰی زبیدی: اتحاف السادۃ المتقین، مطبعۂ میمنہ، مصر ۱۳۰۶ھ۔

(سید نذیر نیازی)

---

* **اَرْکُش:** (ہسپانوی: Arcos) سپین میں کم از کم بیس مقام اس نام کے ہیں اور بہت سے دریاؤں، ندیوں، تنگ پہاڑی درّوں اور دریائی طاسوں کو بھی اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا تو صیغۂ واحد Arco کی شکل میں اور یا بشکلِ جمع، یعنی Arcos؛ علاوہ ازیں ارکش بلنسیہ (Valencia) سے ۴½ میل (سات کیلومیٹر) کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا ضلع ہے، جس کا عربی نام الاقواس (= Alacuas, The Arcos) اب تک برقرار ہے، جہاں تک مسلم سپین کی تاریخ کا تعلق ہے، ان جگہوں میں سب سے زیادہ اہم "سرحد کا ارکش" (Arcos de la Frontera) ہے، جو قادِس (Cádiz) کے صوبے کے شمال مغرب میں زیریں Betic سلسلے کی آخری مغربی پہاڑیوں پر اشبیلیہ (Seville) کے میدان (کام پنیا Campiña) میں [وادی لکہ کے دائیں کنارے پر] واقع ہے، جہاں انگور بکثرت پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے باشندوں کی تعداد تقریباً تیس ہزار ہے اور اس کی جاے وقوع جغرافیائی اور مصالح حربی دونوں کے لحاظ سے انتہائی دلچسپ ہے، کیونکہ یہ ایک چٹانی تودے کے محور پر واقع ہے جہاں وادی لطہ یا وادی لکہ (Guadalete) ایک دم مڑ جاتا ہے اور کنارے کو چھوتا ہوا گزرتا ہے۔ قرونِ وسطی کے پورے دوران میں اس کا قلعہ (Castillo) اور اس کے مضافات مختلف اوقات میں مسمار کیے گئے اور از سرِ نو آباد ہوے۔ تاریخی دور سے پہلے کے متعدد آثار، ٹھوس شہادت اور فرش کے رومی پتھر سب اس کی قدامت کا ثبوت ہیں۔ جب یوسف الفہری کے خلاف عبدالرحمٰن اوّل نے اپنی مہم کا آغاز کیا تو ارکش نے موخر الذکر کی رفاقت کا اعلان کر دیا۔ بعد میں اس پہلے اموی امیر کے خلاف اہم ترین اور خطر ناک ترین بربری بغاوت کے رہنما شقیا بن عبدالواحد المکناسی نے اُسے تاخت و تاراج کیا۔ تیسری/نویں صدی کے خاتمے پر اشبیلیہ کے علاقے میں عربوں اور مولّدوں کی جنگ کے دوران میں ارکش، شریش (Jerez) اور مدینہ شدونہ (Medina Sidonia) کے باغی قلعوں پر امیر عبداللہ کی افواج نے حملہ کیا۔ یوسف بن تاشفین نے زلّاقہ جاتے ہوے ارکش میں قیام کیا تھا۔ الموحد خلیفہ یعقوب المنصور نے ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں پرتگال کے خلاف اپنی مہم کے دوران میں اپنی فوجوں کا اجتماع ارکش (Arcos de la Frontera) میں کیا۔ وہاں سے اس نے اپنے ایک چچازاد بھائی السیّد یعقوب بن ابی حفص کو شلب (Silves) کے شہر کے خلاف روانہ کیا اور اس اثنا میں خود اس نے طرش (Torres Novas) اور تومر (Tomar) کا محاصرہ شروع کیا۔ ۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء میں فرڈیننڈ (Ferdinand) ثالث نے غرناطہ فتح کرنے کے بعد ارکش پر قبضہ کر لیا۔ اس کے مسلمان باشندوں نے ۶۵۹ھ/۱۲۶۱ء میں بغاوت کی اور ۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء میں الفانسو (Alfonso the Learned) نے اسے اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا۔ ۷۳۹ھ/۱۳۳۹ء میں جب مرینی امیر ابوالحسن نے اندلس میں اپنی مہم شروع کی، جس کا نتیجہ نہر یکہ (Salado) یا جزیرۂ طریف (Tarifa) کی جنگ میں اس کی ہزیمت کی صورت میں نکلا، تو اندلسی مجالس (Councils) نے ابو مالک کی فوج کو ارکش کے قریب شکست دی اور اسے دریاے برباط (Barbate) کے کناروں پر، جو

دونوں ملکوں کے درمیان سرحد کی نشاندہی کرتا تھا، قتل کر دیا۔ ۸۵۶ھ/ ۱۴۵۲ء تک غرناطہ کے مسلمان حکمران (Moors) ارکش کے علاقے پر دست درازی کرتے رہے، جو دو صدیوں تک ایک سرحدی شہر رہا۔ اسے ہر وقت جنگ کے لیے تیار رکھا جاتا تھا اور اس طرح وہ Arcos de la Frontera (= سرحد کا اَرْکُش) کہلانے کا واقعی مستحق تھا.

مآخذ: (۱) الادریسی عربی متن: ص ۱۷۴، ترجمہ: ص ۲۰۸؛ (۲) لیوی پرووانسال (E. Lévi-Provençal): *La Péninsule ibérique*، متن: ص ۱۴، ترجمہ: ص ۲۰؛ (۳) *Dic. geogr. de España*، ۱۹۵۷ء، ۲: ۶۹۷؛ (۴) A. Huici: *Las Grandes batallas de la Reconquista*، ص ۳۳۶.

(A. HUICI MIRANDA میرانڈا)

---

* **اَرْکُوس:** رَكَ بہ اَرْکُش.

---

* **اَرْکیڈُونہ:** رَكَ بہ اَرشِذُونہ.

---

* **اَرکائی روکاسْتُرو:** رَكَ بہ اِزْگری.

---

* **اِزْگِرِی:** (اَزگری، اِزگِرِی) Argyrocastro، البانوی: Gjinokastër کا ترکی نام، جو البانوی ایپی رس (Epirus) کا سب سے بڑا شہر (عرض البلد شمالی ۴۰° ـ ۱۳′، طول البلد مشرقی ۲۰° ـ ۱۳′)، مالی جیرہ (Male Gjerë) کی مشرقی ڈھلان کے دامن میں دریائے ڈرِن (Drin) کی وسیع اور زرخیز وادی کے اوپر واقع ہے، جو دریائے وایوتسا (Voyutsa) (ویوسہ Vijose) کا معاون ہے اور اس راستے کے ناکے پر ہے جو والونا (Valona) سے مشرقی یونان کے اندر گیا ہے۔ یہ شہر قدیم ہیڈریانوپل (Hadrianopolis) [آگے چل کر ایڈریانوپل = اِدرنہ] کی جاے وقوع کے قریب آباد ہے اور اس کا نام ایک ایلیری (illyrian) قبیلے کے نام پر رکھا گیا۔ بایزید اوّل کے عہد سلطنت میں یہ علاقہ ترکوں کے قبضے میں آیا۔ ۸۳۵ھ/ ۱۴۳۱ء کے "دفتر" میں اَزگِری قصری (جس کے ضلع کا نام ولایت زِنبیش، یعنی زِنبیتی (Zenebissi) خاندان کی ولایت ہے) کا ذکر سنجق عَرْوانیہ کے صدر مقام کے طور پر آیا ہے۔ آگے چل کر (۹۱۲ھ/ ۱۵۰۶ء میں یقیناً) وہ اولونیہ (Alvonya) کی سنجق کا ایک حصہ بن گیا۔ سلطنتِ عثمانیہ کے آخری ایام میں یہ پھر سنجق بنا اور ولایت یانیہ میں شامل کر دیا گیا۔ اِوْلیاء چلبی (۱۶۷۰ء) اسے ایک خوش حال اور مستحکم شہر بتاتا ہے، جہاں کی زیادہ آبادی مسلمان تھی۔ جینوکاستر [اِرگری] کی، جو آج کل وادی کی طرف پھیل رہا ہے (موجودہ آبادی بارہ ہزار کے قریب)، سربلند عمارت از منۂ وسطی کا (وینس؟) قصر ہے، جسے تپہ دلن کے علی پاشا [رَكَ بآن] نے از سرِ نو تعمیر کیا۔ اس شہر کے بہت سے قدیم مکان آج بھی باقی ہیں، جو اس وقت کے مزاج کے مطابق قلعہ نما بنائے گئے ہیں اور انھیں دیکھ کر اِوْلیاء چلبی بے حد متاثر ہوا.

مآخذ: (۱) ح۔ اینالجق: ارناودلقده عثمانلی حاکمیتنک یرلشمه سی، ورفاتح واستانبول، ۱/ ۲ (۱۹۵۳ء): ۱۵۳ ـ ۱۷۵؛ (۲) وہی مصنف: هجری ۸۳۵ تاریخلی صورتِ دفترِ ارنوید، انقرہ ۱۹۵۴ء، مقدمہ؛ (۳) وہی مصنف: مقالۂ ارنوودلق، اوپر؛ (۴) اِوْلیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۸: ۶۷۴ ـ ۶۸۱ = Babinger، ملخص ترجمہ و حواشی، در *MSOS*، ۳۳ (۱۹۳۰ء): ۱۴۸ ـ ۱۵۰؛ (۵) J. C. Hobhouse: *A Journey through Albania....*، ۱۸۱۳ء، ص ۹۲ ـ ۹۷؛ (۶) Baedeker: *Dahmatien und die Adria*، ۱۹۲۹ء، ص ۲۵۰؛ (۷) F. Babinger: *Enc. it.*، بذیل مادّہ Argrirocastro؛ (۸) S. Skendi (طبع): *Albania*، ۱۹۵۷ء؛ (۹) ('Albturist'): *Guide d'Albanie*، تیرانہ (Tirana) ۱۹۵۸ء، ص ۳۱۰ ـ ۳۱۵.

(V. L. MÉNAGE)

---

* **اِیرِگْلی:** (Eregli): τὸ 'Ηραχλέως Κάστρου، در Theophanes، ۱: ۳۸۴ (طبع دیبور de Boor): ἤτού 'Ηραχλέοξ؛ Κωμόπολις، در Michael Attaliata، ص ۱۳۶ (مطبوعۂ Bonn)؛ 'Ηράχλεια یا χωρα του Ηραχλέος، در رزمیہ Digenis Acritas، عربوں کا ہرَقْلَہ، اراکلیہ، در *Recueil* etc.، طبع ہوتسما (Houtsma)، ۳: ۱۱ و ۴: ۵، ۲۴۹، ۲۶۰؛ ترکی میں اِرکلی اور کبھی کبھی شکل قدیم میں ہراقلہ و ہراقلیہ؛ صلیبی سپاہیوں کا Reclei، Erachia (Tomaschek: *Zur histor. Topographie von Kleinasien*، ص ۸۴، ۸۸، ۹۲)؛ Araclie، در *Bertrandon de la Broquière*، ص ۱۰۴ ببعد، طبع شیفر (Charles Schefer)، بوزنطی سرحد پر ایک قلعہ جو کلیکیا (Cilicia) سے قونیہ (Iconium) کو جانے والی سڑک پر واقع تھا اور جسے عربوں نے کئی مرتبہ فتح کیا، خاص طور پر ہارون نے ستمبر ۸۰۶ء میں (الطبری، ۳: ۷۰۹ ببعد = Theophanes، مقام مذکور)؛ لیکن عموماً وہ بوزنطی مقبوضات ہی میں رہا، یہاں تک کہ قونیہ کے ترکوں نے اسے اُن سے چھین لیا (بقول اِوْلیاء چلبی (۳: ۲۸) ۴۸۴ھ/ ۱۰۹۱ء میں)۔ اس کے بعد وہ قرہ مان اوغلو کی سلطنت میں شامل رہا اور ۱۴۶۶ء میں باقی علاقے سمیت عثمانلی ترکوں کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے باشندے (تقریباً پانچ ہزار) قریب قریب سب مسلمان ہیں، صرف ایک مختصر سی ارمنی آبادی موجود ہے۔ پچاس سال پہلے اس شہر میں [بائیس محلّے]، پندرہ بڑی [جامع] اور گیارہ چھوٹی مسجدیں تھیں۔ بڑی مسجدوں میں سے ایک کے متعلق جہان نما میں بیان کیا گیا ہے کہ اُسے قرہ مان اوغلو خاندان کے ایک فرد ابراہیم بیگ

نے بنوایا تھا (مناسک الحج کے مطابق قلیچ آرسلان نے)۔ سنان نامی معمار نے سولھویں صدی میں جو [مسجد اور] کاروان سرائے رستم پاشا کے حکم سے تعمیر کی تھی اس کا ذکر بھی مذکورۂ بالا تصنیف میں آیا ہے۔ [اس کے علاوہ ایک اَور سرائے بھی تھی جسے اکمک جی اوغلو احمد پاشا نے بنوانا شروع کیا تھا اور بیرام پاشا نے مکمل کیا] روایت ہے کہ پنر باشی کے پانی کے چشمے [پیغمبر پناری] رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے اپنے معجزے سے پیدا کر دیے تھے، جس کی وجہ سے اس ضلع کا عُشر (پیداوار کا دسواں حصّہ) مدینے کے لیے وقف تھا (جہان نما؛ اولیاء چلبی، قبّ سعید الدین، ۱: ۵۱۶)۔ [اس میں چھے ہزار باغ تھے، جنھیں تالابوں کے ایک سلسلے سے سیراب کیا جاتا تھا اور اس کام کی نگرانی ایک سرکاری عہدے دار کے سپرد تھی، جو میرِ آب کہلاتا تھا۔] گزشتہ زمانے میں ارگلی اس راستے پر ایک مقام تھا جس سے حاجی آتے جاتے تھے اور ۱۹۰۸ء سے وہ قونیہ سے بغداد جانے والی ریلوے لائن پر ایک اہم سٹیشن ہے۔ یہ شہر سنجق قونیہ میں ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ [یہاں سوتی کپڑوں کا ایک بڑا کارخانہ قائم ہو گیا ہے اور آبادی میں برابر اضافہ ہوتا جا رہا ہے؛ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں آبادی ۹۴۶۳ تھی جو ۱۹۴۵ء میں بڑھ کر سولہ ہزار سے اوپر ہو گئی۔ پوری قضا کی آبادی چھیالیس ہزار سے اوپر ہے۔ اس میں سڑسٹھ دیہات ہیں اور کل رقبہ ۴۷۰۰ مربع کیلومیٹر ہے]۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۱۶ ببعد؛ (۲) اولیاء چلبی، ۳: ۲۸ ببعد؛ (۳) مناسک الحج، ص ۳۷ ببعد؛ (۴) رِٹر (Ritter): *Kleinasien*، ۲: ۲۶۸۔

(J. H. MORDTMANN مارڈیمان)

[مذکورۂ بالا ارگلی کے علاوہ اناطولیہ کے کئی اَور مقامات اسی نام سے موسوم ہیں، جن میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں (۱) استانبول سے اڑتالیس بحری میل کی مسافت پر تکیرداغ کی ولایت اور چورلو کی قضا میں ایک ناحیہ کا مرکز، آبادی ۱۹۴۰ء میں ۱۶۰۷؛ (۲) بوزنطی عہد کا Herakleia، جو آج کل ارکلیجہ بھی کہلاتا ہے، شادکوئی اور مورفتہ کے درمیان ایک ساحلی گاؤں، آبادی ۱۹۴۰ء میں صرف ۸۳۱؛ (۳) قوجہ ایلی میں قرہ موزسل سے چار میل کے فاصلے پر، بحیرۂ مارمورہ کے کنارے ایک گاؤں، آبادی ۱۹۴۰ء میں ۹۲۰؛ (۴) قرہ دگز [دنز] میں ایک قصبہ، جس کی آبادی ۱۹۴۵ء میں ۵۷۶۳ تھی۔ اس نام کی قضا، جس میں ۱۲۱ گاؤں شامل ہیں، ۱۱۶۵ مربع میل پر محتوی ہے اور اس کی آبادی ترپن ہزار سے زائد ہے۔ افسانے کی رُو سے یہ قصبہ اس مقام پر واقع ہے جہاں Acherusia نامی غار تھا، جس میں سے ہراقلیس (Herakles) جہنم میں اُترا تھا (دیکھیے [آ] ت وسامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ؛ قبّ نیز [آ، طبع جدید]۔

---

* **اَرْگَن**: (بربری زبان کا لفظ)، ارگن کا درخت (argania spinosa یا argania sideroxylon)، Sapodaceae نوع کا ایک درخت، جو مراکش کے جنوبی ساحل پر پایا جاتا ہے۔ یہ ایک جھاڑی ہے، جس کی لکڑی بہت سخت اور مضبوط ہوتی ہے۔ اس جھاڑی سے ایک قسم کی گٹھلی حاصل ہوتی ہے۔ اس گٹھلی کی گری کو پیسا جائے تو اس سے تیل نکلتا ہے جس کی [بربروں کے ہاں] بڑی قدر ہے۔ کھلی مویشیوں کو کھلائی جاتی ہے۔ مراکش کے عربی بولنے والے بعض لوگ بھی اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، لیکن اسے ایک دخیل یا مستعار لفظ سمجھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن البیطار، شمارہ ۱۲۴۸؛ (۲) L. Brunot: *Textes arabes de Rabat*، فرہنگ (Glossary)، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۶-۷؛ (۳) V. Monteil: *Contribution à l'étude de la flora du Sahara occidental*، ج ۲، پیرس ۱۹۵۳ء، شمارہ ۳۰۹ (مع فہرستِ مآخذ)؛ (۴) A. Roux: *La Vie berbère par les Textes*، پیرس ۱۹۵۵ء، ۱: ۳۴-۳۶۔

(ادارہ)

---

* **اُرْگَنج**: (Urgenč) رَکَ بہ خوارزم۔

---

* **اِرْگن، عثمان**: (عثمان نُوری) ترکی عالم اور ماہرِ نشر و اشاعت، جو ۱۸۸۳ء میں ولایت مَلَطیہ کے ایک گاؤں (اب ایک ضلع کا مرکز) اِمرِن (Imrin) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ حاجی علی غریب کسانوں کے ایک خاندان سے تھا۔ اس نے تجارت میں قسمت آزمائی کی اور کئی ایک سفر کرنے کے بعد، جن میں ایک رومانیا کا بھی تھا، استانبول میں ایک قہوہ خانہ کھولا اور وہیں سکونت پذیر ہو گیا۔ عثمان، جو ابھی بچہ ہی تھا اور جس نے گاؤں میں قرآن [مجید] حفظ کر لیا تھا، ۱۸۹۲ء میں استانبول لایا گیا، جہاں اس نے نئے طرز کے مختلف مکاتب میں تعلیم حاصل کی اور پھر دار الشّفقۃ میں، جو ایک اونچے پائے کا نجی اور چوٹی کا مکتب تھا، داخل ہو گیا۔ ۱۹۰۱ء میں اس نے اپنی تعلیم ختم کی اور اپنی جماعت میں دوسرے درجے پر رہا۔ اسے اسی سال استانبول کی بلدیہ (Municipality) کے ایک اہلکار کی حیثیت سے ملازمت مل گئی۔ چونکہ پڑھنے لکھنے کا شوق تھا، لہٰذا ملازمت سے جو وقت بچتا اس میں تین سال تک وہ برابر شہزادہ مسجد میں حاضر ہوتا رہا، جہاں اس نے وہ جملہ روایتی علوم سیکھے جو ایک خوجہ (عالم دین) کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ وہ اس تعلیم و تربیت سے، جس کی آگے چل کر اس نے سختی سے تنقید کی، مطمئن نہ ہوا اور اس نے جامعۂ استانبول کے کلیۂ ادبیات میں اپنا نام لکھوا لیا۔ ۱۹۲۷ء میں اس نے درجۂ اوّل میں سند حاصل کر لی۔ اس کے باوجود عثمان ارگن ۱۹۴۷ء یعنی اپنے زمانۂ سبکدوشی تک بلدیہ کی ملازمت کرتا رہا اور اس عرصے میں وہ ایک معمولی محرّر سے ترقّی کرتا ہوا مکتوب جی کے منصب تک پہنچ گیا۔ اس عہدے پر اُس نے بائیس سال تک کام کیا۔ وہ ایک کامیاب معلّم بھی تھا اور ۱۹۵۶ء تک استانبول کے مختلف ثانوی اور پیشہ ورانہ مدارس میں درس دیتا رہا۔ جن میں اس کا اپنا مدرسہ دار الشّفقۃ اور لڑکیوں کا ایک امریکی کالج بھی شامل تھا۔

۱۹۶۱ء میں اس نے استانبول میں وفات پائی۔

عثمان ارگن ایک زندہ دل، مُتجسّس اور نہایت فاضل انسان تھا۔ استانبول کے کتب خانوں اور دفاتر (archives) میں عمر بھر تحقیق و تفتیش کے باعث اسے بہت جلد استانبول کے بلدیاتی اور تعلیمی اداروں کی تاریخ میں سند مان لیا گیا۔ وہ بڑا اصول پرست اور وفادار دوست تھا اور یہی خوبیاں تھیں جن کی بدولت ''مکتوب جی عثمان بے'' نے اپنے زمانے کے فضلا میں ایک ممتاز درجہ حاصل کر لیا اور ہر کوئی اسے محبت اور احترام کی نظر سے دیکھتا تھا۔

علاوہ ان متعدّد کتابوں کے جو اس نے مختلف موضوعات پر لکھیں اور سیرت اور کتابیات پر مخصوص مقالات کے، جن میں سے بعض اب تک شائع نہیں ہوئے، اس کی بڑی بڑی تصنیفات یہ ہیں:

(۱) مجلۂ امورِ بلدیة، ۵ جلدیں، استانبول ۱۳۳۰-۱۳۳۸ھ، جن میں سے پہلی جلد کی حیثیت بلادِ اسلامیہ اور ترکی، بالخصوص استانبول کے بلدی اداروں کی ایک تاریخی تمہید کی ہے، جس میں دستاویزی شہادتیں بکثرت موجود ہیں۔ یہ اس موضوع میں حوالے کی ایک مستند کتاب ہے، باقی جلدیں قوانین، ضمنی قوانین، قواعد و ضوابط اور مجلس شورائے ملّی کے ان فیصلوں وغیرہ پر مشتمل ہیں جن کا تعلق بلدیات کے امورِ نظم و نسق سے ہے۔

(۲) ترکیہ معارف تاریخی، ۵ جلدیں، استانبول ۱۹۳۹ - ۱۹۴۳ء (ایک موعودہ چھٹی جلد شائع نہیں ہوئی)۔ ابتدا میں اس سے مقصود استانبول کے مدارس اور علمی درسگاہوں کی تاریخ تھی، لیکن آگے چل کر اس نے ترکی کی تاریخ تعلیم کی صورت اختیار کر لی۔ یہ اس موضوع میں اوّلین تصنیف ہے اور معلومات کا خزینہ اور باوجود اپنے بعض فنّی نقائص کے یہی اس موضع میں ہمارا تنہا جامع ماخذ ہے۔ اس میں مصنّف نے ترکی کے ہر قسم کے مدارس اور ان کی نشو و نما سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ مدرسوں، قصر سلطانی کے مکتب، فوجی مکاتب، قدیم اور جدید طرز کے صنعتی یا پیشہ ورانہ مکاتب، نیم تعلیمی اداروں اور اُن کے متعلقات، مغربی اصولوں پر قائم شدہ ہر درجے کے مدرسوں، نجی، غیر ملکی اور اقلیتی مکاتب، دانش گاہوں اور اعلیٰ تعلیم کے دیگر اداروں سب ہی کا بالتفصیل ذکر کیا ہے۔ متعدّد قسم کے مدرسوں میں مروّجہ نصابوں کے تفصیلی تجزیے اور مقابلے پر بالخصوص توجہ کی گئی ہے۔ ترکی معاشرے میں تبدیلی سے جو متنازعہ فیہ تعلیمی مسائل پیدا ہوتے رہے ان کا بالاستیعاب مطالعہ کیا گیا ہے اور کتاب میں بکثرت ایسی حکایات اور ذاتی یادداشتیں ہیں جن کی بدولت وہ نہایت ہی دلچسپ بن گئی ہے۔

(۳) استانبول شهری رهبری، استانبول ۱۹۳۴ء، یہ اس کی طویل تحقیق و تفتیش کا نتیجہ ہے، جو ۱۹۲۷ء میں جدید طریقوں پر شہر استانبول کی پہلی مردم شماری (ترکی کی اوّلین عام مردم شماری کے ضمن میں) سے پہلے کی گئی تھی۔ یہ استانبول کا بہترین تخطیطی (Topographical) مطالعہ ہے۔ اس میں بازاروں کے ناموں کے علاوہ اڑتیس نقشے بھی موجود ہیں۔

(۴) ترکیہ دہ شهر جیلغک تاریخی انکشافی، استانبول ۱۹۳۶ء، جس میں اُن مسائل میں سے بیش تر کا جائزہ لیا گیا ہے جن سے مجلۂ امور بلدیہ میں بحث کی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) سُہَیل اُنوِر (A. Süheyl Ünver): عثمان ارگن چالیشمه حیاتی و اثرلری، در *Belleten*، ۲۶/۱۰۱ (۱۹۶۲ء): ۱۶۳-۱۷۹، جس میں اس کی غیر مطبوعہ تصانیف اور ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۶ء تک استانبول شهر اِمانتی (بلدیہ) مجموعہ سی میں شائع شدہ اس کے مقالات کی فہرست بھی شامل ہے؛ (۲) اورخان دروسوی: عثمان ارگن ببلیو گرافیاسی، در طبّ و علملر تاریخمزده پورتره‌لر، ۱، عثمان اِرگن، (جامعۂ استانبول کی تاریخ طب کے انسٹیٹیوٹ کی نشریات کا شمارہ ۵۲)، استانبول ۱۹۵۸ء؛ (۳) بدیع ـ ن ـ شہسوار اوغلو: عثمان اِرگنگ بیو گرافیاسی، اسی نشریے میں۔

(فاخر ایز)

✻ **اِرْگَنِہ کون:** ایک میدان کا نام، جو پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے اور جس کا ذکر مغلوں کی اصل سے متعلق داستان میں آیا ہے۔

اس داستان سے متعلق پائی شِیہ (Pei-shih) نامی چینی وقائع نامے (chronicle) کی ایک حکایت میں تو ـ چو یہ (T'u-chüeh) کی اصل و نسل کی یوں تشریح کی گئی ہے: یہ لوگ مغربی سمندر (Hsi-Hai) کے کنارے آباد تھے۔ اطراف و جوانب کے لوگوں نے انھیں قتل کر ڈالا۔ صرف ایک چھوٹا لڑکا بچ گیا، اگرچہ وہ بھی زخمی ہو چکا تھا۔ ایک بھیڑنی نے اس کی حفاظت کی، اسے دودھ پلایا اور اس سے حاملہ بھی ہو گئی۔ وہ اسے ایک غار کے بیچ میں سے ایک ایسے میدان میں لے آئی جو چاروں طرف پہاڑوں سے گھرا ہوا تھا۔ یہاں پہنچ کر اس نے دس لڑکے جنے اور انھیں سے ان دس قبیلوں کی نسل چلی۔ ان میں سے اَ ـ شِیہ ـ نا (A-shih-Na) کا جدّ امجد، جو سب سے زیادہ عقلمند تھا، تو چوہ (T'u-Chüeh) کا سردار بن گیا۔ چند نسلوں کے بعد آ ـ ہسن ـ شیہ (A-hsien-shih) کے زمانے میں تو چُوہ (T'u-chüeh) نے پہاڑوں کے اندرونی حصّے کو خیر باد کہی اور جُوئن ـ جُوئن (Juan-juan) کی اطاعت اختیار کر لی۔

رشید الدین اور اس کے بعد ابوالغازی بہادر خان نے بھی یہی قصّہ بیان کیا ہے، گو دونوں کی روایت میں قدرے فرق ہے۔ یہ دونوں اسے مغلوں سے منسوب کرتے ہیں۔ [ان کے بیان کے مطابق] مغلوں کو تاتاریوں نے مغلوب کر کے نیست و نابود کر دیا۔ اس قتل عام سے صرف دو شہزادے اور ان کی بیویاں بچ سکیں۔ انھوں نے ایک تنگ راستے سے گزر کر ایک ایسے میدان میں پناہ لی جس کے اردگرد پہاڑ ہی پہاڑ تھے اور جس کا نام ''اِرگنہ کون'' تھا۔ یہاں ان کی نسل بڑھنے لگی؛ لہٰذا چار سو سال کے بعد جب ''اِرگنہ کون'' ان کی آبادی کے لیے ناکافی ہو گیا تو انھوں نے اس سے باہر نکل جانے کی تدبیر تلاش کی اور وہ یوں کہ ایک لُہار

کے مشورے سے انھوں نے اتنی بڑی آگ جلائی کہ پہاڑ کے پہلو کا ایک حصّہ ٹوٹ کر ریزہ ریزہ ہوگیا۔

یہی وجہ ہے کہ اس دن کو روزِ جشن کی حیثیت حاصل ہوگئی، چنانچہ مغل بادشاہ اُس کی یاد ہر سال مناتے رہے۔

مآخذ: (۱) *Pie-shih*، باب ۹۹؛ (۲) ابو الغازی بہادر خان: شجرۂ ترک، طبع رضا نُور، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۳۴ - ۳۸؛ (۳) فواد کوپرولو: ترک ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۹۲۶ء، ص ۶۵ - ۶۷۔

(P. M. ORATAV)

⊗ **اِرْگنی:** (اَرْغنی، اَرْگنی، یورپ میں زمانۂ حال تک اَرْغَنَہ) دیار بکر سے خَرپُوت جانے والی سڑک پر ایک قضا کا مرکز، جو دیار بکر کی ولایت سے وابستہ ہے اور کچھ مدت تک عثمانیہ کے نام سے بھی مشہور تھا۔ اس سے اٹھارہ کیلو میٹر شمال مغرب کی جانب دریاے دجلہ پر ایک معدنی قصبہ ہے، جس کا نام ارگنی کے ساتھ جوڑ کر ارگنی مَعْدِن ہوگیا ہے اور جو اب ولایت ایلازگ (العزیز) سے وابستہ ایک قضا کا مرکز ہے۔ ان دونوں قصبوں کی جاے وقوع علیحدہ علیحدہ ہونے کے باوجود بعض اسناد میں انھیں ایک دوسرے سے ملتبس کر دیا گیا ہے۔

اصلی ارگنی کا نام عثمانیہ اس لیے ترک کر دیا گیا کہ آطنہ کے مشرق میں جبل برکت پر واقع ایک اَور جگہ کا بھی یہی نام ہے اور اس سے دونوں میں التباس پیدا ہوتا تھا۔ ارگنی دریاے دجلہ کے دائیں کنارے پر سے دس کیلو میٹر کی مسافت پر ایک ۱۵۲۶ میٹر بلند چونے کے پہاڑ میں سیدھی اور بلند ڈھلان کے نیچے واقع ہے، جس کے نیچے ایک پہاڑی ندی کی گہری گزرگاہ (ھُشْد درہ سی) ہے۔ ذرا اَور نیچے ارگنی کے تالاب اور باغیچے پھیلے ہوے ہیں اور قصبے کے اوپر جو ڈھلان ہے اس پر بھی ایک قدیم بستی آباد ہے۔ اس کے قریب ہی ایک ٹیلا ہے، جو پیغمبر ذوالکِفل کا مدفن سمجھا جاتا ہے اور انھیں کے نام سے موسوم ہے۔ دیار بکر۔ ملطیہ ریلوے لائن پر ارگنی کا سٹیشن نئے ارگنی سے ۶۰۵ کیلو میٹر جنوب کی طرف ایک وادی میں ہے۔ ارمنی کتابوں میں ارگنی نام کے جس پرانے شہر کا ذکر ہے، نیز وہ شہر جس کا ذکر ارکانیہ (Arkania) کے نام سے مسماری کتبوں میں بھی آیا ہے، ممکن ہے کہ اس کی جاے وقوع بھی وہی ہو جو موجودہ ارگنی کی ہے۔ اس کا بھی امکان ہے کہ پیوٹنگر (Peutinger) کی فہرستوں میں آرسینیہ (Arsinia) نام کے جن شہروں کا ذکر ہے ان میں سے کوئی ایک اسی جگہ واقع ہو۔ اسلامی دور میں ارگنی کی قسمت دیار بکر کی قسمت سے وابستہ رہی (تاریخی معلومات کے لیے دیکھیے مادّۂ دیار بکر)۔ سلطان سلیم اوّل کی چالدِران (Čaldiran) کے مقام پر (شاہ اسمٰعیل صفوی کے مقابلے میں) فتح (۱۵۱۴ء) کے بعد ادریس بِتْلیسی کے قول کے مطابق ارگنی دیار بکر کے اُس علاقے میں جو بیگلی محمد پاشا کے تصرّف میں تھا دیار بکر سے متعلق ایک سنجق بن گیا۔ کیونے (Cuinet) کہتا ہے کہ انیسویں صدی کے بعد ارگنی کے قصبے کی آبادی چھے ہزار سے زائد تھی۔ اس زمانے میں سنجق ارگنی کا صدر مقام مَعْدِن نامی قصبے میں منتقل ہوگیا، جس نے تانبے کی کانوں سے کام لینے کی بنا پر اہمیّت حاصل کر لی تھی۔ آخر کار جمہوریہ کے قیام کے بعد اداری تشکیلات میں تبدیلیاں کی گئیں اور مَعْدِن کی قضا کو [معمورہ] العزیز کی ولایت میں شامل کر لیا گیا۔ ارگنی (عثمانیہ) کی قضا کی آبادی، جو ۱۵۹۵ مربع کیلو میٹر اراضی اور ۶۸ گاؤں پر مشتمل ہے، ۱۹۴۵ء کی مردم شماری کے موقّت نتائج کی رُو سے چار ہزار تین سو چار تھی۔

جہاں تک اس اِرْگنی مَعْدِن کا تعلّق ہے جو دجلہ (ارگنی صو) کے دائیں کنارے کے اوپر کی ڈھلان پر اور محراب نامی پہاڑی کے دامن میں واقع ہے (جسے آج کل زیادہ تر محض معدن کہتے ہیں) اس کی خوش حالی کا دار و مدار اس پر رہا ہے کہ اس کے قرب و جوار میں جو تانبے کے ذخیرے ہیں ان سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ اگرچہ اس نواح میں ان ذخیروں کی موجودگی کا علم بہت قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ تاہم قطعی طور پر یہ معلوم نہیں کہ ارگنی معدن میں ان سے پہلی دفعہ کب کام لیا گیا۔ وہ کان جس کی بابت معلوم ہے کہ بارھویں صدی کے شروع سالوں میں اس سے کام لیا گیا تھا کچھ عرصے بعد ترک کر دی گئی اور پھر از سرِ نو استعمال ہونے لگی۔ یہ دیکھتے ہوے کہ اِوْلیاء چلبی نے نہ تو اپنے سیاحت نامے میں اور نہ جہان نما میں اس کان کی موجودگی کا ذکر کیا ہے۔ یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ سترھویں صدی کے اواخر میں اس سے تانبا نکالنے کا کام منقطع ہوگیا تھا۔ سیّاح اولیویئر (Olivier) نے لکھا ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل میں ہَیْوَر نامی کان کی جاے وقوع سے جو تانبا برآمد ہوتا تھا اس کا ایک حصّہ بغداد بھیجا جاتا تھا۔ بقول بُرانٹ (Brant) ۱۸۳۷ء میں یہاں بالخصوص ان لوگوں کی تعداد جو کانوں میں کام کرتے تھے تین ہزار پانچ سو تھی۔ کیونے (Cuinet) کی فراہم کردہ معلومات کی رُو سے کان چلانے کا کام حکومت کے ہاتھ میں تھا۔ جو خام دھات دیہات سے لائی جاتی تھی، اسے وہیں آگ سے صاف کیا جاتا تھا اور سیاہ تانبے کی شکل میں لا کر اونٹوں یا خچروں کی پشت پر بار کر کے توقاد پہنچا دیا جاتا تھا، جہاں اسے سرخ تانبے میں تبدیل کیا جاتا یا اسکندرون کے راستے باہر بھیج دیا جاتا تھا۔ بیسویں صدی کے شروع میں دنیا کی منڈی میں تانبے کے نرخ گر گئے؛ کان کے مقام کو بندرگاہوں سے ملانے والی ریلوے لائنیں موجود نہ تھیں اور گرد و نواح کے جنگلوں میں مدت تک تباہی و بربادی کا دور دورہ رہا۔ انھیں وجوہ سے رفتہ رفتہ کان میں سے دھات کا اخراج کم ہوتا گیا، یہاں تک کہ یہ کاروبار بالکل بند ہوگیا۔ یہ کاروبار دوبارہ محض جمہوریہ کے دور میں ۱۹۳۵ء سے شروع ہو سکا، جبکہ دیار بکر کی ریلوے لائن مکمّل ہوگئی اور یہاں خام تانبا آنے لگا اور اسے صاف کرنے (۱۹۴۱ء میں ۸۱۰۳ ٹن) کا کام آسانی سے ممکن ہوگیا۔ علاوہ ازیں ارگنی کی تانبے کی کان کے قریب ہی (شمال مشرق کی جانب گولمان Guleman میں) بہت بیش بہا کرومیم (Chromium) کے ذخیرے بھی پائے گئے ہیں، جن سے کام

لیناشروع کردیا گیا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں قضاے معدن کی آبادی، جو چون دیہات پر مشتمل ہے، اکیس ہزار ایک سو ستر تھی اور خود قصبے کی چار ہزار دو سو بانوے۔ [باشندوں میں سے کچھ اِرمنی وغیرہ عیسائی ہیں، باقی زیادہ تر مسلمان ہیں، دیگر ترک یا گُرد نسل سے ہیں۔ زیادہ تر تُرکی زبان رائج ہے، لیکن کُردی بھی بولی جاتی ہے۔ بعض کرد قبائل مثلاً قرہ کیچی اور شرابی خانہ بدوش ہیں].

مآخذ: (۱) اینزورتھ (W. Ainsworth): *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldea*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۲۷۰ ببعد؛ کانوں کے بارے میں (۲) دیار بکر ولایتی سال نامہ سی (۱۳۱۹ھ)، ص ۱۹؛ (۳) اِؤلیاء چلبی: جهان نما، ص ۴۳۹؛ (۴) وہی مصنف: سیاحت نامه، استانبول ۱۳۱۴ھ، ۴: ۲۲؛ (۵) رِتّر (K. Ritter): *Erdkunde*، ۱۰: ۷۰۱، ۸۰۱، ۹۱۳ و ۱۱: ۱۴ ببعد؛ (۶) E. Reclus: *Nouvelle Georgraphie Universelle*، ۹: ۳۱۸؛ (۷) اولیویئر (Olivier): *Voyage en Perse fait dans leś années 1807, 1808 et1809*؛ (۸) مولٹکے (H. V. Moltke): *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*، بمدد اشاریہ؛ (۹) بُرانٹ (J. Brant)، در *Journ. of the Roy. Geog. Soc.*، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۱۰) C. Sandreczki: *Reise nach Musul und durch Kurdistan und Urmia*، شٹ گارٹ ۱۸۵۷ء، ۱: ۱۸۱ ببعد؛ (۱۱) H. F. B. Lyne: *Armenia: Travels and Studies*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ۲: ۳۸۸، ۳۹۶؛ (۱۲) G. L. Bell: *Amurath to Amurath*، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۳۲۸ ببعد؛ (۱۳) Vital Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲: ۴۷۵ ببعد؛ (۱۴) V. de St. Martin: *Nouv. Dict. de Géogr. Universelle*، تکملہ، ج ۱؛ (۱۵) E. Banse: *Die Türkei*، برانزوگ ۱۹۱۵ء، ص ۲۲۶؛ (۱۶) Hübschmann: *Indogermanische Forschungen*، ۱۶: ۱۹۳ ببعد؛ (۱۷) Streck، در *ZA*، ۱۳: ۹۷؛ (۱۸) W. W. Smyth: *Geological Features of the Country round the mines of the Taurus*، در *Quart. Journ.*، ۱۸۴۴ء، ص ۳۳۰-۳۴۰؛ (۱۹) E. Coulant: *Note Sur les mines, de cuivre d' Arghana...*، در *Annales des Mines*، سلسلہ ۱۱، ج ۲، ۱۹۱۲ء، ص ۲۸۱-۲۹۳؛ (۲۰) R. Pilz: *Beitrag zur Kenntnis der Kupfererz lagerstätten in der Gegend von Arghana Maden*، در *Zeitscher. Für prakt. Geologie*، ۱۱/۱۲، ۱۹۱۷ء؛ (۲۱) F. Behrend: *Die Kupfererzlag- erstätte Argana Maden in Kurdistan*، (وہی مجلہ، شمارہ ۳۳، ۱۹۲۵ء: ص ۱-۱۲)؛ (۲۲) E. Chaput: *Voyages d'études géologiques et géomorphogéniques en Turquie*، پیرس ۱۹۳۶ء، ص ۱۴۲ ببعد؛ (۲۳) V. Kovenko: گلیمان ـ ارگنی معدنی مینا لوجینک بولجه سی (معدن تدقیق و آرامه انستیتو مجموعه، ۱۹۴۴ء، شمارہ ۱۵-۳۱، ص ۹۷ ببعد)؛ (۲۴) سامی بک: قاموس الاعلام [بذیل مادّۂ ارغنی].

(بسیم دارکوت BESIM DARKOT) [ماخوذ از اِ آ، ت]

---

* **اَرْگیل: Argel** الجزائر کا ہسپانوی نام، رَتّ بہ الجزائر.

---

* **اُرْم:** آذربیجان کا ایک ضلع۔ البلاذری (ص ۳۲۸) کا بیان ہے کہ جب [حضرت] سعید بن العاص[رض] کو آذربیجان فتح کرنے کے لیے بھیجا گیا تو انھوں نے مُوقان اور گیلان کے لوگوں پر حملہ کیا۔ کچھ آذربیجانی اور ارمنی ناحیۂ اُرم اور مقام بلوانکرج (کذا، بَلْوانکَرَج) میں جمع ہو گئے تھے، انھیں سعید[رض] کی فوج کے ایک افسر نے شکست دی اور باغیوں کے سرگروہ کو قلعۂ باجَروان کی دیوار پر پھانسی دی گئی (نُزْهَۃُ القلوب، طبع وقفیۂ گب، ص ۱۸۱، کے مطابق باجروان اَرْدَبیل کے شمال میں بیس فرسخ کے فاصلے پر تھا).

ابن خُرّداذبہ (ص ۱۱۹) بیان کرتا ہے کہ اُرم کا قلعہ اَلبذّ اور بَلْوانکرج کے درمیان تھا (اَلْبَذّ: بابک کے شہروں میں سے ایک، جو دریاے الرّاس (Araxes) کے ایک معاون کے کنارے واقع تھا؛ یہ معاون رود اردبیل سے اُوپر کی طرف الرّاس میں گرتا ہے).

ابن الفقیہ (ص ۲۱۶) اُرم کے متعدّد اضلاع (رساتیق) کا ذکر کرتا ہے۔ یاقوت (۱: ۲۱۶) نے محض اُرم کے ناحیے (صُقْع) کا ذکر کیا ہے اور اس کے متعلّق جو کچھ کہا ہے وہ البلاذری ہی کا خلاصہ ہے.

البلاذری اور ابن خُرّداذبہ نے جو نام گنائے ہیں اُن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آذربیجان کے شمال مشرقی علاقے کا ایک ضلع ہو گا یعنی غالبًا آج کل کے قرہ جہ طاغ میں، جس کا دارالحکومت اَہَر ہے اور جس کے شمالی اضلاع میں ارمنی آباد ہیں [دوسری طرف جز بَلْوان کا تعلّق دریاے بَلْہارُوْ (بولگارو) کے نام سے سمجھا جا سکتا ہے، جو مُوقان [رَتّ بآن] میں ہے].

(مینورسکی V. MINORSKY)

---

* **إرَم:** ایک فرد یا قبیلے کا نام، جس کا اسلامی نسب ناموں میں وہی مقام ہے جو انجیلی نسب ناموں میں اَرَم (Aram) کا، جیسا کہ اسلامی سلسلے: عُوص بن إرَم بن سام بن نُوح، کے انجیلی سلسلے: عُوص بن اَرَم بن شِیم بن نُوح، کے مقابلے سے واضح ہو جائے گا۔ [إرَم کے لفظی معنی ہیں پہاڑی، نشانِ راہ۔] بہت سے اَور شجروں کی طرح یہ اسلامی شجرہ بھی غالبًا یہودیوں کے اثر کے تحت تاریخ میں شامل ہو گیا اور اسی لیے ہمیں اس سے عربستان میں آرامیوں [کی آبادی] کے پھیلنے کے متعلق کوئی نئی معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ ارم اور إرم ذات العماد، جس پر نیچے بحث کی گئی ہے اور جس کا اعراب معیّن ہو چکا ہے، ایک ہی تصور ہوتے

ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ مسلمان اَرَم کے بجاے اِرَم کہتے ہیں۔

روایت نے آرامیوں کے ساتھ [ارم کی] نسبت کو اَور بھی بڑھا دیا ہے، چنانچہ قومِ عاد [رتّ بآن] کو اِرم کہا جاتا تھا اور جب قومِ عاد تباہ ہوگئی تو اِرم کا نام ثمود کو دے دیا گیا، جن کی اولاد کو سَوَاد کے نبطی خیال کیا جاتا تھا۔ مسلم علما کو یہ بھی معلوم تھا کہ قدیم زمانے میں دمشق کو اِرَم یعنی اَرَم کہا جاتا تھا۔

مآخذ: دیکھیے اگلا مقالہ۔

(A.J.WENSINCK وِنسنک)

----

* **اِرَم ذات العماد**: قرآن [مجید] میں صرف ۸۹ [الفجر]: ۶-۸ میں آتا ہے: اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝ اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝ الَّتِيْ لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝ (کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے عاد ارم ذات العماد کے ساتھ کیا کیا جن کی مانند شہروں میں پیدا نہیں کیا گیا)۔ ان آیات میں عاد اور ارم کے باہمی تعلق کی تشریح کئی طریقے سے کی جاسکتی ہے، جیسا کہ کتبِ تفسیر میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔ اگر اِرَم کو عاد کے مقابلے میں لیا جائے تو بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ اِرَم کو بھی قبیلے کا نام سمجھا گیا ہے۔ اس صورت میں عماد سے مراد خیمے کی چوب لی جاسکتی ہے۔ دوسروں کے نزدیک عماد سے مراد ارم کا دیو ہیکل قد و قامت ہے، جس پر اس طریق سے بالخصوص زور دیا گیا ہے۔ اگر ارم اور ذات العماد مضاف اور مضاف الیہ ہیں تو اغلب یہ ہے کہ ارم ذات العماد کوئی جغرافیائی اصطلاح ہو، یعنی "ستونوں والا ارم"۔ مسلمانوں کی عام طور پر یہی راے ہے۔ پھر بھی مشرق اور مغرب دونوں جگہ اس بارے میں بہت اختلاف ہے کہ اصل اشارہ کس طرف ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق عام راے یہ ہے کہ ذات العماد کو دمشق [رتّ بآن] کی صفت سمجھا جائے؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جَیْرُون بن سَعْد بن عاد (دیکھیے دمشق) یہاں آکر آباد ہوگیا تھا اور اس نے ایک شہر تعمیر کیا، جو سنگِ مرمر کے ستونوں سے آراستہ تھا۔ لوتھ (Loth) نے یہ روایت اپنی اس راے کی تائید میں استعمال کی ہے کہ ارم کے ساتھ محض آرامی روایات کا تعلق ہے۔

تاہم مسلمانوں نے ارم کا تعلق اکثر جنوبی عربستان [یعنی یمن و حضر موت، ابن قتیبۃ: المعارف، ص ۱۰] سے بتایا ہے جہاں کا عاد بھی تھا۔ عاد کے دو بیٹے تھے: شَدّاد اور شَدِید؛ شَدِید کی موت کے بعد شَدّاد نے روے زمین کے بادشاہوں کو مسخر کیا۔ جب اس نے جنّت کا ذکر سنا تو اس نے عدن کے گیاہی میدانوں میں جنّت کے نمونے کا ایک شہر تعمیر کرایا۔ اس کے پتھر سونے اور چاندی کے تھے اور اس کی دیواروں میں جواہرات وغیرہ جڑے تھے۔ جب شدّاد نے ہُود [رتّ بآن] کی تنبیہ کی پروانہ کرتے ہوے اس شہر کو دیکھنا چاہا تو مع اپنے خَدَم وحَشَم کے ارم سے ایک دن [اور رات] کی مسافت پر ایک زبردست طوفان سے ہلاک ہوگیا اور تمام کا تمام شہر ریت میں دب گیا۔

ایک روایت میں، جو المسعودی (۲: ۴۲۱) نے نقل کی ہے، اس قصّے کا خاتمہ ایسے افسوس ناک طریقے پر نہیں ہوتا۔ [اس کی رُو سے] جب شدّاد ارم بنا چکا تو اس نے اسکندریہ کی جاے وقوع پر اس کا مثنّٰی تعمیر کرنا چاہا؛ چنانچہ جب سکندرِ اعظم اس مقام پر اسکندریہ کی بنیاد رکھنے کے لیے آیا تو اس نے یہاں ایک بڑی عمارت کے آثار اور بہت سے سنگِ مرمر کے ستون دیکھے۔ ان میں سے ایک ستون پر شدّاد بن عاد بن شدّاد بن عاد کا کتبہ تھا، جس میں اس نے بیان کیا تھا کہ "میں نے اس شہر کو ارم ذات العماد کے نمونے پر تعمیر کرایا تھا، لیکن اللہ نے میری زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ کسی کو بھی حد سے بڑے کام کا بیڑا نہیں اٹھانا چاہیے"۔ یہ روایت آسانی سے اسکندر کے اس افسانے سے تعلق رکھتی نظر آتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے (جعلی Callisthenes طبع C. Müller، ۱: ۳۳) کہ اسکندریہ کی تعمیر کے وقت ایک مندر ملا، جس میں مخروطی مینار تھے اور اس پر سِیسُن خِیس (Sesonchis) بادشاہ کا کتبہ تھا، جس نے دنیا بھر پر حکومت کی۔ المسعودی کے [بیان کردہ] کتبے میں جس تنبیہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ اسکندری افسانے کے عام رنگ کے عین مطابق ہے؛ لہٰذا ہمیں یہاں کسی ایسی روایت کی امید نہ رکھنا چاہیے جو [حقیقۃً] ارم کے محلِ وقوع سے متعلق ہو۔ تاہم یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ الطبری نے بھی اپنی تفسیر قرآن میں اسی خیال کا ذکر کیا ہے کہ اِرم اور اسکندریہ ایک ہی مقام کے دو نام ہیں۔

مزید براں بیان کیا جاتا ہے کہ عبداللہ بن قِلابہ نامی ایک شخص دو گم شدہ اونٹوں کی تلاش میں اتفاقاً اس مدفون شہر تک آ پہنچا اور اس کے کھنڈروں میں سے مشک، کافور اور موتی لے کر امیر معاویہ [رض] کے پاس گیا، لیکن جب ان تمام چیزوں کو ہوا لگی تو یہ خاک ہوگئیں۔ اس پر امیر معاویہ [رض] نے کَعْبُ الْاَحْبار [رتّ بآن] کو اپنے پاس بلایا اور اس سے اس شہر کی نسبت دریافت کیا۔ کَعْب نے فوراً جواب دیا: "یہ شہر ضرور ارم ذات العماد ہوگا، جسے تمھاری خلافت میں ایک ایسے شخص کا دریافت کرنا مقدر تھا جس کا حلیہ یہ ہے" — اور بیان کردہ حلیہ ہو بہو عبداللہ کا سا تھا۔ المسعودی کے بیان کا تمسخر آمیز لہجہ، جسے وہ چھپا نہیں سکا، قابلِ ذکر ہے (مروج، ۴: ۸۸)۔ [دیکھیے نیز ابن خلدون: مقدمۃ، ۱: ۲۲۷ - ۲۲۸، جو اس قصّے کو فرضی تصور کرتا ہے]۔

مسلمان علما کے نزدیک یہ ارم ذات العماد عدن کے قریب تھا، یا صَنْعا اور حَضْرَموت کے درمیان یا عُمان اور حَضْرَموت کے درمیان۔ واضح رہے کہ ارم کے نام کی صورت جنوبی عربستان کی ہے؛ چنانچہ الہمدانی جنوبی عرب میں ارم نام کی ایک پہاڑی اور ایک کنویں کا ذکر کرتا ہے۔ یہ واقعہ لوتھ (Loth) کی راے کی تردید کرتا ہے، جس نے صرف آرامی ماخذ ہی پر غور کیا ہے۔

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ قبیلۂ اِرَم = اَرَم اور اِرَم ذات العماد کا وہ باہمی تعلق جسے مسلمانوں کی بعض روایات میں فرض کرلیا گیا ہے قابلِ قبول نہیں ہے۔ عاد بن اِرَم کے خاندان کے مقبرے کی دریافت کا قصّہ D. H. Müller کی

Südarabische Studien (*Sitz. ber. Akad. Wien*, philos. histor. Klasse، ۸۶: ۴۳۴ ببعد) میں موجود ہے.

[عاد کو اگر عوص بن ارم بن سام کا بیٹا قرار دیا جائے تو اس کا زمانہ ۳۰۰۰ ق م سے پہلے قرار دینا چاہیے۔ قرآن مجید نے جہاں قومِ عاد کا ذکر کیا ہے اسے خلفاے قومِ نوحؑ کہا ہے اور نقلِ قصص میں قرآن مجید ہی نے عاد کا ذکر ہمیشہ حضرت موسٰیؑ سے پہلے کیا ہے۔ یہ قوم، جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے، عراق پر بھی حکمران ہو گئی تھی].

مآخذ: (۱) تفاسیر بر سورۃ الفجر، آیت ۶؛ (۲) المسعودی (طبع پیرس)، ۲: ۴۱ و ۳: ۲۷۱ و ۴: ۸۸؛ (۳) الطبری: *Annales*، ۱: ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۳۱، ۷۴۸؛ (۴) قزوینی: آثار البلاد (طبع وُسٹنفلٹ)، ص ۹ ببعد؛ (۵) یاقوت: مُعْجَم، بذیل مادّہ؛ (۶) دیار بکری: الخمیس (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۷۶؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)، ص ۱۲۵ - ۱۳۰؛ (۸) الہمدانی (طبع Müller)، اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۹) D. H. Müller: *Die Burgen u. Schlösser*، ص ۴۱۸؛ (۱۰) Caussin de Perceval: *Histoire*، ۱: ۱۴؛ (۱۱) شپرنگر (Sprenger): *Leben und Lehre Muhammeds*، ۱: ۵۰۵ - ۵۱۸؛ (۱۲) Loth، در *ZDMG*، ۳۵: ۶۲۵؛ [(۱۳) ابن خلدون: مقدمۃ طبع عبدالواحد وافی، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) سلیمان ندوی: ارض القرآن، طبع اوّل، ۱: ۱۲۹ ببعد].

(A. J. Wensinck وِنسِنک)

---

* **اَرْمَن**: رَکَ بہ ارمینیۃ.

---

* **إرْمِنَک**: [قاموس الاعلام: اِرمناک]، جنوبی اناطولیہ کے طاش ایلی علاقے میں گوک صُو کے توابع میں سے ایک قصبہ، جو ایک وادی کے کنارے سطح سمندر سے بارہ سو میٹر کی بلندی پر واقع ہے اور (اسی نام کی) ایک قضا کا مرکز ہے، جو ولایتِ قونیہ سے وابستہ ہے۔ یہاں قدیم زمانے میں جرمانی کوپولس (Germanikopolis) کا شہر آباد تھا، جو اِساوْرِیہ (Isavria) کے خطّے میں تھا۔ ارمنی جغرافیہ نویس اِنْجی جیان (Indjidjian) نے، جس نے ارمنک کے متعلّق مفصّل معلومات دی ہیں، اس لفظ کو غلط سمجھا اور اس نے محض اس کے نام کو دیکھ کر فرض کر لیا کہ یہ شہر ارمنوں نے بنا کیا تھا۔ رِتّر (Ritter) نے جو یہ بتایا ہے کہ یہ قلعہ خاندان روبن (Ruben) کی حکومت میں تھا وہ بھی غلط ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جرمانک نام ہی نے آخر کار ارمنک کی شکل اختیار کر لی۔ شہر کی قدیم تاریخ کے بارے میں مؤرخین نے کچھ نہیں لکھا۔ شہر کی مشرقی سمت میں ایک قدیم قبرستان موجود ہے۔ مزاروں کے قبّے تقریبًا سات قدم (فٹ) اونچے ہیں۔ ان کے اندر کے پہلو منہدم ہو چکے ہیں اور صرف بیس قبروں پر پتھر کے سنگِ مزار نظر آتے ہیں۔ مزار ماہی پشت شکل کے اور زیب و زینت سے معرّا ہیں۔ قبرستان میں سے دو یونانی کتبے بھی برآمد ہوئے ہیں، لیکن انھیں ابھی پڑھا جا رہا ہے۔ قبرستان کے پہلو میں ایمفی تھیٹر (Amphi Theatre) کی طرح کی سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں۔ پہاڑیوں کے بیچ میں ایک معبد کے آثار بھی نظر آتے ہیں اور اس کے نزدیک ہی ایک مجسّمے کا کچھ بقیہ بھی موجود ہے (دیکھیے Le. P. Léonce M. Alishan: *Sissouan*، وینس ۱۸۸۵ء، ص ۲۹۱، ارمنی میں)۔ بارھویں صدی کے آخر میں اس علاقے کا حاکم ہَلْگَم (Halgam) نامی ایک امیر تھا اور یہ بیک وقت لاماس (lamas) اور آنامور (Aanamur) پر بھی متصرّف تھا۔ ممکن ہے کہ ارمنک کا قلعہ اسی ہَلگَم یا اس زمانے کے امرا (Barons) میں سے کسی نے تعمیر کیا ہو۔ یہ قلعہ، جسے بہت مضبوط بنایا گیا تھا، بالآخر زلزلے سے تباہ ہو گیا اور یہاں سے جو بڑی شاہراہ کیلیکیا کو جاتی تھی وہ بھی خراب و خستہ ہو کر منقطع ہو گئی۔ قلعے کے نیچے کی طرف پتھر کے حجرے اور غار نظر آتے ہیں۔ قرونِ وُسطٰی میں ارمنک کا قلعہ کیلیکیا کے ارمنی تکفوروں اور قونیہ کے سلجوقیوں کے درمیان باہمی رسل و رسائل کا بڑا مرکز رہا۔ مغل تسلّط کے آغاز میں ترکمانوں کے بعض قبائل نے، جو بیشتر قرہ مان قبیلے سے تھے، ارمنک کی حدود میں پناہ لی۔ ۱۲۲۸ء میں علاء الدین کیقباد اوّل نے ارمنک پر قبضہ کر کے اپنے سپاہ سالاروں میں سے ایک قمر الدین لَلَہ کو یہاں کا حاکم (سپہ دار) مقرّر کیا۔ تقریبًا تیس برس بعد ان قرہ مانیوں نے جو ارمنک کے قُرب و جوار میں آباد ہو گئے تھے قرہ مان بے کی قیادت میں قلعے پر قبضہ کر لیا۔ قرونِ وسطٰی میں جن سیاحوں نے قلعے کو دیکھا وہ اسے امرا کا مرکز بتاتے ہیں؛ چنانچہ شہاب الدین العمری، جس نے ارمنک کی سیاحت کی تھی، بتاتا ہے کہ یہاں کے بے امیر کا لقب رکھتے تھے۔ ان کے تصرّف میں چودہ شہر اور ڈیڑھ سو قلعے تھے اور ان کے پاس پچیس ہزار سوار اور اسی قدر پیدل سپاہی تھے (دیکھیے مَسالِک الاَبْصار فی مَمالِکِ الاَمْصار، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱۳/۵: ۳۴۱ - ۳۷۳)۔ القَلْقَشَنْدِی قلعے کی تصویر کھینچتے ہوئے یہاں کی مسجد، بازاروں، حماموں اور باغوں کا حال بالتفصیل لکھتا ہے (دیکھیے صُبْحُ الأَعشٰی، مصر ۱۹۱۴ء، ۵: ۳۴۷)۔ مؤرّخ العینی، جس نے پندرھویں صدی میں مملوک سلطان الملک المؤیّد کے حکم سے اس خطّے کی سیاحت کی تھی، کہتا ہے کہ شہر کے اطراف میں تقریبًا سو گاؤں تھے اور قرہ مان امرا کے مزار تھے۔ ارمنک پندرھویں صدی کے آخر میں عثمانلی ترکوں کے تصرّف میں آ گیا اور اسے اِچ ایلی کی سنجق میں شامل کر دیا گیا، لیکن یہ اس وقت تک اپنی قدیم اہمیت کھو چکا تھا۔ سولھویں صدی کے دفاترِ اراضی (Land records) کی رُو سے ارمنک کی قضا میں مسجد لو، زاویہ، دِگِرمِنلِک، اور باغ آراسی، نامی محلّوں کے علاوہ گزگرہ، اِسکِچہ، جماُلگر، لاماسی، چاوشلر، اوگورلو، پاشا قِشلہ سی اور بال کُسُون نامی قریے شامل تھے۔ جہان نُما اور اِوْلِیاء چلبی کے سیاحت نامہ میں ارمنک کے قلعے کا، جو ایک بے برگ و گیاہ پہاڑی پر واقع تھا اور ان غاروں کا ذکر ہے جو گرد و پیش کی پہاڑیوں میں پائے جاتے تھے۔ [ان غاروں میں سے ایک، جس میں ایک چشمہ تھا، خاص طور پر مشہور تھا۔] بقول اِوْلِیاء چلبی قلعے کے دامن میں باغ اور باغیچوں سے معمور قصبہ بارہ محلّوں میں منقسم تھا۔

اس میں اینٹ اور پتھر کے آٹھ سو گھر تھے اور تقریباً بارہ مسجدیں تھیں، جن میں اہم ترین قرہ مان اوغلو محمود کی تعمیر کردہ اولو جامع تھی (کتبے کی تاریخ ۷۱۰ھ)۔ اس کے علاوہ تین سرائیں، دو حمام اور چھے مکتب بھی تھے۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں ارمنک زیادہ تر کس مپرسی کی حالت میں پڑا رہا۔ اس زمانے میں جن سیاحوں نے اسے دیکھا ان کا بیان ہے کہ وہ بہت ہی غربت و افلاس کے حال میں تھا؛ مثلاً جرمن سیاح شورن بورن (Schönborn)، جو ۱۸۵۱ء میں یہاں سے گزرا تھا، لکھتا ہے کہ شہر کے بازار بہت تنگ تھے؛ وہاں ایک مسجد اور چند دکانوں کے سوا اور کچھ نہ تھا اور باشندوں کی تعداد کل دو ہزار سات سو تھی۔ انگریز سیاح ڈیوس (Davis)، جس نے اس کی سیاحت ۱۸۷۵ء میں کی، لکھتا ہے کہ یہاں صرف ایک ہزار دو سو گھر تھے؛ لیکن قضا کی آبادی کا تخمینہ وہ تین چار ہزار کرتا ہے۔ یہ تعداد گھروں کی اس تعداد سے مناسبت نہیں رکھتی جو اس نے بتائی ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں کیونے (Cuinet) کے بیان کی رُو سے آبادی ۶۴۳۰ تھی۔ ارمنک کا قصبہ پہلے آدنہ (آدانہ؛ قاموس الاعلام: آطنہ) کی ولایت میں ایچ ایلی کی سنجق سے وابستہ تھا، لیکن جمہوریہ ترکی کے قیام کے بعد قونیہ کی ولایت میں شامل کر دیا گیا۔ اس قضا کی آبادی، جس میں اڑتالیس گاؤں ہیں اور جس کا رقبہ ۲۲۴۵ مربع کیلومیٹر ہے، ۱۹۴۵ء کی مردم شماری میں پینتیس ہزار سے کچھ زیادہ تھی اور اس زمانے میں ارمنک کے قصبے کی آبادی ۶۲۰۷ تھی۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa: Realencyel، ۷: ۱۲۵۸؛ (۲) *Rec. des Hist. les croisades*، ج ۱: Doc. Arm. (پیرس ۱۸۶۹ء، آخری مقالہ، عدد ۲۴)؛ (۳) کاتب چلبی: جہان نما (استانبول ۱۱۴۵ھ) ص ۶۱۱ ببعد؛ (۴) اِوْلیا چلبی: سیاحت نامہ (استانبول ۱۹۳۵ء)، ۹: ۳۰۴ ببعد؛ (۵) ریمزے (W. M. Ramsay): *The Historical Geography of Asia Minor* (لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۳۶۳ ببعد؛ (۶) رِٹر (Ritter): *Erdkunde*، ۱۹: ۳۰؛ (۷) آدنہ ولایتی سالنامہ لری؛ (۸) انجی جیان (Indjidjian): *Géogr. de l'Arm. moderne*، ص ۳۷۰ ببعد؛ (۹) کیونے (V. Cuniet): *Turquie d'Asie* (پیرس ۱۸۹۱ء)، ۲: ۷۷؛ (۱۰) شہاب الدین العُمَری: التعریف (مطبوعۂ مصر ۱۹۱۲ء)، ص ۴۲؛ ارمنک کے قرہ مان اوغلو کتبوں کے لیے دیکھیے: (۱۱) اِدْہم (H. Ethem)، در *TOEM*، ج ۱، ۲، ۳؛ ارمنک کے قلعے کے دفاترِ اراضی کے مطابق محلّوں اور قضاؤں کے لیے دیکھیے (۱۲) باش وکالت آرشیوی کے دفاتر مالیہ، شمارہ ۳۱، ۶۳، ۸۳، ۱۸۲، ۲۷۲، ۶۳۶؛ اوقاف کے بارے میں دیکھیے (۱۳) دفتر اوقاف، شمارہ ۱؛ [(۱۴) لیسٹرینج (Le Strange): *Eastern Caliphate*، ص ۱۴۸؛ (۱۵) Tamaschek: *Sitz. Ber der Wiener Akad*؛ (۱۶) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ]۔

(ایم۔سی۔شہاب الدین تکین داغ [در [آ، ت]])

اُرْمیا[۱]: عربی زبان میں آپ کے نام کا تلفظ اِرْمِیا اور اُورْمِیا بھی ہے، ✻ دیکھیے تاج العروس، ۱: ۱۵۷؛ نیز بعض اوقات آخر میں مَدّ کا بھی اضافہ کر دیا جاتا ہے (ارمیاء)۔

وَہْب بن مُنَبِّہ نے ان کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس بیان کی موٹی موٹی باتیں وہی ہیں جو عہد نامہ عتیق میں [سیّدنا] اِرْمیا (Jeremiah) کی بابت وارد ہوئی ہیں۔ یعنی آپ کا منصبِ نبوت پر فائز ہونا، یہوذا (Judah) کے بادشاہ کی طرف مبعوث ہونا، آپ کا لوگوں کی طرف مبعوث ہونا اور آپ کا تامّل اور پھر ایک غیر ملکی جبار کی آمد کی اطلاع، جو یہوذا پر حکومت کرنے والا تھا۔ اس پر [حضرت] ارمیا اپنے کپڑے چاک کر دیتے ہیں، اس دن پر لعنت بھیجتے ہیں جس دن آپ پیدا ہوئے اور موت کو اس بات پر ترجیح دیتے ہیں کہ اپنی زندگی میں یہ سب کچھ دیکھیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان سے وعدہ کیا کہ جب تک وہ خود درخواست نہیں کریں گے اس وقت تک یروشلم تباہ نہیں کیا جائے گا۔

اس کے بعد بُخت نصر شہر پر حملہ کرتا ہے، کیونکہ وہاں کے باشندوں کی معصیت کاری روز افزوں تھی۔ اس وقت اللہ تعالیٰ نے اپنا ایک فرشتہ ایک معمولی اسرائیلی کی صورت میں [حضرت] ارمیا کے پاس بھیجا کہ یروشلم کے سقوط کی بابت آپ اپنا خیال ظاہر کریں۔ آپ نے اس فرشتے کو دوبارہ یہ دیکھنے کے لیے بھیجا کہ شہر کے لوگوں کا رویہ کیسا ہے۔ فرشتہ بہت بری خبریں لے کر لوٹا اور [حضرت] ارمیا کو بتائیں۔ آپ اس وقت دیوار [بیت المقدس] پر بیٹھے تھے؛ چنانچہ انھوں نے دعا کی: ''خدایا! یہ لوگ اگر راستی و صواب پر ہیں تو انھیں باقی رکھ اور اگر بری راہ پر چل رہے ہیں تو انھیں تباہ کر دے''۔ یہ الفاظ آپ کی زبان پر ابھی تمام بھی نہ ہوئے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان سے گرج کے ساتھ بجلی (صاعقہ) گرائی، جس نے قربان گاہ اور اس کے ساتھ شہر کا ایک حصہ تباہ کر دیا۔

[حضرت] ارمیا پر یاس کی کیفیت طاری ہوئی اور انھوں نے اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے؛ اس پر وحی آئی: ''خود تمھیں نے تو فتویٰ دیا تھا''۔ اس وقت اُنھیں معلوم ہوا کہ شخصِ معلوم فرشتہ تھا، جو انسانی بھیس میں آیا؛ چنانچہ وہ صحرا کی طرف بھاگ گئے (الطبری، ۱: ۶۵۸ ببعد)۔

[حضرت] ارمیا کے اسلامی قصّے کا دوسرا واقعہ ان کی اور بُخت نصر کی ملاقات سے متعلق ہے۔ بادشاہ نے آپ کو یروشلم کے قید خانے میں دیکھا، جہاں ان کو اس لیے ڈال دیا گیا تھا کہ انھوں نے بدبختی کی پیش گوئیاں کی تھیں۔ بخت نصر نے آپ کو فوراً رہا کر دیا اور ان کے ساتھ تعظیم و تکریم سے پیش آیا؛ چنانچہ وہ یروشلم کی تباہ شدہ بقیہ آبادی ہی کے ساتھ رہنے لگے۔ جب اُن لوگوں نے ان سے استدعا کی کہ وہ اللہ سے ان کی توبہ و استغفار قبول کر لینے کی دعا کریں تو اللہ نے فرمایا: ''وہ ان لوگوں سے کہیں کہ بدستور یہیں ٹھیرے رہیں''۔ لیکن ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور [حضرت] ارمیا کو (زبردستی) اپنے ساتھ لے کر مصر چلے گئے (الطبری، ۱: ۶۶۴ ببعد)۔

الیعقوبی کا کہنا ہے کہ بخت نصر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے [حضرت] ارمیا نے کشتیِ (نوح[ع]) ایک غار میں چھپا دی تھی۔

تیسرا قصّہ اس طرح ہے کہ جب یروشلم تباہ ہوگیا اور فوج وہاں سے ہٹ گئی تو [حضرت] ارمیا اپنے گدھے پر سوار ہو کر واپس تشریف لائے۔ ان کے ایک ہاتھ میں عرقِ انگور کا پیالہ تھا اور دوسرے میں انجیروں کی ایک ٹوکری۔ جب آپ ایلیا (Aelia) کے کھنڈروں پر پہنچے تو انھوں نے تذبذب کیا اور فرمایا: "خدا کس طرح اسے دوبارہ زندگی بخشے گا؟" اس پر اللہ [تعالٰی] نے ان کی اور ان کے گدھے کی جان لے لی۔ سو برس گزر جانے کے بعد اللہ نے ان کو بیدار کیا اور فرمایا: "تم کتنی دیر سوتے رہے؟" اُنھوں نے جوابًا عرض کیا: "ایک دن"۔ تب اللہ تعالٰی نے ان کو تمام احوال سے مطلع فرمایا اور ان کی آنکھوں کے سامنے ان کے گدھے کو زندگی بخشی۔ اس عرصے میں اُس عرقِ انگور اور ان انجیروں کی تازگی باقی رہی۔ پھر اللہ نے ان کو طویل عمر عطا کی؛ اُن کی زیارت بیابانوں اور دیگر مواضع میں لوگوں کو ہوتی رہتی ہے (طبری، ۱: ۶۶۶)۔

پہلے دونوں قصّوں کی بابت تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تورات کے بیانات پر مبنی ہیں، لیکن تیسرے قصّے کی بنیاد غالبًا ایک غلط فہمی پر ہے جو ۲ [البقرۃ]: ۲۵۹ سے متعلّق ہے:

[اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وَّهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا ۚ قَالَ اَنّٰى يُحْيٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ ۭ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۭ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۭ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۚ وَانْظُرْ اِلٰى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا ۭ] "اس شخص کی مثال (پر غور کرو) جو ایک شہر پر گزرا، جو گرا پڑا تھا اپنی چھتوں پر، تب اُس نے کہا کہ اس کی ویرانی کے بعد اللہ اسے کیسے بحال کرے گا۔ تب اللہ نے اُسے سو برس موت کی حالت میں رکھا۔ پھر اُسے جگایا اور پوچھا تو کتنی دیر یہاں رہا۔ اس نے کہا ایک دن یا ایک دن سے کچھ کم۔ (اللہ نے) فرمایا نہیں، بلکہ تو رہا سو برس؛ اپنا کھانا اور اپنا پینا دیکھو کہ وہ خراب نہیں ہوا اور اپنے گدھے کو دیکھو؛ ہم تمھیں لوگوں کے لیے ایک نشانی بنائیں گے اور ہڈیاں دیکھو، ہم انھیں کس طرح جوڑ دیتے ہیں اور پھر ان پر کیسے گوشت چڑھاتے ہیں"۔

مفسّرینِ قرآن نے اس شک کرنے والے شخص کی تعیین میں تورات کے متعدّد افراد کا نام لیا ہے۔ ان میں [حضرت] ارمیا بھی ہیں۔ [بعض مفسّرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حضرت حزقیل نبی کے ایک مکاشفے کا ذکر ہے، جو بائبل میں حزقیل، باب ۳۶، کے آخر میں بیان ہوا ہے؛] لیکن ہم جانتے ہیں کہ مشرق کی اس روایت کا تعلّق عبد ملک (Ebed Melek) سے ہے، جن کا ذکر ارمیا کے قصّے میں آتا ہے (ارمیا، ۳۹: ۱۶ ببعد) (قب: *The Paraleipomena of Jermiah the Prophet*، طبع Rendel Harris)۔ اَرمیا کو عبد ملک کے ساتھ ملتبس کر دینے سے ایک اَور التباس بھی پیدا ہوگیا ہے۔ اسرائیلی روایت کے مطابق عبد ملک ان لوگوں میں سے ہیں جو زندۂ جاوید ہیں، [بعض] روایات میں ایسے ہی زندۂ جاوید انسانوں میں [حضرت] خضر بھی ہیں۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ وَہْبْ بن مُنَبِّہ نے الخضر ("سبز") کو [حضرت] ارمیا ہی کا ایک لقب بتا دیا ہے۔ اسی سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی بابت اس بات پر کیوں زور دیا جاتا ہے کہ وہ بیابان کو چلے گئے، جہاں وہ شہروں کی طرح کبھی کبھی لوگوں کو مل جاتے ہیں؛ اس لیے کہ یہی بات دوسری جگہ الخضر سے متعلّق بیان ہوئی ہے، بخلاف [حضرت] الیاس [رَبَّ بِٱن] کے کہ [عوام میں] انھیں سمندر کا پیرِ پشتی بان سمجھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن [مجید]، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۲۵۹؛ (۲) مجیر الدین الحنبلی: الانس الجلیل (قاہرہ ۱۲۸۳ھ)، ۱: ۱۳۸ ببعد؛ (۳) مُطَہَّر بن طاہر المقدسی: کتاب البدأ و التاریخ، طبع Huart، ۳: ۱۱۳؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۹۲ ببعد؛ (۵) الیعقوبی، ۱: ۷۰؛ (۶) I. Friedländer: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۲۷۹ ببعد۔

(A. J. WENSINCK ونسنک)

اَرْمِینِیَہ: (Armenia) ایشیائے قریب کا ایک ملک۔

(۱) (جغرافیائی خاکہ)

ارمینیہ ایشیائے قریب کا مرکزی اور بلند ترین حصّہ ہے، جو دو پہاڑی سلسلوں کے درمیان گھرا ہوا ہے، یعنی شمال کی سمت Pontic کا سلسلہ اور جنوب کی طرف Taurus کا۔ یہ مندرجۂ ذیل ممالک کے درمیان واقع ہے: ایشیائے کوچک دریائے فرات کے مغرب کی طرف، آذربیجان اور بحیرۂ خزر (Caspian Sea) کے جنوب مغرب میں واقع خطّہ (کُرّ (kura, Kurr) اور ارس (Araxes) کی جائے اتصال کا ہم سطح) مشرق میں، پونٹک (Pontic) کے علاقے شمال مغرب میں، قفقاز (جسے Rion اور Kurr کا خط اس سے جدا کرتا ہے) شمال میں، اور عراق کا میدان (بالائی دجلہ کا علاقہ) جنوب میں۔ جھیل وان (Van) کے جنوب میں گورجیک (Gordjaik = قدیم Gordyene، موجودہ بہتان Bohtan) اور ہکّاری کردوں کی سرزمین (حکّرک اور آمدیہ کا علاقہ) جغرافی اعتبار سے ارمینیہ کا ایک جز ہیں، اگرچہ وہ ہمیشہ اہلِ ارمینیہ کے زیرِ حکومت نہیں رہے۔ اس طرح ارمینیہ میں تقریبًا وہ تمام علاقہ شامل ہے، جو طول بلد ۲۷° و ۴۹° مشرق اور عرض بلد ۳۷° و ۴۱° شمال کے درمیان پھیلا ہوا ہے۔ اس کے رقبے کا اندازہ تقریبًا تین لاکھ مربع کیلومیٹر کیا جاسکتا ہے۔

اس سرزمین کا ارضی نظام ایسے پہاڑوں پر مشتمل ہے جن کا مرکزی حصّہ قدیم ترین عہد ماضی کا ہے اور جو چھٹی (دردی Sedimentary) طبقات کی سہ گونہ (tertiary) ترکیب کی چٹانوں سے ڈھکے ہوے ہیں، لیکن وسیع و عریض

برکانی (آتش فشانی Volcanic) تودوں اور نسبۃً زمانہ حال میں سیّال آتش فشاں مادّے کے بہتے رہنے سے ان کی ساخت میں تبدیلی واقع ہوگئی ہے۔ اونچے میدان پہاڑی سلسلوں کے درمیان پھیلے ہوے ہیں اور آٹھ سو سے لے کر دو ہزار میٹر کی متفاوت بلندی رکھتے ہیں (ارض روم: ۱۸۸۰ میٹر؛ قارص: ۱۸۰۰ میٹر؛ موش، جو مرادصُو پر واقع ہے: ۱۴۰۰ میٹر؛ ارزنجان: ۱۳۰۰ میٹر؛ اریوان: ۸۹۰ میٹر)۔ پہاڑوں کی آتش فشانیوں نے برکانی مخروطی پہاڑیوں کا ایک مکمل سلسلہ پیدا کر دیا ہے، جس میں ملک کی بلند ترین چوٹیاں شامل ہیں۔ کوہِ جُودی (Arrarat)، (پانچ ہزار دو سو پانچ میٹر)، دریاے الرّس (Araxes) کے جنوب میں؛ سِیپان طاغ (چار ہزار ایک سو چھہتر میٹر)، جس سے البلاذُری اپنے وقت میں واقف تھا (طبع دخویہ de Geoje، ص ۹۸؛ قب *Zeitschr. für arm. Philol.*، ۲: ۶۷-۱۶۲؛ لیسٹرینج (Le Strange)، ص ۱۸۳)؛ بِنگول طاغ (تین ہزار چھے سو اسّی میٹر) ارض روم کے جنوب میں؛ خوری طاغ (تین ہزار پانچ سو پچاس میٹر)، آلہ طاغ (تین ہزار پانچ سو بیس میٹر) اور الغوز (چار ہزار ایک سو اسّی میٹر)، جو شمال کی جانب تقریبًا بالکل علٰیحدہ ایک پہاڑی مجموعے کی تشکیل کرتا ہے۔

ارمینیہ بڑے بڑے دریاؤں کا گہوارہ ہے: دریاے فرات، دجلہ، الرّس اور کُرّ۔ دریاے فرات دو شاخوں کے سنگم سے بنتا ہے: شمالی شاخ یا قرہ صُو (عربی: فرات) اور جنوبی شاخ یا مرادصُو (عربی: اَرْسَنَاس)، جو ارمنی سطح مرتفع پر سے آتے ہیں۔ دریاے دجلہ جنوب کے اس سرحدی سلسلۂ کوہ میں جنم لیتا ہے جو ارمنی تاوروس (Taurus) کہلاتا ہے، بحالیکہ دجلہ و فرات کا نظام خلیج فارس کی جانب جھکی ہوئی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔ دریاے اَرَس (Araxes) (عربی: الرّس [رَتّ بآن]، جو بِنگول طاغ سے آتا ہے، ان سرزمینوں کو سیراب کرتا ہے جو بحر خزر کی طرف ڈھلان رکھتی ہیں اور اس میں گرنے سے پہلے دریاے کُرّ سے مل جاتا ہے، جو اپنی متوازی شاخ، یعنی بحر خزر کے معاون دریاے ریون (Rion)، کے ساتھ مل کر قفقاز کو ارمینیہ سے یکسر جدا کرتا ہے۔ دریاے فرات اور دریاے الرّس ارمنی سطح مرتفع کو اندر دور تک کاٹتے چلے گئے ہیں اور یہ رخنے پانی کے نکاس میں سہولت پیدا کر دیتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ارمینیہ میں جھیلیں کم تعداد میں ہیں، یعنی جھیل وان (۱۵۹۰ میٹر بلند)، جو عربی میں خلاط جھیل کہلاتی ہے، اور اَرْجِیْش [رَتّ بآن] اور گُورک چای [رَتّ بآن] یا Sevenga (دو ہزار میٹر)، جس کا ذکر المستوفی نے ۱۳۴۰ء ہی میں کر دیا ہے اور چند نسبۃً چھوٹی جھیلیں.

ارمینیہ کے کوہی اور آبی نظام اس طرح کے ہیں کہ یہ سرزمین متعدّد وادیوں میں تقسیم ہوگئی ہے، جو ایک دوسری سے بلند پہاڑوں کے باعث جدا جدا ہوگئی ہیں۔ یہ حقیقت اس جاگیردارانہ تفرقے کی تخلیق میں ممد رہی ہے جس میں اہلِ ارمینیہ ہمیشہ مبتلا رہے۔

ارمینیہ کی آب و ہوا بہت تکلیف دہ اور غیر معتدل ہے۔ سطح مرتفع پر موسم سرما باقاعدہ آٹھ ماہ تک رہتا ہے۔ مختصر اور سخت گرم موسم گرما شاذ و نادر ہی دو ماہ سے زائد کا ہوتا ہے۔ یہ موسم بہت خشک ہوتا ہے اور اس میں فصلوں کی تیاری کے لیے مصنوعی آب پاشی کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم دریاے ارَّس کے کنارے کے میدانوں کے خطّے کی آب و ہوا نسبۃً زیادہ معتدل ہے۔ جنوب کے پہاڑوں میں برفانی خط تینتیس ہزار میٹر پر واقع ہے، لیکن مشرقی ارمینیہ میں وہ چالیس ہزار میٹر تک بلند ہو جاتا ہے۔

(۲) تاریخ

(الف) ارمینیہ اسلام سے قبل:

خیال کیا جاتا ہے کہ سترھویں صدی قبل مسیح کے لگ بھگ ارمینیہ میں ایک ایشیائی قوم کے لوگ حُرّی (Hurrites) آباد تھے، جو نہ تو سامی نسل کے تھے اور نہ انڈو-یورپی۔ ان لوگوں کی تنظیم دوسرے ہزار سال کے نصف اوّل میں ایک فاتح انڈو-یورپی طبقۂ امرا نے کی۔ بعد ازاں وہ حِتّی سلطنت کے محکوم ہو گئے اور اس کے بعد آشوریوں کے۔ نویں صدی قبل مسیح میں ایک قوم موسوم بہ اُرارطہ (Urartians) نے، جنھیں خَلدی بھی کہا جاتا ہے اور جو حُرّیوں سے قریب کا رشتہ رکھتے تھے، وہاں اررطو (بائبل کا ارارا‌ط Ararat) کی طاقت ور سلطنت قائم کی، جس کا مرکز جھیل وان تھا۔ اس سلطنت نے، جسے آشوریوں کے خلاف جنگ کرنا پڑی، اپنا مکمل عروج آٹھویں صدی [ق-م] میں حاصل کیا، لیکن ساتویں صدی کے وسط کے قریب اسے ہمّیری (Cimmerian) اور سِتھی (Schthian) حملے کی اس لہر نے تباہ کر دیا جو ایشیاے قریب پر سے گزری تھی۔ ان انقلابات کے دوران میں اور ان کے بعد تھراسو-فریجی (Thraco-phrygian) خاندان کے کچھ انڈو-یورپی لوگ، جو غالبًا ان فریجی (Phrygian) لوگوں کی ایک شاخ تھے، جن کی سلطنت کو حال ہی میں ہمیریوں (Cimmerians) نے تباہ کر دیا تھا، مغرب کی جانب سے آئے اور انھوں نے اررطو کو فتح کر لیا۔ ان نو وارد باشندوں کو ہخامنشی اہلِ ایران ارمنی کہتے تھے (اور یونانی Αρμένιοι)۔ یہ ایک ایسا نام ہے جس کا مفہوم اور ماخذ ابھی تک وضاحت طلب ہیں۔ بہر کیف یہ علاقہ مرورِ زمانہ سے ارمینیہ کے نام سے معروف ہوگیا، تاہم خود ارمنی اپنے آپ کو (اس بطل کے نام پر جس نے اس سرزمین کی تسخیر میں ارمنی قوم کی قیادت کی) ہیک (Haik) [ہیکع ؟] کہتے ہیں اور اپنے ملک کا ذکر ہیستان (Hayastan) کے نام سے کرتے ہیں.

تکران (Tigranes) ثانی (تکران اعظم) کے وقت کے سوا اَرمنوں نے کبھی ایشیاے قریب میں غلبہ حاصل نہیں کیا۔ اس کے اسباب میں ایک تو وہ جاگیردارانہ نظام ہے جس کی ممد ملک کی جغرافی ہیئت تھی، جو بجاے خود اندرونی مناقشات کا باعث تھی اور اس کے علاوہ طاقت ور سلطنتوں کا قُرب۔ ارمینیہ میں آ کر آباد ہونے کے وقت سے لے کر ارمنی میدیوں (Medes) کے باج گزار رہے تھے اور بعد ازاں ہخامنشی ایرانیوں کے، جنھوں نے اس ملک کو اپنے نائبوں

(satraps) کی تحویل میں دے رکھا تھا۔ مؤخر الذکر سکندر اعظم کی وفات سے پیدا ہونے والے فتنہ و فساد سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حقیقت میں بادشاہ بن بیٹھے، جنھوں نے بعد میں سلوقیوں (Selucids) کی سیادت تسلیم کر لی۔ جب مغنیز یا (Maganesia) کے مقام پر رومیوں نے انطیوکس (Antiochus) ثالث کو شکست دی (۱۸۹ ق۔م) تو وہ دونوں امرا ("Strategi") جو نائبین کی حیثیت سے ارمینیہ پر حکمران تھے مطلق العنان ہو گئے۔ انھوں نے بادشاہ کا لقب اختیار کر لیا اور دو سلطنتوں کی تشکیل کی؛ ایک ارمینیۃ الکبرٰی، بنام ارتکسیاس (Artaxias)، خاص ارمینیہ میں اور دوسری ارمینیۃ الصغرٰی (سوفان۔ ارزنان Sophene-Arzanene)، موسوم بہ زریدرس (Zariadris)۔ بعد میں ارمینیۃ الکبرٰی کی قیادت ارسقیوں (Arsacids) کے ہاتھ میں آ گئی۔ پہلی صدی قبل مسیح میں ارتکسیاس کے ایک خلف تکران یا تجرانوس (Tigranes) اعظم نے اشکانی (Parthian) جوا اُتار پھینکا، سوفان کے بادشاہ کو معزول کر دیا اور پورے ارمینیہ کو اپنے زیرِ نگیں متحد کر لیا۔ ارمنی اتحاد قائم کرنے کے بعد اس نے اشکانیوں اور سلوقیوں کے علی الرغم ایک وسیع ارمنی سلطنت قائم کر لی اور سیاست میں اہم حصہ لیتا رہا۔ تاہم اس کے بعد ارمینیہ کا ملک بیش از پیش اَرسقی اشکانیوں کی مملکت اور رومن سلطنت کے مابین ایک غیر جانبدار (buffer) ریاست کی حیثیت اختیار کرتا گیا، جس میں ہر ایک اپنی پسند کا بادشاہ اس پر مسلط کرنا چاہتی تھی، اس لیے کہ اندرونی فتنہ و فساد نے بیرونی مداخلت اور غاصبانہ تصرفات کے لیے ایک مستقل بہانہ مہیا کر دیا تھا۔ عام طور پر ۱۱ء سے لے کر ۲۲۴ء میں ارسقیوں کے سقوط تک کے زیادہ تر عرصے میں جو افراد ارمینیہ میں برسرِ حکومت رہے وہ اَرْسَقی خاندان کے شہزادے تھے، جو کسی وقت تو اپنے اقارب کی روم کے خلاف ان کی جنگوں میں امداد کرتے تھے اور کبھی رومی حمایت قبول کر لیتے تھے۔ جب اَرسقی اشکانیوں کی جگہ ساسانیوں نے لے لی تو ارمینیہ کا ملک، جو بدستور سابق ارسقی بادشاہوں کے زیر فرمان تھا اور جس نے تیسری صدی کے خاتمے پر عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا، دوبارہ دونوں سلطنتوں کے درمیان ایک نیا سبب نزاع بن گیا اور انھوں نے آخر کار اس کمزور باج گزار مملکت کو آپس میں بانٹ لینے کا سمجھوتا کر لیا۔ ایک تقسیم کے بموجب، جو ۳۹۰ء کے قریب وقوع میں آئی، ایران کو مشرقی حصہ مل گیا، یعنی ارمینیہ کا ۴/۵ حصہ، جس پر خسرو ثالث حکمران ہوا اور جس کا دار السلطنت دُوِیْن (Dwin) (عربی: دَبِیل) تھا، بحالیکہ مغربی حصہ روم کے ہاتھ میں رہا، جہاں اَرْشَکْ (Arshak) ثالث از زنجان میں برسرِ حکومت تھا۔ اَرشک کی وفات کے بعد رومیوں (بوزنطیوں) نے اس سرزمین کا نظم و نسق ایک امیر کومیس کونٹ (Comes'count) کے سپرد کر دیا۔ ایرانی حصۂ ملک موسوم بہ پرسَرمینیا (Persarmenia [یا ارمینیۃ الفارسیہ]) نے اپنے قومی حکمرانوں کو ۴۲۸-۴۲۹ء تک برقرار رکھا اور بعد ازاں اس کا انتظام ایک ایرانی مرزبان (والی) کے سپرد رہا، جو دُوِیْن میں رہتا تھا۔ ارمنی مؤرخ سبیوس (Sebeos) کے قول کے مطابق، جو پانچویں اور ساتویں صدی کے وسط تک کے دَور کے لیے اہم ترین ماخذ ہے، ایرانی حکومت ارمینیہ میں اپنے قدم مستحکم طور پر جمانے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئی، اس وجہ سے اور بھی کہ ساسانی بادشاہ ارمنی عیسائیت کو ظلم و تشدد کا شکار بناتے رہے۔ ارمنی امرا (nakherar) آتش پرستوں کا نفرت انگیز جوا اُتار پھینکنے کے لیے ہر موقع سے فائدہ اٹھاتے تھے اور ایرانی مرزبانوں سے اپنے جھگڑوں میں بسا اوقات بوزنطی ارمینیہ میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں سے امداد کے طلب گار ہوتے تھے۔ یہ ایک ایسا طرزِ عمل تھا جو سرحدی جھڑپوں اور بعض دفعہ حقیقی جنگوں کا باعث بن جاتا تھا، تاہم ارمینیہ اور بوزنطیہ کے درمیان ایک وسیع خلیج ۴۵۱ء میں خلقدونیہ (Chalcedon) کی مجلس نے پیدا کر دی، جس کے فیصلوں کو ارمنوں نے ۵۰۶ء میں دوین کی مجلس میں مسترد کر دیا۔ اس تفرقے نے، جو باوجود یونانیوں کی دوبارہ اتحاد پیدا کرنے کی کوششوں کے قطعی ثابت ہوا، ارمینیۃ الفارسیہ کے ارمنوں اور مداین (Ctesiphon) کے دربار کے مابین، جو اب عیسائیت کی جانب زیادہ رواداری برتنے لگا تھا، سیاسی تعلّقات میں سہولت پیدا کر دی۔

شہنشاہ ماریس (Maurice: ۵۸۲ـ ۶۰۲ء) کے عہد حکومت (۵۸۲ ـ ۶۰۲ء) میں بوزنطیوں نے ایرانی سلطنت کے جھگڑوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پرسَرمینیا کا ایک حصہ دوبارہ فتح کر لیا۔ اب ارمینیہ کا ملک امن و امان کے ایک عہد سے متمتع ہوا، لیکن خسرو ثانی پرویز (۵۹۰ـ۶۲۸ء) نے ۶۰۴ء میں بوزنطیوں کے خلاف دوبارہ جنگ کا آغاز کیا، جو ۶۲۹ء تک جاری رہی اور جو Atropatene میں ہراقلیس (Heraclius) (۶۱۰ـ۶۴۱ء) کی مشہور و معروف مہمات کی بنا پر ممتاز ہے۔

ساسانی عہد کے پورے زمانے میں ان دو بڑی طاقتوں کی مداخلت نے، بڑے بڑے خاندانوں کے درمیان اندرونی مناقشات نے، جو برتری حاصل کرنے میں ایک دوسرے کے مدِ مقابل تھے اور شمال مشرقی سرحد پر خزر کی یورشوں نے ملک میں مکمل لاقانونیت قائم رکھی۔ ارمینیہ کی سرزمین نے، جو تاخت و تاراج کا شکار تھی اور خانہ جنگیوں کی بدولت پاش پاش، مسلم حملے کے وقت اپنے آپ کو ایک ایسی کمزور حالت میں پایا کہ وہ عرب یورش کے خلاف شدید مزاحمت پیش کرنے کے قابل نہ تھی۔ اس لاقانونیت سے فائدہ اٹھا کر اب جھیل وان کے علاقے میں رُشْتونی (Rshtuni) خاندان کی قوت بڑھنا شروع ہو گئی، جس کا مرکز جھیل وان میں واقع جزیرہ اَغْتَمَر تھا اور جس کے سردار تھیوڈور (Theodore) نے عرب حملوں کے وقت کارہائے عظیم سرانجام دیے۔

(ب) ارمینیہ عرب اقتدار کے ماتحت:

عربوں کی فتح ارمینیہ کی تاریخ کی تفاصیل میں ہمیشہ سے ابہام و التباس کا سامنا رہا ہے، کیونکہ عرب، ارمنی اور یونانی مآخذ میں جو معلومات پائی جاتی ہیں وہ بسا اوقات متناقض ہوتی ہیں۔ اسقف سبیوس (Sebeos) کا ارمنی بیان، جو ہمارے

سامنے ایک عینی شہادت پیش کرتا ہے، بلاشبہہ اس دَور کے لیے اہم ترین ماخذ ہے۔ اس بیان کے ساتھ ایک بیش قیمت تکملے کے طور پر پادری لاونتیوس (Leon-tius) کی تحریر کی شمولیت ضروری ہے، جو فی الواقع ۶۲۲ء اور ۶۷۰ء کے درمیانی سالوں کے لیے ایک تنہا قابلِ اعتنا شہادت کی حیثیت رکھتی ہے۔ عرب مصنّفین میں اوّل درجہ البلاذُری کا ہے جس نے ایک انوکھی حد تک ارمینیہ کے باشندوں سے حاصل کردہ بیانات سے کام لیا ہے۔

ملک شام کی فتح اور عربوں کے ہاتھوں ایرانیوں کی شکست کے بعد عرب ارمینیہ پر بار بار حملہ آور ہونے لگے اور اس سرزمین پر تسلّط جمانے کی غرض سے بوزنطیوں سے برسرِ پیکار رہنے لگے۔ عراق عرب کے فاتح [حضرت] عِیاض[رض] بن غانم نے ۱۹ھ کے اختتام/ ۶۳۹ء اور ۲۰ھ کے شروع/ ۶۴۰ء میں جنوب مغربی ارمینیہ میں پہلی مہم کا بیڑا اٹھایا، جہاں وہ بِتْلیس تک جا پہنچا۔ البلاذُری (ص ۱۷۶)، الطّبری (۱: ۲۵۰۶) اور یاقوت (۱: ۲۰۶) اس مہم کی تاریخ کے بارے میں متفق ہیں، لیکن اس کی تفصیلات کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں۔ الطّبری (۱: ۲۶۶۶) اور ابن الاثیر (۳: ۲۰-۲۱) کے بیانات کے مطابق ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں ایک دوسرا عرب حملہ واقع ہوا۔ مسلمانوں نے چار جیشوں کی صورت میں، جن میں دو حَبِیب بن مَسْلَمہ اور سَلمان بن ربیعہ کی قیادت میں تھے، شمال مشرقی ارمینیہ کے سرحدی علاقوں میں پیش قدمی کی، لیکن وہ ہر طرف سے اس طرح پیچھے دھکیل دیے گئے کہ انھیں جلد ہی ملک سے نکل جانا پڑا۔ اسی طرح اُس مختصر تاخت (رَزِّیہ) کا اثر بھی اس سے بڑھ کر دیرپا ثابت نہ ہوا جو ۲۴ھ/ ۶۴۵ء میں سلمان بن ربیعہ نے آذربیجان سے ارمینیہ کے سرحدی علاقے میں کی۔ (اس تاخت کے بارے میں دیکھیے: الیعقوبی، ص ۱۸۰؛ البلاذُری ص ۱۹۸؛ الطّبری، ۱: ۲۸۰۶).

عرب مؤرّخین اور جغرافیہ نویسوں کی شہادت کے مطابق (دیکھیے خاص طور پر الیعقوبی، ص ۱۹۴؛ البلاذُری، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ الطّبری، ۱: ۲۶۷۴-۲۶۷۵؛ ابن الاثیر، ۳: ۶۵-۶۶) ارمینیہ پر سب سے بڑا حملہ، یعنی وہ حملہ جس نے پہلی مرتبہ اس ملک کو مؤثّر طریقے سے عرب اقتدار کے زیرنگیں کر دیا، ۲۴ھ/ ۶۴۵-۶۴۶ء کے اختتام کے قریب [حضرت] عثمان[رض] کے عہدِ خلافت میں ہوا؛ شام کے والی [امیر] معاویہ[رض] نے اُسی سپہ سالار حبیب بن مسلمہ کو، جو شام اور عراق عرب کی جنگوں میں ناموری حاصل کر چکا تھا، ارمینیہ کی فتح کا کام تفویض کیا۔ یہ سپہ سالار پہلے قالیْقلا (تھیوڈوسیوپولس (Theodosiopolis)؛ ارمنی: کَرِین؛ موجودہ اِرزروم) کی جانب بڑھا، جو بوزنطی ارمینیہ کا دارالسلطنت تھا اور اس شہر کو ایک مختصر محاصرے کے بعد فتح کر لیا۔ اس نے ایک بڑی بوزنطی فوج کو، جو خزر اور اللان (Alan) کے معاون عساکر سے کمک حاصل کر کے اسے دریاے فرات پر روکنے کے لیے آگے بڑھی تھی، سخت شکست دی۔ اس کے بعد اس نے جنوب مشرق میں جھیل وان کا رخ کیا اور اِخلاط اور مُکس (Moks) کے مقامی سرداروں کی اطاعت کی پیشکش قبول کی۔ جھیل وان کے شمال مشرقی کنارے پر واقع اَرْجِیْش نے بھی عرب فوجوں کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ پھر حبیب پرسرمینیا کے مرکز دَوِیْن کا محاصرہ کرنے کے لیے روانہ ہوا، جس نے اسی طرح چند روز کے بعد اطاعت قبول کر لی۔ اس نے تفلیس کے شہر سے عرب سیادت کو تسلیم کرنے اور جزیہ دینے کے عوض صلح و ضمانت کا ایک معاہدہ طے کر لیا؛ اسی اثنا میں سلمان بن ربیعہ نے اپنی عراقی افواج کی ہمراہی میں اَرّان (البانیا) کو تسخیر کیا اور اس کے دارالسلطنت بَرْذَعہ کو فتح کر لیا.

ارمنی روایت تاریخوں کے معاملے میں نیز متفرق تفصیلات میں عرب روایت سے اختلاف رکھتی ہے۔ صرف ایک بات، یعنی عرب حملے کے رخ کے بیان میں سیبیوس (Sebeos) اور البلاذُری میں مکمل اتفاق ہے؛ جیسا کہ ان مصنّفین کے بیان کردہ راستوں کا مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

ارمنی مؤرّخین کے بیان کے مطابق ایک فوج ۶۴۲ء میں ارمینیہ میں داخل ہوئی؛ جودی (ارارات Ararat) کے علاقے تک جا پہنچی، دارالسلطنت دَوِین کو فتح کیا اور پھر اسی راستے سے پینتیس ہزار قیدی ساتھ لے کر ملک سے باہر نکل گئی۔ آئندہ سال میں مسلمان ازسرِ نو ارمینیہ میں داخل ہوے، انھوں نے جودی کے علاقے کو تاخت و تاراج کیا اور گرجستان (Georgia) میں بھی پہنچ گئے، تاہم امیر تھیوڈورس رِشتونی (Theodoros Rshtuni) کے ہاتھوں ایک سخت شکست کھا کر وہ واپس چلے جانے پر مجبور ہو گئے۔ اس کے بعد جلد ہی بوزنطی شہنشاہ نے تھیوڈورس کو ارمنی افواج کا سپہ سالار تسلیم کر لیا۔ اب ارمینیہ کے ملک نے، جو کئی سال سے بچا ہوا تھا، بوزنطی سیادت کو پھر سے تسلیم کر لیا۔ جب تین سال کی عارضی صلح، جو عربوں اور ہیراقلیس (Heraclius) (م ۶۴۱ء) کے جانشین کونستانس (Constans) ثانی کے درمیان طے ہوئی تھی، ۶۵۳ء میں ختم ہوئی تو ارمینیہ میں دوبارہ جنگ چھڑ جانے کی توقع ناگزیر ہو گئی۔ عربوں کے حملے کو روکنے کے لیے، جس کا خطرہ درپیش تھا، تھیوڈورس نے برضاے خود ملک ان کے حوالے کر دیا اور [امیر] معاویہ[رض] سے ایک معاہدہ طے کر لیا، جو ارمنوں کے بہت مفید مطلب تھا اور جس کی رُو سے ان پر محض مسلم سیادت کا تسلیم کرنا عائد ہوتا تھا، تاہم اسی سال شہنشاہِ رُوم ایک لاکھ فوج کے ہمراہ ارمینیہ میں آ وارد ہوا، جہاں زیادہ تر مقامی سردار اس کی صف میں شامل ہو گئے۔ اس نے زیادہ زحمت کے بغیر ارمینیہ کے پورے ملک اور گرجستان کو دوبارہ اپنے زیرنگیں کر لیا، لیکن دَوِین میں موسمِ سرما بسر کرنے کے بعد کونستانس ابھی بمشکل ملک سے رخصت ہوا تھا (۶۵۴ء) کہ پھر ایک عرب فوج ملک میں گھس آئی اور اس نے جھیل وان کے شمالی ساحل پر واقع اضلاع پر قبضہ کر لیا۔ ان عرب عساکر کی مدد سے تھیوڈورس نے یونانیوں کو دوبارہ ملک سے باہر نکال دیا اور اس کے بعد [امیر] معاویہ[رض] نے اسے ارمینیہ، گرجستان اور اران (البانیا Albania) کا سردار تسلیم کر لیا۔ موریانوس (Maurianus) کے زیرِ قیادت ایک فوج کے ذریعے ملک کے کھوئے ہوے

صوبوں کو دوبارہ فتح کرنے کی یونانی کوششیں بالکل ناکام ثابت ہوئیں۔ ۶۵۵ء میں عربوں نے اپنی حکومت کو تمام ارمینیہ پر وسعت دے دی اور ارمینیۃ البوزنطہ کے دارالسلطنت کرین (قالیقلا) کو بھی اپنے دروازے ان کے لیے کھولنا پڑے۔ تاہم دو سال کے بعد مسلمانوں کو اس مجبوری کا احساس ہوا کہ وقتی طور پر انھیں ایک ایسے مقبوضے کو چھوڑ دینا پڑے گا جس پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ جب ۳۶ھ/ ۶۵۷ء میں [امیر] معاویہؓ اور [حضرت] علیؓ کے درمیان پہلی خانہ جنگی کا آغاز ہوا تو اوّل الذکر کو اپنی اس فوج کی ضرورت پیش آئی جو ارمینیہ میں متمکن تھی؛ چنانچہ مسلمان فوجوں سے خالی ہونے پر یہ ملک فوراً اپنے پرانے آقا بوزنطی سلطنت کا دوبارہ تابع ہو گیا.

سبیوس کے بیان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ سب واقعات، جنھیں عرب مآخذ نے حبیب کی ۲۴-۲۵ھ/ ۶۴۴-۶۴۶ء کی بڑی مہم سے منسلک کر دیا ہے، سہ سالہ عارضی صلح کے بعد ظہور میں آئے؛ تیوفان (Theophanes) کی *chro-ngraphy* میں جو معلومات ہیں وہ بھی اسی تاریخ پر مبنی ہیں۔ عرب مؤرخین کے ہاں اس واقعے کا مطلق کوئی ذکر نہیں کہ ارمینیہ اس پہلے حملے کے بعد جو [حضرت] عمرؓ کے عہد میں ہوا تھا دوبارہ بوزنطی حکومت کے زیر نگیں ہو گیا تھا، نہ ان واقعات ہی کو بیان کیا گیا ہے جو [امیر] معاویہؓ کی تخت نشینی سے پہلے کے زمانے میں اس ملک میں رونما ہوئے تھے۔ اگر عربوں کے پہلے حملے سے لے کر ملک برابر اُن کے پورے اقتدار میں رہا ہوتا تو یہ واقعہ کہ تھیوڈورس رشتونی (Theodoros Rshtuni) نے اپنی مرضی سے [امیر] معاویہؓ کی اطاعت قبول کر لی تھی، جس کی شہادت نہ صرف سبیوس بلکہ تیوفان نے بھی دی تھی، ناقابلِ فہم ہو جائے گا۔ غازریان (Ghazarian) کے قول کے مطابق جس نے *Zeitschr. für arm. philol.*، ۲: ۱۷۳-۱۷۴، میں عرب اور ارمنی مآخذ کے مابین باریک اختلافات کا تجزیہ کیا ہے، عربی روایات کے مقابلے میں سبیوس کا ہم عصر بیان زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ یہ غازریان ہی ہے جس پر مُلّر (Müller) انحصار کرتا ہے (*Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱: ۲۵۹-۲۶۱)۔ اس سے ایک مختلف رائے تھپدشیان (Thopdschian) کی ہے (*Zeitschr. für arm. Philol*، ۲: ۷۰-۷۱)، جس کے بیان کی رُو سے عربوں کے پہلے بڑے حملے کے بارے میں ارمنی اور عرب مؤرخین میں تاریخوں اور واقعات کی مطابقت قائم کی جا سکتی ہے۔ لوراں (J. Laurent) (*L'Arménia entre Byzance et l'Islam*، ص ۹۰) کے نزدیک ۱۷ ۳-۶۴۰ء اور ۶۵۱ء کے درمیان چھے عرب حملے ہوئے۔ منديان (H. Manadean)، *Bréves Études*، اریوان ۱۹۳۲ء؛ مترجمۂ بربریان (H. Berberian)، در *Byz-antion*، ج ۱۸، ۱۹۴۶-۱۹۴۸ء)، نے روایتی مواد کو غائر نظر سے جانچا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ۶۵۰ء تک صرف تین عرب حملے ہوئے تھے: (۱) ۶۴۰ء میں پہلا حملہ، ترون (Taron) کے علاقے میں سے ہو کر، اور ۶ اکتوبر ۶۴۰ء کو دوین کی فتح؛ (۲) ۶۴۲ء میں دوسرا حملہ آذربیجان کے راستے پرسَرْمینیا (Persarmenia) کے اندر؛ (۳) ۶۵۰ء میں ایک تیسرا حملہ جو آذربیجان سے کیا گیا تھا اور جس کا نمایاں پہلو جھیل وان کے شمال مشرق میں ضلع Kogovit میں واقع اَرْتسَپ [؟] (Artsap) کی فتح تھی، بتاریخ ۸ اگست ۶۵۰ء.

عربوں نے تھیوڈورس رشتونی (Theodoros Rshtuni) کی جگہ، جسے وہ ۶۵۵ء میں قید کر کے دمشق لے گئے تھے، جہاں ۶۵۶ء میں اس کا انتقال ہو گیا، ہمزاسب مامیکونی (Hamazasp Mamikonian) کو متمکن کر دیا تھا، جو ایک مدمقابل خاندان کا فرد تھا اور جس کی جاگیریں ترون سے دوین تک پھیلی ہوئی تھیں، لیکن مامیکونی نے بوزنطی سلطنت کی رفاقت اختیار کر لی اور ۶۵۷-۶۵۸ء میں اسے قُسْطَنْس (Constans) ثانی نے ملک کی سرداری کے لیے نامزد کر دیا۔ بوزنطی سیادت زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہی۔ [امیر] معاویہؓ نے برسرِ اقتدار آنے کے بعد (۴۱ھ/ ۶۶۱ء) ارمینیہ کے لوگوں کو ازسرِ نو عرب سیادت قبول کرنے اور خراج ادا کرنے کی دعوت دیتے ہوئے ایک خط لکھا اور ارمنی امرا اس مطالبے کی مخالفت کرنے کی جرات نہ کر سکے۔ ارمنی مآخذ کے مطابق معزز ترین خاندانوں کے افراد (مامکیون، بجارطہ Bagratuni) یا بجراتی (Bagratids) نے عبدالملک کے زمانے تک شروع کے امویوں کے ماتحت حکومت سنبھالے رکھی۔ اس کے برعکس عرب مؤرخین ارمینیہ کے متعلق اس طرح بیان دیتے ہیں جیسے حبیب کی فتح سے لے کر یہ ملک برابر مسلم حکام کی حکومت میں رہا [حضرت] عثمانؓ سے لے کر عباسی خلیفہ المستنصر تک کے زمانے کے لیے دیکھیے الیعقوبی، البلاذری، الطبری اور عاملین کی فہرست کے لیے غازران (Ghazarian): کتاب مذکور، ص ۱۷۷-۱۸۲؛ لوراں (Laurent): کتاب مذکور، ص ۳۳۶-۳۴۷؛ وَسمیر (R. Vasmer): *Chronology of the governors of Armenia under the first Abbasids*، در *Memoirs of the College of Orientalists*، لینن گراڈ ۱۹۲۵ء، ۱: ۳۸۱ ببعد (روسی زبان میں).

ارمینیہ میں عرب اقتدار کی پہلی صدی تباہی خیز جنگوں کے باوجود ملک کے لیے قومی اور ادبی شگفتگی کا ایک دَور تھی، لیکن بایں ہمہ مسلم حکومت امویوں کے زمانے میں اس سرزمین میں اپنے قدم مضبوطی سے نہ جما سکی اور اس سے بھی کم عباسیوں کے عہد میں؛ لہٰذا فساد اور بغاوتیں اکثر ہوتی رہتی تھیں۔ عرب حکومت کے خلاف سب سے بڑی اور سب سے زیادہ خطرناک بغاوت المتوکّل کے عہدِ حکومت میں ہوئی۔ اس خلیفہ نے اپنے بہترین آزمودہ کار سپہ سالار ترک بُغا الاکبر کو ایک زبردست فوج کے ہمراہ روانہ کیا، جو ۲۳۷-۲۳۸ھ/ ۸۵۱-۸۵۲ء میں خون ریز اور انتہائی شدید معرکوں کے بعد بغاوت پر قابو پانے میں کامیاب ہوا۔ اس پر سب امرا کو قید کر کے ملک کے باہر بھیج دیا گیا۔ المتوکّل نے اپنی سرگرمی کو صرف اس وقت ترک کیا جب اسے بوزنطیوں سے جنگ کرنے اور ایک نئی

بغاوت کو روکنے کے لیے، جسے مؤخّر الذکر نے برانگیختہ کیا تھا، اپنے عساکر کی ضرورت پیش آئی، لہٰذا اس نے قیدی سرداروں (نخرار Nakharar) کو رہا کر دیا اور ارمینیہ کے بڑے امیر کے طور پر بجراتی خاندان کے اَشوط (Ashot) کو تسلیم کرلیا (۲۴۷ھ/۸۶۱-۸۶۲ء)، جو عرب مقاصد کے حصول کے لیے پہلے بھی اہم خدمات سرانجام دے چکا تھا، امیر الامرا کی حیثیت سے پچیس سال میں اشوط نے اپنی تمام رعایا اور مقامی سرداروں کو اس قدر اپنا گرویدہ بنالیا کہ مؤخّر الذکر کی درخواست پر ۲۷۳ھ/۸۸۶-۸۸۷ء میں خلیفہ المعتمد نے اسے بادشاہ کا لقب عطا کر دیا۔ اس نے یہی اعزازی لقب رومی شہنشاہ سے بھی حاصل کر لیا، جس نے اس کے ساتھ ہی اس سے ایک معاہدۂ اتحاد طے کرلیا۔ خلیفہ سے اشوط کے تعلقات کبھی مکدّر نہیں ہوے، وہ اپنا خراج باقاعدہ ادا کرتا رہا، لیکن اپنے مقبوضات کا انتظام اور ان پر حکمرانی خود اپنے طریقے پر کرتا تھا۔ اسی طرح مقامی امرا نے بھی اس کے عہد میں تقریباً خود مختار حیثیت اختیار کرلی تھی.

اشوط (۸۶۲-۸۹۰ء) کی وفات کے بعد اس کا بڑا بیٹا سُمباط حکمران ہوا، جو واقعی ایک شجاعانہ کردار کا شخص تھا، لیکن جو کسی طرح بھی اس قابل نہ تھا کہ اپنے بیرونی دشمنوں، یعنی دیار بکر کے شیبانیوں اور آذربیجان کے ساجیوں کا مقابلہ کر سکے۔ وہ شیبانیوں کے خلاف اپنی جدّوجہد میں ناکام رہا، تاہم کچھ عرصے کے بعد ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں خلیفہ المعتضد کی مداخلت سے شیبانی اقتدار کا خاتمہ ہوگیا اور ارمنی صوبوں کو ان حملہ آوروں سے نجات مل گئی، لیکن ساجی افشین مغرب اور شمال کی جانب اپنی پیش قدمی سے ارمینیہ کو مسلسل خطرے میں مبتلا کر رہا تھا۔ افشین (م ۲۸۸ھ/۹۰۱ء) کے ہوشیار بھائی اور جانشین یوسف کے زمانے میں سمباط کے لیے صورتِ حال اَور بھی دشوار ہوگئی۔ یوسف اس چیز کو سمجھ گیا کہ اور سب باتوں سے بڑھ کر اسے اَرْدزْرُونی خاندان کو اپنی جانب مائل کرنا چاہیے، جو اشوط اوّل کے وقت سے بجراتیوں کے بعد امرا کا سب سے زیادہ با اقتدار گھرانہ بن گیا تھا، یہاں تک کہ ۹۰۹ء کے قریب اس نے اس خاندان کے سربراہ جاجیق (Gagik) کو، جو بسفرجان (Vaspurakan) کا امیر تھا، شاہی تاج عطا کر دیا؛ یہی وہ اعزاز تھا جس کی تجدید خلیفہ المقتدر نے ۳۰۴ھ/۹۱۶ اور ۳۰۶ھ/۹۱۹ء میں کی.

۹۱۰ء سے لے کر یوسف نے اپنی مہموں کے دوران میں ارمینیہ کو تاخت و تاراج کیا اور بالآخر کابوپت (Kapoit) کے قلعے میں سمباط کو محصور کرلیا، جس کا ساتھ سب امرا نے چھوڑ دیا تھا۔ ۹۱۳ء میں (Adontz کے قول کے مطابق ۹۱۱ء میں) ارمینیہ کے بادشاہ نے اپنے آپ کو دشمن کے حوالے کر دیا، جس نے اسے ایک سال تک قید میں ڈالے رکھنے کے بعد سخت اذیتیں پہنچا کر مروا دیا (۹۱۴ء؛ بقول Adontz ۹۱۲ء)۔ سمباط کے سقوط کے بعد ارمینیہ میں لاقانونیت کا دَور شروع ہوگیا، اس کا باہمّت بیٹا ''آہنی بادشاہ'' اشوط ثانی (۹۱۵-۹۲۹ء) بوزنطی فوج کی مدد سے دوبارہ تخت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ یوسف نے شروع میں اس کے ایک عزیز کو اس کے مقابلے میں کھڑا کر کے اس کی مخالفت کی، لیکن یہ دیکھتے ہوے کہ اشوط اپنے دشمنوں پر سبقت لیے جا رہا تھا یوسف نے اسے تسلیم کر لیا اور اس کے لیے ایک شاہی تاج بھیج دیا (۹۱۷ء کے قریب)۔ ۹۱۹ء میں خلیفہ کی افواج کے ہاتھوں یوسف کی گرفتاری کے بعد، جس نے بغاوت برپا کی تھی، اس کے جانشین سُبک (Sbuk) نے اشوط ثانی سے اتحاد کرلیا تاکہ خلیفہ کی فوجوں کو ملک سے نکال دیا جائے اور اسے شہنشاہ کے لقب سے سرفراز کیا۔ اس لقب کی رُو سے بسفرجان (Vaspurakan)، آئی بیریا اور گرجستان کی ریاستوں اور دوسرے علاقوں پر اشوط کی سیادت تسلیم کرلی گئی۔ اشوط ثانی نے بجراتی اقتدار کو اس کے نصف النّہار تک پہنچا دیا اور وسطی اور شمالی ارمینیہ کے بیشتر حصّے پر اس کی حکومت رہی، جہاں سمباط پہلے ہی اس خاندان کے علاقے میں معتدبہ اضافہ کر چکا تھا۔ ارمنی امرا کے باہمی ملاپ اور اس کے رقیبوں، خصوصاً اردزرونیوں کی جانب سے اس کی سیادت کو برائے نام تسلیم کیے جانے کے بعد اس کے عہد کا خاتمہ بحالتِ امن و عافیت ہوا؛ تاہم دوین کا شہر یوسف کے نائب کے ہاتھ میں رہا.

جنوبی ارمینیہ میں اردزرونی (دیکھیے اوپر) ایک نسبۃً چھوٹے علاقے پر (بسفرجان، جس کا دارالسلطنت وان تھا) حکمران تھے۔ ان دو بڑی سلطنتوں کے علاوہ اب تک بعض چھوٹی ریاستوں کا ایک سلسلہ بھی موجود تھا، جن میں سے زیادہ تر محض برائے نام بجراتیوں کی سیادت کو تسلیم کرتی تھیں۔ علاوہ ازیں جنوب کی طرف Apahunik اور جھیل وان کے علاقے میں متعدد عرب امرا کی ریاستیں تھیں جو خود مختار تھیں، لیکن خلافت سے علیحدہ؛ لہٰذا ارمینیہ کی تاریخ اپنی وسعت کے اعتبار سے بجراتیوں کی تاریخ کی مرادف نہیں ہے.

اشوط ثانی کے پورے عہد اور اس کے جانشین اباز (Abas، ۹۲۰-۹۵۳ء) کے عہد کے بہت سے حصّے میں بوزنطی سلطنت اور عربوں کے درمیان جنگ بلاتوقف جاری رہی اور بعض اوقات یہ جنگ ارمینیہ کی حدود کے اندر ہوتی رہی۔ شمالی ارمینیہ نیز جنوبی ارمینیہ میں یونانی جھیل وان کی ارمنی عرب ریاستوں کے خلاف کارروائی کرتے رہے، جو بوزنطی مآخذ کے مطابق شہنشاہ رومانوس لیکاپنوس (Romanus Lecapenus، ۹۱۹-۹۴۴ء) کی اطاعت قبول کرنے پر مجبور ہوگئیں۔ آذربیجان کے آخری ساجی امرا کا اثر و رسوخ ارمینیہ میں بمشکل ہی باقی رہ گیا تھا۔ حمدانی حکمران، جو ارمینیہ کی سرحد پر واقع دیار بکر کے مالک تھے اور بوزنطیوں سے برابر برسرِپیکار رہتے تھے، کچھ عرصے کے لیے تمام ارمینیہ سے اپنی سیادت منوانے میں کامیاب ہوگئے (بقول مؤرّخ ابن ظافر و ابن الاَزْرَق) اور انھوں نے جھیل وان کے علاقے میں عرب-ارمنی ریاستوں پر نسبۃً زیادہ مؤثّر اقتدار قائم کرلیا۔ ان ریاستوں نے بعد میں دیار بکر کے مروانی خاندان [رکّ بآں] کے بانی باذ اور اس کے جانشینوں کی سیادت قبول کرلی.

حمدانیوں کے بعد یہ آذربیجان کے بنو مسافر [رکّ بآں] تھے جنھوں نے ارمینیہ کے امرا سے اپنی سیادت تسلیم کرائی، ان پر خراج عائد کیا (دیکھیے ابن حوقل، طبع ثانی، ۳۵۴ھ/۹۵۵-۹۵۶ء [کذا، ۹۶۵-۹۶۶ء] کے ضمن میں)

اوردوین کے مالک بن گئے.

اشوط ثالث (۹۵۲-۹۷۷ء) نے بجراتی سلطنت کے صدر مقام کو آنی [رَتْ بَان] کے چھوٹے سے قلعے میں منتقل کر دیا، جسے اس نے اور اس کے جانشین سمباط ثانی نے شان دار عمارتیں تعمیر کر کے مشرق کے ایک درخشندہ گوہر کی شکل دے دی۔ اسی کے عہدِ حکومت کا یہ واقعہ ہے کہ بجراتی خاندان کے ایک شہزادے کے لیے قارص کے علاقے کی حیثیت بڑھا کر اسے ایک سلطنت کا درجہ دے دیا گیا، علاوہ ازیں یہ کہ ۹۶۸ء میں بوزنطی سلطنت نے تَرون (Taron) کے علاقے کو، جو ایک بجراتی امیر کی جاگیر تھا، اپنی حدود میں شامل کر لیا.

سمباط ثانی (۹۷۷-۹۸۹ء) اور اس کے بھائی جاجیق (۹۹۰-۱۰۲۰ء) نے مستعدی اور کامیابی سے حکومت کی، لیکن ایک مضحکہ خیز خاندانی حکمتِ عملی کی وجہ سے وہ ہمسایہ عیسائی ریاستوں سے تقریباً مسلسل جنگ و جدال میں الجھ گئے۔ ہمسایہ مسلمان امیروں سے بھی ان کی لڑائی رہتی تھی، جنھوں نے موقع پا کر دوین پر قبضہ کر لیا، ارمنوں پر خراج عائد کیا اور خود اہلِ ارمینیہ انھیں اپنے جھگڑوں میں مداخلت کی دعوت دیتے رہے؛ چنانچہ قارص کے بجراتی امیر نے سمباط کے خلاف ایک مسافری امیر کو مدد کے لیے بلایا۔ ۹۸۷-۹۸۸ء میں سمباط کو آذربیجان کے رَوّادی امیر کی سیادت تسلیم کرنا پڑی، جو مسافری حکمرانوں کا جانشین تھا اور اسے وہی خراج ادا کرنا پڑا جو گزشتہ سالوں میں اُس پر عائد رہا تھا.

جنوبی ارمینیہ کی دوسری ریاستوں کے بارے میں مَمْلان رَوّادی سے تنازع میں جاجیق نے تیخ (Taik') کے داود (Davit') سے اتحاد کر لیا جو آئبیریا (Iberia) (گرجستان) کے ایک بڑے حصّے کا مالک تھا اور جس نے ۹۹۳ء کے قریب دیار بکر کے مروانی امیر سے مَلاذ گرد چھین لیا تھا، مَمْلان کو دو مرتبہ شکست ہوئی — دوسری بار قطعی طور پر ۹۹۸ء میں ارجیش کے قریب زمبو (Tsumb) کے مقام پر — اور وہ اس جگہ پناہ گزین ہونے پر مجبور ہو گیا.

تاہم شہنشاہ بازِل (Basil) ثانی (۹۷۶-۱۰۲۶ء) کا مقصد تمام ارمنی ریاستوں پر قبضہ جمانا تھا۔ وہ تیخ کے امیر داود سے ۹۹۰ء میں یہ وعدہ لینے میں کامیاب ہو گیا کہ وہ اپنے علاقے اپنی وفات پر اس کے حوالے کر جائے گا؛ چنانچہ شہنشاہ نے داود (Davit') کی وفات کے بعد، ۱۰۰۱ء میں Taik' اور اس کے علاوہ مَلاذ گرد کو بھی اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ جاجیق اوّل کے انتقال کے بعد بجراتی سلطنت میں انتشار پیدا ہو گیا، جس کی وجہ سے ایک تو اس کے بیٹوں یوحنا سمباط (Johannes-Sambat) اور اس کے چھوٹے بھائی اشوط چہارم کے مابین تخت کے لیے رسّہ کشی تھی، دوسرے اس معاملے میں گرجستان اور بسفرجان کے بادشاہوں کی مداخلت اور اس کے علاوہ شروع کے سلجوقی حملے۔ باسِل ثانی نے ان واقعات سے فائدہ اٹھایا اور کچھ تو الحاق کے ذریعے اور کچھ شہزادوں کے درمیان صلح کرانے کے بہانے سے وہ ارمینیہ میں اپنے اقتدار کو وسیع تر بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ آخری اردزرونی حکمران سنکریم (Senek'erim) نے ۱۰۲۱ء میں ترکی حملے کے اندیشے سے بسفرجان کو بوزنطی سلطنت کے حوالے کر دیا اور اس کے عوض اسے سیواس (Sebasteia) کا علاقہ دے دیا گیا، جس میں کپادوکیا (Cappadocia) میں واقع دوسرے علاقوں (قیصریہ Caesarea اور Tzamandos) کا اضافہ کر دیا گیا۔ جھیل وان کی مسلم ریاستیں (اَخْلاط، اَرْجیش، بِرْکِری) ۱۰۲۳ء اور ۱۰۳۴ء کے درمیان ملحق کر لی گئیں۔ آنی کے بادشاہ یوحنا نے خائف ہو کر اور اپنے علاقوں کو بوزنطی سلطنت سے محصور پا کر آنی پر اپنی وفات تک عارضی قبضہ رکھتے ہوئے شہنشاہ کو اپنا جانشین بنانے کا اعلان کر دیا۔ اشوط چہارم کی وفات (۱۰۴۰ء) پر، جس کے بعد جلد ہی یوحنا بھی فوت ہو گیا (۱۰۴۱ء)، جو بجراتی سلطنت کے مقبوضات میں اس کا شریک تھا، شہنشاہ میخائل (Michael) چہارم نے آخرکار ارمینیہ کو پورے طور پر اپنی سلطنت میں شامل کر لینے کا ارادہ کیا؛ لیکن اس کی فوج کو شکست ہوئی اور ارمنی امرا نے اشوط چہارم کے بیٹے جاجیق ثانی کی بادشاہت کا، جو اس وقت صرف سترہ سال کا تھا، اعلان کر دیا (۱۰۴۲ء)، تاہم قسطنطین التاسع (Constantine Monomachos) نے تخت نشین ہوتے ہی آنی کو ملحق کرنے کا فیصلہ کر لیا اور جاجیق کو کمزور کرنے کی غرض سے اس نے گنجہ کے شدّادی (دیکھیے بنو شدّاد) خاندان کے امیرِ دَوِین ابوالاسوار کو اس کے خلاف کھڑا کرنے میں کوئی تامّل نہیں کیا۔ دوطرفہ آگ میں گھر کر جاجیق کشاں کشاں قسطنطینیہ جانے پر راضی ہو گیا اور اسے مجبورًا آنی کو حوالے کرنا پڑا (۱۰۴۵ء)۔ معاوضے کے طور پر اسے کپادوکیا میں Charsianon اور Lykandos کے اضلاع (Themes) میں زمینیں دے دی گئیں۔ اس کے بعد ارمینیہ کا بیشتر حصّہ براہِ راست بوزنطی سلطنت کے نظم و نسق میں آ گیا اور اس سلطنت کے اختیارات کو مرکز میں محدود کرنے کی حکمت عملی سے جو بے اطمینانی پیدا ہوئی اور خَلْقِدونی (Chalcedonian) اہلِ کلیسا کو جو مراعات عطا کی گئیں وہ ایک حد تک سلجوقیوں کی ارمینیہ میں کامیابی کا سبب بن گئیں.

قارص کی بجراتی سلطنت کو سلجوقی یورش کے بعد کہیں ۱۰۶۴ء میں جا کر بوزنطی حکومت نے اپنے ساتھ ملحق کیا۔ اس کے آخری بادشاہ جاجیق اَباز (Gajig-Abas) نے اسے شہنشاہ قسطنطین (Constantine Ducas) کے حوالے کر دیا، جس نے معاوضے میں اسے کپادوکیا میں جاگیریں عطا کر دیں.

اس طرح اپنے بادشاہوں کی تقلید کرتے ہوئے ارمنی قوم کا ایک اہم حصّہ بوزنطی سلطنت کے علاقوں میں آباد ہو گیا، لیکن اس سے پہلے بھی عرصۂ دراز سے ارمنی ارمینیہ سے باہر پائے جاتے تھے۔ یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ انھوں نے بوزنطی سلطنت کے لیے سپاہی مہیّا کیے، نیز متعدّد سپہ سالار اور یہاں تک کہ شہنشاہ بھی۔ یہ ارمنی ہی تھے جنھوں نے مشہور و معروف میلیاس (Melias) (ارمنی: Mleh) کی سرگردگی میں Larissa، Tzamandos، Lykandos، اور Symposion کے علاقوں کو آباد کیا۔ اس وقت جبکہ دسویں صدی کے شروع میں بوزنطی حکومت نے کپادوکیا کے ان علاقوں کو دوبارہ معمور کرنے کا فیصلہ کیا جو

عرب حملوں سے ویران ہو گئے تھے اور جنھوں نے ان علاقوں کی حفاظت کا ذمّہ لیا اور بوزنطی جنگوں میں نام پیدا کیا۔ مسلم علاقوں میں بھی ارمنی موجود تھے، جو خلفا کی ملازمت کر رہے تھے، لیکن انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، جیسے کہ مشہور امیر علی الارمنی نے، جو ارمینیہ اور آذربیجان کے والی نامزد ہونے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد ۸۶۳ء میں فوت ہو گیا۔ مصر میں بھی طولونیوں کی فوج میں ارمنی قوم کے لوگ پائے جاتے تھے؛ تاہم بوزنطی علاقے میں آکر ارمنوں کا آباد ہونا سب سے بڑھ کر اہمیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے دسویں صدی کے نصف ثانی میں کیلیکیا (Cilicia) اور شمالی شام کے ان علاقوں کو از سرِ نو آباد کرنے میں مدد ملی جنھیں بوزنطی سلطنت نے دوبارہ فتح کیا تھا اور جنھیں مسلمان باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ جغرافیہ نویس المقدسی (*BGA*، ۳: ۱۸۹) بیان کرتا ہے کہ اس وقت میں امانوس (Amanus) ارمنوں سے آباد تھا۔ اسوغِک (Asoghik) ہمیں یہ بتاتا ہے کہ خاچِق [؟] [Khačik] اوّل (۹۷۲-۹۹۲ء) کی حَبریّت (pontif-icate) میں انطاکیہ اور طرسُوس میں ارمنی اسقف موجود تھے۔ گیارھویں صدی کے دوران میں ان علاقوں (کپادوکیا، Commagene، شمالی شام اور یہاں تک کہ عراق عرب، مثلاً الرُّھا (Edessa)) میں، ارمنوں کی سرگرمی معتد بہ تھی۔ متعدد ارمنی حکام شہروں میں بوزنطی سلطنت کے نائبین کے طور پر کام کرتے تھے اور شروع کے سلجوقی حملوں سے جو ہلچل پیدا ہوئی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے ارمنی ریاستوں کی بنیاد ڈال دی (دیکھیے مادۂ ارمن)۔ اسی زمانے میں مصر کے فاطمی خلفا کے ہاں بھی ارمنی پائے جاتے تھے۔ ارمنی بدر الجمالی [رَتّ بَان] کی پیروی میں، جو ایک غلام کی حیثیت سے ترقی کر کے شام میں مصری افواج کا سپہ سالار ہو گیا تھا اور پھر اس سے بڑھ کر قاہرہ میں وزارت کے عہدے پر فائز ہو گیا تھا (۱۰۷۳-۱۰۹۳ء)، مصر میں جن ارمنوں کا ورود ہوا ان میں اوّل تو وہ لوگ تھے جنھیں اس نے پہلے ہی اپنے گرد و پیش اکٹھا کر لیا تھا اور دوسرے وہ لوگ جنھیں اس نے وہاں بلایا اور جنھوں نے نہ صرف فوج میں بلکہ ملک کے اداروں میں بھی ملازمت اختیار کر لی۔ ان ارمنوں نے فاطمی خلفا کو متعدد وزیر مہیّا کیے، جن میں ایک بہرام [رَتّ بَان] اپنے عیسائی مذہب پر قائم رہا۔ اس طرح مصر میں ایک اہمّ ارمنی آبادی کے داخلے سے وہاں بہت سی ارمنی خانقاہیں اور عبادت گاہیں وجود میں آ گئیں، نیز ایک ارمنی کیتھولک کلیسا (Catholicosate) بھی۔ بعض فاطمی خلفا بھی ارمنوں پر نظرِ عنایت رکھتے تھے، اس موضوع پر دیکھیے M. Canard: *Un vizir chrétien à l'époque fatimite*، در *AIEO*، الجزائر ۱۹۵۴ء، ج ۱۲ اور *Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque fatimite*، وہی رسالہ، ج ۱۳ (۱۹۵۵ء)؛ قبّ J. Laurent: *Byzance et les Turcs Seldjoucides dans l'Asie Occidentale jusqu'en 1081*، در *Annales de l'Est*، سال ۲۸، جزو ۲، پیرس ۱۹۱۴ء (۱۹۱۹ء)۔

(M. CANARD)

۲ (ب) - اہلِ ارمینیہ ترکوں اور مغلوں کے زیرِ حکومت:

جب یہ آخری واقعات رونما ہو رہے تھے تو ترکمان، جن کی قیادت کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ سلجوقی خاندان کے ہاتھ میں آ گئی تھی، مسلم ایران کو ارمنی۔ بوزنطی سرحدوں تک فتح کر رہے تھے، اگرچہ یہ حملہ شروع میں ارمنی علاقوں کے بوزنطی سلطنت کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب نہیں تھا، جیسا کہ بعض دفعہ وثوق سے کہا جاتا ہے (*JA*، ۱۹۵۴ء، ص ۲۷۵-۲۷۹ و ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۹-۱۳۴)، تاہم پانچویں / گیارھویں صدی میں وہ ارمنوں کے لیے ایک ہولناک خطرے کا پیش خیمہ تھا۔ ترکمان تاخت و تاراج کے ایک دَور کے بعد ملاذ گرد کی جنگ (دیکھیے ملاذ گرد) بوزنطی اقتدار کے خاتمے کی علامت تھی اور ارمینیہ، کپادوکیا اور ایشیائے کوچک کے بیشتر حصے میں ہر جگہ ترکمان آباد ہو گئے۔ آذربیجان کی حدود پر واقع ارمنی علاقے سلجوقی سلطنت میں شامل کر لیے گئے، بحالیکہ مغربی اور وسطی علاقوں نے مختلف ریاستوں کی شکل اختیار کر لی: اَخْلاط [رَتّ بَان] کی ریاست، جس کی بنا ایک باج گزار سلجوقی امیر سُکمان [سقمان] القطبی نے ڈالی، جس نے شاہِ ارمن کا بلند پایہ لقب اختیار کر لیا؛ آنی (Ani) [رَتّ بَان] کی ریاست، جو سلجوقی حکمرانوں نے ارّان کے سابق حکمران خاندان کی ایک شاخ موسوم بہ شدّادین کو عنایت کر دی (منورسکی V. Minorsky: *Studies in Caucasian History*، ۱۹۵۳ء، ص ۷۹-۱۰۶) اور آخر میں ارزروم میں سلتوقیوں (Saltukids) اور اِرزِنجان میں منگوجاقیوں (Mangudjakid) کی خود مختار ترکمان ریاستیں۔ اسی اثنا میں کپادوکیا کے دانشمند خاندان اور اناطولیہ اور تاوروس (Taurus) کے سلجوقی حکمران مَلَطیہ پر قبضے کے لیے آپس میں جھگڑتے رہے اور دیار بکر کو بالآخر اُرتُقی خاندان نے اپنے علاقے میں ضم کر لیا۔ یہ صورت حال ساتویں / تیرھویں صدی کے شروع میں تبدیل ہو گئی، جبکہ دیار بکر کے بیشتر حصے اور اخلاط کی ریاست کو مصر و شام کے ایوبیوں نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا، بعد میں ارمینیہ اور ایشیائے کوچک پر خوارزمیوں کی عارضی یورش کے بعد ارزنجان اور ارزروم کی ریاستیں مع اخلاط کی ریاست کے ایشیائے کوچک کی متحد اور با اقتدار سلجوقی سلطنت میں شامل کر لی گئیں جس طرح کہ دانشمندی علاقے پہلے ہی شامل کر لیے گئے تھے؛ تاہم ارّان اور آنی کے علاقوں میں اہلِ ارمینیہ اگر خود مختار نہیں ہوئے تو کم از کم ایک عیسائی (لیکن ایک مختلف کلیسا سے تعلق رکھنے والی) سلطنت کی حکومت میں آ گئے، جس کی وجہ سے آذربیجان اور شدّادی خاندان کے صرف پر گرجستان کی حدود کی توسیع تھی۔

اگرچہ بعض ارمنوں نے [سلجوقی] حملہ آوروں سے سمجھوتے کر لیے تھے اور بہر صورت بیشتر نے ان سے شرائط طے کر لینے کی کوشش کی تھی، تاہم شروع کے مرحلوں میں جو تباہی برپا ہوئی اُس کی وجہ سے اُس نقلِ وطن میں مزید ترقی اور اضافہ ہو گیا جس کی محرک بوزنطی حکمتِ عملی تھی اور جس نے اب تاوروس (Taurus) کے پہاڑوں اور کیلیکیا کے میدان کا رخ اختیار کر لیا۔ ملاذ گرد کی جنگ

کے بعد کچھ عرصے کے لیے کیلیکیائی تاوروس سے لے کر ملطیہ تک تمام علاقے بشمولیت الرُّھا و انطاکیہ ایک سابق ارمنی۔ بوزنطی سپہ سالار فلیرِتُس (Philaretes) کی سرگردگی میں دوبارہ متحد ہو گئے، جس کے اخلاف صلیبی مجاہدین کی آمد کے وقت تک تاوروس میں بمقام الرُّھا و ملطیہ ترکی سیادت کے تحت اپنی جگہ پر بدستور قائم تھے۔ اس وقت شامی۔ عراقی سرحدوں کی ارمنی آبادیاں انطاکیہ اور الرُّھا کی آزاد حکومتوں میں شامل کر لی گئیں، لیکن کیلیکیا میں ایک قومی حکمران خاندان، روپانی (Rupenians) نے بتدریج خودمختاری حاصل کر لی۔ اس کے عروج نے، جو ۱۱۹۰ء میں لیو (Leo) اعظم کے شاہی لقب کے تسلیم کیے جانے سے مؤکد ہو گیا، اتنے ارمنوں کو اپنی جانب کھینچ لیا کہ یہ علاقہ بجا طور پر ارمینیۃ الصغرٰی کہلا سکتا تھا۔ یہاں ہمارے لیے بالترتیب اس خاندان کی تاریخ بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ محض اس واقعے کی جانب توجہ دلانا ہے کہ اپنے ہمسایوں اور مخالف طبقوں کے خلاف جدوجہد نے شہزادہ مُلَیح (Mleh) کو وقتی طور پر (۱۱۷۰-۱۱۷۴ء) اس پر آمادہ کر دیا کہ وہ اسلام قبول کر لے تاکہ اس طرح وہ نور الدّین [رَکَ بآن] کی حمایت حاصل کر سکے، نیز یہ کہ ساتویں/تیرھویں صدی میں ایک نسبۃً طویل عرصے کے لیے جدید ہیثومی (Hethumian) خاندان کے عہد میں اس سلطنت کو ایشیائے کوچک کے سلجوقیوں کے خلاف سخت جنگیں کرنا پڑیں اور بعض وقتوں میں ان کی ایک مبہم سی اطاعت بھی اختیار کرنا پڑی (قب: مقالہ از P. Bedoukian، جو Amer. Numismatic Society کے لیے زیرِ اشاعت ہے)۔

بایں ہمہ جب ایک مرتبہ شروع کی تباہی کا دَور ختم ہو گیا اور پائدار ریاستوں کی تنظیم ہو گئی تو مسلم اقتدار کے ماتحت ارمنوں کی حالت اس سے چنداں بدتر نہ تھی جیسی کہ وہ اس سے پہلے کی مسلم حکومتوں کے ماتحت رہی تھی۔ اگر ملک شاہ سے بالکل قطع نظر کر لی جائے، جس کی تعریف و توصیف کرنے میں ارمنی مؤرخین رطب اللّسان ہیں، تو بھی یہ کہنا دشوار ہے کہ اس زمانے میں ایشیائے کوچک کی ریاستوں کو کسی طرح کی بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا، جہاں ایک کلیسائی تنظیم، خانقاہیں اور کچھ ثقافتی سرگرمی باقی رہ گئی تھی (قب مثلاً S. Der Nersessian: *Armenia and the Byzantine Empire*، ہارورڈ (Harvard) ۱۹۴۷ء، ص ۱۳۳) اور بڑے ارمنی شہر جیسے کہ ارزنجان اور ارزِ روم برقرار تھے۔ ڈرامائی نوعیّت کے جو بھی واقعات ظہور میں آئے وہ خاص اسباب کا نتیجہ تھے۔ ان میں سب سے پہلے ۱۱۸۰ء کے قریب جبل ستون کے ارمنوں کا قتلِ عام تھا، جو اس علاقے کے تقریباً خودمختار ترکمانوں اور کردوں کے درمیان فتنہ و فساد کا نتیجہ تھا اور بالخصوص الرُّھا کی عیسائی آبادی کے ایک حصے کا اس موقع پر قتلِ عام جب یہ شہر زنگی نے ۱۱۴۴ء میں اور نور الدّین نے ۱۱۴۶ء میں فرنگیوں (Franks) سے دوبارہ فتح کیا۔

بنیادی طور پر صحیح بات یہ ہے کہ ارمنوں نے مختلف اوقات میں اپنے مسلم آقاؤں کے ہاتھوں جو تکلیف اٹھائی اس کے اسباب مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھے۔ باوجود کسی قدر اختلاف کے مغرب کے ارمنی بالعموم فرنگیوں کے "شرکائے جرم" کے طور پر کام کرتے تھے۔ علاوہ ازیں ارمنی کلیسا میں جو مناقشات اکثر پیدا ہوتے رہتے تھے ان کا سبب بھی سیاسی تھا، خصوصاً ارمینیۃ الکبرٰی کی مسلم ریاستوں کے ارمنوں — جنھیں سب سے پہلے اس چیز کا خیال رہتا تھا کہ وہ اپنے آقاؤں کو ناراض ہونے کا موقع نہ دیں — اور کیلیکیا کے ارمنوں کے درمیان مناقشہ، جن کا میلان زیادہ تر لاطینی ممالک کی جانب تھا۔ اسی طرح مغل حملے کے معاملے میں بھی ارمنوں کی اپنی روش ہی نے ان کی جانب اسلامی طاقتوں کے ردِّ عمل کی تعیین کی۔

مغل سلطنت کے قیام سے مشرق قریب کی مختلف مذہبی جماعتوں کے کوائف زندگی میں گہرے تغیرات کا آغاز ہو گیا۔ جو اسلامی ریاستیں مغلوں نے فتح کیں ان میں انھوں نے بالعموم مذہبی اقلیتوں بالخصوص عیسائیوں کی تائید پر انحصار کیا۔ اپنے مشرقی ہم مذہب لوگوں کی مرسلہ اطلاعات سے اچھا اثر لیتے ہوئے ہیثُم (Hethum) اوّل نے شام اور ایشیائے کوچک کے مسلمانوں کے خلاف بحیرۂ روم کے ساحلوں پر مغلوں کے پیش رَو کے طور پر کارروائی کی، لیکن ارمنوں کے اس فعل نے بجائے خود مسلمانوں کے غیظ و غضب کو برانگیختہ کر دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب مملوکوں نے مغلوں کے خلاف جنگ کا آغاز کیا تو سلطنت کیلیکیا کی سرکوبی ان کے بڑے مقاصد میں شامل تھی۔ آٹھویں/چودھویں صدی میں مغل سلطنت کے انقراض سے ارمنی بے یار و مددگار رہ گئے اور کیلیکیا کی سلطنت کا صدر مقام سِس (Sis) ۱۳۷۵ء میں مفتوح ہو گیا۔ نویں/پندرھویں صدی میں کیتھولیکوس (Katholikos) کے صدر مقام کو پیچھے ہٹا کر دریائے الرس کے قریب Etchmiadzin میں منتقل کر دیا گیا۔

تاہم ارمینیۃ الکبرٰی میں صورتِ حال دیر تک موافق نہ رہی۔ ۱۳۰۰ء کے قریب مغل مسلمان ہو گئے اور اگرچہ ان کی رواداری اس سے متأثر نہیں ہوئی تو بھی کسی خاص حفاظت کا سوال باقی نہ رہا۔ علاوہ ازیں مغل حکومت نے ارمینیہ میں خانہ بدوش عنصر کی مقدار بڑھا دی تھی، بالخصوص ترکمان عنصر کی، جس سے کاشت کاروں کو، جو زیادہ تر ارمنی تھے، بہت نقصان پہنچا۔ بعد میں ارمینیۃ الکبرٰی کو اپنے ہمسایہ ملکوں کے ساتھ تیمور کا تند حملہ برداشت کرنا پڑا اور نویں/پندرھویں صدی میں آق قویونلو [رَکَ بآن] کے ترکمان خاندان کی سرکردگی میں ایک پائدار اور بخوبی منظم ریاست کا قیام ارمنی قوم کے سابق اقتدار کو بحال کرنے کے لیے کافی ثابت نہ ہوا۔ اب بہت سے ارمنوں نے دوبارہ نقلِ وطن شروع کیا۔ اس مرتبہ زیادہ تر بحرِ اسود کے شمال میں واقع علاقوں کی طرف۔ عثمانی ترکوں اور صفویوں کے مابین جنگیں اب بھی ارمنی سرزمین پر لڑی جاتی تھیں اور بعد میں آذربیجان کے ارمنوں کے ایک گروہ کو فوجی تحفظ کے ایک اقدام کے طور پر اصفہان اور دوسرے مقامات میں جلاوطن کر دیا گیا۔ نیم خودمختار ریاستیں آذربیجان کے شمال

کی طرف قرہ باغ کے پہاڑوں میں متبدّل حالات و کوائف کے ساتھ باقی رہیں لیکن اٹھارھویں صدی میں ان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

مآخذ: (علاوہ عمومی تصانیف کے:) گیارھویں صدی سے لے کر پندرھویں صدی تک کی مشرق قریب کی تاریخ سے متعلق سب زبانوں میں جو عام مآخذ ہیں ان کا یہاں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ ان کا مطالعہ صلیبی جنگوں کے ضمن میں *Syrie du Nord* میں، جس کا ذکر نیچے کیا گیا ہے، مل جائے گا، (ص ۱-۱۰۰)۔ یہاں بارھویں اور تیرھویں صدی کے ارمنی مؤرخین کی جانب خاص طور پر توجہ مبذول کرائی جائے گی، خصوصاً الرّھا کے متی (Matthew) اور گمنام "شاہی مؤرخ" کی جانب، جن سے مذکورۂ بالا Alishan نے اپنی تصانیف میں استفادہ کیا ہے (متن کی ایک طبع سکنیر (Skinner) نے تیار کی ہے) اور مغل فتح کے زمانے کی ارمینیۃ الکبرٰی کے مؤرخین کی جانب بھی۔ مؤخر الذکر میں سے *History of the Nations of the Archers*، جسے عرصے تک راہب ملاکی (Malachi) کی جانب منسوب کیا جاتا رہا تھا، اس کے مرتّبین و مترجمین R. P. Blake اور R. N. Frye (در *Harvard Journal of Asiatic Studies*، ج ۱۲، ۱۹۴۹ء) نے اس کے حقیقی مصنّف Akanc کے Gregory کے نام سے دوبارہ منسوب کیا ہے۔ قرونِ وسطٰی کی آخری دو صدیوں کے لیے صرف ایک قابلِ ذکر ارمنی تذکرہ موجود ہے، یعنی Medzoph کے ٹامس (Thomas) کا، جس کا ایک حِصّہ F. Nève کی کتاب *Exposé des guerres de Tamerlan* etc. (برسلز ۱۸۶۰ء) میں فرانسیسی زبان میں دستیاب ہو گیا ہے۔ (صفوی عہد کے لیے دیکھیے تبریز کے اَرَکِل (Arakel) کی تصنیف، مترجمۂ M. F. Brosset، بعنوان *Collection d' Auteurs arméniens*، ج ۱)۔

(ب) جدید تصانیف: (۱) J. Laurent: *Byzance et les Turcs Seldjoucides*، ۱۹۲۰ء؛ (۲) Cl. Cahen: *La première pénétration turque en Anatolie, Byzantion*، ۱۹۴۸ء؛ (۳) وہی مصنّف: *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*، ۱۹۴۰ء؛ (۴) صلیبی جنگوں کی تواریخ از Grousset، de Runciman اور فلاڈیلفیا کی *History of the Crusades*، جس کی تصنیف میں متعدّد مصنّفین شریک تھے؛ (۵) L. Alishan: *Sissouan*، فرانسیسی ترجمہ، وینس ۱۸۹۹ء؛ (۶) *Recueil des Historiens des Croisades* در *Historiens arméniens*، ج ۱، مقدمہ، از Dulaurier؛ زمانۂ حال کے دیگر مخصوص مطالعات میں (۷) O. Turan: *Les Seldjoucides et leurs sujets nonmusulmans*، در *Studia Islamica*، ج ۱، ۱۹۵۳ء.

(CL. CAHEN)

۲ - (ج) عثمانلی ترکی اَرمینیہ

عثمانلی ترکوں نے مغربی اَرمینیہ کو چودھویں صدی کے آخری دس سالوں میں بایزید اوّل کے عہد میں فتح کیا اور مشرقی اَرمینیہ کو اس کے بعد کی دو صدیوں میں، محمد ثانی اور سلیم اوّل کے عہد میں۔ بالآخر وہ پورے اَرمینیہ، کلاں (Grosso) و خرد (modo) کے، جو ایک دوسرے سے زیادہ تر دریاے فرات کی بالائی شاخوں کے ذریعے الگ ہیں، مالک بن گئے، سواے ایرانی و ترکی ریوان (Revan) میں واقع اریوان (Erivan یا زیادہ صحیح طور پر Erevan) کی ریاست کے، جو ایک ایسا خطّہ ہے جس میں Ečmiadzin (ترکی میں اوچ کلیسا) کا بطریقی مستقر اور اَرمینیہ کے بادشاہوں کے قدیم دارالسلطنتوں کے آثار باقی ہیں۔ یہ خطّہ جو ماوراے قفقاز میں وسطی الرّس (Araxes) پر واقع ہے اور جس کے بارے میں ایک طویل عرصے تک ترکوں اور ایرانیوں میں تنازع رہا، ترکمان چای کے صلح نامے (یکم فروری ۱۸۲۸ء) کی رُو سے روسیوں کے سپرد کر دیا گیا، جنھوں نے اس وقت سے اس علاقے میں ارمینیہ کی سوویٹ فیڈرل ری پبلک بنا دی ہے۔ اس خطّے کے جنوب میں کوہ ارارات (ترکی میں اَغری طاغ؛ ارمن میں مصیص (Masis)) واقع ہے، جس پر مغربی سیاح جماعتیں وقتاً فوقتاً کشتیِ نوح[۴] کے باقیات تلاش کرتی رہی ہیں اور انھیں پالینے کا دعوٰی کرتی ہیں۔ یہ وہ نقطہ ہے جہاں ترکی، ایرانی اور روسی سرحدیں باہم ملتی ہیں.

اس کے برعکس قارص کا صوبہ، جو ۱۸۷۸ء میں روسیوں کے حوالے کر دیا گیا تھا، ترکی نے ۱۹۱۸ء میں دوبارہ حاصل کر لیا.

ترکی حکومت کی لغت میں — خاص طور سے اصلاحات کے اس لائحۂ عمل کے سلسلے میں جس کا وعدہ یورپی طاقتوں سے کیا گیا تھا — اصطلاح "ولایت ستّہ" یا "چھے صوبے" (یعنی ارمنوں سے آباد) اختیار کی گئی، جو یہ ہیں: وان، بتلیس (متبادل بہ مُوش)، ارزروم، خرپوت، سیواس اور دیاربکر۔ اس نام میں مرعش (Mar'ash) کی سنجق کو نظر انداز کر دیا گیا، جو حلب کی سابقہ ولایت کا ایک حصّہ تھی اور اسی طرح آدنہ (کیلیکیا (Cilicia) یا اَرمینیۃ الصغرٰی، اس اصطلاح کے محدود مفہوم میں) کی سابق ولایت کو بھی.

ترکی اقتدار کا نتیجہ یہ نہیں ہوا کہ ارمنی ترکوں میں گھل مل جاتے، کیونکہ مذہب کے فرق کی وجہ سے ان کی علیحدہ حیثیت محفوظ رہی؛ اگرچہ بہت سے ارمنوں، خصوصاً مردوں اور رومن کیتھولک لوگوں نے ترکی کو اپنی دوسری بلکہ پہلی زبان کے طور پر اختیار کر لیا.

قسطنطینیہ کی فتح کے بعد ارمنی قوم کی زندگی میں ایک اہم تغیّر واقع ہوا۔ ۱۴۵۳ء تک اس ملک کی قیادت تین بطریق یا Kathoghikos (Katholikos) کرتے تھے، یعنی ۱۔ Ečmiadzin کا بطریق، جو ۱۴۴۱ء سے اس خانقاہ میں بحال کر دیا گیا تھا؛ ۲۔ کیلیکیا میں واقع سِس (Sis موجودہ Kozan) کا بطریق، جو اس شہر میں ۱۲۹۲ء سے مقیم رہا تھا اور اوّل الذکر کو تسلیم نہیں کرتا تھا؛ ۳۔ اَغتمر (جھیل وان میں ایک چھوٹے سے جزیرے) کا بطریق؛ ۱۱۱۳ء سے یروشلم کے ارمنی اسقف کو بھی بطریق کے القاب اور نشانات حاصل ہیں.

بوزنطہ کی فتح کے بعد سلطان محمد ثانی نے اپنے سیاسی نظریات کی مطابقت

میں بروسہ کے ارمنی اسقف جواشم (Joachim) کو استانبول طلب کیا اور اس کا تقرّر بطریق کے طور پر ان سب مراعات کے ساتھ کردیا جو یونانی اور تھوڈوکس (Orthodox) کلیسا کے بطریق کو حاصل تھیں۔ اس طرح ارمنی قوم (ترکی: مِلّت) کی تشکیل ہوئی۔ ایک مجلس اہلِ کلیسا کی اور ایک عوام کی اس بطریق کی مددگار تھی، جس کا انتخاب معمولی اسقفوں سے بالاتر "Prelates" میں سے کیا جاتا تھا اور جو مُرَخَّسَہ کہلاتا تھا، جس کا صحیح مفہوم ہے "ولی پجاری" (سریانی مارقسّہ سے، ترکی ۔ عربی لفظ، مُرَخَّصَہ سے اشتقاق کو ردّ کردینا چاہیے)۔ قسطنطینیہ کے بطریق کی جائے سکونت قُم قپُو محلّہ ہے.

اس وقت سے ارمنوں کی حالت بہتر ہوگئی اور آگے چل کر وہ ترکی میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے، خصوصاً بینکرز (bankers) (صرّاف، صحیح مفہوم میں money changers) کے طور پر۔ Ubicini (Letters sur la Turquie، ۱۸۵۴ء، ۲: ۳۱۱۔۳۱۴) نے ان کی اُس حقیقۃً مستحکم حیثیت کے بارے میں بعض دلچسپ تفصیلات دی ہیں، جو انھیں ترکی صوبائی حکّام اور بالعموم ترکی حکومت سے معاملات طے کرنے میں حاصل ہوگئی تھی۔ وہ تاجر بھی تھے (زیادہ تر کپڑے کے تاجر) اور مستعد کارواں سالار، جو استانبول، مالدیویا، پولینڈ (Lemberg اور Lwów)، نورنبرگ، بروجس اور اینٹورپ کے درمیان روابط قائم رکھتے تھے۔ صنّاعوں کی حیثیت سے یہ لوگ معمار، رنگ ساز، ریشمی کپڑے تیار کرنے والے اور طباعت کا کام کرنے والے تھے (استانبول میں ارمنی مطبع ۱۶۷۹ء میں قائم ہوا)۔ یہودیوں کی طرح وہ نوجوان ترکوں کے انقلاب تک فوجی خدمت سے مستثنٰی تھے.

ترکی اَرمینیہ کی تاریخ میں اہم ترین واقعات حسبِ ذیل ہیں:

(۱) مذہبی تفرقہ: اس کا نتیجہ ایک Uniate کیتھولک فرقے کی تشکیل اور [عقائد کی بنا پر] اندرونی ظلم و تعدّی کی شکل میں ظاہر ہوا (پروٹسٹنٹ تبلیغ کو اس میں نسبۃً کم دخل تھا)؛

(۲) انقلابی سرگرمی؛

(۳) جبر و تشدّد اور قتلِ عام؛

بارھویں صدی سے ارمینیہ میں رومن کیتھولک تبلیغ وقتاً فوقتاً کامیاب ثابت ہوتی رہی تھی۔ اس کی تجدید فلورنس کی عالم گیر کلیسائی مجلس (۱۴۳۸۔۱۴۴۵ء) نے اور ۱۵۸۷ء میں مشہور و معروف پوپ سکسٹس کوئینٹس (Sixtus Quintus) نے شام کے ارمنوں میں کی، لیکن اس کا سب سے زیادہ باقوّت محرّک Mechitar (متولّد بہ سیواس ۱۶۷۵ء متوفّٰی بہ وینس ۱۷۴۹ء) کی شکل میں رونما ہوا۔ یسوعیین کے اثر سے کیتھولک مذہب قبول کرکے وہ ایک نمایاں مذہبی جماعت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا، جو اس کے نام سے موسوم تھی۔ وینس کی جمہوریہ نے ۱۷۱۷ء میں Mechitar کی جماعت کے لوگوں کو لیڈو (Lido) کے قریب واقع سینٹ لازار (St. Lazare) کا چھوٹا سا جزیرہ دے دیا، جہاں ایک قدیم جذامی دارالشفاء میں ان کی خانقاہ قائم ہوگئی۔ Mechitar کی وفات کے بعد اختلاف پیدا ہوگیا اور کچھ پادری ٹریسٹ (Trieste) چلے گئے اور بعدازاں وی اَنا (۱۸۱۰ء)۔ پیڈوا (Padua) میں بھی اس جماعت کی ایک معاون شاخ تھی، جو پیرس میں منتقل ہوکر وہاں بیس سال تک موجود رہی۔ Mechitar کی جماعت کے پاس بیش قیمت کتب خانے (بہت سے مشرقی مخطوطات) اور مطابع تھے۔ ان مطابع سے وہ تاریخ اور فلسفۂ لغات سے متعلق کتابیں شائع کرتے تھے، جن میں ترکی اور ارمنی دونوں زبانوں کے مطالعات کو جگہ دی جاتی تھی.

Mechitar کے دَورِ زندگی ہی میں کیتھولک جماعت کی انتہائی متعصب تبلیغ نے، جو ارمنی قوم کے سب سے زیادہ دولت مند اور سب سے بڑھ کر روشن خیال طبقے میں کامیابی حاصل کر رہی تھی، گریگری (Gregorian) عقیدے کے بطریقوں میں ایک زوردار ردِّ عمل پیدا کردیا تھا۔ موخّر الذّکر کو ترکی حکومت کی تائید حاصل تھی، جو ان "فرنگی سازشوں" کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتی تھی.

ارمنی کیتھولک فرقے کے لوگوں میں شہادت کے دل دادہ افراد موجود تھے، جنھوں نے اپنا عقیدہ ترک کرنے میں ہر حالت میں انکار کیا، جیسا کہ ڈرگومیداس (Der Gomidas) یا Don Cosme اور اس کے دو پیرووں نے کیا (۱۷۰۷ء)۔ وہ Carbognano کے Cosme Comidas کا دادا تھا، جو ہسپانوی سفارت میں ترجمان اور اطالوی زبان میں ترکی نحو کی ایک کتاب کا مصنّف تھا (روم ۱۷۹۴ء)۔ ۱۷۹۰ء میں کیتھولک مذہب والوں نے مزید مظالم برداشت کیے، یہاں تک کہ ۱۸۱۵ء اور ۱۸۲۸ء میں بانیِ اصلاحات سلطان محمود ثانی کی حکومت کے دوران میں بھی.

اس کے برعکس انھوں نے فرانسیسی سفرا اور یسوعیین کو اپنا مددگار پایا۔ غیر دوراندیش M. de Ferriol نے بابِ عالی سے بطریق Avedis کے اخراج کی منظوری حاصل کرلی، جو کیتھولک فرقے کے لوگوں سے عناد رکھتا تھا، جس کے بعد موخّر الذّکر کو اغوا کرلیا گیا اور باستیل (Bastille) میں قید کردیا گیا۔ اس نے ۱۷۱۱ء میں پیرس میں François Pétis de la Croix کے مکان میں وفات پائی؛ اسی زمانے میں یسوعیین نے ارمنی مطبع کو بند کرادیا.

۱۸۳۰ء میں جنرل Guilleminot نے، جو فرانسیسی سفیر بھی تھا، کیتھولک فرقے کے لوگوں کے لیے ایک علیحدہ کلیسائی نظام کی منظوری حاصل کرلی اور ۱۸۶۶ء میں Mgr. Hassun نے، جو پہلے ہی قسطنطینیہ کا بطریق (Vicar) تھا، تمام ترکی سلطنت کے لیے کیلیکیا (Cilicia) کے کیتھولک ۔ ارمن بطریق کا لقب اختیار کیا.

ارمنی بغاوتوں کو کس سبب سے منسوب کیا جائے؟ ان کا سبب یقیناً مادّی منفعت کا خیال نہیں ہوسکتا۔ غیر جانب دار Ubicini (کتاب مذکور، ۲: ۳۴۷) نے لکھا ہے: "ان سب قوموں میں جو بابِ عالی کی حکومت میں ہیں ارمنی ایک ایسی قوم ہیں جن کے بیشتر مفاد ترکوں سے مشترک ہیں اور جو ان مفادات کو برقرار

رکھنے میں سب سے زیادہ براہِ راست دلچسپی رکھتے ہیں''؛ (نیز دیکھیے Victor Bérard: *La Politique du Sultan* (عبدالحمید ثانی)، ۱۸۷۷ء، ص ۱۴۹)۔ سرکاری تحریروں میں اور یونانیوں اور مقدونیوں سے مقابلے کی صورت میں ارمنوں کو ملّتِ صادقہ (وفادار قوم) کی اصطلاح سے موسوم کیا جاتا تھا۔

ارمنی بے چینی کے اسباب حسبِ ذیل تھے: ۔

ا۔ کُرد اور چرکسی آباد کاروں کا پریشان کن اور تکلیف دہ برتاؤ اور لوٹ مار کی وہ حرکتیں جو اُن سے سرزد ہوتی رہتی تھیں؛ ۲۔ ترکی حُکّام کی لاپروائی، ناجائز مطالبات اور تحصیل بالجبر؛ ۳۔ روسی ترغیب و تحریص، خاص طور پر ۱۹۱۲ء سے لے کر؛ ۴۔ حصولِ آزادی کا بڑھا ہوا شوق ایک ایسی قوم میں جو بالعموم جری اور باہمّت ہے، جو اس پر نازاں ہے کہ وہ دنیا کی قدیم ترین معلومہ اقوام میں سے ہے اور جو اب بھی حسرت و اشتیاق سے ان مختصر ادوار کو یاد کرتی رہتی ہے جن کے دوران میں وہ اپنی آزادی برقرار رکھنے میں کامیاب رہی تھی۔ بعض اضلاع توفی الواقع اپنی آزادی قائم رکھنے میں کامیاب بھی رہے، مثلاً زیتون (اب سلیمانلی، مرعش کی موجودہ ولایت میں) کے ناقابلِ تسخیر پہاڑی، ہاچن (Haçin) (اب سائم بیلی (Saimbeyli) سیحان کی موجودہ ولایت میں) اور ساسون (Sasun) کابل جوز (Kabilcoz)، سعرد (Siirt) کی موجودہ ولایت میں)؛ ۵۔ انقلابی جماعتوں کی سرگرمیاں، جو بعض دفعہ خاص طور پر بے باکانہ ہوتی تھیں، جیسے کہ روزِ روشن میں چوبیس ارمنوں کے مسلح حملے اور غلاطہ (Galata) میں ترکی بنک کے محاصرے (۲۶ راگست ۱۸۹۶ء) کا واقعہ، انتہا پسند یا دہشت پسند انقلابی تشنکستیون (Tashnaksutyun) کہلاتے تھے۔ ایک نسبۃً اعتدال پسند جماعت ہنچاک (Hinčak) بھی موجود تھی، جسے ۱۸۶۷ء میں پیرس میں قفقاز سے آئے ہوئے ایک ارمنی اویدس نذر بک (Avedis Nazarbek) نامی نے بنایا تھا۔

یہ سب اسباب ظلم و ستم کی ایک شدید مہم کا باعث یا بہانہ بن گئے، جس نے بڑے پیمانے پر لوگوں کی جلاوطنی اور قتلِ عام کی شکل اختیار کر لی۔ حکّام کی چشم پوشی یا ان کے ایما سے مذہبی تعصب اور قومی تنفّر کا ایک طویل اور متعدی ہیجان ایسے لوگوں میں پیدا ہو گیا جو طبعاً نہ صرف نرم دل واقع ہوے تھے، بلکہ کمزوروں کی مدد و حمایت کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ ترکی میں اَرمنوں کی مظلومیت ارز روم کے معاملے (۲۵ فروری ۱۸۹۰ء) سے شروع ہوئی۔ یہ متعدّد بحرانوں سے گزری، بالخصوص ۱۸۹۰ء۔۱۸۹۶ء اور ۱۹۰۹ء (آدنہ) میں، اور ۱۹۱۵ء میں پہلی عالمگیر جنگ کے دوران میں اَرمنوں پر اس باقاعدہ جور و تشدد کی شکل میں جس کی تنظیم نوجوان ترکوں کی حکومت نے کی تھی، وہ اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

۱۹۲۰ء کی اَرمنی۔ ترکی جنگ: ۱۹۱۹ء میں انقلابی تحریک سے متاثر روسی محاذ کے ٹوٹنے کے بعد، جو ترکی میں طرابزون اور اَرزِنجان کی مغربی سمت سے گزرتا تھا، ماورائے قفقاز کی حکومت کی مرتّب کردہ فوج ہی کو زیادہ تر ترکی جوابی حملے کی روک تھام کرنا پڑی۔ اس فوج کو ہزیمت ہوئی اور اسے ترکی علاقے سے باہر دھکیل دیا گیا (ترکی نے اَرمنی جمہوریت سے باطوم کا معاہدہ ۴ جون ۱۹۱۸ء کو طے کیا۔) ۱۹۲۰ء میں مصطفٰی کمال پاشا نے ایک بلا اعلان جنگ کی حالت کو ختم کرنے کے لیے جنرل کاظم قرہ بکر کو، جس کے ہاتھ میں پندرھویں فوج کی کمان تھی، شمال مشرقی محاذ کی کمان سونپ دی۔ تاشناک (Tashnak) جماعت کی وفادار ''متحدہ اَرمنی جمہوریت'' کی فوجیں دوبارہ شکست کھا گئیں اور ۲ دسمبر ۱۹۲۰ء کے الکزنڈروپلیس (Alexandropolis) (ترکی میں گُمرو Gümrü، موجودہ Leninakan) کے معاہدے نے ان فتوحات کی توثیق کر دی جو ترکوں نے حاصل کی تھیں، جن میں سب سے زیادہ اہم شہر قارص کی بازیابی تھی۔

مآخذ: جہاں تک معلوم ہے ترکی اَرمینیہ سے خاص طور پر متعلق کوئی بھی تصنیف کسی مغربی زبان میں موجود نہیں (اَرمنی زبان کی تصانیف تک مقالہ نگار کی رسائی نہیں ہے)۔ جو بھی معلومات موجود ہیں اور جن میں ایک سخت فرقہ وارانہ تعصب کی جھلک نمایاں ہے، وہ ترکی سے متعلق عام تصانیف میں اِدھر اُدھر سے ملتی ہیں۔ ان کتابوں کا ذکر کر دینا چاہیے: (۱) Amédée Jaubert: *Voyage en Arm. et en Perse*، ۱۸۲۱ء؛ (۲) Comte de Cholet: *Arm, Kurdistan et Mésopotamie*، ۱۸۹۲ء؛ (۳) André Mandelstamm: *La Société des Nations et les Puissances devant le probléme armén.*، ۱۹۲۵ء؛ (۴) آغاسی (Aghasi): *Zeïtoun depuis les orig. jusqu'à l'insurrection de 1895*، ترجمہ از Archag Tchobanian، دیباچہ از Victor Bérard، ۱۸۹۷ء؛ (۵) L. Nalbandian: *The Armenian Revolutionary Movement*، ۱۹۶۳ء]۔ قتل ہائے عام سے متعلق بکثرت تصانیف ہیں، جن میں سے محض حسبِ ذیل کا ذکر کیا جائے گا: (۶) *Le traitement des Armén. dans l'Emp. Ott.* (۱۹۱۵ء۔۱۹۱۶ء)؛ اقتباسات از ''کتابِ ازرق'' (Blue Book) [مع دیباچہ از Viscount Bryce، ۱۹۱۶ء؛ (۷) René Pinon: *La suppression des Armén*، ۱۹۱۶ء؛ (۸) *Les massacres d' Arménie: témoignages des victimes*، دیباچہ از G. Clemenceau، ۱۸۹۶ء؛ (۹) خاطراتِ صدرِ اسبق کامل پاشا، ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء، طبع ثانی، ص ۱۸۴ ببعد؛ (۱۰) سعید پاشانک کامل پاشا خاطراتنہ جوابلری، استانبول ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء، ص ۸۷ ببعد۔

(J. DENY)

۳۔ تقسیم، نظم و نسق، آبادی، تجارت، قدرتی پیداوار اور صنعت و حرفت

(الف) تقسیم:

چونکہ اَرمینیہ کی وسعت اس کی علاقائی حدود کے اعتبار سے صدیوں کے دوران میں بہت تبدیل ہوتی رہی ہے اس لیے وہ ممالک جن میں اس نام کے ذیل میں آنے والے علاقے منقسم تھے ہمیشہ یکساں نہیں رہے۔ قدیم وقتوں میں اہلِ اَرمینیہ (دیکھیے *Geogr. of the Pseudo-Moses Xorenaçi*،

ص ۶۰۶) نے اس سرزمین کو دو غیر مساوی حصّوں میں جدا کر دیا تھا: Mez Haik (اَرمینیۃ الکبرٰی) اور Pokr-Haik (اَرمینیۃ الصُّغرٰی)۔ اَرمینیۃ الکبرٰی، یعنی اَرمینیۂ خاص، مغرب میں دریاے فرات سے لے کر مشرق میں دریاے کُر (Kur) کے نواح تک پھیلا ہوا تھا اور پندرہ صوبوں میں تقسیم تھا۔ اَرمینیۃ الصغرٰی دریاے فرات سے لے کر دریاے ہالس (Halys) کے چشموں تک چلا جاتا تھا۔ اہلِ عرب بھی اس دوگانہ تقسیم سے واقف تھے (دیکھیے مثلاً یاقوت، ۱: ۲۲۰، ۱۳)۔ اس کے باوجود انھوں نے اَرمنوں، روسیوں اور بوزنطیوں سے تفریق برتتے ہوے اَرمینیہ کے نام کو دریاے کُر اور بحرِ خزر (Caspian Sea) کے درمیان واقع تمام علاقے پر وسعت دے دی، یعنی وہ جُرزان (Georgia, Iberia)، اَرّان (البانیا) اور دربند (باب الابواب) کے درّے تک قفقاز کے پہاڑی علاقوں پر بھی اس کا اطلاق کرنے لگے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس ملک (قفقاز) کی تاریخ سے۔ بالخصوص مسلمانوں کے خلاف کشمکش کے معاملے میں۔ یہ منکشف ہوتا ہے کہ وہ اَرمینیہ کی تاریخ سے قریبی طور پر منسلک ہے، اَرمینیۃ الکبرٰی سے عربوں کی مراد (دیکھیے یاقوت: کتاب مذکور) خاص طور پر ان اضلاع سے تھی جن کا مرکز خِلَاط (اَخْلاط [رَتّ بَان]) ہے، بحالیکہ اَرمینیۃ الصُّغرٰی کے نام کا اطلاق وہ تِفلیس (یعنی گرجستان یا جارجیا) کے علاقے پر کرتے تھے۔ ابن حَوْقَل (طبع ڈخویہ (de Goeje)، ص ۲۹۵) اَرمینیہ خاص (البانیا اور آئی بیریا کو مستثنٰی کرتے ہوے) کی ایک اَور تقسیم سے بھی واقف تھا، یعنی اندرونی (اَرمینیۃ الدّاخلہ) اور بیرونی (اَرمینیۃ الخارجہ)۔ اوّل الذکر میں دَبِیْل (Dabil)، دُوِین (Dwīn)، نَشْوا (نَخْچوان Nakhčawān)، قالیقلا، جو بعد میں اَرْزَن الرُّوم (Karin) کہلایا، کے اضلاع شامل تھے اور مؤخر الذکر میں تحصیل وان کا علاقہ (بَرکری (Berkri)، اَخْلاط، اَرْجیش، وَسْطان وغیرہ)۔

اس تقسیم کے علاوہ قدیم وقت سے ایک اَور تقسیم بھی موجود تھی، جسے بوزنطیوں نے اختیار کر لیا تھا (جسٹینین (Justinian) کی تقسیم ۵۳۶ء میں)، اور جو Maurice کی داخل کردہ تبدیلیوں کے ساتھ عرب حملے تک قائم رہی۔ اس نظام (اَرمینیہ اوّل، دوم، سوم، چہارم) کو بھی عربوں نے قبول کر لیا، لیکن ان چار مجموعوں میں مختلف اضلاع کو شامل کرنے میں عربوں نے اپنے پیش رووں سے اس قدر نمایاں طور پر انحراف برتا ہے کہ اس عدمِ مطابقت کی توجیہ صرف یہ فرض کر لینے سے ہو سکتی ہے کہ عربی فتح کے بعد اضلاع کی ایک نئی تقسیم وقوع میں آئی ہو گی۔ علاوہ ازیں خود عرب مؤرخین اور جغرافیہ نویسوں کی فراہم کردہ معلومات آپس میں بہت اختلاف رکھتی ہیں۔ عرب تقسیم کی جدول بنیادی طور پر یوں ہے:-

(۱) اَرمینیہ اوّل: اَرّان (البانیا) مع دار السلطنت بَرْذَعہ اور کُر اور بحرِ خزر کے درمیان کا علاقہ، (شروان)؛ (۲) اَرمینیہ دوم: جُرْزان (Georgia)؛ (۳) اَرمینیہ سوم: مشتمل بر وسطی اَرمینیہ خاص مع اضلاع دَبِیْل (دُوِین)، بُسْفُرَّجان (Vaspurakān)، نَخْرَوَند اور نَشْوا (نَخْچوان Nakhčawān)؛ (۴) اَرمینیہ چہارم: جنوب مغربی خطّہ مع شِمْشاط (Arsamosata)، قالیقلا، اَخْلاط اور اَرْجیش۔

مزید براں جب عرب مصنّفین (الشَّرِیشی، ۲: ۱۵۶ و ابو الفداء: تقویم، ص ۳۸۷ = الیعقوبی: بلدان، ص ۳۶۴، ۵، ۱۲) اَرمینیہ کی تین حصّوں میں تقسیم کا ذکر کرتے ہیں، جو جسٹینین (Justinian) سے پہلے کی مروّجہ تقسیم کی ہو بہو نقل ہے، تو اس میں مشمولہ اضلاع کے شمار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تقسیم محض اَرمینیہ دوم کے مکمل اخراج سے حاصل کی گئی ہے۔

اَرمینیہ کی قبلِ اسلام تقسیموں کے بارے میں دیکھیے H. Gelzer: *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*، لائپزگ ۱۸۸۹ء، ص ۲۶، اور اسی عالم کی مرتبہ جارج (George) قبرصی کی کتاب (Lipsiae ۱۸۹۰ء)، ص xivi بعد (طبع E. Honigmann، بروسلز ۱۹۳۹ء، مع Hiéroclés: *Synecdemos*، ص ۴۹-۷۰)، اور عرب دَور کے لیے: Ghazarian، در *Zeitschr. für arm. Philol.*، ۲: ۲۰۷-۲۰۸؛ Thopdschian، مقامِ مذکور، ۲: ۵۵ و در *Mitteil. des Semin. für orient. Sprachen*، ۱۹۰۵ء، ۲: ۱۳۷؛ J. Laurent: *L' Arménie entre Byzance et l' Islam*، ص ۲۹۹ بعد؛ اور R. Grousset: *Histoire de l' Arménie*، ص ۲۳۹۔

(ب) مُلکی نظم و نسق:

عرب عہد کے دوران میں اَرمینیہ کی داخلی صورتِ حال کے بارے میں دیکھیے خاص طور پر Ghazarian: کتاب مذکور، ۲: ۱۹۳-۲۰۶؛ Thopdschian: کتاب مذکور، ۲: ۱۲۳-۱۲۷؛ Laurent: کتاب مذکور، متفرق مقامات۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سرزمین ہمیشہ ایک الگ صوبے کے طور پر نہیں رہی، بلکہ بسا اوقات ایک ہی حکومت کے ماتحت آذربیجان یا الجزیرہ سے ملحق کر دی جاتی تھی۔ اس کا حاکم (عامل یا والی)، جس کا تقرر بالعموم خلیفہ خود کرتا تھا، اریوان کے جنوب میں دریاے الرَّس کے قریب دُوِین میں رہتا تھا، جو پہلے بھی، یعنی مسلم فتح سے قبل، ایک ایرانی مرزبان کا مستقر رہ چکا تھا۔ حاکم کا بڑا فرضِ منصبی ملک کو اس کے بیرونی اور اندرونی دشمنوں سے بچانا تھا۔ اس مقصد کے لیے اس کے زیرِ فرمان ایک فوج رہتی تھی، جو خاص اَرمینیہ میں نہیں بلکہ آذربیجان میں متعیّن تھی (مَراغہ اور اَرْدَبِیْل بڑے فوجی مرکز تھے)، اور سب باتوں سے بڑھ کر حاکم کو لگان کی باقاعدہ ادائگی کا خیال رکھنا پڑتا تھا۔ اس کے علاوہ عرب اندرونی نظم و نسق سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے۔ اسے متعدد مقامی امرا (اَرمنی: اِشخان اور نَخَرَر، یونانی: archōn، عربی: بَطْرِیق، Patrikios) پر چھوڑ دیا جاتا تھا، جو عرب حملے کے بعد بھی اپنے تمام مقبوضات پر بدستور متمکّن اور اپنی علاقائی حدود کے اندر ایک قسم کی خودمختاری سے بہرہ ور رہے۔ عبّاسی عہد سے لے کر ان میں سے ہر ایک امیر کا یہ بھی فرض تھا کہ جنگ کی صورت میں بلغیر معاوضے کے فوج کا ایک دستہ مہیّا کرے۔

خلفا کی سلطنت کے صوبوں میں اَرمینیہ ایک ایسا علاقہ تھا جس پر لگان عائد

کرنے میں اعتدال برتا گیا تھا۔ بجاے مختلف لگانوں (جزیہ، خراج وغیرہ، یعنی ضریبۂ راسی اور ضریبۂ ارضی وغیرہ) کے یہاں نویں صدی کے شروع سے مقاطعے (بٹائی) کا نظام عائد کر دیا گیا تھا، یعنی اَرمنی امرا کو ایک مقررہ رقم ادا کرنی پڑتی تھی۔ ابن خلدون نے اُن رقوم کی فہرست دی ہے جو خلافت کے سب سے زیادہ خوش حال زمانے سے متعلّق ہے۔ اس کی رُو سے ۱۵۸ - ۱۷۰ھ/ ۷۷۵ - ۷۸۶ء میں اَرمینیہ (عربوں کے وسیع مفہوم کے مطابق) کے مداخل ایک کروڑ اُنیس لاکھ درہم، یعنی ایک کروڑ ساڑھے پینتیس لاکھ طلائی فرانک سے زائد تھے۔ اس کے علاوہ دوسرے مداخل جنس کی شکل میں بھی تھے (قالین، خچر وغیرہ)۔ قُدامہ کے بیان کے مطابق ۲۰۴ - ۲۳۷ھ/ ۸۱۹ - ۸۵۲ء میں لگانوں کی اوسط رقم صرف نوے لاکھ درہم تھی، اس سے زائد نہیں۔ ان کی ادائگی سے متعلّق سمجھوتوں پر بنواُمیّہ اور بنوعبّاس سختی سے کاربند تھے اور صرف یوسف بن ابی السّاج نے ان کی خلاف ورزی کی۔ مالی معاملات کے بارے میں دیکھیے کریمر (A. von Kremer): *Kulturgesch. des Orients*، ۱: ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۷؛ Ghazarian: کتاب مذکور، ص ۲۰۳ببعد؛ Thopdschian: کتاب مذکور (۱۹۰۴ء)، ۲: ۱۳۲ ببعد۔ عربی نظام نقدی بھی اَرمینیہ میں رائج کر دیا گیا تھا۔ بنواُمیّہ کی حکومت ہی میں وہاں سکے ڈھالے جانے لگے (دیکھیے Thopdschian، ۲: ۱۲۷ببعد).

یاقوت کے قول کے مطابق (۱: ۲۲۲، ۱۲) اَرمینیہ میں چھوٹے بڑے اٹھارہ سو سے کم مقامات نہ تھے، جن میں سے (بقول ابن الفقیہ) ایک ہزار صرف دریاے الرّس کے کنارے واقع تھے۔ عربی قرونِ وسطی میں اَرمینیۂ خاص کے سب سے زیادہ اہمّ شہر یہ تھے: دَبِیْل (دُوِین)، جو مسلم حکومت کے مستقر کی حیثیت سے پورے عہدِ خلافت میں دارالسلطنت کا کام دیتا رہا؛ اگرچہ اس زمانے میں وہ ایک بڑی آبادی کا شہر تھا تاہم موجودہ دور میں اس کی حیثیت ایک چھوٹے سے گاؤں سے بڑھ کر نہیں ہے؛ اس کے علاوہ قالیقلا، جو بعد میں اَرْزَن الرُّوم کہلایا، اَرْزِنْجان، مَلاذْجِرد (Manazkert، Mantzikert)، بِتْلِیس، اَخْلاط (خلاط)، اَرْجِیْش، نَشْوا (اَرمنی Nakhčawān) آنِی اور قارص (دیکھیے علٰیحدہ علٰیحدہ مادّے).

خلفا کے زمانے میں آبادی کا بیشتر جزو اَرمنی باشندے تھے، لیکن دَبِیْل، قالیقلا اور اسی طرح بَرْذَعہ، واقع اَرّان اور تِفْلِیس، واقع جُرزان میں گنجان عربی نو آبادیاں تھیں، جو عرب اقتدار کے بڑے مرکز تھے۔ ان بڑے شہروں کے علاوہ عرب قبائل کی زیادہ پھیلی ہوئی نو آبادیاں بھی موجود تھیں، بالخصوص جنوب مغرب کی طرف اَلْزنِک (اَرْزَن، واقع ارزینن Arzanene) کے علاقے میں۔ بَجُنَیْس (اَرمنی Apahunik)، جس کا صدر مقام مَلاذْجِرْد تھا، مشہور عرب قبیلہ قَیس کی ایک شاخ کے زیرِ اقتدار تھا، جو جھیل وان کے شمالی کنارے پر بھی بعض جگہوں پر قابض تھی۔ بجراتی سلطنت کا فروغ ان مسلم نو آبادیوں کے لیے "پہلو میں کانٹے" کی طرح تھا، کیونکہ یہ ان کے اپنے اقتدار کے استحکام اور اس کی توسیع میں مخل ہوتا تھا (دیکھیے ان نو آبادیوں کے بارے میں خاص طور پر Thopdschian: کتاب مذکور، ۱۹۰۴ء، ۲: ۱۱۵ببعد؛ Markwart: *Südarmenien*، ص ۵۰۱ ببعد، اور دسویں صدی میں ان کی جاے وقوع کے بارے میں M. Canard: *Histoire de la dynastie des Ḥamdānides*، ص ۴۷۱ - ۴۸۷).

انیسویں صدی کی روسی - ایرانی اور روسی - ترکی جنگوں کے بعد ترکی، رُوس اور ایران اَرمنی سرزمین پر قبضے میں شریک ہو گئے؛ چنانچہ ۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ء کی جنگ تک ایک ایرانی، ایک روسی اور ایک ترکی اَرمینیہ موجود تھا.

ایرانی اَرمینیہ:

تینوں میں سب سے چھوٹے حصے میں، جس کا رقبہ تقریباً پندرہ ہزار مربّع کیلومیٹر ہے؛ اس میں صرف چند اضلاع شامل ہیں اور جو روسی اَرمینیہ کا گویا ایک ضمیمہ ہے۔ سیاسی حیثیت سے یہ آذربیجان کے صوبے سے متعلّق ہے۔ مغرب کی جانب یہ وان کی ترکی ولایت سے جا ملتا ہے، بحالیکہ شمالی سمت میں رُوس کے بالمقابل دریاے الرّس تقریباً ۱۷۵ کیلومیٹر کے فاصلے تک سرحد کا کام دیتا ہے، یعنی ارارات (کوہ جودی) کے مشرقی دامن سے لے کر اُوردُوباذ (Ordūbādh) تک۔ سب سے بڑا شہر خوی (Khoy) ہے۔ اس کے علاوہ ماکو (Maku)، چُورس (Čors) اور مَرَند (Marand) بھی قابلِ ذکر ہیں۔ مجموعی طور پر ایرانی اَرمینیہ وَسپُرَکان (عربی: بَسْفُرَّجان) کے قدیم اَرمنی صوبے سے مطابقت رکھتا ہے۔ اصفہان میں بھی ایک اَرمنی آبادی موجود ہے، جو جُلفہ [رک بآن] کے ان باشندوں پر مشتمل ہے جنھیں ۱۶۰۵ء میں شاہ عبّاس اوّل کے حکم سے جلاوطن کر دیا گیا تھا.

۲- روسی اَرمینیہ:

۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم سے پہلے یہ ماوراے قفقاز کے صوبے کے جنوبی اور جنوب مغربی حصے پر مشتمل تھا اور تقریباً ایک لاکھ تین ہزار مربّع کیلومیٹر کے رقبے پر پھیلا ہوا تھا۔ اس میں ایران اور ترکی کی سرحد پر واقع علاقے شامل تھے اور خاص طور پر اَریوان (ستائیس ہزار سات سو تہتّر مربّع کیلومیٹر)، قارص (اٹھارہ ہزار سات سو انچاس کیلومیٹر) اور باطوم (چھے ہزار نو سو چھہتّر کیلومیٹر) کی ریاستوں کا پورا علاقہ۔ گنجہ (Elizavetpol) اور تِفْلِیس کی حکومتیں صرف اپنے جنوبی اور مغربی صوبوں میں اَرمنی تھیں، اور کُتائیس (Kutaïs) کی حکومت کا صرف وہ حصہ اَرمنی تھا جو دریاے ریون (Rion) کے دائیں کنارے پر واقع تھا۔ روسی اَرمینیہ کے خاص قابلِ ذکر شہر یہ تھے: باطوم، حربی اور تجارتی اعتبار سے اہمّ اور اس نام کی حکومت کا صدر مقام؛ تِفْلِیس کی حکومت میں اَخَلْچِخ [رک بآن] اور اَخَلْ خَلکی کے دو مستحکم مقامات؛ قارص کی حکومت میں اسی نام کا نہایت سنگین قلعہ، جو بطور ایک تجارتی مرکز بھی اہمّ تھا اور اَرْدَہان کا قدیم شہر، جو ایک بلند پہاڑی پر واقع ہے اور اوّل درجے کا مستحکم مقام ہے؛ اِرِیوان کی حکومت میں، جس

کا بیشتر حصّہ ایک زمانے میں ایران کے پاس تھا، خود اریوان کا شہر اور مغرب کی طرف اٹھارہ میل کے فاصلے پر اِچمیادزین (Ečmiadzin) کی مشہور و معروف خانقاہ، جو اہل اَرمینیہ کا مذہبی مرکز ہے؛ نَخْچِوان (نُشوا [رَتّ بَان])، جس نے اریوان کی طرح اَرمنی تاریخ میں ممتاز حصّہ لیا ہے، اور الیگزانڈر وپول (Alexandropol) (قدیم گُمری Gumri)، ۱۸۷۸ء تک ایک اہم سرحدی قلعہ اور بعد ازاں ایک ایسا شہر جو ریشم کی صنعت کے لیے مشہور ہے؛ ایلیزاوتپول (Elizavetpol) (قدیم گنجہ) [رَتّ بَان]؛ شُوشَہ، قرہ باغ کے علاقے میں واقع اور گزشتہ زمانے میں ایک علٰیحدہ تاتاری ریاست کا دارالحکومت اور اُردآباذ (Ordūbādh) کا سرحدی شہر، جو دریاے الرّس پر واقع ہے.

ترکی اَرمینیہ:

اَرمنی سرزمین کا بیشتر حصّہ، بلحاظ رقبہ روسی و ایرانی حصّوں کے مجموعے سے بہت زیادہ بڑا، ترکوں کے ہاتھ میں پانچ سو سال تک رہا اور اس میں مندرجۂ ذیل ولایتیں شامل تھیں: بِتْلیس، ارز روم، معمورۃ العزیز (موجودہ Elaziğ، یعنی خَرپُوت)، وان اور ــ اگرچہ جزوی طور پر ــ دیار بکر؛ مجموعی رقبہ تقریباً ایک لاکھ چھیاسی ہزار پانچ سو مربع کیلومیٹر۔ اس کے اہم ترین شہر یہ تھے: سیواس، ارز روم، وان، ارزنجان، بِتْلیس، خرپوت، مُوش اور بایزید [رَتّ بآنہا].

ایرانی اَرمینیہ کو چھوڑ کر ۱۹۱۴ء کی جنگ نے اس صورت حال میں اہم تغیّرات پیدا کر دیے۔ ۱۹۱۷ء میں قفقاز سے روسی سپاہ کی پسپائی کے بعد اس حکومت نے جو اس وقت اَرمینیہ میں وجود میں آئی اور جو بجاے خود ماوراے قفقاز (گرجستان، اَرمینیہ و آذربیجان) کی حکومت کا ایک جزو تھی ترکوں کے خلاف اس محاذ کی مدافعت کا کام اپنے ذمّے لے لیا، لیکن بُرِسْت لِتُووسک (Brest-Litovsk) کی صلح کے بعد، جس سے ترکی اَرمینیہ مع قارص و اَرْدہان، جو اس سے پہلے ۱۸۷۸ء سے روسیوں کے ہاتھ میں تھے، ترکوں کو مل گیا۔ وہ اوّل الذکر کو ارزنجان اور ارز روم (فروری ـ مارچ ۱۹۱۸ء) اور پھر قارص (۲۵ اپریل) کو دوبارہ حاصل کر لینے سے نہیں روک سکی۔ ماوراے قفقاز کی حکومت کے خاتمے اور ایک خود مختار اَرمنی جمہوریت کی تشکیل (۲۸ مئی ۱۹۱۸ء) کے بعد باطوم کے صلح نامے (۴ جون ۱۹۱۸ء) کی رُو سے اَرمنی جمہوریہ خود صرف اریوان اور جھیل سِوان (Sevān) کے علاقے تک محدود رہ گئی اور باقی کا روسی اَرمینیہ ترکوں اور آذربیجانیوں نے آپس میں تقسیم کر لیا۔ اب اس کے بعد دوسرے محاذوں پر ترکوں کی شکست اور مُدْروس (Mudros) کی عارضی صلح (۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء) وقوع میں آئی۔ ۱۹۱۹ء کے شروع میں اَرمنی فوجوں نے الیگزنڈروپول (Alex-andropol) (Leninakān) اور قارص پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور اَخَل خَلکی کے بارے میں گرجستان سے اور قرہ باغ کے متعلّق آذربیجان سے ان کا تصادم ہوا۔ اَرمنی جمہوریہ کو، جسے اتحادیوں نے جنوری ۱۹۲۰ء میں عملاً (de facto) تسلیم کر لیا تھا، معاہدۂ سیورے Sèveres: (۱۰ اگست ۱۹۲۰ء) کے مطابق قانوناً (de jure) بھی تسلیم کر لیا گیا۔ بااین ہمہ صدر وِلْسن (Wilson) کی ثالثی، جس نے اس جمہوریہ کو طرابزون، ارزنجان، مُوش، بِتْلیس اور وان کے علاقے دے دیے تھے، ایک حرفِ مردہ بنی رہی، اس لیے کہ مصطفٰی کمال کی حکومت نے دوبارہ جنگ شروع کر دی تھی اور ادھر سوویٹ حکومت نے قفقاز کو از سرِ نو فتح کر لیا۔ قارص اور پھر الیگزنڈروپول میں ترکوں کے داخلے کے بعد اَرمنی جمہوریہ ترکی شرائط کو ماننے پر مجبور ہو گئی۔ ترکی نے قارص اور اَرْدہان پر اپنا قبضہ باقی رکھا، اریوان کے جنوب مغرب میں واقع اِغْدِیر کے علاقے کا الحاق کر لیا اور مطالبہ کیا کہ نَخْچِوان کے ضلع کو ایک خود مختار تاتاری ریاست میں تبدیل کر دیا جائے۔ اسی دن اَرمنی جمہوریہ نے، جہاں کچھ عرصے پہلے ایک سوویٹ دوست جماعت کی تشکیل ہو چکی تھی، خود کو اَرمینیہ کی سوشلسٹ سوویٹ جمہوریت میں تبدیل کر لیا۔ ۱۹۲۱ء کے روسی ـ ترکی معاہدوں نے قارص اور اَرْدَہان پر ترکوں کے قبضے کی توثیق کر دی، لیکن ترکی نے باطوم کو گرجستان کے سپرد کر دیا.

اَرمینیہ کی سوشلسٹ سوویٹ جمہوریت میں اریوان اور جھیل سِوان (Sevān) کے علاقے شامل ہیں، لیکن قرہ باغ اور نَخْچِوان، جو نگورنی قرہ باغ (Nagorny Karabakh)، (پہاڑی قرہ باغ) کے خود مختار علاقے اور نَخْچِوان کی خود مختار سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ کے نام سے موسوم ہیں، آذربیجان کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ سے وابستہ ہیں، بحالیکہ اَخَل خَلکی، اَخَل چِخ (Akhaltzikè) اور باطوم کے ضلعے، مؤخّر الذّکر اَدْجری (Adjarie) کی خود مختار سوویٹ سوشلسٹ جمہوریت کی شکل میں، جارجیا کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریت کا ایک جزو ہیں۔ اَرمینیہ کی جمہوریت میں بڑے شہر یہ ہیں: لینِنا کان (سابق الیگزنڈروپول)، کِرووا کان (Kirovakan، قدیم گنجہ یا Elizavetpol) اور آلاوَرْدِی (Alaverdy).

سابق ترکی اَرمینیہ، جسے اب اس نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ ۱۹۱۵ ـ ۱۹۱۸ء کے اخراج آبادی اور قتل عام کے واقعات کی وجہ سے اَرمنوں سے خالی ہو چکی ہے، قارص، اَرْدَہان اور اِغْدِیر کے اضافے سے وسیع تر ہو گیا ہے.

آبادی:

ایک طرف ترکی اور ترکمان قبائل کی یورش اور دوسری طرف (جنوب میں) کردوں کی پیش قدمی کی وجہ سے آبادی کی کیفیت میں قرونِ وسطٰی کے دوسرے نصف حصّے سے لے کر اس قدر گہری تبدیلی پیدا ہو گئی ہے کہ اَرمنی، جنھیں بجا طور پر اس نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے، اپنے وطن کے تمام رقبے میں کل آبادی کا ایک چوتھائی سے زائد نہ رہے۔ L. Selenoy اور N. Seidlitz کے اعداد و شمار کے مطابق (*Petermann's Geogr. Mitt.*، ۱۸۹۶ء، ص ۱ ببعد) چونتیس لاکھ ستّر ہزار آدمیوں میں سے، جو ماوراے قفقاز کے صوبوں میں پائے جاتے تھے، آٹھ لاکھ ستانوے ہزار (۲۷ فی صد) اَرمن تھے۔ خالص اَرمنی اضلاع میں بیس لاکھ باشندوں میں سے اَرمنوں کی تعداد سات لاکھ ساٹھ ہزار (ایک تہائی سے کچھ زائد) تھی؛ تاہم اریوان کی حکومت میں جو آبادی تھی وہ چھپن فی صد اَرمن تھی۔

پورے ماوراے قفقاز میں بمقابلہ شہروں کے دیہات میں اَرمنی زیادہ تعداد میں آباد تھے (نمایاں طور پر تفلیس میں، یعنی ۴۸ فی صد)، لیکن باشندوں کی مجموعی تعداد (سینتالیس لاکھ بیاسی ہزار) کے اعتبار سے اَرمن (نو لاکھ ساٹھ ہزار) اس آبادی کا صرف بیس فی صد تھے.

ترکی اَرمینیہ کی پانچ ولایتوں کے چھبیس لاکھ بیالیس ہزار باشندے تھے، جن میں سے اٹھارہ لاکھ اٹھائیس ہزار مسلمان تھے، چھے لاکھ تینتیس ہزار اَرمن اور ایک لاکھ اُناسی ہزار یونانی تھے؛ تاہم مُوش کی سنجق میں اور وان کی سنجق میں بھی اَرمنی تعداد میں فوقیت رکھتے تھے (تقریبًا دوگنا).

رُوسی اور ترکی اَرمینیہ کی مجموعی آبادی مندرجۂ بالا اندازوں کے مطابق تقریبًا چھیالیس لاکھ بیالیس ہزار تھی، جس میں چودہ لاکھ رُوسی تھے۔ روسی اَرمینیہ میں قفقازی لوگ تعداد میں زیادہ تھے، بحالیکہ ترکی اَرمینیہ میں ترک، کرد اور دوسرے قومی عناصر (یونانی یہودی، غجری (Gypsies)، چرکسی، نسطوری عیسائی)۔ جھیل وان کے جنوب مشرق میں خانہ بدوش تاتاری قبائل کی اکثریت تھی.

ایرانی اَرمینیہ میں ۱۸۹۱ء میں بیالیس ہزار اَرمن آباد تھے، جن میں سے صرف نصف آذربیجان میں پائے جاتے تھے (دیکھیے اوپر، اصفہان کے ضمن میں).

یہ تھا Streck کا اندازہ ۱۹۰۴ء سے ماقبل دَور میں اَرمنی آبادی کے بارے میں، جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، طبع اوّل، میں درج کیا گیا ہے۔ اس نے یہ انکشاف کیا کہ قتلِ عام اور ترکِ وطن کے نتیجے میں ترکی علاقے کے اَرمنوں کی تعداد برابر کم ہوتی جا رہی تھی۔ باہر کے ملکوں میں جا کر ان لوگوں کا آباد ہونا اور تمام دنیا میں ان کا پھیل جانا جاری رہا، اگرچہ یکساں طور پر نہیں (دیکھیے اوپر)؛ بوزنطی علاقے اور پھر تمام مصر میں جا کر آباد ہونے کے بارے میں، قب اس موضوع پر Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۵۹۴–۶۱۱؛ R. Wagner: *Reise nach dem Ararat*، ص ۲۳۹–۲۵۰۔ پرانی دنیا میں رہنے والے اَرمنوں کی تعداد دو اور ڈھائی ملین کے درمیان تھی.

Pasdermadjian: *Histoire de l'Arménie*، (پیرس ۱۹۴۹ء، ص ۴۴۴) کے مطابق دنیا میں اَرمنوں کی کل تعداد ۱۹۱۴ء میں تقریبًا اکتالیس لاکھ تھی، جن میں سے اکیس لاکھ ترکی سلطنت میں رہتے تھے، سترہ لاکھ روسی سلطنت میں، ایک لاکھ ایران میں اور دو لاکھ باقی دنیا میں۔ روسی اَرمینیۂ خاص میں ان کی تعداد تیرہ لاکھ تھی (بشمولیت قارص، نخچوان، قرہ باغ، اخَل خلکی) اور ترکی اَرمینیہ میں (مع کیلیکیا) چودہ لاکھ۔ روسی اَرمینیہ میں وہ آبادی کا بیشتر جزو تھے، یعنی اکیس لاکھ میں سے تیرہ لاکھ.

اس کے برعکس W. Leimbach: *Die Sowjetunion, Natur, Volk und Wirtschaft*، شٹٹگارٹ (Stuttgart) ۱۹۵۰ء، کے بیان کے مطابق ۱۹۲۶ء اور ۱۹۳۹ء میں دنیا میں اور سوویٹ یونین میں اَرمنی آبادی کے اعداد و شمار حسبِ ذیل تھے: ۱۹۲۶ء میں اَرمنوں کی دنیا میں کل تعداد بائیس لاکھ پچیس ہزار تھی (۱۹۱۴ء کے لیے جو تعداد بیان کی گئی ہے اس سے فرق کی توجیہ ایک حد تک جنگ کے باعث نقصانات، قتلِ عام اور جلاوطنی کے دوران میں برداشتہ تکالیف سے ہو سکتی ہے)۔ ان میں سے دو تہائی سوویٹ یونین میں تھے، بحالیکہ باقی ایک تہائی مشرق قریب میں تھے (تیس ہزار شام میں، ایک لاکھ ایران میں، تقریبًا ایک لاکھ ترکی، فلسطین، مصر اور یونان میں، مع مزید ایک لاکھ کے امریکہ میں)۔ سوویٹ یونین میں پندرہ لاکھ اڑسٹھ ہزار اَرمنی تھے، جن میں سے تیرہ لاکھ چالیس ہزار قفقاز میں اور ایک لاکھ باسٹھ ہزار رسّس کا کیشیا میں تھے۔ ماوراے قفقاز میں جو اَرمن پائے جاتے تھے ان میں سے سات لاکھ چوالیس ہزار اَرمینیہ کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریت میں رہتے تھے اور وہاں کے باشندوں کی مجموعی تعداد (آٹھ لاکھ اکتیس ہزار دو سو نوّے) کا پچاسی فی صد تھے، یعنی سوویٹ یونین کی اَرمنی آبادی کا نصف اور دنیا کی پوری اَرمنی آبادی کا ایک تہائی۔ تین لاکھ گیارہ ہزار جارجیا میں سکونت رکھتے تھے، ایک لاکھ دس ہزار خود مختار Nagorny Karabakh کے علاقے میں (وہاں کی کل آبادی کا نواسی فی صد) اور سترہ ہزار تین سو آذربیجان کی جمہوریت کے باقی حصے میں.

۱۹۳۹ء کی مردم شماری کے مطابق سوویٹ یونین کے اَرمنوں کی تعداد اکیس لاکھ باون ہزار تھی۔ اَرمینیہ کی جمہوریّت میں بارہ لاکھ اکیاسی ہزار پانسو ننانوے کی کل آبادی میں گیارہ لاکھ اَرمنی تھے۔ Nagorny Karabakh کے خود مختار علاقے میں کل آبادی کا نوّے فی صد تھے، لیکن آذربیجان کی جمہوریّت کے باقی حصے میں کل آبادی کا صرف دس فی صد۔ جارجیا میں ان کی تعداد چار لاکھ پچاس ہزار تھی۔ سوویٹ یونین کی اَرمنی آبادی ۱۹۲۰ اور ۱۹۳۹ء کے درمیان مجموعی طور پر سینتیس فی صد بڑھ گئی تھی.

شام اور لبنان میں ۱۹۱۴ء میں تقریبًا پانچ ہزار اَرمن تھے۔ ۱۹۳۹ء میں لبنان میں ان کی تعداد اسّی ہزار تھی اور شام میں ایک لاکھ سے زائد۔ ۱۹۳۹ء میں اسکندرونہ (Alexandretta) کی سنجق کے ترکی سے دوبارہ الحاق کے بعد پچیس ہزار اَرمنوں نے اس ملک کو ترک کر دیا۔ جب ۱۹۴۵ء میں سوویٹ حکومت نے اَرمنوں کو سوویٹ اَرمینیہ میں واپس آنے کی دعوت دیتے ہوے ان کے نام اپنی استدعا شائع کی تو یہ دعوت شام کے تقریبًا دو لاکھ اَرمنوں سے تعلق رکھتی تھی، جو بالخصوص حلب اور بیروت میں رہتے تھے (حلب: ایک لاکھ، کل تعداد دو لاکھ ساٹھ ہزار میں سے)۔ ایران میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۹ء تک اَرمنی آبادی پچاس ہزار سے ایک لاکھ پچاس ہزار ہو گئی۔ تقریبًا ترانوے ہزار نے سوویٹ اَرمینیہ چلے جانے کی خواہش ظاہر کی اور ایران کے اَرمنی ان ساٹھ ہزار سے ایک لاکھ تک اَرمنوں کا جزوِ غالب تھے جو شام، لبنان، ایران اور مصر سے اس استدعا کے بعد سوویٹ اَرمینیہ میں گئے۔ ستائیس ہزار اَرمنوں میں سے، جو یونان میں بستے تھے، ۱۹۴۷ء تک کے زمانے میں اٹھارہ ہزار اَرمینیہ میں چلے گئے.

۱۹۴۵ء میں (دیکھیے H. Field: *Contribution to the Ant-*

hropology of the Caucasus، کیمبرج (میساچوسٹس [امریکہ])، ۱۹۵۳ء ص ۵) سوویٹ اَرمینیہ کی آبادی تیرہ لاکھ تھی، جس میں سے دو لاکھ دارالسلطنت اریوان سے متعلق تھی۔ آج کل (دیکھیے P. Rondot: *Les Chrétiens d'Orient*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۱ و ۱۹۶) اَرمینیہ کے باشندوں کی مجموعی تعداد پندرہ لاکھ کے لگ بھگ ہے اور تقریبًا اتنے ہی اَرمنی باشندے سوویٹ یونین کے باقی حصّوں میں ہیں۔ اریوان کے باشندوں کی تعداد تین لاکھ ہے اور اس نے چار لاکھ پچاس ہزار [کی آبادی] کے لیے منصوبے تیار کر لیے ہیں۔ چار لاکھ سے لے کر پانچ لاکھ تک اَرمنی مشرق قریب میں پائے جاتے ہیں، ایک لاکھ ان ملکوں میں جہاں جمہوری حکومت کا دَور دَورہ ہے، دو لاکھ سے تین لاکھ تک شمالی امریکہ میں، بیس ہزار فرانس اور جنوبی امریکہ، ہندوستان، فلسطین اور یونان کی اہمّ مرکزی آبادیوں میں.

اَرمنی مسئلے کو ایک معیّن شکل دے دی گئی تھی۔ مختلف اَرمنی گروہوں نے، جو برازیل، ریاست ہائے متحدہ امریکہ وغیرہ میں ہیں، مجلس اقوامِ متحدہ (U. N. O) کے سامنے کچھ مطالبات پیش کیے ہیں، جن کا مقصد یہ ہے کہ اَرمنوں کو سابق ترکی اَرمینیہ صدر ولسن (Wilson) کی معیّن کردہ حدود کے ساتھ دوبارہ دے دیا جائے۔ اَرمنی مسئلہ سوویٹ یونین اور ترکی کے مابین تعلقات کی استواری میں حسبِ معمول ایک رکاوٹ بنا ہوا ہے.

تجارت: پونٹوس (Pontus) اور میسوپوٹیمیا کے درمیان ایک عبوری سرزمین کے طور پر اور بوزنطین اور اسلامی سلطنت کے درمیان ایک سرحدی علاقے کی حیثیت سے اَرمینیہ نے قرونِ وسطٰی میں ایک اہمّ اقتصادی کردار ادا کیا ہے۔ کثیر تعداد میں جو تجّار اور کاروان اسے عبور کرتے تھے وہ مقامی صنعت کے فروغ میں معاون ہوے، جسے تجارت کی طرح قدرتی پیداوار کے اعتبار سے ملک کی دولت مندی کی تائید حاصل تھی۔ اَرمینیہ کی تجارتی اہمیت کا باعث بہت سے عبوری راستوں کی موجودگی بھی تھی، جو اس سرزمین کو قطع کرتے تھے اور جن میں سے اہمّ ترین کی کیفیت عرب جغرافیہ نویسوں نے بیان کی ہے۔ ان راستوں سے عربوں کے حربی مفاد کو تقویت حاصل ہوتی تھی، جسے وہ ان کے تجارتی فوائد کے مقابلے میں زیادہ وقعت دیتے تھے۔ اسی وجہ سے انھوں نے دَبیل کے بڑے راستوں کو، جو عرب اقتدار کا پشت پناہ تھا، ایک دوسرے سے ملا دیا تھا۔ راستوں کی درستی اور ان کی حفاظت مسلم والی کے فرائض میں داخل تھی، یہاں تک کہ آج کل بھی ارزروم، جو سب سے بڑے راستوں کا نقطۂ اتّصال ہے، حربی اعتبار سے نہایت اہمّ جگہ ہے، گویا کہ ایشیاے کوچک کی کلید ہے.

اَرمینیہ کا بوزنطین سے طرابزون (طرابزندہ) کے ذریعے رسل و رسائل کا سلسلہ قائم تھا، جو بوزنطی تجارتی مال (بالخصوص قیمتی سامان) کے لیے بڑا مرکزی مقام تھا۔ میلوں میں، جو وہاں ہر سال بڑے پیمانے پر کئی بار لگتے تھے، تمام اسلامی دنیا کے تاجر شرکت کرتے تھے۔ آمد و رفت عام طور پر طرابزون سے دبیل اور قالیقلا (ارزروم) تک ہوتی تھی۔ ایران میں اَرمنی تاجروں کے لیے سب سے زیادہ اہمّ تجارتی منڈی رےّ کا شہر تھا (دیکھیے ابن الفقیہ، طبع دخویہ (de Geoje)، ص ۲۷۰)۔ وہ بغداد سے بھی براہ راست تجارتی تعلّقات رکھتے تھے (دیکھیے الیعقوبی: بلدان، ص ۲۳۷).

تجارتی پیداوار اور صنعت: اَرمینیہ کو اسلامی خلافت کے زرخیز ترین صوبوں میں شمار کیا جاتا تھا۔ یہاں غلّہ اس قدر افراط سے پیدا ہوتا تھا کہ اس کا کچھ حصّہ باہر، مثلاً بغداد بھیجا جاتا تھا (دیکھیے الطّبری، ۳: ۲۷۲-۲۷۵)۔ اس کی جھیلیں اور دریا بھی، جن میں مچھلیاں بکثرت تھیں، تجارتِ برآمد میں مدد دیتے تھے۔ جھیل وان سے ایک قسم کی ہیرِنگ مچھلی (herring؛ عربی: طِرِّیخ) کثیر مقدار میں دستیاب ہوتی تھی، جو قرونِ وسطٰی سے نمک لگا کر جزائر شرق الہند (East Indies) تک بھیجی جاتی تھی (بقول القزوینی، طبع وُسٹنفلٹ (Wüstenfeld)، ۲: ۳۵۲)، اس نمکین مچھلی کی آج کل بھی پورے اَرمینیہ، آذربیجان، قفقاز اور ایشیاے کوچک میں بہت مانگ ہے.

سب سے بڑھ کر اَرمینیہ معدنیات میں دولت مند ہے۔ چاندی، سیسہ، لوہا، سنکھیا، پھٹکری، پارہ اور گندھک یہاں خاص طور پر دستیاب ہوتی ہے؛ سونا بھی مفقود نہیں ہے۔ اس بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں کہ عربوں نے ان پیداواروں سے کس حد تک فائدہ اٹھایا۔ صرف ابن الفقیہ ایک ایسا مصنّف ہے جس نے ہمیں اَرمینیہ کی قدرتی پیداوار کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں۔ اَرمنی مصنّف Leontius کے بیان کے مطابق چاندی کی کانیں آٹھویں صدی عیسوی کے اختتام پر دریافت ہوئی تھیں۔ بلاشبہہ یہ چاندی (اور سیسے) کی اُن کانوں سے مطابقت رکھتی ہیں جن سے گوموش خانہ (اب گوموش خانہ = چاندی گھر) میں کام لیا جاتا ہے، جو طرابزون اور ارزروم کے درمیان نصف فاصلے پر واقع ہے (اس موضوع پر دیکھیے Ritter: *Erdkunde*، ۱: ۲۷۲ اور Wagner: *Reise nach Persien*، ۱: ۱۷۲ ببعد؛ نیز قبّ مادّہ گوموش خانہ۔ بَیبُرت Bayburt [بایبورد] اور اَرْغَنہ [رَآبَ بانہا] میں بھی اہم کانیں موجود تھیں۔ کِذابِک (Kedabeg = ایلزاویٹپول۔ گنجہ اور گوک چای کی جھیل کے درمیان) کی قدیم اور بہت بڑی تانبے کی کان اور گلاکنت (Kalakent) میں واقع اسی کی ایک شاخ ۱۹۱۴ء سے بھی پہلے بہت ترقی پا چکی تھی (دیکھیے Lehmann-Haupt: *Arménien einst und jetzt*، ۱: ۱۲۲ ببعد)۔ آج کل اَلَہ وِردی (Alaverdy)، زنجیر ور (Zangezur) اور اریوان میں تانبے کی اہمّ بھٹیاں ہیں۔ تاہم گزشتہ زمانے میں اَرمینیہ کی سب سے زیادہ زرخیز کانیں نمک کی کانیں تھیں، جن کی پیداوار شام اور مصر بھیجی جاتی تھی۔ قرونِ وسطٰی کے مصنّفین نے جن نمک کی کانوں کا ذکر کیا ہے وہ غالبًا جھیل وان کے شمال مشرق میں واقع تھیں۔ نمک کا ایک وسیع طبقہ بالائی الرّس (Araxes) کے جنوب اور کیغزمان (Keghizman کاغذمان) کے مشرق کی طرف کُلْپ (Kulp) میں تھا (دیکھیے

Ritter: کتاب مذکور، ۱۰: ۲۰۰۷ ببعد اور Radde: Vier Vorträge über den Kaukasus، ص ۴۷)۔ آج کل اریوان ایک صنعتی شہر ہے، جہاں مشینیں بنانے کے کارخانے اور اچار، مربے، تمباکو اور مصنوعی ربڑ وغیرہ کے کارخانے بھی ہیں۔

قرونِ وسطٰی میں اَرمینیہ کپڑا بننے، رنگنے اور کاڑھنے کی صنعتوں کے لیے سب سے زیادہ مشہور تھا۔ دَبیل اس صنعتی سرگرمی کا مرکز تھا۔ وہاں شاندار اونی کپڑے تیار ہوتے تھے اور ان کے علاوہ قالین اور بیل بوٹوں سے آراستہ رنگ برنگ کے ریشم کے بھاری کپڑے (عربی: بزْیون) بھی، جو باہر کے ملکوں میں بھی فروخت ہوتے تھے۔ قِرْمِز، ایک قسم کا کیڑا جس میں سے اودا رنگ نکلتا تھا، رنگنے کے کام آتا تھا۔ ایک طویل عرصے تک اَرمنی قالین بہترین صنعت کے نمونے سمجھے جاتے تھے۔ دَبیل سے چند کیلومیٹر کے فاصلے پر آرْدَشات (Artaxata) اپنے رنگ سازی کے کارخانوں کے لیے اتنا مشہور تھا کہ البلاذری اسے "قرمز کا قصبہ" (قریۃ القرمز) کہتا ہے (طبع دخویہ De Geoje، ص ۲۰۰؛ قب Zeitschr. für arm. Philol.، ۲: ۶۷، ۲۱۷)۔ قرونِ وسطٰی میں اَرمینیہ کی تجارت اور صنعت کے بارے میں دیکھیے بالخصوص Thopdschian، در Mitt. des Sem. für orient. Sprache، ۱۹۰۴ء، ۲: ۱۳۲-۱۵۳۔ قالینوں کے متعلق دیکھیے Armeniag Sakisian: Les tapis à dragons et leur origine arménienne، در Syria، ج ۹ (۱۹۲۸ء) اور اسی مصنّف کا مقالہ Les tapis arméniens، در Reveue des Ét. arm.، ۱/۲ (۱۹۲۰ء)۔ عام طور پر اَرمنی کپڑوں کے بارے میں دیکھیے R. B. Serjeant: Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest، در Ars Islamica، ۱۰ (۱۹۴۳ء): ص ۹۱ ببعد۔

مآخذ: (الف) عام تصانیف: (۱) Géogr. des quatre parties du monde، اَرمنی زبان میں، از L. Indjidjean، حصّہ ۱، وینس ۱۸۰۶ء؛ (۲) J. Rennel: Comparative Geogr. of West Asia، لنڈن ۱۸۳۱ء؛ (۳) K. Ritter: Erdkunde، ۹: ۷۷۹، ۷۸۳-۷۸۸، ۹۷۲-۱۰۰۹ و ۱۰۱۰؛ ۸۲۵-۲۸۵: (۴) Spiegel: Eranische Altertumskunde، ۱ (لائپزگ ۱۸۷۱ء): ۱۳۷-۱۸۸، ۳۶۴-۳۶۸؛ (۵) Issaverdenz: Armenia and the Armenians، وینس ۱۸۷۴-۱۸۷۵ء؛ (۶) Vivien de Saint-Martin: Dict. de géogr. univ.، ۱: ۲۱۳-۲۱۷ (۱۸۷۹ء)؛ (۷) É. Reclus: Nouv. Géogr. Univ.، ۹ (۱۸۸۱ء): ۲۴۳-۲۸۳: روسی اَرمینیہ و ۹ (۱۸۸۴ء): ۳۲۱-۳۷۷: ترکی اَرمینیہ؛ (۸) V. Cuinet: La turqie d'Asie، ج ۱-۴، پیرس ۱۸۹۰-۱۸۹۱ء؛ (۹) H. Gelzer (Petermann)، در Realencycl. der protest. theologie (طبع ثالث)، از Herzog-Hauck، ۲: ۶۳-۹۲، جو خاص طور پر کلیسا کی تاریخ سے بحث کرتی ہے؛ (۱۰) C. F. Lehmann- Haupt: Armenien einst und jetzt، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۱۱) R. Blanchard: L' Asie occidentale، از Géoger. univ.، ج ۸، مصنّفہ Vidal dela Blache و Gallois ۱۹۲۹ء).

(ب) تاریخ اور تاریخی جغرافیہ: (۱۲) Čamčean: Hist. de l'Arménie depuis l'origine du monde jusqu' à l' année 1784 (در اَرمنی)، وینس ۱۷۸۴-۱۷۸۶ء؛ طبع انگریزی (Chamich)، از I. Ardal، کلکتہ ۱۸۲۷ء؛ (۱۳) Saint-Martin: Mémoire. hist. et. géogr. sur l'Arménie، پیرس ۱۸۱۸ء؛ (۱۴) Issaverdenz: Hist. de l' Arménie، وینس ۱۸۸۷ء۔ اَرمینیہ کی قدیم تاریخ پر دیکھیے: (۱۵) C. F. Lehmann: Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۶) M. Streck، در ZDMG، ۶۲: ۷۵۵-۷۷۴ اور اسی مصنّف کا مقالہ: Das Gabiet der heutigen Landschaft Armenien, Kurdistan und West-Persien nach den babyl. assyr. Keilenschriften، در ZA، ج ۱۳، ۱۴ و ۱۵؛ (۱۷) H. Berberian: Découvertes archéologiques en Arménie de 1924 to 1927، در Rev. des Ét. arm.، ج ۷ (۱۹۲۷ء)؛ (۱۸) K. von Hahn: Verkehr und Handel im Alten Kaukasus، در Peterm. Mitt.، ج ۲۹، ۱۹۲۳ء؛ نیز دیکھیے (۱۹) Fr. Hommel: Grun- driss der Geogr. des alt. Orients، میونخ ۱۹۰۴ء، ص ۳۷-۴۰؛ (۲۰) L. Alishan: Hayastan.... (L Arménie avant qu'elle fut l'Arménie)، وینس ۱۹۰۴ء؛ (۲۱) H. Kiepert: Lehrbuch der alt. Géogr.، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۷۳-۸۳، ۹۴-۹۵؛ (۲۲) Pauly Wissowa: Realencycl. der klass. Altertumwiss.، ۲: ۱۱۸۱-۱۱۸۲؛ (۲۳) H. Kiepert: Über die älteste landes - und Volksgesch. von Armenien، در Monatsschr. der Berl. Ak d. Wiss.، ۱۸۶۹ء؛ (۲۴) Georgius Cyprius، طبع Gelzer، لائپزگ ۱۸۹۰ء، و طبع Honigmann، مع Synekdemos de Hiéroclès، برسلز ۱۹۳۹ء؛ (۲۵) Kiepert و Strecker: Beitr. zur Erklärung des Rükzuges der 10,000، برلن ۱۸۷۰ء؛ (۲۶) I. V. Akerdov: Armenia in the 5th century (در روسی)، طبع ثالث، نخچوان ۱۸۹۷ء؛ (۲۷) H. Karbe: Der marsch der 10,000، برلن ۱۸۹۸ء؛ (۲۸) K. Güterbock: Römisch- Armenien im 4.- 6. Jahrh.، در Schirmer Festschrift، کونگزبرگ (Königsberg) ۱۹۰۰ء؛ (۲۹) J. Markwart: Ērānšahr، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۱۱-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۶۹-۱۷۰؛ (۳۰) F. Murad: Ararat and Masis، ہائڈل برگ ۱۹۰۱ء؛ (۳۱) K. Hübschmann: Die Altarm. Ortsnamen، در Indogerm. Forschungen، ج ۱۶، سٹراسبورگ ۱۹۰۴ء، ص ۱۹۷-۴۱۰؛ (۳۲) J.

Markwart: *Untersuch. zur Gesch. von Erān*، ج ۲، لائپزگ
۱۹۰۵ء، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ (۳۳) K. Montzka: *Die Landsch- aften*
Grossarmeniens bei griech. und röm. Schriftste- llern،
۱۹۰۶ء؛ (۳۴) N. Adontz: *Armenija v epoxu Justinjana* (در
روسی)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۸ء، و (۳۵) مصنف مذکور: *Hist. d' Arménie*:
Lesorigines (du X^e au VI^e siécle av. J. C.)، پیرس ۱۹۴۶ء؛
(۳۶) P. G. Mecerian، S. J.: *Bilan des relations arméno-*
iraniennes au V^e siécle après J. C.، در *Bulletin arméno-*
logique، دفتر (cahier) ثانی، *MFOB*، ج ۳۰، بیروت ۱۹۵۳ء؛ (۳۷) P.
Goubert: *Byzance avant l'Islam*، ج ۱ (*Byz. et l'Orient*
sous les successeurs de justinien. L'empereur Maurice)،
پیرس ۱۹۵۱ء۔

مندرجۂ ذیل تصانیف قدیم اور وسطی عہدوں سے متعلق ہیں: (۳۸) -Tomas
chek: *Sasūm und das Quellgebiet des Tigris*، در *SBAK*،
وی آنا، ج ۱۳۳، شمارہ ۴، ۱۸۹۵ء، اور (۳۹) اسی مصنف کا مقالہ: *Hist. Topogr-*
aphisches vom oberen Euphrates، در *Kiepert- Festschrift*،
برلن ۱۸۹۸ء؛ (۴۰) J. Markwart: *Südarmenien und die Tigrisq-*
uellen nach griechischen und arabischen Geographen،
وی آنا ۱۹۳۰ء؛ (۴۱) اسی مصنف کا مقالہ: *Notes on two articles on*
Mayyafāriqīn، در *JRAS*، ۱۹۰۹ء؛ (۴۲) وہی مصنف: *Die Entste-*
hung der armenischen Bist ümer، در *Orientalia Chris-*
tiana، ص ۸۰ (۱۹۳۲ء)؛ (۴۳) E. Honigmann: *Die Ostgrenze*
des byz. Reiches von 363 bis 1071، در *Corp. brux. hist.*
byz.، شمارہ ۳، برسلز ۱۹۳۵ء؛ (۴۴) R. Grousset: *Histoire de l'*
Arménie des origines à 1071، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۴۵) V. Minorsky:
Studies in Caucasian History، Cambridge Oriental Series،
شمارہ ۶، لنڈن ۱۹۵۲ء۔

دیکھیے علاوہ ازیں: (۴۶) P. Fr. Tournebize: *Hist. Pol. et*
relig. de l'Arménie، ج ۱ (باقی جلدیں شائع نہیں ہوئیں)، پیرس
۱۹۰۱-۱۹۱۰ء؛ (۴۷) اسی مصنف کا مقالہ: *Arménie*، در *Dict. d' hist.*
et de géogr. eccl.، ج ۴، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۴۸) J. de Morgan:
Hist. du peuple arm. depuis les temps les plus recules...
jusqu' à nos jours.، نینسی - پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۴۹) Kevork Aslan:
Études hist. sur les peuple arm.، پیرس ۱۹۰۹ء، وطبع Macler،
۱۹۲۸ء؛ (۵۰) Vahan: *History of Armenia*، ج ۱، بوسٹن ۱۹۳۶ء؛

(۵۱) N. Marr: *Ani, Hist. de la ville d' après les sources*
et les fouilles، لینن گراڈ ۱۹۳۲ء، (در روسی)؛ (۵۲) Pasdermadjian:
Histoire de l'Arménie، پیرس ۱۹۴۹ء۔

قدیم مقامی ارمنی ماخذ سے ایک عمدہ تصنیف میں کام لیا گیا ہے: (۵۳) *Descr.*
de la vieille Arménie، از Indjidjean، وینس ۱۸۳۲ء (در ارمنی)؛ دیکھیے
نیز (۵۴) L. Alishan: *Topogr. von Gross- Arm.*، وینس ۱۸۵۵ء و
Geogr. der provinz Shirakh (وینس ۱۸۷۹ء)، و *Sisuan* (وینس
۱۸۸۵ء)، و *Ararat* (وینس ۱۸۹۰ء) *Sisakan* (وینس ۱۸۹۳ء)، سب ارمنی میں؛
(۵۵) H. Kiepert: *Die Landschaftsgrenzen des Südl.*
Armeniens nach einheim. Quellen، در *Monatsber. der*
Berl. Ak. d. Wiss.، ۱۸۷۳ء؛ (۵۶) Thopdschian: *Die inneren*
Zustnäde Armeniens unter Aschot I، در *Mitteil. d. Seminars*
für orient. Sprachen in Berlin، ۱۹۰۴ء، حصہ ۲: ص ۱۰۴-۱۵۳؛
(۵۷) مصنف مذکور: *Polit. und Kirchengesch. Arméniens unter*
Aschot I und Smbat I، (مجلۂ مذکور، ص ۹۸-۲۱۸)؛ (۵۸) Sebeos:
Gesch. des Heraklius (زمانہ: ۴۵۷-۶۰۲ء)، اور Leontius (زمانہ:
۵۳۲-۷۹۰ء)؛ (۵۹) H. Hübschimann نے ارمینیہ کے متعلق ان ابواب کا
جو Sebeos میں ہیں *Zur Gesch. Arméniens und der ersten*
Kriege der Araber، لائپزگ ۱۸۷۵ء، میں ترجمہ کر دیا ہے؛ دیکھیے نیز (۶۰)
Jean Catholicos: *Hist. de l' Arménie des origines à 925*،
مترجمہ V. de Saint-Martin، پیرس ۱۸۴۱ء؛ (۶۱) Ghevond (Leonitus):
Hist. des guerres et des Conquêtes des Arabes en Arm-
enie، مترجمہ V. Chahnazarian، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (قب) A. Jeffery: *Ghe-*
vond's Text of the corresp. between Umer II and Leo III،
در *Harvard Theol. Review*، ج ۳۷، ۱۹۴۴ء)؛ (۶۲) Asoghik of
Taron: *Hist. d' Arménie des origines á 1004* (جرمن ترجمہ از
H. Gelzer و A. Bruckhardt، لائپزگ ۱۹۰۷ء؛ فرانسیسی ترجمہ، حصۂ اول،
از Dulaurier، پیرس ۱۸۸۳ء و حصۂ دوم، از Macler، پیرس ۱۹۱۷ء)؛ (۶۳)
Thomas Ardzrouni (نویں - دسویں صدی): *Hist. des Ardzr-*
ounis، فرانسیسی ترجمہ، از Brosset، در *Collection d' Historiens*
arméniens، ج ۱، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۴ء، (۹۰۷ء تک کے واقعات، ۱۲۲۶ء
تک جاری رکھا گیا ہے)؛ (۶۴) Matthew of Eddessa: *Chronicle* (از
۹۵۲-۱۱۳۶ء)، فرانسیسی ترجمہ از Dulaurier، در *Bible. Hist. arm.*،
۱۸۵۸ء؛ دیگر ترجمے، در Brosset: *Collection...*، سینٹ پیٹرزبرگ (دو جلد)
۱۸۷۴-۱۸۷۶ء و *Deux historiens arméniens*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۰-

۱۸۷۱ء؛ نیز اسی وقائع نویس کا ترجمہ از Orbelian: Hist. de la Siounie، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۴ء؛ (۶۵) Langlois: Collection des historiens anciens et modernès de l'Arménie، پیرس (دو جلد) ۱۸۶۷-۱۸۶۹ء؛ (۶۶) J. Muyeldermans: La domination arabe en Arménie، ماخوذ از Vardan: Hist. universelle، لووین-پیرس ۱۹۲۷ء۔

عرب حملوں اور عرب تسلط کے بارے میں دیکھیے: (۶۷) البلاذری: فتوح البلدان، ص ۱۹۳-۲۱۲ (ترجمہ از Hitti و Murgotten، دو جلد، نیو یارک ۱۹۱۶-۱۹۲۴ء)؛ (۶۸) الطبری (حوالہ جات جو متن مادّہ میں مذکور ہیں)؛ (۶۹) الیعقوبی، ص ۱۹۰-۱۹۱ (ارمینیہ سے متعلق جو بیانات البلاذری اور الیعقوبی نے دیے ہیں ان کا روسی ترجمہ P. Zuze نے کر دیا ہے، باکو ۱۹۲۷ء، در Materials for the History of Azerbaydjan، کرّاسہ (Fascicule) ۳ و ۴؛ اسی مصنف نے ابن الاثیر کے ان بیانات کا بھی ترجمہ کر دیا ہے جو قفقاز سے متعلق ہیں، باکو ۱۹۴۰ء)؛ (۷۰) نام نہاد واقدی: Gesch. der Eroberung von Mesopota- mien und Arm énien....، ہامبورگ ۱۸۴۷ء؛ (۷۱) B. Khalateantz: Textes arabes relatifs à l'Arménie، وی آنا ۱۹۱۹ء؛ پہلے عرب حملوں کے لیے (۷۲) H. Manadean: Les invasions arabes en arménie، در Byzantion، ج ۱۸، ۱۹۳۶-۱۹۳۸ء؛ نیز (۷۳) H. Manadean کے ایک رسالے کا فرانسیسی ترجمہ از H. Berberian، جو اریوان میں ۱۹۳۲ء میں Manr Hetazotut' Yunner (مختصر مطالعات) کے نام سے شائع ہوا تھا؛ (۷۴) M. Ghazarian: Arménien unter der arab. Herrsc- haft bis zur Entstehung des Bagratiden-reiches، در Zeitschr. für arm. Philol.، ج ۲، ماربورگ ۱۹۰۴ء، ص ۱۴۹-۲۲۵؛ (۷۵) H. Thop- dschian: Armenien vor und während der Araberziet، در مجلۂ مذکور، ۲: ۵۰-۷۱؛ (۷۶) Vasmer: Choronology of the Gove- rnors of Arménia under the early' Abbasids، در Zap. Kol. Vos.، ج ۱ (۱۹۲۵ء)، ص ۳۸۱ ببعد؛ (جرمن ترجمہ، وی آنا ۱۹۳۱ء)؛ (۷۷) F. W. Brooks: Byzantines and Arabs in the time of the Early Abbasids، در Engl. Hist. Rev.، ۱۹۰۰ء و ۱۹۰۱ء؛ (۷۸) Daghba- schean: Die Gründung des Bagratidenreiches unter Aschot Bagratuni، برلن ۱۸۹۳ء؛ (۷۹) A. Green: La Dynastie des Bagratides en Arménie، (روسی میں، در Journal of the Russian Minist. of I. P.، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۳ء، ۲۹۰: ۱۳۹-۱۵۱)؛ (۸۰) J. Markwart: Osteur. und ostas. Streifz üge، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۱۷-۱۸۸، ۳۹۱-۴۶۵؛ (۸۱) R. Khalateantz (Chalatianz): Die Entstehung der arm. Fürstentümer، در WZKM، ۱۷: ۶۰-۶۹؛ دیکھیے نیز (۸۲) J. Laurent: L'Arménie entre Byzance et l' Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886، پیرس ۱۹۱۹ء؛ دسویں صدی اور بوزنطیوں کی دوبارہ فتح کے لیے Grousset اور Honigmann کی سابق الذکر تصانیف کے علاوہ دیکھیے: (۸۳) S. Runciman: Romanus Lecapenus، کیمبرج ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۱ ببعد؛ (۸۴) M. Canard: Hist. de la dynastie des Hamdanides، ۱: ۴۶۲ ببعد و ماقبل؛ نیز وہ تصانیف جو تاریخ اسلام و خلفا سے متعلق ہیں؛ خصوصاً (۸۵) ساجدوں پر Defrémery کا مقالہ (Memoir) (در JA، ۱۸۴۸ء، سلسلۂ چہارم، ج ۹ و ۱۰)؛ ارمنی نسل کے ان لوگوں کے بارے میں جو عربوں کی تاریخ اور ادب میں مذکور ہوئے ہیں (۸۶) I. Kračkovsky نے Encyclopaedia of Soviet Armenia (اریوان) میں ابُکاریُوس، ابو صالح الارمنی اور بدر الجمالی پر مقالات لکھے ہیں (بہرام کے لیے دیکھیے اوپر)۔

سلجوقی عہد کے لیے بڑا ماخذ (۸۷) Lastivert کے Aristakès، (Arisdaguès of Lasdiverd) کی تاریخ ہے، طبع ارمنی، وینس ۱۸۴۵ء؛ فرانسیسی ترجمہ، ۱۸۶۴ء؛ (۸۸) Ganazak کے Kirakos، (Guiragos) (تیرھویں صدی) نے ۱۱۶۵ء سے ۱۲۶۵ء تک کے واقعات کا ہم عصر بیان لکھا ہے، طبع ارمنی، ماسکو ۱۸۵۸ء و وینس ۱۸۶۵ء؛ فرانسیسی ترجمہ از Brosset، ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء؛ دیکھیے نیز (۸۹) J. Laurent: Byzance et les Turcs seldjoucides dans l'Asie occidentale jusque en 1081، پیرس ۱۹۱۳-۱۹۱۴ء اور وہ ماخذ جو وہاں مذکور ہیں؛ (۹۰) C. Cahen: La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmanes، در Byzantion، ۹ (۱۹۳۴ء): ۶۱۳ ببعد؛ (۹۱) مصنف مذکور: La première pénétration turque en Asie Mineure، در Byzantion، ج ۱۸، ۱۹۴۸ء، مفصل تر فہرست ماخذ کے لیے دیکھیے مادّۂ (آل) سلجوق۔

(۹۲) راہب Malak'ia نے مغل حملے کی ایک تاریخ لکھی: ارمنی طبع، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۰ء، روسی ترجمہ از Patkanean، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۱ء، فرانسیسی ترجمہ از Brosset، ۱۸۷۱ء؛ (۹۳) Medsoph کے Thomas نے پندرھویں صدی میں تیمور اور اس کے جانشینوں کی ایک تاریخ لکھی: ارمنی طبع از Chahnazarian، پیرس ۱۸۶۱ء۔

شاہ عباس اوّل کے عہد میں ارمنی مصائب کے بارے میں بڑا ماخذ (۹۴) تبریز کا Arak'el ہے، جس کی Histoire ۱۶۰۲ء سے ۱۶۶۱ء تک جاتی ہے، ارمنی طبع، ایمسٹرڈم ۱۶۶۹ء، فرانسیسی ترجمہ از Brosset۔

گزشتہ صدی کی جنگوں پر دیکھیے: (۹۵) V. Uschakoff: Gesch. der Feldzüge des Generals Paskewitsch in der asiat. Türkei während der Jahre 1828-1829، (طبع جرمن، لائپزگ ۱۸۳۸ء؛ دیکھیے Ritter: Erdkunde، ۱۰: ۴۱۴-۴۲۳)؛ اور (۹۶) W. Potto: Der

persische Krieg 1826 - 1828، (سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۷ء ببعد).
۱۸۷۷۔۱۸۷۸ء کی جنگ پر دیکھیے: (۹۷) Greene: The Russian army and its campaigns in 1877 - 1878 ، Turkey، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ (۹۸) v. Jagwitz: Von Plewna bis Adrianopel، برلن ۱۸۸۰ء؛ اور (۹۹) Kuropatkin: Kritische Rückblicke auf den russich-türkischen krieg (جرمن ترجمہ از Kramer، برلن ۱۸۸۵ء۔۱۸۸۷ء).
اَرمینیہ میں انیسویں صدی کے آخری دس سالوں میں فتنہ وفساد کے لیے دیکھیے: (۱۰۰) F. D. Greene: The Armenian crisis and the rule of the Turk، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۱۰۱) R. de Coursons: La rébellion arménienne، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۱۰۲) R. Lepsius: Armenien und Europa، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۰۳) G. Godet: Les souffrances de l'Arménie، Neufchâtel ۱۸۹۶ء۔ ۱۹۱۵ء کے بعد سے اَرمنوں کے قتل عام، جلاوطنی اور نقل مکان پر دیکھیے اَرمینیہ کی جدید تواریخ، جو اوپر مذکور ہیں (یعنی از J. de Morgan، Kevork Aslan، Pasdermadjian): (۱۰۴) Tchobanian: Le peuple arménien l'Arménie saus le joug turc، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۰۵) F. Nansen: L' Arménie et le Proche-Orient، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۰۶) Basmadjian: Hist. mod. des Arméniens، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۱۰۷) Pasdermadjian: Aperçu de l' hist. mod. de l'Arménie (خصوصاً ۱۸۲۸ء سے ۱۹۲۰ء تک)، در Vostan, Cahiers d' hist. et de civil. arm.، ج ۱، پیرس ۱۹۴۸ء۔۱۹۴۹ء؛ (۱۰۸) J. Missakian: A searchlight on the Armenian question, 1878-1950، بوسٹن ۱۹۵۰ء؛ (۱۰۹) A. Nazarian: Vérités historiques sur l' Arménie، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۱۱۰) W. Leimbach: Die Sowjetunion، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۰ء (بیانات متعلقہ روسی اَرمینیہ)؛ (۱۱۱) P. Rondot: Les Chrétiens d' Orient Cahiers de l'Afrique et l'Asie، ج ۴، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۱۷۱۔۱۹۹؛ دیگر تصانیف میں دیکھیے نیز (۱۱۲) A. J. Toynbee: Les Massacres arméniens، پیرس ۱۹۱۶ء؛ (۱۱۳) The treatment of Armenians in the Ottoman empire، British Blue Book، لنڈن ۱۹۱۶ء؛ (۱۱۴) A. Andonian: The Memoirs of Naim bey. Turk. off. doc. relative to the deportations and massacres of Armenians، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ اور (۱۱۵) J. de Morgan: Essai sur les nationalités (les Armenians)، پیرس ۱۹۱۷ء۔
اَرمنی کلیسا کی تاریخ پر دیکھیے (۱۱۶) A. Ter Mikelian: Die arm. Kirche und ihre Beziehungen zur byzant. vom 4-13. Jahr.، لائپزگ ۱۸۹۱ء؛ (۱۱۷) H. Gelzer: Der gegenwärtige Zustand der arm. Kirche، در Z. f. Theol.، ۱۸۹۳ء، ۳۶: ۱۶۳۔۱۷۱؛ (۱۱۸) مصنف مذکور: Die Anfänge der arm. Kirche، در SB. de sächs Ges. d. Wiss.، ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۹۔۱۷۴؛ (۱۱۹) S. Weber: Die kathol. Kirche in Armenien، Frieburg im B. ۱۹۰۳ء۔
(ج) جغرافیہ، علم الانسان، نقشہ نویسی:
(۱۲۰) Otter: Voy. en Turquie، پیرس ۱۷۴۸ء؛ (۱۲۱) D. Sestini: Voyage de Constantinople à Bassora en 1781، پیرس، سال ہفتم (Handzit کے علاقے پر)؛ (۱۲۲) J. Morier: A journey through persia, Armenia, etc.، لنڈن ۱۸۱۲ء؛ (۱۲۳) J. C. Hobhouse: A journey through Albania and other prov. of Turkey، لنڈن ۱۸۱۳ء؛ (۱۲۴) J. M. Kinneir: Geogr. Memoir of the Persian empire، لنڈن ۱۸۱۳ء؛ (۱۲۵) J. Morier: A second journey through Persia, Armenia, etc.، ۱۸۱۸ء؛ (۱۲۶) Dupré: Voyage en Perse، پیرس ۱۸۱۹ء؛ (۱۲۷) W. Ouseley: Travels in various countries of the East، لنڈن ۱۸۱۹ء۔۱۸۲۳ء، ج ۳؛ (۱۲۸) R. Walpole: Travels in various countries of the East، لنڈن ۱۸۲۰ء؛ (۱۲۹) A. Jaubert: Voyage en Arménie et en Perse، پیرس ۱۸۲۱ء؛ (۱۳۰) Ker Porter: Travels in Geogria, Persia, Armenia، لنڈن ۱۸۲۱ء۔۱۸۲۲ء؛ (۱۳۱) Relation du voyage de Monteith، در JRGS، ج ۳، لنڈن ۱۸۳۳ء؛ (۱۳۲) Dwight و E. Smith: Missionary Researches in Koordiston, Arménia, etc.، لنڈن ۱۸۳۴ء؛ (۱۳۳) J. Brant: Journey through a part of Armenia، در JRGS، ج ۶، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۱۳۴) C. J. Rich: Narrative of a residence in Koordistan، در مجلّۂ مذکور، لنڈن ۱۸۳۶ء؛ (۱۳۵) Armstrong: Travels in Russia and Trukey، لنڈن ۱۸۳۸ء؛ (۱۳۶) Wilbraham: Travels in transcaucasia, etc.، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۱۳۷) J. B. Fraser: Travels in Koordistan, Mesopotamia, etc.، لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۱۳۸) H. Southgate: Narrative of a tour through Armenia, Koordistan، لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۱۳۹) J. Brant: Notes of a journey through a part of Koordistan، در JRGS، ج ۱۰، ۱۸۴۱ء؛ (۱۴۰) H. Suter: Notes of a journey from Erzerum to Trebisond، (وہی مجلّہ)؛ (۱۴۱) G. Fowler: Three Years in Persia, with travelling adventures in Koordistan، لنڈن ۱۸۴۱ء (جرمن ترجمہ، Aix-la-Chapelle ۱۸۴۲ء)؛ (۱۴۲) W. F. Ainsworth: Travels and Research in Asia Minor, Mesopot-

amia, Chaldaea and Armenia، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۱۴۳) W. J. Hamilton: Research in Asia Minor, Pontus, and Armenia، لنڈن ۱۸۴۲ء، (جرمن طبع از A. Schonburgk، مع اضافہ از H. Kiepert، لائپزگ ۱۸۴۳ء)؛ (۱۴۴) I. Ussher: A journey from London to Persepolis، لنڈن ۱۸۶۵ء؛ (۱۴۵) Pollington: Half round the old World, a tour in Russia, the Caucasus Persia, etc.، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۱۴۶) J. Bryce: Transcaucasia and Ararat، لنڈن ۱۸۷۷ء و مؤخر طبعات؛ (۱۴۷) Creagh: Armenians, Koords and Turks، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ (۱۴۸) H. Tozer: Turkish Armenia and East Asia Minor، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۱۴۹) Frédé: Voyage en Arméniet en Perse، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۱۵۰) W. Peterson: Aus Transkaukasien und Arménien، لائپزگ ۱۸۸۵ء؛ نیز (۱۵۱) I. Kračkovskij: Vtoraja zapiska Abû Dulafa v geograficeskom slovare Iakuta (Azerbajdžan, Armenija, Iran), Izbrannye Sočinenija، ماسکو-لینن گراڈ ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۰-۲۹۲ (ابودُلف کے بارے میں دوسری اطلاع در یاقوت: معجم البلدان (آذربیجان، اُرمینیہ، ایران)، منتخب تصانیف)؛ (۱۵۲) N. D. Mikluxo-Maklaj: Geografičeskoje sočineje XIII v. na peridskom jazyke (novyj istočnik po istoričeskoj geografii Azerbadjzana i Armènii): (۱۵۳) Učenye Zapiski Instituta Vostokovjed- enija، ج ۹، ۱۹۵۴ء (فارسی میں تیرھویں صدی کے جغرافیے کی ایک کتاب ہے اور آذربیجان و اُرمینیہ کے تاریخی جغرافیے کا ایک نیا ماخذ۔ "ادارۂ مستشرقین کے عالمانہ مشاہدات")۔

جہاں تک ۱۹۱۴ء سے پہلے کے زمانے کی آبادی کے اعداد و شمار کا تعلق ہے، دیکھیے (۱۵۴) G. L. Selenoy و N. v. Seidlitz: Die Verb- reitung der Arménier in der asiat. Türkei und in Trans-Kaukas، در Peterm. Mitt.، ۱۸۹۶ء، اور زیادہ جدید اعداد و شمار کے لیے وہ تصانیف جو اس مادۂ زیر نظر میں اس موضوع پر مذکور ہیں؛ دیکھیے نیز (۱۵۵) R. Khermian: Les Arméniens, introd. â l' anthropologie du Caucase، ۱۹۴۳ء۔

نقشوں کے لیے دیکھیے (۱۵۶) Glascott: Map of Asia Minor and Armenia (تقریباً ۱۸۵۰ء)؛ (۱۵۷) H. Kiepert: Karte von Georgien, Arménien und Kurdistan، ۱:۱۵۰۰۰۰۰، برلن ۱۸۵۴ء؛ (۱۵۸) وہی مصنف: Karte von Arménien, Kurdistan und Azer-beidschan، ۱:۱۰۰۰۰۰۰، برلن ۱۸۵۸ء؛ (۱۵۹) H. Kiepert: Spec-ialkarte des türk. Arm.، ۱:۵۰۰۰۰۰، برلن ۱۸۵۷ء؛ (۱۶۰) وہی مصنف: Carte générale des prov. europ et asiat. de l' empire ottoman، ۱:۳۰۰۰۰۰۰، برلن ۱۸۹۲ء؛ (۱۶۱) بہترین نقشہ Lynch-Oswald کا Map of Arménia and Adjacent countries ہے، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ دیکھیے نیز (۱۶۲) نقشے تیار کردۂ Cuinet: La Turquie d'Asie، ۱۸۹۱-۱۸۹۴ء، و (۱۶۳) Murray: Handy Classical Maps, Asia Minor، وہ نقشے جو سیاحوں کے لیے تیار کردہ ہدایت ناموں پر پائے جاتے ہیں، مثلاً (۱۶۴) Baedeker، Guide Bleu؛ (۱۶۵) ترکی کے راستوں کا نقشہ (ترکیہ یول خریطہ سی، ۱:۲۵۰۰۰۰۰)؛ (۱۶۶) وہ نقشے (پیمانہ ۱:۸۰۰۰۰۰) جو تورکیہ، ۱۹۳۶ء، میں ہیں (صفحات بابت مَلَطیہ، سیواس، ارزروم، موصل)؛ (۱۶۷) نقشہ تیار کردہ National Geogr. Institute، پیرس، ۱:۱۰۰۰۰۰۰، ۱۹۳۴ء (صفحہ برائے ارزروم)۔

(M. CANARD)

اُرْمِیَہ: ایران کے صوبۂ آذربیجان کا ایک ضلع اور شہر۔ ✱

نام: اسے شامی "اُرمیا" لکھتے ہیں، اَرمن "اُرمِ" (Ormi)، عرب "اُرمیہ"، ایرانی "اُرُومی" اور ترک "اُرُومِیَہ" یا "رُومِیَہ" (روم ("بوزنطی ترکی") سے خیالی اشتقاق کی بنا پر)۔ بہر حال یہ نام کسی غیر متعین غیر ایرانی اصل کا ہے۔ آشوری مآخذ میں سرزمین منّ (Mann) میں جھیل اُرمیہ کے قریب ایک جگہ کا نام اُرمیئت (Urmeiate) لکھا ہے (قبّ Streck، در ZA، ۱۴: ۱۴۰؛ Belck: Das Reich der Mannäer، در Verhandl. d. Berl. Gesell. f. Anthrop. etc، ۱۸۹۴ء، اور مِنُورسکی (Minorsky): Kelashin، در Zap، ۲۴ [۱۹۱۷ء]: ۱۷۰)۔ دوسری طرف کلاسیکی جغرافیہ نویس اس نام سے واقف نہیں تھے اور اسی طرح اوستا (Avesta) اور پہلوی مآخذ بھی (قبّ Jackson: کتاب مذکور، ص ۸۷)۔ ساتویں صدی عیسوی کے اَرمنی جغرافیہ دان بھی یہ نام نہیں جانتے تھے (قبّ Marquart: Ērānšahr)۔ اس کے باوجود کہ مؤخر زرتشتی روایت میں، جس کا عربوں نے شروع زمانے میں ذکر کیا ہے (قبّ البلاذری، ص ۳۳۱؛ ابن خُرداذبہ، ص ۱۱۹)، زرتشت کی جاے پیدائش اُرمیہ بتائی گئی ہے۔

جغرافیہ: ضلع اُرمیہ کی حدّ بندی یوں ہے کہ مشرق میں بحیرۂ اُرمیہ ہے اور مغرب میں وہ سلسلۂ کوہ جو شمالاً جنوباً پھیلا ہوا ایران کو ترکی سے جدا کرتا ہے۔ شمال میں اس کی حدّ "شاہ بازید-اُوغان داغی" نامی سلسلۂ کوہ ہے، جو مشرق سے مغرب کو چلا گیا ہے اور صوبے کو سَلْماس (Salmas) [رَكّ بآن] سے جُدا کرتا ہے۔ جنوب کی طرف اُرمیہ کی حد دریاے غادِر کی وادی ہے، جس کا بالائی حصّہ اُشنو (Ushnu) [رَكّ بآن] میں شامل ہے اور زیریں حصّہ سُلدُز (Sulduz) [رَكّ بآن] کی وادیوں کو سیراب کرتا ہے۔ شمالاً جنوباً اُرمیہ کا طول تقریباً اسّی میل اور شرقاً غرباً اس کا عرض پینتیس میل ہے۔

ضلع اُرمیہ میں کچھ حصّہ میدانی ہے اور کچھ پہاڑی۔ اس علاقے کو جو

دریا سیراب کرتے ہیں اور جن کا بہاؤ مغرب سے مشرق کی طرف ہے وہ حسبِ ذیل ہیں:

(۱) بَرانْدُوز: ضلع مرجفار (Märgävär) کے ندی نالوں کو ملاتا ہوا نرگی (Nergi) گھاٹی میں سے گزر کر میدان میں چلا جاتا ہے اور اس کے جنوبی حصّے کے گرد بہتا ہے۔ دائیں، یعنی جنوبی کنارے کی طرف براندوز میں دریاے قاسم لُو بھی شامل ہو جاتا ہے، جو دشتبیل الصغیر میں بہتا ہے۔ ماہ کے پہاڑ مشرقی دشتبیل اور دُلّ (Dol) کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ یہ مؤخّر الذّکر ضلع گھوڑے کے نعل کی شکل کا ہے اور جھیل کے جنوب مغربی کنارے پر (سُلدُوز کے شمال میں) واقع ہے.

(۲) بَرْدِہ سُور (کُردی زبان میں: ''سنگِ سُرخ''): یہ دریا بیدکار کی گھاٹی میں سے ہو کر، جو ترکی مملکت میں ہے، دشت کے پہاڑی علاقے میں بہتا ہے، جو اُرمیہ ہی کا علاقہ ہے۔ یہاں سے یہ درۂ بند میں ہوتا ہوا میدانی علاقے میں اتر کر شہر اُرْمِیَہ کے اندر سے گزرتا ہے اور اسی لیے اس کا دوسرا نام شہر چای (یعنی شہر کا دریا) ہے.

(۳) رُوْزا (رَوضہ) چای، یہ دریا ضلع ترجفار کے پہاڑی علاقے کا پانی لے جاتا ہے اور جھیل تک پہنچنے سے پہلے اس میں سے زراعتی نہریں نکالی گئی ہیں.

(۴) نازلی چای: متعدّد ندیوں کو ملنے سے بنا ہے۔ ان میں سے جنوبی ندی ترکی کے ایک ضلع دیْرِی (Deiri) سے نکلتی ہے (یہیں ماربیشو کی خانقاہ ہے)، پھر موضع اَرْزِن کے نیچے سے ترجفار کے شمالی حصّے میں چلی جاتی ہے (یہاں اس کے دائیں کنارے پر دریاے مَوانہ اس میں شامل ہو جاتا ہے)؛ درمیانی ندی بازِرگہِ (ترکی) کی گھاٹی میں سے نکل کر، موضع سیرُو کے قریب ایرانی ضلع بَرادوست میں داخل ہو جاتی ہے؛ شمالی ندی سَلْماس کے ضلع صُومائی [رک بآن] میں سے آتی ہے۔ ان تینوں ندیوں کا پانی کوہ مُنْجَل سَر (کُردی زبان میں: ''سر پر ہانڈی'') کے نیچے آ کر مل جاتا ہے اور وہ دریا جو ان تینوں کے ملنے سے بنتا ہے وہ قلعۂ اسمٰعیل خان شکاک [رک بآن] کے پاس میدان کے شمالی حصّے میں بہنے لگتا ہے۔ اسی کے بائیں کنارے کے شمال میں اوغان طاغی (داغی) کی ڈھلان پر ضلع اَنْزِل واقع ہے.

اُرمیہ کی جھیل سطحِ سمندر سے چار ہزار دو سو پینتالیس فٹ کی بلندی پر ہے اور خود شہر اُرمیہ چار ہزار تین سو نوّے فٹ کی بلندی پر۔ بیرونی حصّے کی چوٹیوں کی بلندی چار ہزار سات سو اسّی، سات ہزار تین سو تیس، آٹھ ہزار تین سو پچانوے اور سرحدی سلسلے کی بلندی گیارہ ہزار دو سو بیس، گیارہ ہزار پانسو بیالیس اور گیارہ ہزار آٹھ سو تیس فٹ ہے.

پانی کی فراوانی کی وجہ سے اُرمیہ کا میدانی علاقہ، جہاں دریاؤں کی مٹی آتی رہتی ہے، بے حد زرخیز و شاداب ہے۔ دیہات میں ہریاول ہی ہریاول نظر آتی ہے۔ پہاڑی اضلاع کی زراعت کا انحصار بارش پر ہے اور طبعی حالات بھیڑوں کی پرورش کے لیے بہت سازگار ہیں.

آثارِ قدیمہ: شہر کے قُرب و جوار میں متعدّد ٹیلوں (مثلاً گورک تپہ، دِگلہ، حَسَنی، احمد، سَرِلَن، دیزہ تپہ) سے بہت ہی قدیم زمانے کی چیزیں دستیاب ہو چکی ہیں (قب Virchow: *Fundstücke aus Grabhügeln bei Urmia*، در *Zeitschr. f. Ethnologie*، ج ۳۲، ۱۹۰۰ء: ص ۶۰۹-۶۱۲؛ Jackson: کتاب مذکور، ص ۹۰-۹۸؛ Lehmann-Haupt: *Armenien*، ۱: ۲۷۶)؛ چنانچہ ۱۸۸۸ء میں گورک تپہ کی کھدائی میں پچیس فٹ کی گہرائی پر ایک محرابی چھت کا تہہ خانہ نکلا اور اس میں سے اسطوانی شکل کی ایک مُہر برآمد ہوئی، جس پر بابلی دیوتاؤں کی شکلیں تھیں۔ وارڈ (W. H. Ward) نے امریکی رسالہ *Amer. Journ. of Archaeol.*، ۱۸۹۰ء، ۶: ۲۸۶-۲۹۱، میں اور Lehmann-Haupt نے *Materialien z. älter. Gesch. Armeniens*، ۱۹۰۷ء، ص ۸-۱۲، میں اس کی تاریخ نواحِ دو ہزار قبل مسیح متعیّن کی ہے۔ اگر اُرمیہ قدیم اُرمیت (Urmeiate) ہی ہے تو یقیناً وہ منائیوں (Mannaeans) (یرمیاہ، ۵۲: ۲۷، کے ''مِنّی'') کی سرزمین میں شامل ہوگا اور یہ آشوریوں کے حملے کی آماج گاہ اور سلطنت وان (اُرارْتُو Urartu) کے زیرِ اثر رہا ہوگا (قب ہَزَگی اور قلعۂ اسمٰعیل خان کے سنگین حجرے، جو وانی (Vannic) وضع کے بنے ہوئے ہیں؛ قب مِنُورسکی (Minorsky)، در *Zap.*، ۲۴: ۱۸۸-۱۹۱)۔ [بظاہر براذوست میں کوہ کوتُل پر ایک تیسرا حجرہ بھی ہے].

ان دونوں ناموں کی صوتی مشابہت کی بنا پر (d'Anville) کو یہ خیال آیا کہ اُرمیہ کو Θηβαρμαΐς سمجھا جائے، جہاں ایک بہت بڑا آتش کدہ تھا، جسے ہرقل (Heraclius) نے ۶۲۳ء میں جلا دیا تھا۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جس راہ پر خسرو پرویز نے دَسْت گرد کی طرف سفر کیا تھا اسی پر ثبرمیس (تھیبَر مائس Thebarmaïs) بھی واقع تھا (قب Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۹۴۲)۔ تھیوفان (Theophanes) کے اس متن کی رُو سے جسے دبور (De Boor) نے ازسرِنو درست کیا، ۱: ۳۰۸ و ۲: ۱۹۰، ۶۱۹، اگر جنزہ (Gazaka) [کے محل وقوع] کو پیش نظر رکھیں تو ثبرمیس (Thebarmaïs) مشرق کی طرف واقع تھا ἐν τῇ Ἀνατολῇ۔ راؔلنسن (Rawlinson) کے بعد سے مؤخّر الذّکر جگہ تخت سلیمان [قب شِیْز] میں بتائی جاتی ہے؛ اس لیے دبور نے ثبرمیس کا تعلّق ثبرمیس (Bithermaïs)، بَرثمیس (Berthemais) اور برمیس (Bermais) سے بتایا ہے۔ یہ وہ نام ہیں جن کا ذکر متعدّد قدیم مصنّفوں نے کیا ہے.

مسلم دَور: اُرمیہ کی فتح کا سہرا صَدَقہ بن علی کے سر ہے، جو بنو اَزْد کے مولیٰ تھے۔ انھوں نے یہاں متعدّد قلعے بنائے (البلاذری، ص ۳۳۱-۳۳۲)۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اسے عُتْبہ بن فَرْقَد نے اس وقت فتح کیا جب [حضرت] عمر [رضی اللہ عنہ] نے انھیں ۲۰ھ/ ۶۴۰ء میں موصل کا علاقہ فتح کرنے کی غرض سے بھیجا تھا. نویں صدی عیسوی کے جغرافیہ نگار (الْاِصْطَخْری، ص ۱۸۱؛ ابن حَوْقل، ص

۲۳۹) اُرمیہ کو آذربیجان کا تیسرا بڑا شہر قرار دیتے ہیں (یعنی اَرْدبیل اور مَراغَہ کے بعد) اور بالخصوص اس کے پانی، سرسبز چراگاہوں اور پھلوں کی فراوانی کا ذکر کرتے ہیں۔ المَقْدِسی (ص ۵۱) نے اُرمیہ کو اَرمینیہ میں بتایا ہے اور لکھا ہے کہ یہ شہر دُوِین کی حکومت کے ماتحت ہے۔ اس زمانے میں اُرمیہ اسی شاہ راہ پر واقع تھا جو اَرْدِبیل ـ مَراغہ ـ اُرمیہ ـ بَرْگَرِی ہوتی ہوئی خلیج وان کے شمال مشرق سے آمد تک جاتی تھی (المقدسی، ص ۳۰۲)؛ چونکہ اس وقت تک تبریز [رَکّ بآن] کو کچھ اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی، اس لیے یہ شاہراہ اس سے کٹتی ہوئی جنوب کے اہم شہروں کی طرف گھوم جاتی تھی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ شمالی آذربیجان میں ایسے عناصر کی موجودگی کی وجہ سے جنھیں اب تک زیر نہ کیا جا سکا تھا، یہ سڑک جنوب کی طرف گھوم جاتی ہو (قبّ بُحَیرۃ الشُّراۃ اور تاریخِ بابک).

اُرمیہ کے ضلع میں کُردوں اور عیسائیوں کی آبادی ہے، اس لیے اس علاقے نے تاریخ اسلامی میں کبھی کوئی نمایاں حیثیت حاصل نہیں کی۔ یہ ایک دُور افتادہ جاگیر تھی، جہاں ان خاندانوں کی شاخیں الگ تھلگ رہتی تھیں جو آذربیجان پر حکومت کرتے تھے.

جب آذربیجان پر دیلمیوں کی حکومت تھی تو اُرمیہ میں ایک شخص جُسْتان بن شَرْمَزَن تھا۔ اس قائد نے اپنے دورِ عمل کا آغاز ۳۴۲ھ/۹۵۳ء میں کُرد حاکم دَیسَم کے ایک مخلص ساتھی کی حیثیت سے کیا (قبّ کُرد)، لیکن بعد میں دیلمیوں نے اُسے اپنے ساتھ ملا لیا اور مَرزُبان کی ماتحتی میں اسے اَرمینیہ کا حاکم بنا دیا گیا۔ مَرزُبان کی موت پر جب ۳۴۶ھ میں اس کا بیٹا جستان اس کا جانشین ہوا تو جستان بن شَرْمزن نے اس کی سیادت تسلیم نہیں کی۔ پہلے تو وہ اُرمیہ چھوڑ کر ابراہیم بن مَرزُبان کی حمایت کے لیے چلا گیا اور اس کے نام پر مراغہ فتح کر لیا، لیکن بعد میں وہ اس کا ساتھ چھوڑ کر اُرمیہ واپس آ گیا اور شہر کے گرد فصیلیں تعمیر کر لیں.

اس کے بعد اُس نے مدعی خلافت المُستجیر باللہ کی ملازمت اختیار کر لی اور اُسے قطانی کُردوں کی تائید و حمایت حاصل ہو گئی، لیکن مرزبان کے دونوں بیٹوں (جُستان اور ابراہیم) نے اسے ہَذْبانی کُردوں کی مدد سے شکست دی۔ اس کے بعد ۳۴۹ھ میں مَرزُبان کے بھائی وَہْسُودان کی انگیخت پر اس نے ابراہیم بن مرزبان کو ہزیمت دی، اس کی بقیہ فوج کو گرفتار کر لیا اور مراغہ کا الحاق اُرْمیَہ سے کر لیا۔ ۳۵۵ھ میں بویہی سلطان رکن الدولہ کے کہنے پر جستان نے دوبارہ ابراہیم [بن مرزبان] کی سیادت تسلیم کر لی (ابن مِسکویہ: تجارب الامم، طبع ایمیڈروز (Amedroz)، ۲: ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۷۷ـ ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۱۹، ۲۲۹؛ ابن الاثیر، ۸: ۳۹۵).

جب غُزون نے آذربیجان پر حملہ کیا (۴۲۰ـ۴۳۲ھ) تو اس وقت اُرمیہ کی حکومت ایک شخص اُبوالہیجا [کذا، ابوالہیجاء] بن ربیب الدولہ کے ہاتھ میں تھی، جو ہَذْبانی کُردوں کا رئیس تھا اور اس کی والدہ تبریز کے حاکم وَہْسُودان الرَّوّادی کی بہن تھی (قبّ مادّہ ہائے تبریز و مراغہ)۔ ربیب الدولہ کا یہ بیٹا فخر کیا کرتا تھا کہ غُزّوں کی جس تیس ہزار فوج نے اس کے علاقے میں سے گزرنا چاہا تھا اس نے ایک پُل کے نزدیک اس کے پچیس ہزار آدمی موت کے گھاٹ اتار دیے (۴۳۲ھ؟) (قبّ ابن الأثیر، ۹: ۲۷۱).

محرم ۴۵۵ھ/[جنوری] ۱۰۶۳ء میں سلطان [ار] طُغرِل اُرمیہ کے علاقے میں سے گزرا (اَلبُنداری، ص ۲۵)۔ جب سلطان مسعود نے بغداد سے آذربیجان کی طرف مراجعت کی (۵۲۶ھ؟) تو اس وقت اُرمیہ میں امیر حاجب تاتار قلعہ بند ہو کر بیٹھ گیا، لیکن بعد میں اس نے سلطان کے سامنے ہتھیار ڈال دیے (وہی کتاب، ص ۱۶۵)۔ ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء میں اُرمیہ پر سلطان مسعود بن سلطان محمود بن سلطان ملک شاہ کے بھتیجے اور داماد ملک محمد بن محمود بن محمد کی حکمرانی تھی (راحۃ الصُّدور، GMS، ص ۲۴۴).

جب آخری سلجوقی سلطان طُغرِل نے اپنے چچا الدِّکِیزی قِزِل آرسلان کے خلاف بغاوت کی تو امیر حسن بن قِفجاق اس کی مدد پر تھا اور اس کے ساتھ مل کر اس نے ۵۸۵ھ میں اُرمیہ کا محاصرہ کیا، شہر پر حلّہ کر کے اس پر قبضہ کر لیا اور اُسے تاخت و تاراج کر ڈالا (البُنداری، ص ۳۰۲)۔ اسی سلجوقی دور میں سمجھنا چاہیے کہ سِہ گُنبدان کی تعمیر ہوئی، جس پر خانیکوف (Khanykov) نے ابومنصور بن موسیٰ کا نام اور ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء کی تاریخ پڑھی ہے.

۶۰۲ھ میں تبریز کے اتابک ابوبکر نے اُشْنُو (کذا، بجائے اُشْنُوا) [قاموس الاعلام: اُشنہ؛ جغرافیای مفصّل ایران: اُشْنُویہ، اُرمیہ سے ۵۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر؛ اُشْنُو از مضافاتِ نیشاپور میں سے ہے] اور اُرمیہ کو مَراغہ [رَکّ بآن] کے اتابک علاءالدین کے حوالے کر دیا، تاکہ اس کے ہاتھ سے جو مراغہ کا شہر نکل چکا تھا اس کی تلافی ہو سکے (ابن الاثیر، ۷: ۱۵۷)۔ ۶۱۷ھ میں یاقوت نے اُرمیہ کی سیاحت کی۔ اس نے اسے غیر محفوظ بتایا ہے، کیونکہ اس کا اِلدِ کیزی حکمران اوزبک بن پہلوان ایک کمزور حاکم تھا.

جس زمانے میں آذربیجان پر جلال الدّین خوارِزم شاہ کی حکومت تھی تو اُرمیہ، سَلْماس اور خوی کے اضلاع اُس سلجوقی شہزادی کی ذاتی جاگیر میں شامل تھے جسے جلال الدین خوارزم شاہ اس کے پہلے خاوند الدکیزی ازبک کے ہاں سے لے آیا تھا۔ ۶۲۳ھ میں اِیوائی ترکمانوں نے اُرمیہ پر قبضہ کر کے اس پر خراج عائد کر دیا۔ جلال الدین خوارزم شاہ نے اپنی ملکہ، یعنی مذکورہ بالا شہزادی، کی شکایت پر اپنی فوجیں بھیج دیں، جنھوں نے ترکمانوں کو شکست دی (ابن الاثیر، ۱۲: ۳۰۱)۔ پھر بعد میں اُرمیہ سابق اِلدِ کیزی اُزبک کے ایک غلام بوغدی نامی کو دے دیا گیا (قبّ النَّسَوِی، طبع Houdas، ص ۱۱۸، ۱۵۳، ۱۶۵).

اس کے برعکس الجُوینی (۲: ۱۶۰؛ ۱۸۴) کے قول کے مطابق جنگِ گَرْنی کے موقع پر گرجستان کے دو سپہ سالار شَلْوَا اور اِیوان گرفتار ہو گئے تھے اور شروع میں جلال الدین نے انھیں عزت کے ساتھ رکھا اور کچھ عرصے کے لیے مَرَند، سلماس، اُرمیہ اور اُشنُو کی حکومت بھی ان کے سپرد کر دی۔ ۶۲۸ھ/۱۲۳۰ـ۱۲۳۱ء میں جب

اس پر مغلوں کا دباؤ بڑھ رہا تھا تو خوارزم شاہ نے اُرمیہ و اُشنُو کے علاقے میں موسم سرما بسر کیا (قب ابوالفرج، طبع Pococke، ص ۴۷۰؛ رشید الدین، طبع Blochet، ص ۳۲)۔ اس کے اس قیام ہی سے اس روایت کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے کہ خوارزم شاہ نے سہ گنبدان (قب اوپر) تعمیر کیا تھا نیز یہ کہ وہ اُرمیہ ہی میں دفن ہوا (قب Bittner، ص ۷۵؛ Hörnle، ص ۴۸۸).

خانیکوف (Khanykow) کا قول ہے کہ اُرمیہ کی مسجد جامع پر ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۷ء کی تاریخ کندہ ہے [ایلخان اَباغا [اباقا] کا دورِ حکومت].

تیمور: مقامی تاریخ نویس نکیتین (Nikitine) نے لکھا ہے کہ تیمور نے اُرمیہ افشار قبیلے کے ایک شخص گرگین بیگ کو بطور جاگیر دے دیا تھا، جس نے اپنا مستقر قلعۂ طوپراق میں بنا لیا تھا، جو اُرمیہ سے ایک چوتھائی فرسخ کے فاصلے پر ہے، لیکن ظفر نامہ، ۱: ۴۴۳، میں مذکور ہے کہ اُرمیہ کا حاکم ایک شخص تیزک (؟) تھا اور اس کے حقوق کی توثیق تیمور نے ۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء میں کی تھی۔

برادُوست: [تاریخ] عالم آراء (ص ۵۵۹) میں مذکور ہے کہ شاہ طہماسپ [صفوی] کے زمانے میں اُرمیہ پر بعض بڑے امرا حکمرانی کرتے تھے اور برادوست قبیلے کے کُرد قرہ تاج کو، جسے شاہ سوَن کا لقب حاصل تھا، ترجفار (Tärgävär) اور مرجفار (Märgävär) کے ضلعے دے دیے گئے تھے۔ ۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۳ء میں شاہ عباس [صفوی] نے اُرمیہ اور اُشنُو کا علاقہ امیر خان برادوست کو اس کی وفاداری کے صلے میں دے دیا تھا، کیونکہ اس نے عثمانلی ترکوں کی اطاعت قبول نہیں کی تھی، لیکن امیر خان نے یہ بہانہ کر کے کہ اُرمیہ کا قلعہ شکستہ ہے اپنا مرکز دِمدِم میں قائم کر لیا (یہ جگہ اُرمیہ کے جنوب میں دریائے قاسم لُو کے دہانے پر براندوز میں ہے)؛ اسی وجہ سے اس پر شک کی نگاہ پڑنے لگی؛ چنانچہ ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء میں دِمدِم پر قبضہ کر لیا گیا اور اُرمیہ کا ضلع (اورلگا Ölgä)، قبان خان بجدلی (Bagdäli) کو دے دیا گیا، لیکن برادوست نے ایک فوجی چال چل کر پھر دِمدِم پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد قبان خان کی جگہ (تبریز کے) بوداق خان پُرنَک کو مقرر کیا گیا اور پھر اس کے بعد آقا خان مُقدّم المراغی کو؛ لیکن اسی کتاب (ص ۷۶۲) میں سلطنت کے ارکان و عمائد کی فہرست میں اُرمیہ کا حاکم کلب علی سلطان ابن قاسم خان کو بتایا گیا ہے، جو افشار قبیلے کی شاخ ایمان لی سے تعلّق رکھتا تھا۔

صفویوں کے زمانے میں اُرمیہ میں شیعہ مذہب (قب اوپر) کی تبلیغ و اشاعت ایک محدود پیمانے ہی پر ہوئی؛ چنانچہ اُرمیہ کے علاقے میں کُرد اور بعض دیہات (بالو Balow) کے باشندے اب تک سُنّی ہیں۔ اہل السنت میں نقشبندی مشائخ کے اثر کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۶۲۹ء میں سلطان مراد نے دیار بکر میں اُرمیہ کے جن شیخ محمود کو قتل کرایا تھا اُن کے مرید تیس چالیس ہزار کے قریب تھے۔ شیخ کے آبا و اجداد بھی اُرمیہ کے مشائخ میں سے تھے (قب ہامر (v. Hammer)، GOR، طبع دوم، ۳: ۱۸۷؛ جہان نما، ص ۳۸۵).

اِوْلیاء چلبی: ۱۰۶۵ھ/ ۱۶۵۵ء کے بارے میں ہمارے پاس اولیا چلبی کا بہت واضح بیان (۴: ۲۷۱-۳۱۸) موجود ہے۔ یہ شخص وان سے اُرمیہ اس لیے گیا تھا کہ خانِ اُرمیہ (جس کا نام مذکور نہیں) اور بیس دوسرے خوانین کُردوں کے ایک قبیلے پنیانِش کی بھیڑوں کے جو گلے ہنکا لے گئے تھے انھیں واپس لائے۔ بدقسمتی سے وہ جن مقامات سے گزرا ان کے ناموں اور اس کے پورے بیان میں بہت کچھ التباس و ابہام پایا جاتا ہے۔

اس کا بیان ہے کہ قلعے کی بنا ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۵ء میں غازان [خان] نے رکھی تھی اور ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء میں شاہ طہماسپ نے اس کی توسیع کی۔ جب ترکوں نے اُرمیہ کو سلطان سلیمان کے عہد میں فتح کر لیا تو سلیمان پاشا اور جعفر پاشا نے اس کی قلعہ بندی کو مستحکم کرایا۔ قلعے کا عام نام طوپراق قلعہ ہے، لیکن ایرانی (؟) مؤرخین اسے سُرخ قلای غازان لکھتے ہیں۔ قلعے کی دیواریں کچ کی تھیں، اس لیے یہ قلعہ "ایک سفید ہنس" کی طرح نظر آتا تھا۔ اس کا محیط دس ہزار قدم تھا، دیواریں ستر ہاتھ (ذراع) اُونچی اور تیس ہاتھ چوڑی تھیں، خندق اسّی ہاتھ چوڑی تھی اور اس کا محیط پندرہ ہزار قدم تھا۔ رات کے وقت دیواروں پر مشعلیں روشن رہتی تھیں۔ قلعے میں چار ہزار فوج تھی اور تین سو دس (؟) توپیں۔ خان کی ملازمت میں پندرہ ہزار سپاہی اور بیس ہزار نوکر تھے۔

قلعے اور شہر کے درمیان بندوق کی ایک مار کا فاصلہ تھا۔ شہر میں ساٹھ محلّے، چھے ہزار گھر اور آٹھ جامع مسجدیں تھیں۔ ان میں سے ایک مسجد اُوزُون حسن کی بنوائی ہوئی ہے، جسے اس کے فرزند سلطان یعقوب نے مکمل کیا۔ اُرمیہ کے میدانی علاقے (اورلگا) میں ڈیڑھ سو گاؤں تھے، جن میں تین لاکھ مزارع آباد تھے۔

اِوْلیاء چلبی کا کہنا ہے کہ شہر نہایت خوش حال تھا۔ اس نے یہاں کی خانقاہوں (حضرت کوچہ سلطان)، مدرسوں، مکتبوں اور قہوہ خانوں کی بھی تفصیل دی ہے اور بیان کیا ہے کہ یہاں اشیا کی قیمتیں مقرر تھیں ("نرخ شیخ صفی").

افشار: اٹھارھویں صدی عیسوی میں اُرمیہ کی قسمت بہت قریبی طور پر افشاریوں کی قسمت سے وابستہ رہی، جو یہاں کے میدانی علاقے میں رہتے تھے (قب اوپر)۔ ان کے سردار کا منصب بگلر بیگی کا تھا۔ ان میں سے جو لوگ زیادہ مشہور ہیں وہ (بقول Nikitine) حسب ذیل ہیں:-

خداداد بیگ قاسم لُو: ۱۱۱۹-۱۱۳۴ھ/ ۱۷۰۷-۱۷۲۲ء؛
فتح علی خاں اَرَشلو: ۱۱۵۷-۱۱۷۲ھ/ ۱۷۴۴-۱۷۵۸ء؛
رضا قُلی خان: ۱۱۸۲-۱۱۸۵ھ/ ۱۷۶۸-۱۷۷۱ء؛
امام قُلی خان: ۱۱۸۶-۱۱۹۷ھ/ ۱۷۷۲-۱۷۸۳ء؛
محمد قُلی خان: ۱۱۹۸-۱۲۱۱ھ/ ۱۷۸۴-۱۷۹۶ء؛
حسین قُلی خان قاسم لُو: ۱۲۱۱-۱۲۳۶ھ/ ۱۷۹۶-۱۸۲۱ء؛
نجف قُلی خان: ۱۲۳۶-۱۲۸۲ھ/ ۱۸۲۰-۱۸۶۵ء (قب Fraser، ۱: ۵۶).

یہ امرا اپنے پڑوسیوں سے برابر جنگ کرتے رہتے تھے (شمال میں خوی

کے ڈُمبُلی اور جنوب میں زرزا اُور مُکری گُرد) اور ہرج مرج کے زمانے میں (جیسا کہ اٹھارھویں صدی میں اکثر رہتا تھا) یہ لوگ بحیرۂ اُرمیہ کے مشرقی علاقوں میں بھی تنگ وتاز کرتے رہتے تھے۔

۱۷۲۴ء کی مہم میں عثمانلی ترکوں نے ہکّاری گُردوں سے یہ کام لیا کہ افشاریوں کی جانب سے فوجی سامانِ رسد کو جو خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کا سدّ باب کریں۔ جب ۱۷۲۵ء میں ترکوں نے ملک کا نظم و نسق درست کیا تو اُرمیہ کی خانی قاسم لو (افشار؟) کے گھرانے میں موروثی حیثیت تسلیم کر لی گئی۔ ۱۷۲۹ء میں نادر [شاہ افشار] نے ترکوں سے مراغہ، ساوج بُولاق اور دیمدیم دوبارہ چھین لیے (قبّ *Histoire de Nadir*، مترجمہ جونس (Jones)، ص ۱۰۳)، لیکن ۱۷۳۱ء میں حکیم اُوغلو خاندان کے دو امیروں علی پاشا اور رستم پاشا نے ایک مہینے کے سخت مقابلے کے بعد اُرمیہ کو دوبارہ لے لیا اور ہکّاری امیر بناترشن کے حوالے کر دیا (قبّ v. Hammer، ۴: ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۷۹)۔ اس کے بعد آذربیجان سے ترکوں کی بے دخلی ۱۷۳۶ء کے معاہدے کے بعد ہی ممکن ہو سکی۔

آزاد خان: ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء میں نادری امیر ابراہیم شاہ کے بعد اس کا جنرل آزاد خان، جو ایک افغان امیر کی اولاد میں سے تھا، اول تو شہرزور کی طرف چلا گیا اور پھر اس نے افشاریوں کے اندرونی خلفشار سے فائدہ اٹھاتے ہوے اُرمیہ پر قبضہ کر لیا، جہاں فتح علی خان نے اس کا ہمدردی سے استقبال کیا؛ چنانچہ اُرمیہ آزاد خان کی قلیل المدت ریاست کا صدر مقام قرار پایا۔ اُرمیہ کے شمال میں اوغان داغی پہاڑ کا نام بظاہر اسی افغان حکومت کی یادگار ہے۔

قاچار: ۱۱۷۸ھ میں محمد حسن خان قاچار نے آزاد کو گیلان میں شکست دے کر اُرمیہ پر قبضہ کر لیا۔ فتح علی خان افشار محمد حسن سے مل گیا۔ محمد حسن کے مرنے کے بعد فتح علی خان پھر اُبھرا اور اُس نے اُرمیہ میں متمکّن ہو کر مراغہ اور تبریز پر قبضہ کر لیا۔ ۱۱۷۳ھ/۱۷۵۹ء کے موسم سرما میں کریم خان زَند نے مؤخّر الذکر کو تبریز میں محصور کر لیا۔ پھر اگلے سال میانہ کے قریب قرہ چمن کا معرکہ ہوا، جس کے بعد آذربیجان پر کریم خان کا قبضہ ہو گیا۔ سات ماہ کے محاصرے کے بعد اُرمیہ پر بھی قبضہ ہو گیا۔ اس کے بعد فتح علی کو کریم خان کے اصطبلوں میں نظر بند کر دیا گیا (ان سالوں کے متعلق قبّ صادق نامی: تاریخ گیتی کشا)۔ زند خاندان کے خاتمے کے بعد اُرمیہ کے افشار، سراب کے شقاق [رک بآن] اور خوی کے ڈُمبُلی سب کے سب قاچاریوں کے خلاف متحد ہو گئے، لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ فتح علی شاہ نے محمد قلی خان کو قتل کرا دیا، لیکن حسین قلی خان افشار کی بہن سے شادی کر لی (Fraser، ۱: ۵۵)۔ اسی [حسین قلی خان] کے بیٹے، اُرمیہ کے پہلے ایسے حاکم تھے جنھیں تہران کی مرکزی حکومت کی طرف سے مقرر کیا گیا۔

۱۸۲۸ء میں جب رُوس اور ایران کے مابین جنگ ہو رہی تھی تو کئی مہینے تک روسی فوجوں نے اُرمیہ پر قبضہ جمائے رکھا۔ حاکم شہر، یعنی شہزادہ ملک قاسم میرزا، کی عدم موجودگی میں شہر کا انتظام بیگلر بیگی نجف قلی خان افشار کے سپرد رہا (قبّ Gangeblov: کتاب مذکور)۔

عُبَیدُ اللہ: ۱۸۸۰ء میں شیخ عُبَیدُ اللہ الشَّمدِینان [رک بآن] نے آذربیجان پر حملہ کر دیا۔ کردوں نے اُرمیہ کا محاصرہ کر لیا اور قریب تھا کہ شہر ہتھیار ڈال دے کہ خانِ مَاکُو [رک بآن] کی فوجیں آ گئیں اور شہر بچ گیا۔

ترکوں کا قبضہ: اگست ۱۹۰۶ء میں مشرق بعید میں [جاپانیوں کے ہاتھوں] روسیوں کو جو ہزیمتیں ہوئیں ان کے بعد ترکوں نے اس بہانے سے کہ ترکی۔ ایرانی سرحد کا کبھی تصفیہ نہیں ہوا اُرمیہ کے ضلع پر قبضہ کر لیا، ماسوا خاص شہر کے، جو درمیان میں محصور رہا (قبّ Nicolas: کتاب مذکور)۔ جنگ بلقان شروع ہوئی تو ترکی فوجوں کو واپس بلا لیا گیا۔ دسمبر ۱۹۱۱ء میں تبریز [رک بآن] کے ہنگاموں کے بعد اُرمیہ پر روسی فوجوں کا قبضہ ہو گیا۔ پہلی جنگِ عظیم میں اُرمیہ پر کئی بار کبھی ایک حکومت کا قبضہ ہوا کبھی دوسری کا۔ ۹-۱۱۲ اکتوبر ۱۹۱۴ء کو پہلی دفعہ اس پر گُردوں اور ترکوں نے حملہ کیا۔ ۲ جنوری ۱۹۱۵ء کو روسیوں نے شہر خالی کر دیا۔ ۴ جنوری سے ۲۰ مئی تک اس پر ترک قابض رہے، پھر ۲۴ مئی کو روسیوں کا دوبارہ قبضہ ہو گیا۔ ۱۹۱۷ء میں روسی فوجوں کے انتشار کے بعد شہر کی اصل حکومت آشوری عیسائیوں (مُتَّوِی) کی ایک مجلس کے ہاتھ میں چلی گئی۔ پھر چند نہایت ہولناک اور خون ریز واقعات رونما ہوے (۲۲ فروری ۱۹۱۸ء کو عیسائیوں کے ہاتھوں اُرمیہ کے مسلمانوں کا قتل عام؛ ۲۵ فروری کو ایک گُرد سردار سِمکو کے ساتھیوں کے ہاتھوں بطریق مار شِمُون کا قتل؛ بیس ہزار اُرمن مہاجرین کی وان سے آمد؛ آشوریوں اور ترکوں کے درمیان لڑائیاں)۔ ان واقعات کے بعد تمام آشوری آبادی، اُرمیہ کے میدان میں جمع ہو گئی۔ پچاس سے ستر ہزار کی تعداد میں یہ لوگ جنوب کی طرف روانہ ہوے تاکہ برطانیہ کی حمایت میں چلے جائیں (یہ واقعہ آخر جولائی اور شروع اگست کا ہے)۔ اس نقل مکانی میں عورتیں، بچے اور مویشی بھی ان کے ساتھ تھے۔ یہ لوگ صاین قلعہ اور ہَمَدان کی راہ سے چلے تھے اور بیچ بیچ میں ترکی فوجوں اور کردوں کے ساتھ بھی جھڑپیں ہوتی رہیں۔ ان پناہ گزینوں کو بغداد کے شمال میں بعقوبا کے مقام پر آباد کیا گیا (قبّ Rockwell، Caujole، Wigram، Shklowski: کتب مذکور)۔ آشوریوں کے نکل جانے کے بعد یکم اگست ۱۹۱۸ء کو کیتھولک اُسقف (Mgr. Sontag) اور اصطباغی (Baptist) فرقے کے مبلّغ H. Pflaumer کو اُرمیہ میں قتل کر دیا گیا۔

اَمن بحال ہونے تک اُرمیہ برباد اور اجاڑ ہو چکا تھا اور مرکزی حکومت بتدریج ہی اس قابل ہو سکی کہ بحیرۂ اُرمیہ کے مغرب میں اپنا اقتدار دوبارہ قائم کر لے۔

آبادی: ہم شروع میں وہ اعداد و شمار لکھ چکے ہیں جو (۱۶۵۵ء میں) اِوْلیاء چلبی نے دیے ہیں اور جو غالبًا مبالغہ آمیز ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اُرمیہ میں چھے سات ہزار گھرانے تھے۔ ان میں سے سو گھرانے عیسائی تھے، تین سو یہودی اور باقی شیعی مسلمان (قبّ ایرانی یادداشت، شائع کردۂ بٹنر (Bittner))۔ بقول فریزر (Fraser) (۱۸۲۱ء) اُرمیہ میں بیس ہزار لوگ آباد تھے؛ Hörnle

(۱۸۳۵ء) نے سات آٹھ ہزار خاندان بتائے ہیں، جن میں سے اکثر سنّی (؟) تھے، تین سو یہودی اور سو نسطوری عیسائی۔ ۱۸۷۲ء میں ارسنس (Arsanis) نے آٹھ ہزار گھر بتائے ہیں، جن میں چالیس ہزار آدمی رہتے تھے۔ ۱۹۰۰ء میں میکسی مووک (Maximovič) نے پورے صوبے کی آبادی تین لاکھ بتائی ہے؛ اس میں سے پینتالیس فی صد عیسائی تھے، جن میں چالیس ہزار نسطوری، تیس ہزار آرتھوڈوکس، تین ہزار کیتھولک، تین ہزار پروٹسٹنٹ اور پچاس ہزار (؟) اَرمن تھے۔ شہر میں تین ہزار پانسو گھر تھے.

پہلی جنگِ عظیم کے دوران میں ڈاکٹر کاژول (Dr. Caujole) نے اُرمیہ کے باشندے تیس ہزار شمار کیے۔ ان میں ایک چوتھائی آشوری تھے اور ایک ہزار یہودی، جو ایک خاص محلّے میں رہتے تھے۔ نکتین (Nikitine): *Ethnographie*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۵) نے اُرمیہ کے میدانی علاقے میں سینتیس ایسے دیہات بتائے ہیں جن میں صرف عیسائی رہتے تھے اور باقی انسٹھ مواضعات میں مخلوط آبادی تھی.

ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آرامی عیسائی ("Syrians" = "شامی")، جو جنگِ عظیم کے بعد اپنے آپ کو آشوری (Assyrians) کہنے لگے ہیں، کس زمانے میں اُرمیہ آئے۔ مشرقی پاپائی اسقفی اضلاع (dioceses) کی قدیم ترین فہرستوں میں اس شہر کا کوئی ذکر نہیں (قب Guidi، در *ZDMG*، ۱۸۸۹ء و Chabot: *Synodicon Orientale*) - Assemani (۲: ۴۴۹، ۴۵۳) ۱۱۱۱ء اور ۱۲۸۹ء میں اُرمیہ میں نسطوری اسقفوں کا ذکر کرتا ہے۔ اسی مصنف کا قول ہے کہ ۱۵۸۲ء میں نسطوری بطریق نے اُرمیہ میں سکونت اختیار کی (کتاب مذکور، ۳/۱: ۶۲۱)۔ ۱۶۵۳ء کی ایک دستاویز میں ایک کلدانی (Uniate) بطریق سائمن نے (خُسرَوہ، واقع سَلْماس، سے روم خط لکھتے ہوئے) سَلْماس، اُرْنہ (؟)، سُغْنان (؟)، ترجفار، اُرمیہ، اَنْزِل (اُرمیہ کا شمال مشرقی ضلع)، سُلْدوز اور اَشْنُوغ (اُشْنُو) میں اپنی جماعتوں کی فہرست دی ہے؛ قب وہی کتاب، ۳/۱: ۶۲۲ و Perkins: *Residence*، ص ۹؛ نولدیکہ (Nöldeke): *Grammatik d. neus-yrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص xxiii و Hoffmann: *Auszüge*، ص ۲۰۴).

۱۸۳۵ء میں "نسطوری تبلیغی مشن" کے پہلے امریکی مبلّغ (پرکنز (Perkins)، گرانٹ (A. Grant)) اُرمیہ میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ ان کے بعد لازاری فرقے (Lazarists) کے لوگ بھی ۱۸۴۰ء میں آ گئے اور ایک کیتھولک اُسقف اُرمیہ میں متعیّن کر دیا گیا۔ ۱۸۵۹ء میں امریکنوں نے اُرمیہ میں "انجیلیہ" (Evangelists) کی ایک جماعت قائم کی۔ اس صدی کے آخری دنوں میں کینٹربری (Canterbury) کے اُسقفِ اعظم (Archbishop) نے انگلستانی کلیسا کے مبلّغ اُرمیہ بھیجے۔ ۱۹۰۰ء میں ایک اہم روسی آرتھوڈوکس مشن نے عیسائیوں کے اندر کام کرنا شروع کر دیا، لیکن ایران اور سوویٹ رُوس کے درمیان ۲۸ فروری ۱۹۲۱ء کو جو معاہدہ طے ہوا اس کی رُو سے یہ مشن توڑ دیا گیا۔

مآخذ: (۱) متن میں موجود ہیں؛ نیز قب (۱) حدود العالم، طبع بارٹولڈ (Barthold)، ۱۹۳۰ء، ورق ۳۲ ب، اُرْمِیَہ = اُرمیہ، ایک بڑا، خوش حال اور دل پسند شہر ہے؛ (۲) قزوینی، ص ۱۹۴؛ (۳) یاقوت، ۱: ۲۱۹، ۵۱۳؛ (۴) حمد اللہ المستوفی، *GMS*، ص ۸۰، ۸۵، ۲۴۱؛ (۵) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۳۸۵ اور بحیرے کے اردگرد کا نقشہ؛ نسخۂ خانوار و اسامی ولایت اُرُومی (ایک قلمی نسخہ، جس میں اُرمیہ کے مواضعات کی فہرست ہے) کے بارے میں دیکھیے: (۶) Dorn: *Die Sammlung ... welche die kaiserl. Akademie im Jahre 1814 von Herrn v. Chanykow erworben hat*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۵ء، ص ۳۲، عدد ۱۱۳؛ (۷) M. Bittner: *Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmije*، در *Sitzungsb. Akad. Wien*، Phil.-hist. Classe، ۱۳۳/۳، ۱۸۹۶ء، ص ۱-۹۷ (ایک ایرانی یادداشت کا متن اور ترجمہ ہے، جس کی تکمیل تاریخی و جغرافیائی تعلیقات کے ساتھ انیسویں صدی کی ابتدا میں ہوئی؛ (۸) صَنیع الدَّولہ: مرآۃ البلدان، ج ۱، ۱۲۹۴ھ، بذیل مادّۂ اُرمیہ؛ (۹) نکیتین (Nikitine) (ارمیہ کا سابق روسی قونصل): *Les Afšars d' Urumiyeh*، در *JA*، جنوری-مارچ ۱۹۲۹ء، ص ۶۷-۱۲۳، ایک ایرانی یادداشت کا خلاصہ، جو ۱۹۱۷ء میں تیار کیا گیا [غالبًا یہ تاریخ اُرمیہ ہی کا خلاصہ ہے، جس کا ایک قلمی نسخہ اُرمیہ کے ایک ممتاز فرد مجدُ السّلطنۃ کے پاس ۱۹۱۰ء میں موجود تھا]؛ (۱۰) M. Kinneir: *A geo- graphical memoir*، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ (۱۱) Drouville: *Voyage en Perse* (۱۸۱۲ء)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۱۹-۱۸۲۱ء، ۲: ۲۳۳؛ (۱۲) Ker Porter: *Travels* (۱۸۱۹ء)، لنڈن ۱۸۲۱-۱۸۲۲ء، ۲: ۵۷۱-۵۷۶ (*The circuit of the lake Urmiya*)؛ (۱۳) Fraser: *Narrative of a journey into Khorasan* (۱۸۲۱ء)، لنڈن ۱۸۲۵ء، ص ۳۲۲؛ (۱۴) A. S. Gangeblov: *Vospominaniya*، ماسکو ۱۸۸۸ء، ص ۱۴۸-۱۶۶ (یہ ۱۸۲۸ء میں روسیوں کے اقتدار کا تذکرہ ہے)؛ (۱۵) Monteith: *Journal of a tour*، در *JRGS*، ۱۸۳۴ء، ص ۵۴-۵۶؛ (۱۶) E. Smith و A. G. O. Dwight: *Missionary researches ... including ... a visit to... Oormiah*، بوسٹن ۱۸۳۳ء، ۲: ۱۷۵؛ (۱۷) G. Hörnle و E. Schneider: *Auszug aus d. Tagebuche... über ihre Reise nach Urmia*، در *(Baseler) Magazin f. d. neueste Geschichte d. evengelischen Missions-und Bibelgesellschaft*، ۱۸۳۶ء، ص ۴۸۱-۵۱۰؛ (۱۸) Wilbraham: *Travels* (۱۸۳۷ء)، لنڈن ۱۸۳۹ء، ص ۳۷۰-۳۷۷ (اس [سفرنامے] کی وقعت کچھ زیادہ نہیں ہے)؛ (۱۹) Fraser: *Travels in Koordistan* (۱۸۳۴ء)، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱: ۵۱-۵۸؛ (۲۰) Southgate: *Narrative of a tour through Arménia*، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱: ۲۶۸-۲۷۹ (خوی ـ سَلْماس)، ۳۰۰-۳۱۱ (اُرمیہ)، ۳۱۲ (اُرمیہ ـ دِلمان ـ خُوی)؛ (۲۱) E. Boré: *Correspondance et mémoires*، پیرس ۱۸۴۰ء، ج ۲، بمواضع کثیرہ (کیتھولک زاویۂ نگاہ سے پروٹسٹنٹ تبلیغ)؛ (۲۲) A. Grant: *The Nestorians*، لنڈن ۱۸۴۱ء، ص ۵ و ۸۴؛ (۲۳) Ritter: *Erdkunde*، ۹، ۱۸۴۰ء: ۹۴۲-۹۵۰؛ (۲۴) Perkins: *A residence of 8 years in Persia* (۱۸۳۳-۱۸۴۱ء)،

(۲۵) Perkins: Journal of a tour from Oormiah to Mosul (۱۸۴۹ء)، در JAOS، ج ۲، Andover ۱۸۴۳ء، ص ۱۷۷-۲۰۰، ۲۲۷-۲۶۱؛ ۱۸۵۱ء، ص ۶۹-۱۱۹؛ (۲۶) D. W. Marsh: The Tennesseean (=A. Rhea) in Persia and Kurdistan (Philadelphia) فلاڈلفیا (۱۸۵۱ء) (ایک عیسائی مبلغ A. Rhea کا سفرنامہ)؛ (۲۷) Badger: The Nestorians، لندن ۱۸۵۲ء، ج ۱، بہ امداد اشاریہ؛ (۲۸) Wagner: Reise nach Persien، لائپزگ ۱۸۵۲ء؛ (۲۹) خانیکوف (Khanykov): Poyezdka v Persidskii Kurdistan، در Véstnik Imp. Geogr. Obshč.، ۱۸۵۲ء، حصہ ۲، فصل ۵، ص ۱-۱۰۸ (جرمن ترجمہ در Archiv f. wissensch. Kunde v. Russland، ج ۱۳، ۱۸۵۴ء)؛ (۳۰) Cirikov: Putevoi žurnal (۱۸۵۲ء) سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، Zap. Kavk. Otdéla Russ. Geogr. Obshč.، جلد ۹)، ص ۲۶۵-۲۷۳؛ (۳۱) خورشید افندی: سیاحت نامۂ حدود (۱۸۵۲ء)، روسی ترجمہ ۱۸۷۷ء، ص ۲۹۵-۳۰۴ (اُرمیہ کے کوہستانی اضلاع)؛ (۳۲) Seidlitz: Rundreise und d. Urmiyasee (۱۸۵۶ء)، در Petermann's Mitt.، ۱۸۵۸ء، ص ۲۲۷؛ (۳۳) Sandreczki: Reise v. Smyrna bis Mossul، Stuttgart ۱۸۵۷ء، ۲: ۲۰۳-۲۸۵ (موصل - عقرہ - براز گیر - نزی - مرجقار - اُرمیہ) و ۳: ۱-۱۳۸ (Überblick d. Geschichte d. Mission unter Nestorianern)، ۱۳۹-۲۲۴ (Aufenthalt in Urmia)؛ (۳۴) Blau: Vom Urmia-See nach d. Wan-See، در Peterm. Mitt.، ۱۸۶۳ء، ص ۲۰۱-۲۱۰؛ (۳۵) Kiepert: Z. Topographie d. Umgegend v. Urmia، در Zeitschr. d. Gesell. f. Erdk.، برلن ۱۸۷۲ء، ص ۵۳۸-۵۴۵، نقشہ (جو J. Arsenis کے مطابق ہے)؛ (۳۶) H. Binder: Au Kurdistan، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۷۱-۹۸ (تبریز - سلماس - اُرمیہ)، ص ۹۹-۱۳۰ (اُرمیہ - بردُک - باش قلعہ - محمودی - وان)؛ (۳۷) Müller-Simonis و Hyvernat: Du Caucase au Golfe Persique (۱۸۸۸-۱۸۸۹ء)، پیرس ۱۸۹۸ء، ص ۱۳۳-۱۸۸ (اُرمیہ؛ عیسائی مشن؛ ماحول؛ براہ اُرمیہ - براَدوست - دِیزہ - پلنگخ (Pelunkegh) - ختی بابا - باش قلعہ - محمودیہ - وان)؛ (۳۸) S. G. Wilson: Persian life and customs، لندن ۱۸۹۶ء، ص ۸۱-۱۰۸ (A circuit of Lake Urmia)؛ (۳۹) M. Bittner: Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmija، در Sitzungsb. Akad. Wien phil.-hist. Classe، ج ۱۳۳، ۱۸۹۶ء، ص ۱-۹۷؛ (۴۰) Maksimovič-Vasilkowsky: Otčet o poyezdke، تفلیس ۱۹۰۳ء، ۱: ۱۱۴-۱۲۱ و ۲: ۱۲۷-۲۵۹؛ (۴۱) Frangian: Atrpatakan (اَرمنی زبان میں)، تفلیس ۱۹۰۵ء، ص ۸۱-۹۰؛ (۴۲) Ghilan (=Nicolas): Les Kurdes persans et l'invasion ottomane، در RMM، مئی ۱۹۰۸ء، ص ۱-۲۲؛ اکتوبر ۱۹۰۸ء، ص ۱۹۳-۲۱۰؛ (۴۳) Lehmann-Haupt: Armenien einst und jetzt، ج ۱، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۲۰۰-۲۲۳، ۲۶۴-۳۰۶ و ۳۰۶-۳۱۴؛ (۴۴) Graf v. Westarp: Unter Halbmond u. Sonne (1911)، برلن بدون تاریخ، ص ۲۳۵-۲۷۶؛ (۴۵) A. Wigram اور E. Wigram: The Cradle of Mankind، لندن ۱۹۱۴ء، باب ۱۰؛ (۴۶) Hubbard: From the Gulf to Ararat، ۱۹۱۶ء، ص ۱۹۶-۲۲۱، ص ۲۵۰-۲۶۱ (۲۰ مئی ۱۹۱۵ء تک کے واقعات)؛ (۴۷) مینورسکی (Minorsky): Turetskopers. razgrani-čeniye، در Izv. Russ. Geogr. Obshč.، ج ۵۲، ۱۹۱۶ء، ص ۳۸۲-۳۸۴؛ (۴۸) W. Rockwell: The Pitiful Plight of the Assyrian Christians in Persia and Kurdistan، نیویارک ۱۹۱۶ء (۱۹۱۵-۱۹۱۶ء کے واقعات)؛ (۴۹) Dr. Caujole: Les tribulations d'une ambulance française en Perse (1917)، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۸-۱۱۸؛ (۵۰) W. A. Wigram: Our smallest Ally، لندن ۱۹۲۰ء (اگست ۱۹۱۴ء سے نومبر ۱۹۱۹ء تک کے واقعات)؛ (۵۱) Nikitine: Une Petite nation... Les Chaldéens، در Revue des sciences politiques، ج ۴۴، اکتوبر ۱۹۲۱ء، ص ۶۰۲-۶۲۵ (ماخذ اور واقعات قریبہ کی تاریخیں)؛ (۵۲) Nikitine: Superstitions des Chaldéen du plateau d'Ourmiah، در Revue d'ethnogr.، ۱۹۲۳ء، شمارہ ۱۴: ص ۱۴۹-۱۸۱؛ (۵۳) Nikitine: La vie domestique des Assyro-Chaldéens du plateau d'Ourmiyah، در Ethnographie، ۱۹۲۵ء، ص ۱-۲۵؛ (۵۴) A. Monaco: L'Azerbeigian persiano، در Boll. R. Soc. Geogr. Italians، ۱۹۲۸ء، سلسلہ ۶، ج ۵، شمارہ ۱-۲: ص ۸۱-۸۶ (Urmiya=Rezaie)؛ (۵۵) Shklowski: Santi-mental'noye puteshestviye، ماسکو ۱۹۲۹ء، ص ۹۲-۱۶۷ (اُرمیہ، اواخر ۱۹۱۷ء).

بحیرۂ اُرمیہ: یہ جھیل شمالاً جنوباً تخمیناً نوّے میل لمبی اور شرقاً غرباً پچیس میل چوڑی ہے۔ اس کا رقبہ دو ہزار دو سو تیس مربع میل ہے۔ اس میں جو ندیاں گرتی ہیں وہ بیس ہزار دو سو پینسٹھ مربع میل رقبے کا پانی جمع کر کے لاتی ہیں۔

جھیل میں گرنے والے دریاؤں میں ذیل کے دریاؤں کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے:

مشرق میں (الف) آجی چای ("دریاے تلخ")، یہ سراب اور تبریز کو پانی دیتا ہے؛ (ب) سُوفی چای و موردی چای، یہ دونوں دریا کوہ سہند [قبّ مراغہ] کے جنوب مغربی رُخ سے بہتے ہیں؛ جنوب میں جغتو، تتخو اور ساؤج بلاق [رک بآن]؛ جنوب مغرب میں گادِر [جادر] [قبّ سُلدوز و اُشنو]؛ مغرب میں دریاے اُرمیہ (قبّ اوپر) اور دریاے سلماس [رک بآن]؛ شمال میں کوہ مشو نے شمالی کنارے کی تنگ پٹی پر سایہ کر رکھا ہے [قبّ طسوج و تبریز].

جھیل کے جنوبی نصف حصے میں متعدّد آباد جزیرے ہیں، لیکن ان سے کہیں زیادہ اہم شاہی (شاہا، شاہو) کا پہاڑی جزیرہ نما ہے، جسے اب ایک نہر مشرقی کنارے سے الگ کرتی ہے۔ اس نہر کو ایک پایاب مقام سے عبور کیا جاتا ہے۔

اَشوریوں کے قدیم نوشتوں میں جس "بالائی مشرقی جھیل" کا ذکر ہے وہ بظاہر یہی اُرمیہ کی جھیل ہوگی۔ شٹریک (Streck) (ZA، ۱۵: ۲۶۳) نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آشوریوں نے مَزَمُوہ کے قریب جس "سمندر" کا ذکر کیا ہے وہ بھی یہی جھیل اُرمیہ ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ "سمندر" بحیرۂ زِریبار ہو۔ سَرگون (Sargon) کی آٹھویں مہم کے بیان (۷۱۴ ق۔ م؛ طبع Thureau-Dangin، پیرس ۱۹۱۲ء) میں اس بحیرے کا نام مذکور نہیں ہے۔

شترابو (Strabo) نے، ج ۱۱، باب ۱۳، میں اس جھیل کو Σπατῦτα کہا ہے (جسے مارٹن (St. Martin) نے اصلاح کر کے Καπαῦτα = Kapōt، یعنی "نیلا"، پڑھا ہے)، اور ج ۱۱، باب ۱۴ میں Μαντιανή۔ بطلیموس (Ptolemy)، ج ۶، باب ۲ میں اسے Μαργιανή (Μαντιναή؟) کہتا ہے (قب مراغہ)۔ عام طور پر Mantiane کا نام مَتِینوئی قوم (Matienoi People) سے منسوب سمجھا جاتا ہے، جن کے علاقے میں ہیروڈوٹس (Herodotos) (۱: ۱۸۹، ۲۰۲ و ۵: ۵۲) دریاے اَرَس (Araxes؟) اور دِیالا (Gyndes) کا منبع بتاتا ہے۔ Marquart (Südarmenien، ۱۹۳۰ء، ص ۴۳۱) کا خیال ہے کہ یہ مَتِینوئی (Matienoi) یا مَنْتِیانوئی (Mantianoi) ہی مَنّائی (Mannaeans، Mana، Mannai قب اوپر) تھے۔ شاید مناسب یہ ہو کہ مَنتِیانا (Mantiana) کا تعلق مانڈا (Manda) سے سمجھا جائے، جو نام قدیم ترین زمانے سے "انڈو۔ یورپین" لوگوں کے لیے مستعمل تھا؛ قب Reinach: Les Matiènes، در Revue des études grecques، ج ۷، ۱۸۹۴ء، ص ۳۱۳-۳۱۸؛ Forrer: Die Inschriften d. Ḫatti Reiches، در ZDMG، ۱۹۲۲ء، ص ۱۷۴-۲۶۹ اور Meyer: Gesch. d. Alter-tums، ۱/۲، طبع ثانی، ص ۳۵، حاشیہ ۳.

اَوِستا (Avesta) میں اس جھیل کو چَیچَستا (Čaēčasta) کے نام سے یاد کیا گیا ہے، یعنی "گہری جھیل، جس کا پانی نمکین ہے"۔ Bartholomae: Altir Wört، عمود ۵۷۵ نے اس نام کے معنی "سفید چمکدار" (weissschi-mmernd) لیے ہیں۔ اس بحیرے کے کنارے پر کَے خُسرَو (Kawi Hao-srawah) نے تورانی اَفْراسیاب (فْرَن رَسْیان Franrasyān) کو قتل کیا تھا (یَشت ۹: ۱۸ وغیرہ)۔ بُنْدَہِش (۱۷: ۷، ترجمۂ وَیسٹ West) کے مطابق اسی کَیخُسرَو نے وہ بت خانہ (ہَیکل) بھی توڑا تھا جو بحیرۂ چیچَسْت کے قریب تھا (قب شاھنامہ، طبع وُلرز (Vullers)، ۲: ۱۴۴۱، جہاں "خَنْجَسْت" کے بجاے "چیچَسْت" پڑھنا چاہیے)۔ جھیل کے جنوب میں جو خانقاہ ہے اور جسے رَالِنسن (Rawlinson) نے تختِ سُلَیمان سمجھا ہے، اس کا عربی نام شِیز (= غُزْنَہ، غَنْزَہ) ضرور اسی چیچَسْت سے نکلا ہوگا [جیسا کہ Hoffmann (Auszüge)، ص ۲۵۲) نے بیان کیا ہے۔ شیز کا محلِّ وقوع لَیلان کو قرار دینا غالباً بہتر ہے].

ایک اَور پرانا نام، جو اس جھیل کے لیے مستعمل تھا، کَپُوتان، بمعنی نیلا، ہے (قب اوپر)۔ ساتویں صدی عیسوی کے ایک اَرمنی جغرافیے میں اس کا نام Kaputan دیا گیا ہے (قب Marquart: Ērānšahr، ص ۱۳۷؛ ابن حَوقَل، ص ۲۴۳: کَبُوذان).

اَلِاصْطَخْرِی (ص ۱۸۱) اس جھیل کو بُحَیرَۃ الشُّراۃ لکھتا ہے، یعنی "خارجیوں کی جھیل"، لیکن زیادہ تر یہ ان شہروں کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہے جو اس کے قریب ہیں، یعنی اُرمیہ، شاہی، طَسُّوج [رَآ بان].

شاہی کا نام اگرچہ مؤخر زمانے میں پایا جاتا ہے تاہم اس کا تعلق اس قدیم قلعے سے ہے جو جھیل کے شمال مشرق میں واقع جزیرہ نما میں تھا۔ قلعۂ شاہی سے طبری واقف تھا؛ چنانچہ ۳: ۱۱۷۱ و ۱۳۷۹ پر اس نے اس کا تذکرہ ۲۰۰ھ/۸۱۵ء کے تحت کیا ہے۔ خوارزم شاہ جلال الدین کے عہد میں بھی یہ نام ملتا ہے (النَّسَوِی، ص ۱۵۷)۔ اسی شاہی میں پہلے مغل ایلخان ہلاگو خان اور اباقا خان بھی مدفون ہیں (قب رشید الدین، طبع قاترمیر (Quatremére)، ص ۴۱۶؛ حافظ اَبْرُو، منقول در لی سٹرینج (Le Strange): کتاب مذکور، ص ۱۶۱؛ d' Ohsson: Hist. des Mongols، ۴: ۳۴۰)۔ ابو الفداء نے اس جھیل کو بُحَیرَۃ تَلا کہا ہے۔ یہ صاف نہیں ہوتا کہ تلا سے مراد شاہی ہے یا کچھ اَور۔ الِاصْطَخْری کے فارسی ترجمے میں (قب دخویہ (de Goeje)، در ابن حَوقَل، ص ۲۴۷، حاشیہ m) ان دونوں ناموں میں فرق کیا گیا ہے، اور النَّسَوِی، ص ۱۵۳-۱۵۴ نے جس حصنِ تلا کا ذکر کیا ہے اس کا تعلق مغربی کنارے سے سمجھنا زیادہ بہتر ہوگا (قب یاقوت، ۳: ۵۴۱، جس نے اسے فارسی لفظ قرار دیا ہے)۔ اس صورت میں اسے قلعۂ گُورچِن میں تلاش کرنا چاہیے، جو پہاڑ کی اس چوٹی پر ہے جو سَلْماس کی طرف جھیل پر سایہ فگن ہے (قب Ker Porter: Travels، ۲: ۵۹۳؛ خانیکوف (Khanykov)، در Poyezdka, Vestnik Geogr. Obshč، ۱۸۵۲ء، ج ۶ (خانیکوف نے قلعۂ گُورچِن میں کسی شخص ابو ناصر (ابو النصر) حسین بہادر خان کا کتبہ دیکھا ہے [کیا یہ حسن نامی شخص اوزون حَسَن ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اس کی کنیت ابو النصر ہی تھی]) و Lehmann-Haupt: Armenien، ۱: ۳۰۶-۳۱۴.

دوسری طرف یہ دیکھنا باقی ہے کہ قلعۂ گُورچِن وہی یَکْدُر (بَکْدُر) کا قلعہ تو نہیں جس کا ذکر الطبری نے شاہی کے ساتھ کیا ہے اور جو ممکن ہے کوہ بکیر کی مناسبت سے ہو، جسے بَکْدِر پڑھا جا سکتا ہے (قب بُنْدَہِش، ۱۲: ۲ اور ۲۰)، جہاں افراسیاب (فْرَن رَسْیان) نے پناہ لی تھی۔ اَوِستا، یَشت ۵: ۴۹ و ۹: ۱۸، میں ہے کہ خسرو نے افراسیاب کو "بحیرۂ چیچَسْت کے پیچھے" قتل کیا تھا، جس سے بظاہر جھیل کے مغرب کا علاقہ مراد ہے [بعد کی روایت میں افراسیاب کا قتل، اَرّان میں بتایا گیا ہے (قب شاھنامہ اور بالخصوص النَّسَوِی: سیرۃ جلال الدین، ص ۲۲۵؛ ترجمہ، ص ۳۷۵].

عرب جغرافیہ نگاروں کو علم تھا کہ اس بحیرے کے نمکین پانی میں حیوانی زندگی ممکن نہیں؛ چنانچہ الطبری، ۳: ۱۳۸۰، کا قول ہے کہ اس جھیل میں مچھلی یا اَور کوئی

قیمتی چیز نہیں پائی جاتی۔ صرف الاصطخری (ص ۱۸۹) اور الغرناطی (در [تاریخ] القزوینی، ص ۱۹۴) ہی نے اس کے خلاف لکھا ہے؛ چنانچہ مقدم الذکر نے ایک "مچھلی کی قسم کے جانور" یعنی "دریائی کتے" کا ذکر کیا ہے؛ الغرناطی کو قسم قسم کے عجیب قصوں کا شوق ہے، جنھیں بعد کے زمانے میں اولیا چلبی نے بھی دہرایا ہے.

مآخذ: خاص طور پر جھیل اور اس کے طبقات ارضی کے بارے میں: (۱) قاترمیر (Quatremère) اپنی طبع رشید الدین، ص ۳۱۶-۳۲۰، میں؛ (۲) Abich: *Vergleichende chem. Untersuchung d. Wässer d. Casp. Meeres, Urimia-und Wan-Sees*، در *Mém. Acad. de St. Pétesrbourg*، علوم ریاضی ۱۸۵۶ء، سلسلہ ۶، ۷: ۱-۵۷؛ (۳) خانیکوف (Khanykov): *Notices physiques et géographiques sur l'Azerbaidjan*، در *Bull. de la classe phys.-mathem. de l'Acad. de Russie*، ج ۱۶، ۱۸۵۸ء: ص ۳۳۷-۳۵۲ (پانی کا کیمیاوی تجزیہ، جزیروں کا نقشہ اور پانی کی مختلف گہرائیاں)؛ (۴) Pohlig: *Entstehungsgeschichte des Urmiasees*، در *Verhandl. Nat. Vereins*، بون ۱۸۸۲ء، ص ۱۴؛ (۵) Rodler: *Der Urmia-See und d. nordwestl. Persien*، در *Schriften d. Vereins z. Verbreit. naturwiss. Kenntnisse*، وی انا، ج ۲۷، ۱۸۸۶-۱۸۸۷ء: ص ۵۳۵-۵۷۵؛ (۶) Borne: *Der Jura am Ostufer des Urmiasees*، Halle ۱۸۹۱ء؛ (۷) Günther: *Contrib. to the geogr. of Lake Urmia*، در *Geogr. Journ.*، ۱۸۹۹ء، ۱۴: ۵۰۴-۵۲۱؛ (۸) وہی مصنف: *Contrib. to the natural history of Lake Urmia*، در *J. Linnean Soc.*: علم حیوانات، ۱۹۰۰ء، ۲۷: ۳۴۵-۳۵۳ (ماہرین کے متعدد مقالات کے ساتھ)؛ (۹) Günther و Manley: *On the waters of the Salt of Lake of Urmi*، در *Proc. Royal Soc.*، ۶۵: ۳۱۲-۳۱۸؛ (۱۰) Mecquenem: *Le lac d'Ourmiah*، در *Ann. Géogr.*، ۱۹۰۸ء، ۱۷: ۱۲۸-۱۴۳؛ (۱۱) E. Zugmayer: *Eine Reise durch Vorderasien (1904)*، برلن ۱۹۰۵ء (مراغہ-جزائر بحیرۂ ارمیہ-خوی)؛ (۱۲) Beuck: *Der Urmiasee in Persien*، در *Pet. Mitt.*، ۱۹۱۶ء، ۶۲: ۳۳۹ (غیر اہم حاشیہ)؛ (۱۳) K. Kaehne: *Beitr. z. phys. Geographie des Urmia-Beckens*، در *Zeit. d. Gesell, f. Erdkunde*، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۴-۱۳۱ (نہایت عمدہ بحث، جو روسی نقشے پر مبنی ہے، جس کا پیمانہ ہے دو ورسٹ (Versts) = ایک انچ [ایک ورسٹ = ۲/۳ میل]).

(V. MINORSKY مِنورسکی)

---

* **اَرْنیط:** ہسپانوی آرنیڈو (Arnedo)، صوبہ "لوغرونیو" (Logroño) کا ایک چھوٹا سا قصبہ اور ایک قضا (partido judicial) کا صدر مقام۔ اس کی آبادی کوئی دس ہزار ہے اور دریاے سیکاڈس (Cicados) کے بائیں کنارے پر آباد ہے۔ یہ ندی دریاے اَبرہ (Ebro) کی معاون ہے، جو صدر مقام سے تقریباً ۲۲ میل (۳۵ کیلومیٹر) کے فاصلے پر ہے۔ ارنیط (Arnedo) آئی بیرین (Ibrian، یعنی قدیم ہسپانوی) اصل کا ایک مقامی نام ہے جو برغش (Burgos)، البسیط (Albacete) اور "لوغرونیو" کے صوبوں میں ملتا ہے اور جو مؤخر الذکر صوبے میں اسم تصغیر (Arnedillo) کی شکل میں بھی موجود ہے۔ چھٹی/بارھویں صدی میں بقول الادریسی اسلامی اندلس کا ملک چھبیس اقلیموں (خطوں) میں منقسم تھا، جن میں ارنیط بھی شامل تھا اور اس کے مشہور شہر قلعۃ ایوب (Calatayud)، دروقہ، سَرَقُسطہ، وَشْقہ (Huesca) اور تطیلہ (Tudela) تھے۔ عربی مآخذ میں سے صرف رَوْض المِعْطار میں اس کا ذکر آتا ہے۔ اس کا مصنف لکھتا ہے کہ "یہ الاندلس کا ایک قدیم شہر ہے، جو تطیلہ سے اکتیس میل کے فاصلے پر واقع ہے اور اس کے اردگرد زرخیز اور شاداب مزروعہ میدان ہیں۔ یہ بڑا مستحکم ہے اور سب سے زیادہ اہم مقامات میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے قلعے پر سے عیسائی علاقہ نظر آتا ہے"۔ ارنیط، تطیلہ اور انیت (Oñate) کے شہر بنو قسی کی ریاست (seigniory) کے بڑے شہر تھے۔ عبدالرحمٰن ثالث نے مویز (Muez) کی مشہور مہم میں، جو نبرہ (Navarre) کے خلاف تھی، قلہرہ (Calahorra) پر قبضہ کر لیا، جسے صرف دو سال پہلے سانچو غرسیہ (Sancho Gareés) نے فتح کیا تھا اور اسے اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ ارنیط میں جا کر پناہ لے۔ سانچو ارنیط سے اس وقت چلا گیا جب عبدالرحمٰن نے بنبلونہ (Pampeluna) کا رخ کیا، جہاں اس نے نَبَرہ اور لیّون (Leon) کی متحدہ فوج کو Valdejunquera کی خون ریز جنگ میں شکست فاش دی.

مآخذ: (۱) الادریسی، عربی متن: ص ۱۷۶، ترجمہ: ص ۲۱۱؛ (۲) لیوی پرووانسال (E. Levi-Provençal): *La Péninsule ibérique*، عربی متن: ص ۱۴، ترجمہ: ص ۲۰؛ (۳) ابن حزم: جمہرۃ الانساب، ص ۸۶، سطر ۱۷-۱۸؛ (۴) *Dic. geog.*، ۲: ۵۸۲؛ (۵) J. M. Lacarra: *Exp. musul. contra Sancho Garcés*، در *Revista del Principle de Viana*، ۱۹۴۰ء، ۱: ۴۱-۷۰.

(A. HUICI MIRANDA میرانڈا)

---

* **اَرُوْر:** (Aror)، جسے اَلرُّوْر بھی لکھا جاتا ہے، سندھ کا ایک قدیم شہر۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ شہر بادشاہ موسیقانوس (Musicanus) [یونانی] کا صدر مقام تھا، جسے سکندر اعظم نے شکست دی تھی اور یہ کہ ساتویں صدی عیسوی کے چینی سیاح ایونگ-تسانگ (Hiung-tsang) نے بھی اپنے سفرنامے میں اس شہر کا ذکر کیا ہے۔ [آٹھویں صدی میں اس شہر پر والی سندھ راجہ داہر بن چچ کی حکومت تھی۔ اسے شکست دے کر مشہور فاتح] محمد بن قاسم نے ۹۵ھ/۷۱۴ء سے پہلے اس پر قبضہ کر لیا تھا (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۵؛ الاِصْطَخْری، ص ۱۷۲، ۱۷۵؛ البیرونی: ہند، طبع زخاؤ (Sachau)، ص ۱۰۰، ۱۳۰)۔ البیرونی کے بیان کے مطابق یہ شہر ملتان سے جنوب مغرب کی جانب تیس فرسخ

[موجودہ ۲۴۰ میل] اور المنصورہ سے دریاے سندھ کے بہاؤ کے خلاف بیس فرسخ [یعنی ۱۶۰ میل] کے فاصلے پر واقع تھا۔ دریاے سندھ پہلے اس شہر کے قریب سے بہتا تھا، بعد میں اس نے اپنا راستہ تبدیل کر لیا، جس سے شہر کی رونق اور خوش حالی جاتی رہی؛ اس تبدیلی کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے مقامی مؤرّخین (قب Elliot-Dowson: *History of India*، ۱: ۲۵۶-۲۵۸) اس سلسلے میں ایک قصّہ نقل کرتے ہیں۔ قدیم محلِّ وقوع سے پانچ میل جانب غرب ایک چھوٹا سا قصبہ روہڑی نام واقع ہے، جو اسی نام کے تعلقے کا صدر مقام ہے (*Imperial Gazetteer of India*، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۶: ۴ و ۲۰: ۳۰۸)۔ [صاحبِ چچ نامہ، طبع داؤد پوتا، ص ۱۴-۱۵، کے بموجب الرُّور ہند و سندھ کا دار الملک تھا اور اس میں طرح طرح کے محلّات، باغ، نہریں، حوض اور چمن وغیرہ تھے۔ اس شہر کے آثار اور کھنڈر ابھی تک قصبۂ روہڑی سے چھے سات میل کی مسافت پر موجود ہیں۔ داہر کے اس قلعے کی دیواروں کے آثار بھی ہنوز باقی ہیں، جسے محمد بن قاسم الثقفی نے سر کیا تھا]۔ خانہ بدوش قوم کے ایک نام لُولِی۔ مشتق از رُوری ..... کا تعلق بھی الرُّور سے ہو سکتا ہے [دیکھیے مادّۂ لُولِی].

مآخذ: (۱) یاقوت، ۲: ۸۳۳؛ (۲) H. Cousens: *The Antiquities of Sind*، کلکتہ ۱۹۲۹ء، ص ۷۶-۷۹؛ (۳) مِنورسکی (V. Minorsky)، در *JA*، ۱۹۳۱ء، ص ۲۸۵؛ (۴) اس مصنّف کی طبع: حدود العالم، ص ۲۴۶؛ [(۵) علی بن حامد الکوفی: فتح نامۂ سندھ، معروف بہ، چچ نامہ، طبع داؤد پوتا، دہلی ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء، اشاریہ؛ (۶) محمد معصوم بھکری: تاریخِ معصومی، طبع داؤد پوتا، بمبئی ۱۹۳۸ء، اشاریہ].

مِنورسکی (V. MINORSKY)

---

* اِرِیوان: (Eriwan)، [قدیم] ارمنی ہْرَسْتَن (Hrastan)، [موجودہ نام: یریوان Yerevan،] روسی ماوراے قفقاز میں اَرمنی حکومت کا صدر مقام؛ جاے وقوع: ۴۰ درجہ ۱۴ ثانیہ عرض البلد شمالی، ۴۴ درجہ ۳۸ ثانیہ طول البلد مشرقی (گرینچ)، سطحِ سمندر سے تقریبًا تین ہزار فٹ بلند، دریاے زنگہ (Zanga) کے بائیں کنارے پر، جو دریاے الرَّس (Araxes) کا ایک معاون ہے؛ آبادی (۱۸۹۷ء) تقریبًا تیس ہزار اور بعض اَور اسناد کے مطابق پندرہ ہزار۔ ارمن مآخذ کی رُو سے اس کی تاریخ بہت دور کے زمانے تک جاتی ہے (دیکھیے St. Martin: *Mémoires sur l'Armenie*، ۱: ۱۱۶)۔ ترکی دورِ حکومت ہی میں جا کر اس شہر نے، جسے سرکاری طور پر رِوان (Rewan) لکھا جاتا ہے، تاریخ اسلام میں ایک حد تک خاصی اہمیت حاصل کر لی۔ اِولیا نے جو روایت نقل کی ہے اس کی رُو سے اس شہر کی تاسیس نویں/پندرھویں صدی کے مؤخّر زمانے میں ہوئی [یعنی امیر تیمور کے تجار میں سے ایک شخص خواجہ خان لجانی نے اس نام کا ایک گاؤں آباد کیا] اور اس کے قلعے کی بنیاد اس کے بھی سو سال بعد شاہ اسمٰعیل (اوّل) کے عہد میں [اس کے وزیر دیوان قلی خاں کے زیرِ اہتمام] رکھی گئی۔ مراد ثالث کے عہد میں ترکوں نے اریوان کو، جو شروع میں صفوی خاندان کے زیرِ نگیں تھا، لڑ کر جیت لیا اور اسے مستحکم کر دیا۔ [یہ کامیابی زیادہ تر فرہاد پاشا کی سعی سے حاصل ہوئی، جس نے شہر کے استحکام اور اس کی زیب و آرائش پر بہت روپیہ صرف کیا۔] ۱۶۰۴ء میں شاہ عبّاس اوّل نے اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔ کئی مسلسل جنگوں کے بعد، جن کا نتیجہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے فریق کے حق میں نکلتا رہا، آخرکار مراد چہارم نے اس پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے بعد جلد ہی وہ دوبارہ ایرانیوں کے ہاتھ میں چلا گیا۔ اس شہر کی تاریخ کا مختصر سا حال مادّۂ اَرمینیہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ۱۸۲۷ء میں اس شہر پر روسی جنرل پسکووچ (Paskewitch) نے قبضہ کر لیا، جسے اس فتح کے اعزاز میں اریوانسکی (Eriwanski [یعنی امیرِ اریوان]) کا لقب [اور دس لاکھ روبل انعام] دیا گیا۔ ۱۸۲۸ء کے صلح نامے کے بعد سے اریوان رُوس کے پاس رہا ہے۔ [۱۹۱۸ء میں جب جنوبی قفقازیہ میں آذربیجان، گرجستان اور اَرمینیہ کی جمہوریتیں بن گئیں تو اریوان اَرمینیہ میں شامل کر دیا گیا اور اب اس جمہوریہ کا صدر مقام ہے۔] یہاں مسجدیں، جو اپنی کاشی کاری کے لیے مشہور ہیں اور دیگر اہمّ عمارتیں آٹھویں صدی ہجری اور اس کے بعد کی ہیں [جن میں گوک مسجد، سردار مسجد کا ایک حصّہ اور زنگی صُو کا ایک تاریخی پل شامل ہیں۔ یہاں کے مشہور لوگوں میں حسین بے آشفتہ اور صاحب دیوان شاعر مطلع نیز میرزا سلیم اریوانی کے بیٹے وزیرِ اعظم میرزا عباس فخری کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو خود ایک اچھا شاعر تھا (م ۱۸۴۹ء)].

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نُما (قسطنطینیہ ۱۱۴۵ء)، ص ۳۹۱؛ (۲) اولیا افندی: *Travels* (ترجمہ وان ہامر von Hammer)، ۲: ۱۵۰ ببعد؛ (۳) Binder: *Au Kurdistan*، ص ۲۵ ببعد؛ (۴) Müller-Simonis: *Du Caucase au Golfe persique*، ص ۵۶-۶۵؛ (۵) A. V. Williams Jackson: *Persia, Past and Present*، (نیویارک ۱۹۰۶ء)، ص ۱۷-۱۹؛ (۶) Sarre: *Denkmäler persischer Baukunst*، ص ۵۲ ببعد، لوحہ ۵۳؛ [(۷) ارآ، ت، بزیرِ مادّہ اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں].

(ہارٹمان R. HARTMANN)

---

* اُرِیُوْلَہ: (Urihuela)، مشرقی ہسپانیہ (Levante) کا ایک شہر، جو مرسیہ (Murcia) سے ۱۵ میل شمال مشرق میں واقع ہے۔ یہ ایک انتظامی ضلعے (Partido) نیز اسقفی حلقے کا صدر مقام ہے۔ نواحی علاقوں سمیت، جن کی آبادی بہت گنجان ہے، اس کے باشندوں کی کل تعداد ۳۵۰۰۰ نفوس ہے۔ اس شہر پر مسلمانوں کے قبضے کا وہی زمانہ ہے جو کورۃ تُدْمِیرَ [رَکّ بآن] کے دوسرے شہروں کی فتح کا ہے۔ مرسیہ سے پہلے طویل مدّت تک یہ اس کورے کا صدر مقام رہا ہے۔ جب تک یہ مسلمانوں کے زیرِ نگیں رہا اس کی تاریخ مرسیہ کی تاریخ سے وابستہ رہی، تاہم چھٹی صدی ہجری کے وسط/بارھویں صدی عیسوی کے درمیانی حصّے میں یہ شہر بہت تھوڑی مدّت کے لیے ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست کا صدر

مقام رہا۔ اس ریاست کا حکمران قاضی احمد بن عبدالرحمٰن بن علی بن عاصم تھا.

مآخذ: (۱) الادریسی، طبع ڈوزی (Dozy) و دخویہ (de Goeje)، متن: ص ۱۷۵ و ۱۹۵، ترجمہ: ص ۲۱۰ و ۲۳۴؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع ؤسٹنفلٹ (Wüstenfeld)، ۱: ۴۰۳؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، متن: ۱۷۹ و ترجمہ: ص ۲۵۶؛ (۴) ابن عبدالمنعم الحِمْیری: الروض المعطار، ہسپانیہ، بذیل مادّہ؛ (۵) ابن الخَطیب: اَعْلام، ہسپانیہ، طبع لیوی پروونسال (Lévi-Provençal)، رباط۔ پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۲۹۷۔۲۹۸؛ (۶) E. Tormo: *Levante* (Guias Calpe)، میڈرڈ ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۷۔۳۰۶.

(لیوی پروونسال LÉVI-PROVENÇAL)

⊗* **اُڑیسہ:** (Odra_deça) بھارت کا ایک صوبہ، جس کا کل رقبہ ۵۹,۸۳۹ مربع میل اور کل آبادی ۱,۴۶,۴۵,۹۴۶ ہے۔ یہ صوبہ مہاندی اور آس پاس کے دریاؤں کے ڈیلٹا کو گھیرے ہوئے ہے اور ایک طرف خلیج بنگال سے لے کر مدھیا پردیش کی سرحد تک پھیلا ہوا ہے اور دوسری طرف دریاے سُبَرنریکھا سے لے کر جھیل چلکا تک چلا جاتا ہے۔ گزشتہ زمانے میں یہ علاقہ قدرتی طور پر نا قابلِ گزر تھا، اس لیے ہر قسم کے حملوں سے محفوظ رہا؛ البتہ اس کے ساحلی علاقے بعض اوقات فتح ہوتے رہے، لیکن اندرون ملک کے پہاڑی علاقے میں نیم خود مختار یا باج گزار ریاستیں قائم رہیں۔ یہ علاقہ قدیم زمانے کی سلطنتِ کالِنگا کا ایک حصّہ تھا، جسے امن پسند قوم آچوکا (A-çoka) نے فتح کر لیا تھا اور یہی لوگ وہاں آباد تھے، لیکن مملکتِ موریا کے انتشار کے بعد یہ علاقہ دوبارہ کالنگا کی ریاست میں شامل کر لیا گیا۔ گیارھویں صدی کے آخر تک اس علاقے کی تاریخ میں بڑا الجھاؤ ہے، لہٰذا جو لوگ اس زمانے کی تاریخ کے مُعمّوں کو حل کرنا چاہیں انھیں چاہیے کہ وہ بینرجی کی تاریخ اڑیسہ کا مطالعہ کریں.

موجودہ اُڑیسہ کے بعض حصّوں کو سلطان محمد بن تغلق کی مملکت میں شامل کر لیا گیا تھا اور وہ جاج نگر کے صوبے میں شمار ہوتے تھے۔ اُڑیسہ کا اصل فاتح اکبر کا مشہور سپہ سالار راجہ مان سنگھ تھا، جس نے اس علاقے کو بنگال کے افغانوں سے بزورِ شمشیر چھین لیا، جو کسی طرح وہاں متمکن ہو گئے تھے۔ اکبر کے زمانے میں اڑیسہ کو صوبہ بنگال کا ایک حصّہ سمجھا جاتا تھا، تا آنکہ جہانگیر کے عہد میں اسے ایک علیحدہ صوبہ بنا دیا گیا۔ مغلیہ سلطنت کے زوال پذیر ہونے پر اڑیسہ بھونسلا مرہٹوں [رَتّ بَآن] کے قبضے میں آ گیا۔ ۱۷۶۵ء کے انتقالِ اختیاراتِ دیوانی کے معاہدے کے مطابق گو یہ علاقہ براے نام انگریزوں کے ماتحت ہو گیا تھا تاہم ۱۸۰۳ء تک اسے باقاعدہ طور سے فتح نہیں کیا گیا.

ضلع سنبھل پور کو چھوڑ کر وہ علاقہ جسے آج کل اُڑیسہ کہتے ہیں بشمول بنگال اکتوبر ۱۹۰۵ء تک ایک ہی نظامِ حکومت میں شامل رہا۔ اس کے بعد مارچ ۱۹۱۲ء تک اس کا الحاق مغربی بنگال سے رہا اور پھر بہار اور اُڑیسہ کے دو صوبے علیحدہ علیحدہ بنا دیے گئے۔

۱۹۳۶ء میں اوڈانل (O' Donell) کمیٹی کی سفارشات کے تحت چھے ضلعوں (بالاسور، کٹک، گنجم، راپت پوری، اور سنبھل پور) کا ایک علیحدہ صوبہ بنایا گیا۔ ۱۹۴۸ء میں اڑیسہ کی چوبیس چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو بھی اسی صوبے میں مدغم کر دیا گیا۔ اس کے بعد سراے کلا اور کھرسوان کے علاقے صوبہ بہار میں منتقل کر دیے گئے۔ یکم اگست ۱۹۴۹ء کو تمام سابقہ ریاستوں کو پرانے اضلاع میں شامل کر دیا گیا؛ چنانچہ جدید اُڑیسہ میں اب کُل تیرہ اضلاع ہیں.

مہاندی اور اس کے معاون شمال میں چھوٹے ناگپور کی پہاڑیوں اور جنوب میں مشرقی گھاٹ کو تقسیم کرتے ہیں۔ طبقات الارض کی تقسیم کے مطابق چھوٹے ناگپور کی پہاڑیاں اور مشرقی گھاٹ کے علاقے پالیوزوی (Palaeozoic) [یا Primary] عہد سے تعلّق رکھتے ہیں، جو زیادہ تر گونڈوانہ طریقِ تقسیم کے مطابق ہیں۔ ان علاقوں میں معدنیات کثرت سے ہیں۔ خاص خاص معدنیات یہ ہیں: کوئلا، مَنگنیز (manganese) اور چونے کا پتھر؛ لیکن صنعت و حرفت کے اعتبار سے یہ علاقہ پس ماندہ ہے۔ ساحلی علاقے کے نصف سے زیادہ میدان مہاندی، برہمنی اور بیتارانی اور ان کے معاونوں کے مشترکہ ڈیلٹے کی وجہ سے معرضِ وجود میں آئے ہیں.

ان دریاؤں کی زرخیز وادیوں میں اکثر سیلاب آ جاتے ہیں، لیکن ان سے بچنے کے لیے اب ایک عمدہ منصوبہ تیار ہو رہا ہے۔ عام پیشہ زراعت ہے۔ سب سے زیادہ فصل چاول کی ہوتی ہے۔ دوسری فصلیں یہ ہیں: پٹ سن، گنّا، تِل اور دالیں۔ اس صوبے میں ۱۳۰۰۰ مربع میل میں جنگل ہیں.

آب و ہوا معتدل ہے۔ اوسط بارش ۵۵ انچ سالانہ کے قریب ہو جاتی ہے۔

علاقے کا صدر مقام کٹک ہے، جو ایک صنعتی مرکز اور اُتکّل یونیورسٹی کی جاے قیام ہے۔ ایک نیا صدر مقام بھوبنیشوَر (Bhubaneswar) کے تاریخی شہر کے قریب تعمیر ہو رہا ہے، جسے کٹک سے کئی پلوں کے ذریعے ملایا جائے گا۔ اس صوبے میں اچھوت قوموں کی اکثریت ہے۔ یہ ہندوؤں کا گڑھ ہے اور پوری کے مشہور جگن ناتھ مندر میں، جو سمندر کے کنارے واقع ہے، ہزاروں یاتری آتے جاتے رہتے ہیں.

مآخذ: (۱) بینرجی (R. D. Bannerjee): *History of Orissa*، ۲ جلد، کلکتہ ۱۹۳۰۔۱۹۳۱ء؛ (۲) W. W. Hunter: *Orissa*، ۲ جلد، لنڈن ۱۸۷۲ء؛ (۳) Gobden Ramsay: *Feudatory States of Orissa*، کلکتہ ۱۹۱۰ء؛ (۴) *Report of the Orissa Comittee*، ۲ جلد، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۵) G. A. Toynbee: *Sketch of the History of Orissa from 1803 to 1828*، کلکتہ ۱۸۷۳ء؛ (۶) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۴ء؛ (۷) *India and Pakistan Year Book*، ۱۹۵۴۔۱۹۵۵ء؛ (۸) رپورٹ مردم شماری انڈیا، ۱۹۵۱ء.

(ڈیویز C. COLLIN DAVIES [بہ اضافہ از قاضی سعید الدین احمد])

---

* **اَزَارِقہ:** خوارج [رَتّ بَآن] کے بڑے فرقوں میں سے ایک۔ یہ نام اس

فرقے کے قائد نافع بن الاَزرق الحنفی الحَنظلی کے نام سے بنا ہے، جس کے بارے میں الاشعری کا بیان ہے کہ اس نے خوارج کے مابین سب سے پہلے اس نظریے کی تائید کر کے اختلاف پیدا کیا کہ جملہ مخالفین کو ان کی عورتوں اور بچوں سمیت قتل کر دینا چاہیے (اِستِعراض)۔ اس شخص کے ذاتی حالات یہ ہیں کہ وہ ایک یونانی الاصل آزاد شدہ لہار کا بیٹا تھا۔ ۶۴ھ/ ۶۸۳ء میں وہ عبداللہ بن الزبیرؓ کی مدد کے لیے آیا، جب کہ شامی سپہ سالار حُصین بن نُمَیر السَّکُونی کے عساکر نے مکّے میں ان کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ جب یہ محاصرہ اٹھالیا گیا تو نافع دیگر خارجی رہنماؤں کے ساتھ، جن میں نَجدہ بن عامر اور عبداللہ ابن اِباض بھی شامل تھے، بصرے کو لوٹ آیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے فوراً ان فسادات سے فائدہ اٹھایا جو یزید بن معاویہؓ کی وفات کے اعلان پر ظہور میں آئے تھے، چنانچہ اسی کے زیر قیادت خوارج نے بصرے کے والی مسعود بن عامر العَتکی کو قتل کیا، جسے عبیداللہ بن زیاد نے نامزد کیا تھا اور بعد ازاں عبداللہ بن الزبیرؓ کے بھیجے ہوے والی عمر بن عبیداللہ کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عمر بن عبیداللہ کو شہر کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے طاقت استعمال کرنا پڑی۔ اس کام میں اسے اہل شہر کی امداد بھی حاصل تھی، جن کے لیے خوارج کی پیہم فرمائشیں برداشت کرنا دشوار ہو رہا تھا۔ جب خوارج کو بصرے سے باہر نکال دیا گیا تو نافع نے شہر کے دروازوں کے باہر ڈیرے ڈال دیے اور مزید لشکر جمع کر کے سخت لڑائی کے بعد عمر بن عبیداللہ کو شکست دی اور شہر پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بصرے میں صورتِ حال کی اصلاح کے لیے ابن الزبیرؓ نے مسلم ابن عُبَیس کی سالاری میں ایک لشکر روانہ کیا۔ غالبًا اسی موقع پر بصرے میں خوارج کے انتہا پسند اور اعتدال پسند عناصر کے درمیان تفرقہ پیدا ہوا اور وہ دو فرقوں — ازارقہ اور اباضیہ — میں منقسم ہو گئے۔ از روے روایت یہ اسی سال ۶۵ھ/ ۶۸۴-۶۸۵ء کا واقعہ ہے۔ اباضیہ نے، جو نسبۃً کم ہمت تھے، مسلم بن عُبَیس سے جنگ نہ کرنے کو ترجیح دی اور بصرے ہی میں مقیم رہے، لیکن ازارقہ نے آخر تک لڑنے کا تہیّہ کر لیا اور شہر چھوڑ کر نافع کی سرکردگی میں خوزستان (اہواز) کی طرف چلے گئے۔ مسلم نے دُولاب کے مقام پر انھیں جا لیا اور یہاں جو گھمسان کا رن پڑا اُس میں نافع اور زُبَیری سپہ سالار [مسلم] دونوں مارے گئے (۶۵ھ/ ۶۸۵ء)؛ تاہم ازارقہ نے عبیداللہ بن الماحوز کی سرکردگی میں خود کو ازسرِ نو منظم کر لیا اور جنگ جاری رکھی، یہاں تک کہ مدِ مقابل فوجیں تھک کر اور ہمت ہار کر بصرے کو لَوٹ گئیں۔ کئی ماہ تک بصرے اور اہواز کا درمیانی علاقہ قتل و غارت اور آتش زدگی کی آماجگاہ بنا رہا، کیونکہ ازارقہ ان تمام لوگوں کا قتل عام کر دیتے تھے جو ان کے فرقے کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ بصرے کے باشندوں نے خوف زدہ ہو کر المُہلّب بن ابی صُفرہ کو بلا بھیجا اور اس نے ازارقہ کے خلاف معرکے کی قیادت کرنے کی حامی بھر لی۔ المہلّب نے پہلے انھیں دجلہ (کے علاقے) سے بے دخل کیا اور بعد ازاں دُجَیل کے مشرق میں سِلّبْرِی کے نزدیک شکست فاش دی (۶۶ھ/ ۶۸۶ء)۔ اس شکست کے بعد ازارقہ فارس کی طرف پس پا ہو گئے۔ عبیداللہ بن الماحوز اس لڑائی میں مارا گیا اور [خارجی] لشکر کی سپہ سالاری اس کے بھائی زبیر کے ہاتھ میں آئی، جس نے تھوڑے ہی عرصے میں اپنے حامیوں کو نئے سرے سے منظم کیا اور پھر لڑنے کے لیے چل پڑا۔ عراق میں دوبارہ وارد ہو کر وہ مدائن تک بڑھتا چلا گیا۔ اس شہر کو اس نے تاراج اور باشندوں کا قتل عام کیا، لیکن جب کوفے سے آنے والی ایک فوج سے سامنا ہوا تو اس نے پلٹ کر اصفہان پر حملہ کر دیا، جس کا والی عَتّاب بن وَرْقا تھا۔ شہر کے قریب مقابلے میں ازارقہ نے شکست کھائی اور زبیر بن الماحوز کے مرنے پر وہ بالکل تتر بتر ہو کر فارس کی طرف فرار ہو گئے اور وہاں سے کرمان کے پہاڑوں میں چلے گئے (۶۸ھ/ ۶۸۷-۶۸۸ء)۔ لُرِستان کے ایک جنگجو سپاہی قَطَرِی بن الفُجَاۃ نے، جو بے انتہا مستعد ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اعلٰی خطیب اور شاعر ہونے کی غیر معمولی صلاحیتیں بھی رکھتا تھا، ازارقہ کے جوش کو از سرِ نو ابھارنے اور ان کی پراگندہ صفوں کو از سرِ نو منظم کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ کچھ وقت گزارنے کے بعد وہ سرگرمِ عمل ہوا اور الاہواز پر قبضہ جما لیا۔ وہاں سے اس نے عراق کی سر زمین میں پھر داخل ہو کر بصرے کی طرف پیش قدمی کی۔ شہر کے نئے والی مُصعَب بن الزّبیر کو چونکہ یقین تھا کہ صرف المہلّب ہی ازارقہ کا مقابلہ کرنے کی اہلیّت رکھتا ہے، اس لیے اُس نے اُسے موصل سے، جہاں اسے والی بنا کر بھیج دیا گیا تھا، واپس بلا لیا اور ازارقہ کے خلاف مہمّ کی قیادت پر مامور کر دیا۔ المُہلّب نے اگرچہ ازارقہ کے اس جنگ جُو سردار کے خلاف وسیع پیمانے پر جارحانہ اقدامات کیے، تاہم وہ المہلّب کو بڑی مدت تک روکے رکھنے میں کامیاب رہا، بلکہ اس نے اس وقت بھی جب کہ مَسْکِن کے مقام پر مُصعَب کے شکست کھانے کے بعد عراق عبدالملک [بن مروان] کے ہاتھ میں چلا گیا (۷۱ھ/ ۶۹۰ء) نہر دُجَیل کے بائیں کنارے اپنے قدم جمائے رکھے۔ اس صورتِ حال میں اس وقت تک کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی جب تک کہ الحجاج بن یوسف نے مغربی عرب میں امن دامان قائم کرنے کے بعد عراق کی حکومت اپنے ہاتھ میں نہ لے لی (۷۵ھ/ ۶۹۴ء)۔ الحجاج نے ان جنگی اقدامات کی سپہ سالاری پر المہلّب کو بحال رکھا اور حکم دیا کہ وہ ازارقہ پر فی الفور حملہ شروع کر دے۔ اس پر المہلّب نے ازارقہ کے خلاف مہمّوں اور معرکوں کا ایک زبردست سلسلہ شروع کر دیا، جس کے نتیجے میں ازارقہ ہٹتے ہٹتے سلطنت کے بیرونی سرحدی علاقوں تک پہنچ گئے، کیونکہ شدید مزاحمت کے باوجود وہ دُجَیل کو چھوڑ کر کازِرُون کی طرف پس پا ہونے اور بالآخر فارس کو خالی کر کے کرمان تک ہٹ آنے پر مجبور ہو گئے۔ انھوں نے جِیرَفت کے قصبے میں اپنا صدر مقام قائم کیا اور کئی سال اپنے مورچے سنبھالے رہے، یہاں تک کہ ان کی فوج کے عربوں اور موالی کے باہمی اختلافات نے رفتہ رفتہ ان کی جمعیت کو پراگندہ کر دیا۔ قَطَری کو عربوں کے ساتھ جِیرُفت چھوڑ کر طبرستان میں پناہ لینا پڑی اور موالی کا گروہ عبد رَبّہ الکبیر کی قیادت میں جِیرَفت میں جما رہا (اس عبد ربّہ کے علاوہ ہمارے مآخذ میں ایک اَور عبد ربّہ الصغیر کا ذکر آتا ہے، جس کی نسبت خیال ہے کہ

وہ قطری سے الگ ہو جانے والے ایک اَور گروہ کا سردار تھا)۔ اب اِدھر تو المہلّب کو کرمان میں باقی ماندہ ازارقہ سے بھگتنے اور ان کا قتل عام کرنے میں کچھ دشواری نہ ہوئی اور اُدھر کلبی سپہ سالار سفیان بن الاَبْرد فوج لے کر والی طبرستان سے جاملا اور اس نے نواح طبرستان کے پہاڑوں میں قطری کو جالیا اور اسے فیصلہ کن شکست فاش دی۔ یہ بہادر جنگجو اپنے گھوڑے سے گر پڑا اور اس کے ساتھی اسے تنہا چھوڑ کر چل دیے۔ دشمن کو اس کا پتا چل گیا اور اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (۷۸-۷۹ھ/۶۹۸-۶۹۹ء)۔ اس کا سر خلیفہ کے سامنے پیش کرنے کے لیے دمشق لے جایا گیا۔ بچے کھچے ازارقہ عَبیدہ بن ہِلال کی قیادت میں کُومِس کے قریب سَذَوَّر میں مورچے بنا کر بیٹھ گئے تھے، ان کا محاصرہ طویل مدت تک جاری رہا۔ بالآخر انھوں نے نکل کر حملہ کیا اور اس لڑائی میں سب کے سب مارے گئے۔ اس طرح یہ بغاوت، جو خوارج کے فتنوں میں اسلامی سلطنت کی وحدت کے لیے سب سے زیادہ خطرناک اور اپنے وحشیانہ مذہبی جنون کی وجہ سے بدرجۂ غایت خوفناک تھی، اختتام پذیر ہوئی.

عقائد: وہ خاص خاص مذہبی نظریات جو ازارقہ کو دوسرے خوارج سے ممیّز کرتے ہیں الاشعری کے بیان کے مطابق حسب ذیل ہیں:

(۱) براءۃ القعدہ، یعنی قتال سے پیچھے بیٹھ رہنے والوں کا اسلام سے اخراج (براءۃ)؛

(۲) محنہ، یعنی ان تمام لوگوں کا احتساب (امتحان) جو ان کے لشکر میں داخل ہونے کے خواہاں ہوں؛

(۳) تکفیر، یعنی ان مسلمانوں کو کافر سمجھنا جو ہجرت کر کے ان کی طرف نہیں آئے؛

(۴) اِسْتِعْراض، یعنی دشمنوں کی عورتوں اور بچوں کے قتل کو جائز رکھنا؛

(۵) براءۃ اہل تقیہ، ان لوگوں کو اسلام سے خارج سمجھنا جو قول یا فعل میں تقیہ کرنے کے قائل ہیں؛

(۶) یہ عقیدہ کہ مشرکین کے بچے بھی اپنے والدین کی طرح جہنمی ہیں۔ اس کے علاوہ بقول (الشہرستانی اور البغدادی):

(۷) زانیوں کو سنگسار کرنے کی سزا کی موقوفی، کیونکہ یہ سزا قرآن میں عائد نہیں کی گئی؛

(۸) خدا کی طرف سے کسی ایسے شخص کو نبی بنا کر بھیجنے کا امکان جس کے متعلّق وہ جانتا ہے کہ وہ ضرورۃً ناپرہیزگار بن جائے گا یا جو نبی بننے سے پہلے ناپرہیزگار تھا؛ مزید براں ابن حزم کے بیان کے مطابق:

(۹) چور کا ہاتھ، یعنی پورا بازو جڑ کی ہڈی سے کاٹ دینا؛

(۱۰) حائضہ عورتوں کے لیے نماز پڑھنے اور فرض روزہ رکھنے کا لزوم؛

(۱۱) ان لوگوں کو قتل کرنے کی ممانعت جو اپنے یہودی، عیسائی یا زرتشتی ہونے کا اقرار کریں (بظاہر اس وجہ سے کہ وہ ذمّی ہیں).

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین، طبع رِٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۲۹ء، ص ۸۶ ببعد؛ (۲) عبدالقاہر البغدادی: کتاب الفَرْق بین الفِرَق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۶۲-۶۷؛ (۳) ابن حزم: کتاب الفَصْل فی المِلل والأَہْواء والنِّحَل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱۸۹؛ (۴) الشہرستانی: [الملل والنِّحَل]، طبع Cureton، ص ۸۹-۹۱؛ (۵) البلاذُری: فتوح، ص ۵۶؛ (۶) وہی مصنّف: الانساب، ۴: ۹۵-۹۶، ۹۸، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۵ و ۱۱ (طبع Ahlwardt): ۷۸ ببعد، ۹۰ ببعد، ۹۶ ببعد، ۱۲۲-۱۲۵؛ (۷) ابوحنیفہ الدِّینَوری، طبع Guirgass و Kratchkovsky، ص ۲۶۵-۲۶۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۴۲؛ (۸) الطبری، بامداد اشاریہ؛ (۹) المُبَرّد: الکامل، طبع Wright، بامداد اشاریہ؛ (۱۰) الیعقوبی، ۲: ۲۲۹-۲۳۰، ۳۱۷، ۳۲۴؛ (۱۱) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع وُسْتَنْفِلْت، ص ۱۲۶، ۲۱۰؛ (۱۲) المسعودی: مروج، ۵: ۲۲۹؛ (۱۳) الأغانی، طبع اوّل، ۱: ۳۴ و ۶: ۲-۵؛ (۱۴) یاقوت، ۲: ۵۷۴، ۵۷۵، ۶۲۳ و ۳: ۶۲، ۵۰۰؛ (۱۵) ابن الأثیر، بامداد اشاریہ؛ (۱۶) ابن ابی الحَدید: شرح نهج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۳۸۸ ببعد؛ (۱۷) ابن خَلِّکان، ص ۵۵۵؛ (۱۸) البرّادی: کتاب الجواهر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۵۵، ۱۶۵؛ (۱۹) M. Th. Houtsma: *De Strijd over het Dogma in den Islām*، لائڈن ۱۸۷۵ء، ص ۲۸ ببعد؛ (۲۰) Wellhausen: *Die religiös-politischen oppositions parteien*، در *Abh. G. W. Gött*، سلسلۂ جدید، ج ۲، ۱۹۰۱ء، ص ۲۸ ببعد؛ (۲۱) R. E. Brünnow: *Die Charidschiten unter den ersten Umaiyaden*، لائڈن ۱۸۸۴ء؛ (۲۲) Caetani: *Chronographia Islamica*، ۳: ۷۳۱، ۷۵۳، ۷۶۲ و ۴: ۷۶۸، ۷۸۲، ۸۴۰، ۸۶۰؛ (۲۳) Weil: *Chalifen*، بامداد اشاریہ؛ (۲۴) پیلا (Ch. Pellat): *Le milieu basrien et la formation de Ĝāḥiẓ*، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۹ ببعد؛ (۲۵) R. Rubinacci: *Il califfo' Abd-al-Malik b. Marwān e gli Ibāḍiti*، در *AIUON*، سلسلۂ جدید، ۵ (۱۹۵۴ء): ۱۰۱.

(R. RUBINACCI)

---

* **اُزْبِک:** (اوزبک) اُزبِک بن محمد پہلوان بن اِلدِگز (اِلدیگُز؟)، آذربیجان کا پانچواں اور آخری اتابک (۶۰۷-۶۲۲ھ/۱۲۱۰-۱۲۲۵ء)، بقول یاقوت ازبک کا لقب مظفر الدّین تھا.

اس کی اور اس کے بڑے بھائی ابوبکر کی والدہ دونوں کنیزیں تھیں، لیکن پہلوان کے دوسرے دو بیٹے، یعنی قُتْلُغ اِینانج اور امیر میران شہزادی اینانج خاتون کے بطن سے تھے۔ اُزبِک نے آخری سلجوق سلطان طُغرِل ثانی کی بیوہ ملکہ خاتون سے شادی کی تھی اور اس سے اس کا ایک بیٹا (طُغرِل) تھا.

جس طرح ہر عبوری دور میں ہوتا ہے، ازبک کے دَورِ حکومت میں بھی بہت گڑبڑ رہی۔ آذربیجان کے تخت پر متمکن ہونے سے پہلے اس کی سرگرمیوں کا مرکز ہمذان تھا، جہاں اسے اپنے حکمران بھائی ابوبکر (۵۸۷-۶۰۷ھ)، خوارزم شاہ، خلیفۂ وقت اور متعدّد جاہ طلب غلاموں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ تخت نشین

ہونے کے بعد وہ گرجیوں اور مغلوں کے حملوں کا نشانہ بنا رہا، یہاں تک کہ آخر میں خوارزم شاہ جلال الدین نے اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ مغرب میں اس کے پڑوسی اِربل (اَربل) کا اتابک اور خلاط (اَخلاط) کے سلاطین اَیُّوبی تھے۔

قبل اَز تخت نشینی: ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں جب خوارزم شاہ تکش [رَکَ بآن] نے ایران پر حملہ کیا تو اس وقت اتابک اُزبک اپنے بھائی ابوبکر اتابک آذربیجان کے خوف سے بھاگ کر تکش کے پاس آ گیا اور اس نے اسے ہمذان کا علاقہ بطور جاگیر عطا کر دیا۔ (جہان گشای، ۲: ۳۸)۔ بقول راحۃ الصدور، ص ۳۸۸، خود ابوبکر ہی نے اسے ہمذان بھیجا تھا اور اس کے ساتھ عزّ الدین سنجز کو بھی، لیکن جلد ہی بادشاہ ملک جمال الدین آی ایبہ؟ (جو ایک ذی رتبہ امیر اور قلعہ فَرْزِین کا مالک تھا، قبّ مادّۂ سلطان آباد، نیز تاریخ عُتْبی کے فارسی ترجمے کا مقدمہ — ریو (Reiu): *Catalogue*، ۱: ۱۵۸) ازبک کے ساتھ مل گیا اور اس کا اتابک بن کر اپنے داماد کو اپنا معاون بنا لیا۔ ۹ جمادی الآخرہ ۵۹۳ھ/۲۹ اپریل ۱۱۹۷ء کو ایک فوج بغداد سے روانہ ہوئی اور اس نے ہمذان فتح کر لیا۔ آی ایبہ فرار ہو گیا اور ازبک اب براہ راست خلیفہ کے ماتحت ہو گیا (قبّ برائے تفصیلات ابن الاثیر، ۱۲: ۸۲)۔ بالآخر میاجق نے، جو خوارزم شاہ کا غلام اور وفادار ملازم تھا (اور قتلغ اینانج کا قاتل)، صورتِ حال پر قابو پا لیا، لیکن رجب ۵۹۳ھ/مئی ـ جون ۱۱۹۷ء میں اُزبک نے ہمذان کی طرف مراجعت کی اور ابوبکر نے دوبارہ اقتدارِ اعلٰی حاصل کر کے اس کے لیے نئے مشیر بھیج دیے۔ راحۃ الصدور میں ازبک کا لقب ملک بتایا گیا ہے۔ یہ زمانہ پُر آشوب تھا اور ۵۹۴ھ میں ازبک نے قزوین کا رخ کیا تاکہ میاجق سے نبرد آزمائی کرے، لیکن اسے زَنْجان کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ اُدھر اس کے حریف نے خلیفۂ وقت کی شہ پر ہمذان فتح کر لیا اور ۲۰ رجب ۵۹۴ھ/۲۸ مئی ۱۱۹۸ء کو خوارزم شاہ کی طرف سے بھی اس کی حکومت تسلیم کر لی گئی۔ میاجق کی خواہش تھی کہ وہ "سلطان" کا لقب بھی اختیار کر لے، لیکن آی ایبہ کی سرکردگی میں ابوبکر کی فوجوں نے اسے قِہا (ضلع رَے) کے قریب شکست دے دی۔ تھوڑے عرصے کے لیے اتابک ابوبکر نے رَے پر قبضہ رکھا، مگر ایک غلط افواہ کی وجہ سے ایسی کھلبلی مچی کہ اسے وہاں سے بھاگتے ہی بنی۔ اب میاجق پھر رَے واپس آ گیا، لیکن اس کے ظلم و تعدّی کی بنا پر اس کے خوارزمی مربّی اس سے بددل ہو گئے اور بالآخر خوارزم میں اسے قتل کر دیا گیا۔ ازبک اور اس کے نائب کوکچہ نے عراق میں خوارزمیوں کا قتلِ عام شروع کر دیا اور ابوبکر اس قابل ہو گیا کہ اصفہان پر قبضہ کر کے ملک تقسیم کر دے؛ چنانچہ ملک ازبک کے حصّے میں ہمذان آیا اور کوکچہ کو رَے کا علاقہ ملا۔ ان سب پر بالادستی آی ایبہ کو حاصل تھی، جو اپنے داماد کوکچہ کی بدعنوانیوں سے زائد از ضرورت چشم پوشی برتتا تھا۔ ابوبکر اپنے سب اختیارات کھو کر (اس کی کمزوری کی بابت دیکھیے ابن الاثیر، ۱۲: ۱۴۰) ازبک کے پاس چلا گیا، لیکن آخر میں دوبارہ آذربیجان کو واپس ہوا۔ اس دوران میں تمام عراق عجم میں فتنہ و فساد کا دور

دورہ رہا (قبّ معاصرین کی شہادت: راحۃ الصدور، ص ۳۹۸، نیز فارسی ترجمہ عُتْبی [قبّ مقدمہ، طبع تہران، ۱۲۷۴ھ، ص ۱۰]؛ قبّ Defrémery: کتاب مذکور)۔

۶۰۰ھ میں (ابن الاثیر، ۱۲: ۱۲۸) ابوبکر نے آی تُوغْمِش کو اس غرض سے بھیجا کہ کوکچہ کو ٹھکانے لگا دے، جس نے اس عرصے میں رَے، ہمذان اور جبَل (Media) پر قبضہ کر لیا تھا۔ کوکچہ مارا گیا اور ازبک وہاں کا مَلِک بن گیا۔ آی تُوغْمِش اس کا مشیر اور محافظ تھا۔ ۶۰۲ھ میں آی توغمش ابوبکر کی مدد کو پہنچا اور اسے مراغہ [رَکَ بآن] پر قبضہ کر لینے میں مدد دی، لیکن آخر کار اسے صرف آذربیجان اور اَرّان پر تصرّف رکھنے کی اجازت دی (وہی کتاب، ص ۱۸۶، ۱۹۴)۔

ازبک بطور اتابک: غالبًا ازبک شمال کی طرف ہٹ گیا تھا اور یہیں ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں وہ ابوبکر کا جانشین بھی ہوا (ابن الاثیر نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا)۔

۶۰۸ھ میں ایک اَور غلام مَنْگلی نے آی توغمش کی جگہ لے لی جسے ۶۱۰ھ میں بالآخر قتل کر دیا گیا تھا (وہی کتاب، ص ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷)۔ مَنْگلی نے اپنے آقا ازبک کے ساتھ خودسرانہ رویہ اختیار کیا، خلیفۂ وقت نے ازبک کی حمایت کی اور اربل کے اتابک کو اس کے حق میں مداخلت کا فرمان بھیجا۔ منگلی کی تمام املاک تقسیم کر دی گئیں اور ازبک نے اپنا حصہ اپنے ایک غلام اَغْلَمِش کو دے دیا (۶۱۲ھ، وہی کتاب، ص ۲۰۱)؛ اگرچہ یہ یاد رہے کہ اَغلمش خطبے میں خوارزم شاہ کا نام لیتا تھا اور موخّر الذکر اسے اپنا نائب سمجھتا تھا (قبّ النّسوی، ص ۱۳)۔

۶۱۴ھ میں اسمٰعیلیوں نے اَغلمش کو قتل کر دیا تو فارس کے اتابک سَعْد نے رَے پر قبضہ کر لیا اور ازبک نے اصفہان پر۔ یہ خبر سن کر خوارزم شاہ علاء الدین محمد نے جبَل (Media) پر دھاوا بول دیا اور ان حلیفوں کو منتشر کر دیا۔ ازبک آذربیجان کی طرف پس پا ہو گیا، مگر اس کے عمائد میں سے شہزادۂ اَبہر نصرت الدین بیشکین (جو نسلًا گرجی تھا) اور وزیر ربیب الدین گرفتار ہو گئے۔ خوارزم شاہ نے ازبک سے معاملہ کر کے آذربیجان اور اَرّان کے علاقے اس کے پاس چھوڑ دیے، مگر ساتھ ہی اسے مجبور کیا کہ خطبوں میں اس کا نام پڑھا جائے اور سکّے بھی اسی کے نام کے ڈھلیں (قبّ ابن الاثیر، ۱۲: ۲۰۷؛ النّسوی، ص ۱۷)۔

مغل: جب ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں تاتاری تبریز کی شہر پناہ تک پہنچ گئے تو ازبک نے، جو شب و روز مے نوشی میں مشغول رہتا تھا، یہ بزدلانہ، مگر قرینِ مصلحت راستہ اختیار کیا کہ شہر کی طرف سے انھیں تاوان دینا منظور کر لیا (وہی کتاب، ص ۲۴۴)۔ گرجیوں کو جب پہلی بار تاتاریوں کے ہاتھوں شکست ہوئی تو انھوں نے یہ منصوبہ بنایا کہ ازبک اور خانِ خلاط سے اتحاد کر لیا جائے، لیکن تاتاریوں کو اس فوج کی کمک پہنچ گئی جو خود ازبک کے ایک ترکی غلام اَقُوش (اَغُوش؟) نے ان کی امداد کے لیے مہیّا کی تھی اور انھوں نے یہ منصوبہ پورا نہ ہونے دیا، کیونکہ انھوں نے تَفلیس [رَکَ بآن] پر نئے سرے سے حملہ کر دیا اور

پھر ۶۱۸ھ میں دوبارہ تبریز پر حملہ آور ہوے۔ اس دفعہ بھی ازبک نے شہر کی طرف سے تاوان ادا کر دیا (وہی کتاب، ص ۲۴۶)۔ جب ان لوگوں نے تیسری بار تبریز پر حملہ کیا (وہی کتاب، ص ۲۵۰) تو ازبک خود، نخچوان چلا گیا اور اپنے اہل و عیال کو خوی بھیج دیا۔ ابن الاثیر نے کہا ہے کہ ''اس کے قبضے میں پورا آذربیجان اور تمام اڑّان تھا، پھر بھی وہ اپنے ملک کو دشمن سے محفوظ رکھنے میں بالکل بے بس ثابت ہوا'' (وہی کتاب، ص ۲۵۰)۔

۶۱۹ھ میں قبچاق نے اڑّان میں شورش برپا کر دی۔ یہ لوگ دربند کے راستے ماوراے قفقاز میں داخل ہو گئے تھے اور اسی طرح بعد میں گرجیوں نے غالبًا اس بات پر برافروختہ ہو کر کہ انھوں نے اتحاد کے لیے جو پیش کش کی تھی وہ ناکام رہی بیْلقان کو تاراج کر دیا (وہی کتاب، ص ۲۶۶)۔ اس سال کے اختتام پر (اکتوبر ۱۲۲۲ء) ہم ایک بار پھر ازبک کو تبریز میں بیکار بیٹھا پاتے ہیں، لیکن اسے کسی حد تک اثر و رسوخ ضرور حاصل تھا، کیونکہ موصل کے ایک امیر نے اپنے کو اس کے زیر حمایت کر لیا تھا (وہی کتاب، ص ۲۶۸)۔

مغلوں کے چلے جانے کے بعد جو امن و امان کا زمانہ گزرا اس کے دوران میں ۶۲۰ھ میں ایران خوارزم شاہ کے بیٹے غیاث الدّین اور اس کے چچا اِغْلمِش کے مابین موجب نزاع ہو گیا۔ ازبک نے اپنے غلام ایبک الشامی کی معیت میں غیاث الدّین کے خلاف چڑھائی کر دی، مگر شکست کھائی (ابن الاثیر، ۱۲: ۲۷۰)۔ النَّسَوی (ص ۷۶) کے بیان کے مطابق جب غیاث الدّین عراق میں متمکن ہو گیا تو اس نے آذربیجان (مراغہ اور اُوجان) پر دھاوے بولنا شروع کر دیے اور ازبک نے اپنی ہمشیر شہزادی نخچوان کی شادی اس سے کر کے اسے رام کرنے کی کوشش کی، لیکن دوسری طرف اِغْلمِش دو مرتبہ آیا اور آذربیجان کو تاراج کیا (قب ابن الاثیر، ۱۲: ۲۸۱)۔

۶۲۱ھ میں نئی تاتاری فوجوں نے ایران پر حملہ کیا اور رَے میں خوارزم شاہ کو شکست دی۔ باقی ماندہ لوگوں نے ازبک کے پاس پناہ لی مگر تاتاریوں نے تبریز پہنچ کر ان لوگوں کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ ازبک نے ان میں سے چند کو قتل کر کے باقیوں کو تاتاریوں کے حوالے کر دیا۔ ابن الاثیر کا بیان ہے کہ تاتاری صرف تین ہزار تھے۔ بحالیکہ جن خوارزمیوں کو رَے پر شکست ہوئی ان کی تعداد چھے ہزار تھی اور ازبک کی فوج ان دونوں سے زیادہ تھی (وہی کتاب، ص ۲۷۳)۔

۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء میں گرجی تفلیس سے آذربیجان کی طرف بڑھے، لیکن ان کی فوج ایک تنگ پہاڑی درّے میں تباہ کر دی گئی۔ گرجی لوگ اس ہزیمت کا بدلہ لینے کی تیاری کر ہی رہے تھے کہ انھیں جلال الدّین کے مراغہ پہنچ جانے کی اطلاع ملی؛ لہٰذا انھوں نے دوبارہ کوشش کی کہ اُزبک سے اتحاد ہو جائے۔

جلال الدین کی آمد: جلال الدین کے پہنچنے سے پہلے ہی ازبک گنجہ کی طرف ہٹ گیا اور ایک خوارزمی سپہ سالار تبریز میں داخل ہو گیا۔ ۱۶ رجب ۶۲۲ھ/۲۴ جولائی ۱۲۲۵ء کو جلال الدّین نے شہر پر قبضہ کر لیا۔

جب جلال الدین گرجستان کی مہموں میں مشغول تھا تو اس کی غیر حاضری میں تبریز کے اندر ازبک کو واپس لانے کی سازش کی گئی؛ اس سازش میں شمس الدین طُغرائی جیسا بڑا شخص بھی شامل تھا، مگر جلال الدین اس کے سدّ باب کے لیے بروقت وہاں پہنچ گیا۔ خوارزم شاہ نے ازبک کو یہ زبردست زک پہنچائی کہ اس کی بیوی سے، جو طغرل ثانی کی بیٹی تھی، نکاح کر لیا۔ اگرچہ ازبک اور اس شہزادی کا نکاح فسخ ہو جانے کی قانونی توجیہیں پیدا کر لی گئیں، لیکن فضیحت و بدنامی بہت ہوئی۔ بعد میں جلال الدین نے اس شہزادی سے بے اعتنائی برتی یہاں تک کہ وہ ملک اشرف ایّوبی سے امداد کی التجا کرنے پر مجبور ہو گئی؛ چنانچہ ۶۲۴ھ میں ایک مہمّ آذربیجان کو روانہ کی گئی اور شہزادی کو خلاط لے آیا گیا (ابن الاثیر، ص ۳۰۷؛ النَّسَوی، ص ۱۵۴)۔

ازبک کے ہاتھ سے گنجہ بھی جاتا رہا اور اس نے اپنے آخری دن (۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء) قلعہ اَلنجہ میں گزارے (قب مِنورسکی (Minorsky): *Transcauc-asica*، در *JA*، ۱۹۳۰ء، شمارہ جولائی، ص ۹۳)۔ مصیبتوں اور ذلتوں نے اس کی کمر توڑ دی تھی (قب النَّسَوی، ص ۱۱۹؛ جُوَینی، ۲: ۱۵۷) اور اسی پر اتابکوں کا وہ دورِ حکومت ختم ہو گیا جو اِلدِگِز (اِلدگیز) کے وقت سے شروع ہوا تھا۔

ازبک نے ایک بیٹا چھوڑا، جس کا نام معلوم ہوتا ہے کہ قِزِل آرسلان تھا (النَّسَوی، ص ۱۶۸)، لیکن اس کے برخلاف راحۃ الصدور (ص ۳۹۳) میں اس کا نام طغرل بتایا گیا ہے۔ عام طور پر اسے ''خاموش'' کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ بہرا اور گونگا تھا (قب النَّسَوی، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ جہاں گشای، ۲: ۲۴۸)۔

مؤرخین نے ازبک پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے، چنانچہ ابن الاثیر بھی اپنا معمولی منصفانہ سکون و وقار ترک کر کے جگہ جگہ اس پر طنز و تعریض کرتا ہے (۱۲: ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۶۷، ۲۸۱) اور اس پر یہ الزام عائد کرتا ہے کہ وہ شراب کا رسیا، عیش و عشرت کا دلدادہ اور جوا کھیلنے (القمار بالبیض، انڈوں کا جوا) کا شائق تھا۔ اتابک آرام طلبی کی زندگی بسر کرتا تھا اور مہینوں گھر سے باہر نہیں نکلتا تھا (قب نیز یاقوت، بذیل مادّہ اُرمیہ، ۱: ۲۱۹)۔ بے کیف زندگی کی یہ تصویر ضرور ان امیدوں کے برعکس تھی جو اس زمانے کے مسلمانوں نے جلال الدین کی ذات سے وابستہ کر رکھی تھیں، حالانکہ اپنی نجی زندگی میں وہ بھی برائی سے پاک نہ تھا (النَّسَوی، ص ۱۸۶، ۲۴۳-۲۴۴)۔ جوانی میں ازبک نے بھی متعدد مہمّوں میں حصّہ لیا تھا، مگر اس کی فوجیں سنگین حملوں کے مقابلے کے لیے ناکافی تھیں (اس وقت گرجی لوگ اپنے عروج کی انتہا پر تھے؛ قب تفلیس) اور زبردست حریفوں، مثلاً مغل اور مجاہد اعظم جلال الدین سے نبرد آزمائی کے قابل نہ تھیں۔ ابن الاثیر (۱۲: ۲۸۱) نے ایک کوشک کا ذکر کیا ہے، جو ازبک نے زرِ کثیر صرف کر کے تبریز میں تعمیر کرایا تھا۔ خوش گزران و رنگین مزاج اتابک کا دربار شاعروں اور فن کاروں کے لیے باعثِ کشش تھا اور ازبک کا وزیر ربیب الدین علم و ادب کا بڑا مربّی تھا (النَّسَوی، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ نیز اواخر مرزُبان نامہ)۔

مآخذ: (۱) الرّاوندی: راحۃ الصدور، *GMS*، قبّ اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر، ج ۱۲، قبّ اشاریہ؛ (۳) النَسوی: سیرۃ جلال الدین، طبع Houdas، قبّ اشاریہ؛ (۴) سلجوقیوں کی تاریخ اخبار الدولۃ السلجوقیۃ، Rieu: *Suppl. to the Catalogue of the Arabic Mss.*، شمارہ ۵۵۰ (جس میں اتابکوں کے متعلق کچھ تفصیلات موجود ہیں)، ابھی تک طبع نہیں ہوئی؛ قبّ Süssheim: *Prolegomena zu einer Ausgabe der "Chronik des Seldschuqischen Reiches"*، لائپزگ ۱۹۱۱ء؛ (۵) میر خواند: *Histoire des Sultans du Kharezm*، طبع مع تعلیقات از Defrémery، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۶) خواندامیر: حبیب السیر، ج ۲ – ۴، تہران ۱۲۷۱ھ، ص ۲۰۱ (گو اس کی کوئی خاص اہمیّت نہیں)؛ (۷) منجّم باشی: صحائف الاخبار، ۲: ۲۸۵ (مختصر حاشیہ)؛ (۸) Defrémery: *Recherches sur quatre princes d' Hamadan*، در *JA*، ۱۸۴۷ء، ۹: ۱۴۸ – ۱۸۶ (مملوک کوکچہ، آی توغمش، منگلی و اُغلمش کی حکومت پر بہت عمدہ مقالہ).

(منورسکی V. MINORSKY)

⊗ **اُزبکستان:** ایک جمہوریہ، جو سوویٹ سنٹرل ایشیا کے عین وسط میں واقع [اور سمرقند کے ایک بڑے حصّے، سیر دریا کے جنوبی حصّے، مغربی فرغانہ، بخارا کے مغربی میدانوں، قرہ قلپاق اے۔ایس۔ایس۔آر اور خوارزم کے ازبکی علاقوں پر مشتمل] ہے۔ شاید ہی کسی دوسرے ملک کی سرحدیں اتنی آڑی ترچھی ہوں جتنی کہ ازبکستان کی ہیں۔ اس کی سرحدیں [مغرب میں] ترکمانیہ، [شمال میں] قزاقستان، [مشرق میں] قرغیزیہ اور تاجکستان کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریتوں سے ملحق ہیں اور جنوب میں وہ افغانستان کی سرحد تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا کل رقبہ ایک لاکھ اکہتر ہزار آٹھ سو چھیاسٹھ مربّع میل ہے۔ ۱۹۴۶ء میں اس کی آبادی باسٹھ لاکھ بیاسی ہزار [۱۹۶۳ء میں چورانوے لاکھ بانوے ہزار] تھی، جس میں تقریباً ۷۵ فی صد ازبک اور بقیہ ۲۵ فی صد میں تاجیک، روسی، قازق، قرغیز، اَرمنی، یہودی وغیرہ شامل تھے، لیکن یہ آبادی متواتر بڑھتی چلی جارہی ہے۔ موجودہ ازبکستان ایک سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ ہے۔ یہاں جمہوریت کا اعلان دسمبر ۱۹۲۴ء میں ہوا تھا اور ۱۱ مئی ۱۹۲۵ء سے اس کا الحاق سوویٹ یونین سے ہو گیا۔ اب اس جمہوریہ کا دارالحکومت تاشقند ہے، جس کی آبادی چھے لاکھ کے قریب ہے [اور دوسرے بڑے شہر سمرقند، اندجان اور نمنگان ہیں].

اُزبکستان دنیا کا ایک قدیم متمدّن علاقہ ہے۔ برِّصغیر [پاک و ہند] کے مسلمانوں کا ازبکستان سے گہرا تعلق رہا ہے۔ ہندوستان میں تیموری سلطنت کا بانی ظہیر الدین محمد بابر ازبکستان ہی میں وادی فرغانہ میں پیدا ہوا تھا۔ تہذیبی طور پر زمانۂ قدیم سے برصغیر اور ازبکستان میں گہرے تعلقات قائم رہے ہیں۔ یہ علاقہ شروع سے اہم سیاسی اور فوجی انقلابات کی آماجگاہ رہا ہے۔ ۳۲۹ ق۔م میں سکندرِ اعظم نے ایرانیوں کو شکست دے کر اسے اپنی قلمرو میں شامل کیا۔ آٹھویں صدی عیسوی میں عربوں نے اسے اپنے زیرنگیں کر کے اسلام کی اشاعت کی اور بارھویں صدی میں خوارزم کے شاہان سلجوق نے اسے فتح کیا۔ تیرھویں صدی میں چنگیز خان نے اس پر اپنا جھنڈا لہرایا اور چودھویں صدی میں تیمور نے اپنی زبردست فتوحات حاصل کرنے کے لیے اسی علاقے کے مشہور شہر سمرقند کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن اس کے جانشینوں کے دورِ حکومت میں اس بڑی سلطنت کی وسعت کم ہونے لگی اور پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں اس کا شیرازہ منتشر ہونے لگا۔ ان سارے ہنگامہ خیز واقعات کے دوران میں سمرقند، بخارا اور تاشقند، جو چین، ہندوستان، ایران اور یورپ کی تجارتی شاہراہوں پر واقع تھے، خوش حالی، تہذیب و تمدّن اور عیش و عشرت کے مرکز بنے رہے۔ سولھویں صدی کے اوائل میں ازبکوں نے شمال مغرب کی طرف سے اس علاقے پر حملے شروع کر دیے۔ یہ آلتون اُردو کی باقی ماندہ یادگار تھے اور ایک شخص ازبک (چودھویں صدی) کو اپنا مورثِ اعلٰی بتاتے تھے، جس پر ان کا نام بھی ازبک ہو گیا تھا۔ سولھویں صدی کے اواخر میں ازبک سردار عبداللہ نے اپنی قلمرو کی حدود ایران، افغانستان اور چینی ترکستان تک وسیع کر لیں، لیکن کچھ ہی عرصے بعد یہ سلطنت متعدد چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی، جن میں سے خیوا، خوقند اور بخارا کی ریاستیں خاص اہمیّت کی حامل تھیں۔ ان ریاستوں کو ۱۸۶۵ء اور ۱۸۷۶ء کے دوران میں روسیوں نے فتح کر لیا اور خوقند کو براہِ راست روسی سلطنت کا حصّہ بنا لیا گیا، لیکن خیوا اور بخارا کو مقامی امیروں کے تحت رُوس کی باج گزار حکومتوں کی حیثیّت سے ۱۹۲۰ء تک برقرار رکھا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں ازبک سوویٹ سوشلسٹ ریپبلک کی تشکیل عمل میں آئی اور تاجکستان کو بھی اس میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں تاجکستان کو ایک علیحدہ جمہوریّت بنا دیا گیا اور روسی حکومت کی صنعتی حکمت عملی اور ٹرانس کیسپین و ترکستان۔ سائبیریا ریلوے لائنوں کو باہم ملا دینے کی وجہ سے ازبکستان اب سوویٹ یونین کا ایک بیش بہا علاقہ بن گیا ہے.

ازبکستان کا بیشتر حصّہ صحراؤں اور ریگستانوں پر مشتمل ہے، جو زیادہ تر غیر آباد ہیں۔ یہاں کے دریا مختلف پہاڑی سلسلوں سے نکل کر الگ الگ سمتوں میں بہتے ہیں۔ ان دریاؤں کے اردگرد وسیع نخلستان واقع ہیں، جو بہت زرخیز اور گنجان آباد ہیں۔ ان میں سے وادی فرغانہ کا نخلستان سب سے بڑا ہے، جسے سیر دریا سیراب کرتا ہے۔ اس کے علاوہ تاشقند، زرافشان، قشقہ دریا، سُرخان دریا اور خوارزم بھی قابلِ ذکر نخلستانی خطّے ہیں، جو ویران اور لق و دق صحراؤں، ریگستانوں اور پہاڑوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے ہیں۔ صرف سڑکیں اور ریلیں انھیں ایک دوسرے سے ملاتی ہیں۔ اس ملک کی آب و ہوا خشک ہے، بارش کم ہوتی ہے، لیکن ملک میں نہروں کی کثرت ہے، جس کی وجہ سے ازبکستان میں آبپاشی بہت قاعدے سے ہو رہی ہے اور یہاں کی مزروعہ زمین سوویٹ یونین کے دوسرے تمام حصّوں سے بڑھ گئی ہے، جہاں زیادہ تر کپاس پیدا کر کے روئی حاصل کی جاتی ہے، جو اس علاقے کی خاص چیز ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیا

جا سکتا ہے کہ سوویٹ یونین کی روئی کی کل پیداوار کا تقریباً دو تہائی حصّہ اسی خطّے سے حاصل ہوتا ہے۔ روئی کے علاوہ ازبکستان کا قراقلی بھی دنیا بھر میں سب سے اچھا ہوتا ہے اور سوویٹ یونین کے قراقلی کی کل پیداوار کا دو تہائی حصّہ اسی علاقے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح سوویٹ یونین کے ریشم کا آدھا حصّہ اور اس کے چاول کی پیداوار کا نصف سے زیادہ حصّہ یہیں پیدا ہوتا ہے۔ ازبکستان میں پھل بھی کثرت سے پیدا ہوتے ہیں اور سوویٹ یونین کے لوسرن (lucerne) [چارے] کے بیج، جو دنیا بھر میں مشہور ہیں، یہیں سے آتے ہیں۔ اس ملک میں کاشتکاری زیادہ تر جدید طریقوں سے کی جاتی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں ستر لاکھ ایکڑ زمین زیر کاشت تھی، جس میں سے سینتیس لاکھ ایکڑ زمین پر کاشتکاری مصنوعی ذرائع آبپاشی پر منحصر تھی۔ جہاں قدرتی ذرائع سے حاصل ہونے والا پانی استعمال کیا جاتا ہے وہاں گیہوں، جَو اور مکئی پیدا ہوتی ہے۔ گھوڑے، گائے، بیل، اونٹ اور بکریاں صحرائی چراگاہوں میں پالی جاتی ہیں، لیکن منفعت کا بدرجہا زیادہ اہمّ ذریعہ قراقلی بھیڑوں کی پرورش ہے، جن سے دلکش اور پائدار سمور اور کھالیں حاصل کی جاتی ہیں اور سوویٹ یونین کے دوسرے حصّوں کو بھیجی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ خشک میوہ، پھل، سبزی اور شراب بھی اہمّ برآمدی اشیا میں سے ہیں.

پچھلے پنج سالہ منصوبے سے قبل ازبکستان میں صنعتی ترقی نہ ہونے کے برابر تھی، لیکن زمانۂ حال میں صنعتوں میں بہت تیزی کے ساتھ ترقی ہو رہی ہے اور اب یہ ملک زرعی پیداوار کی طرح صنعتی پیداوار میں بھی آگے بڑھتا جا رہا ہے۔ اس وقت تک ملک میں تقریباً چودہ سو چھوٹے بڑے کارخانے قائم ہو چکے ہیں، جہاں کی صنعتی اشیا سوویٹ یونین سے باہر بھی جانے لگی ہیں۔ ملک میں کوئلہ، تیل، گندھک، تانبا، چونے کا پتھر اور فاسفورس جیسی معدنیات موجود ہیں۔ ناخواندگی کو کم کرنے کے لیے بھی حکومتِ وقت نے کوشش کی ہے۔ ۱۹۳۹ء تک کل آبادی کا ستر فی صد حصّہ اس قابل ہو گیا تھا کہ وہ پڑھ لکھ سکے۔ اس کے ساتھ ساتھ اعلٰی تعلیم کے لیے بھی نئے ادارے قائم کیے گئے ہیں۔ اس وقت ملک میں سو سے زیادہ تحقیقی ادارے ہیں، جن میں ازبکستان کی انجمنِ علوم (اکیڈیمی آف سائنسز) اور انجمنِ زراعت (اکیڈیمی آف ایگریکلچر) نے عالمی شہرت حاصل کر لی ہے۔ (تاشقند اور سمرقند میں یونیورسٹیاں اور طبّی مدارس موجود ہیں)۔ اس ملک میں عام طور سے ازبک زبان بولی جاتی ہے، جو چغتائی ترکی کی ترقی یافتہ شکل ہے اور روسی [Cyrillic] رسم الخطّ میں لکھی جاتی ہے۔ اس زبان کے شاعر اور ادیب زندگی کے تمام سماجی، معاشی اور تہذیبی پہلوؤں کو امکانی حدّ تک حقیقت پسندانہ اور فنکارانہ طور پر بیان کر کے جمہوریہ میں تنقید کی قوّت اور اجتماعی فکر پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ موجودہ فنکاروں میں شرف رشیدو، زُلفیہ، عبداللہ ککھار (Kakhar)، غفور گلیام اور موِلٰی ایک سرِ فہرست ہیں.

مآخذ: (۱) A. Vambery: *History of Bokhara*، لنڈن ۱۸۷۳ء؛
(۲) وہی مصنّف: *Central Asia*، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۳) م۔ امین بُغرا: طوغو
ترکستان (استانبول ۱۹۵۲ء)؛ (۴) S. Karakostov: *Ot Leningrada*
Do Tashkent، صوفیا ۱۹۴۷ء؛ (۵) N. L. Korshenevskiy: *Sredniaya*
Asya، تاشقند ۱۹۴۱ء؛ (۶) N. Mikhailov: *The Sixteen republics*
of the Soviet Union، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۷) B. G. Gafurov: *Istoria*
narodov Uzbekistana، دو جلد، تاشقند ۱۹۴۷، ۱۹۵۰ء؛ (۸) *Istoria*
Uzbekshoy SSR، دو جلد، تاشقند ۱۹۵۵ – ۱۹۵۶ء؛ (۹) A. Saakian: *25-*
let ve Turkestane، اشکاباد ۱۹۵۰ء؛ (۱۰) زکی ولیدی طوغان: بوگون کوترک
ایلی یکن تاریخی، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) محرم فوزی طغائی: ترکستان دنیا پولیتک
سندہ کی موقعی، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۱۲) Stefan Wurm: *Turkie Peoples*
of the USSR، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۱۳) M. I. Bogolepov: *In the land*
of Socialism، کلکتہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۴) A. Alimov: *Soviet Uzbekistan*،
دہلی ۱۹۶۰ء؛ (۱۵) اکمل ایّوبی: ترکی، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۱۶) وکتر وینکوویچ: سوویت
ازبکستان کی سیر، ماسکو ۱۹۵۹ء؛ (۱۷) اِحل اِسین: ترکستان سیاحت نامہ سی،
انقرہ ۱۹۶۰ء.

(اکمل ایّوبی)

اَزْد: (اَسْد کی مبدّل املا؛ دونوں طرح سے رائج ہے) قدیم عربوں کے دو قبائلی گروہوں کا نام، جو عَسِیر کی مرتفع سرزمین (ازدِسَرات) اور عُمان (ازدِ عمان) میں [علیحدہ علیحدہ] آباد تھے اور عہدِ اسلامی میں بصرے اور خراسان میں آ کر متحد ہو گئے۔ اسی وجہ سے بعد میں یہ روایتیں بن گئیں کہ ازدِ یمن کے ایک قبیلے سے تھے، جس کا ایک حصّہ سدِّ مارب کے ٹوٹ جانے پر شمال کی طرف اور دوسرا حصّہ مشرق کی طرف ہجرت کر گیا تھا؛ تاہم ان ہم نام قبیلوں کے درمیان کوئی بنیادی رشتہ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے سلسلۂ نسب (الازد بن الغَوث بن نَبْت بن مالک ابن زید بن کہلان بن سبا، جہاں الازد قبیلے کے مورثِ اعلٰی دِرْء یا دَرّاء بن الغوث کا لقب ہے) میں نہ صرف ازدِسرات اور ازدِعمان کو ملا دیا گیا ہے، بلکہ اس میں غسّان، خُزاعہ، الاَوس اور خَزرج بھی ازد ہی کی شاخیں نظر آتی ہیں، حالانکہ ازد کے نام کا اطلاق صرف اُنھی قبائل پر ہو سکتا ہے جن کا سلسلۂ نسب نَصْر بن الازد سے چلتا ہے (سرات اور عمان میں)، بارِق اور شُکْر (سرات) پر، جو عدی بن حارثہ بن عَمْرو مُزَیْقِیاء کی نسل سے ہیں، العَتِیک اور الحُجر پر (عمان میں) جو عمران بن عمرو مزیقیاء کی نسل سے ہیں نیز الہِنُو بن الاَزد، قَرْن بن عبداللہ بن الازد، عَزمَن، اَلْمَع اور رِجْنہ بن عمرو بن الازد (سرات) کے قبائل پر.

ازدِسرات، جو کپڑا بُننے کے کام میں بہت مشہور تھے، بالعموم ایک ہی جگہ پر آباد تھے اور ان کے مقامِ سکونت میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوئی۔ دَوْس کے قبائل (سُلَیْم بن فَہْم، طَرِیف بن فَہم، مُنْہِب بن دَوْس) اور بنو ماتِنہ وہ شاخیں تھیں جو سب سے دور شمال کی طرف، یہاں تک کہ بعض طائف کے شمال مشرق میں، آباد تھیں، لیکن زیادہ تر وادیٔ دَوْقہ کے بالائی حصّے میں رہتی تھیں۔ ان کے مشرق اور جنوب مشرق میں زَہْران کے قبائل (سلامان، گَدّادہ، عُبَید بن عُثْرہ) آباد تھے؛

زیادہ مشرق میں سَرات غامد میں نُمِرْ بن عثمان، الغطاریف، زارہ، اَشباب، لِہب، ثُمالہ، غامد، قَرَن بن اَنْحَن اور دیگر قبائل تھے۔ ان کا علاقہ بالائی وادی قَنُونا سے مشرق کی طرف پھیلا ہوا تھا۔ ان قبائل اور ان کے بھائی بند قبائل کے درمیان جو اور زیادہ مشرق کی طرف رہتے تھے [بنو] خَثْعَم حائل تھے۔ خَثْعَم کے مشرقی علاقے تُرْبَہ میں البَقُوم (حوالہ بن الہنو کی اولاد) آباد تھے۔ بنوشُکْر (بنو والان)، تَبالہ کے شمال مشرق میں اور قَرَن بن عبداللہ تَبالہ کے جنوب میں رہتے تھے۔ مزید جنوب کی طرف اور سرات الحجر ہی کے علاقے میں الحِجْر بن الہنو کی متعدد شاخیں آباد تھیں (ان میں اہم ترین بنو شَہر اور ان کے ساتھ بَل اَسْمَر تھے)۔ یہ قبائل شمال میں تو عَلْیَب کے علاقے کے گرد رہتے تھے اور آگے چل کر وادی تَحُومہ رو وادی بَل اَسْمَر کے جنوبی رقبوں میں موجود تھے۔ ان کے اہم مراکز عَلْیَب، الخضراء، تَماس اور تَحُومہ تھے۔ ان میں سے کچھ افراد مزید جنوب میں وادی اِبْلی کی طرف عَنْز کے جوار میں بھی رہتے تھے۔ قبیلۂ بارق کے لوگ مغرب میں وادی بارق کے رقبوں میں آباد تھے اور جنوب کی طرف خَثْعَم کے گھرے ہوئے علاقے کی حد بندی کرتے تھے۔ بارق بیشتر وادیوں میں رہتے تھے اور خثعم مرتفع علاقوں میں آباد تھے۔ ازد کے کچھ گروہ (اَلْمَع، بِرَلی بن الہنو اور الحجر بن الہنو کا کچھ حصہ) ساحل بحر پر عَلْیَب کے گرد قبائل کنانہ کی ہمسائگی میں آباد تھے۔ ابتداءً اَزْد سرات اور بھی زیادہ جنوبی اقطاع میں رہتے تھے اور نسبۃً قریب کے زمانے ہی میں خثعم سے مسلسل جنگ کر کے ان علاقوں میں جا گھسے جہاں وہ بعد میں آباد ہوئے۔ عہد اسلام میں ان کے باقی ماندہ کچھ لوگ تعز کے جنوب مغرب میں بنو مَعافر کے ماتحت اور دَثینہ میں بنو اَوْد کے ماتحت زندگی بسر کرتے رہے۔ شَنُوءَہ کی اصطلاح، جو بار بار آتی ہے، اس کا مطلب ابھی تک واضح نہیں ہوا۔ چونکہ یہ نام حاجز بن عوف شاعر کی ایک نظم میں جنگی نعرے [شعار] کے طور پر استعمال ہوا ہے، اس لیے خیال ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح جغرافی نہیں بلکہ غالبا نسبی ہوگی۔ مروّجہ تشریح (شَنُوءَہ = الحارث بن کَعْب بن عبداللہ بن مالک بن نَصْر بن الاَزْد) صریح طور پر غلط ہے؛ اس بات کی اب تحقیق نہیں ہو سکی کہ کون کون سے انفرادی قبائل شَنُوءَہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اَزْدِ عمان ان قبائل پر مشتمل تھے جو اپنا نسب مالک بن فَہْم کی نسل سے بتاتے تھے (یعنی ہُنَاءَہ، فراہید، جَہاضِم، نَوا، قُرادِیس، جَرامِیز، عُقاءَہ، قَسامِل، صُلَیْمی، اشاقِر)۔ بعض نَصْر بن زَہْران کے سلسلے سے تھے (یعنی یَحْمَد، حُدّان، مَعاوِل)۔ بعض قبیلے وہ تھے جو عِمران بن عَمْرو مُزَیْقِیاء کی نسل سے تھے، یعنی العَتِیک اور الحُجْر بن عمران (گمان غالب یہ ہے کہ عمران سے [یہ] رشتہ، جس کی بنا پر اَنْصار ان قبائل کے بھائی بند بن جاتے ہیں، آلِ مُہلّب کے اعزاز میں فرض کر لیا گیا تھا۔ صحیح رشتہ سلسلۂ نسب العتیک بن الاَسْد بن عمران میں محفوظ رہا)۔ یہ منفرد قبائل کس کس علاقے میں رہتے تھے، اس کے متعلق معلومات کم ہیں۔ معاوِل صُحار اور اس کے گرد و نواح میں رہتے تھے؛ یَحْمَد اور ہُنَاءَہ پڑوس کے ساحلی خطوں میں آباد تھے۔ یُحْمَد (از صلب مَعْن بن مالک بن فَہْم) نَزْوٰی میں بود و باش رکھتے تھے۔ العَتِیک دَبی میں اور الحُجْران کے قریب ہی آباد تھے۔ حُدّان بحری قزاقوں کے ساحل (Pirate Coast) کی عقبی سرزمین میں رہتے تھے۔ ان کے درمیان کے علاقوں میں بعض غیر ازدی قبائل بالخصوص سامہ بن لُؤیّ رہتے تھے، جو بعد میں مجموعی حیثیت سے نزار کے نام سے معروف ہوئے۔ بنو جُدَیْد (قبیلۂ اشاقر سے) اسلامی عہد میں مغرب کی جانب ظُفار حضرموت تک بڑھ آئے تھے، جہاں انھوں نے مَہرہ سے لڑ کر رَیْسُوت کی بندرگاہ پر قبضہ جما لیا۔ زمانۂ قبل از اسلام میں بھی ازدِ عمان کے بعض گروہ، مثلاً سَلِمہ بن مالک بن فَہْم، نقل مکان کر کے خلیج فارس کے جزیروں اور کرمان میں جا پہنچے تھے۔ یہاں وہ ماہی گیری، کشتی رانی اور تجارت کرتے تھے، مگر دوسرے عربوں میں ان کی شہرت اچھی نہ تھی۔ "مَزُون" کا نام، جس کا اطلاق بعض اوقات ان پر کیا جاتا ہے، بظاہر ان کا لقب تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شمال کی طرف سے نقل مکان کر کے آئے اور ان غیر عرب باشندوں میں جو پہلے سے اس علاقے میں آباد تھے دخیل ہو گئے۔ وہ روایت جس کی رُو سے کتبوں میں مذکور اسد (۲) [رتّ یاَن] یہی لوگ تھے اور اس طرح وہ تَنُوخ کے حلیف تھے غلطی پر مبنی ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں ازد سرات کا زیادہ حال معلوم نہیں، کیونکہ ان کے اشعار بہت کمیاب ہیں۔ [ان میں] صرف ایک مشہور شاعر حاجز بن عَوْف (از بنو سلامان) ہوا ہے، جس کے اشعار میں خَثْعَم اور کِنانہ کے خلاف جنگوں اور آل غِطْرِیْف کی طاقت ور برادری کے خلاف (وادی قَنُونی میں) بعض قبائل کی لڑائیوں کا ذکر آیا ہے، جو ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں واقع ہوئیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس خاندان کے افراد مَنات کے اس مندر کے نگران تھے جو قُدَیْد میں تھا۔ مدینے کے انساب کی فہرست میں غِطْرِیْف کا جو نام نظر آتا ہے ممکن ہے کہ وہ انھیں سے آیا ہو۔ ازد سرات کے دیوتاؤں میں حسب ذیل کا نام لیا جاتا ہے: ذو الشَّرٰی، ذو الخَلَصَہ (اس بت کا مندر تبالہ میں تھا)، ذو الکَفَّین اور عائم۔ ازد عمان کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں معلومات اس سے بھی کم ہیں۔ ایرانیوں اور مَہرہ کے خلاف افسانوی جنگوں کے علاوہ عبدالقَیس کے خلاف ایک جنگ کا ذکر ملتا ہے۔ ان کے دیوتا کا نام باجَر/ناجر بتایا جاتا ہے۔

ازد سرات نے ۱۰ھ/۶۳۱ء میں اسلام قبول کیا۔ رِدّۃ کے دوران میں معمولی شورشیں رونما ہوئیں، جنھیں ۱۱ھ/۶۳۲ء میں عثمان بن العاصؓ والیِ طائف نے جلد فرو کر دیا۔ ۱۳ھ/۶۳۴ء میں ازد کے کچھ لوگ اس دستۂ فوج میں شامل تھے جو [حضرت] عمرؓ نے فرات کی طرف بھیجا تھا۔ بصرے اور کوفے کی چھاؤنیوں میں جو لوگ پہلے پہل آباد ہوئے ان میں کچھ ازد سرات بھی تھے اور ان میں سے بعض مصر چلے گئے، مگر مجموعی طور پر انھوں نے بہت کم ترک وطن کیا۔ اس سے چند سال پہلے ہی اسلام عمان میں پہنچ چکا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عمان کے حکمران گروہ الجُلَنْدیٰ (از بنو مَعاوِل، جو صُحار میں رہتے تھے) کے دو بھائیوں جَیْفَر اور عَبْد کو العَتِیک اور

اندرون ملک میں رہنے والے دوسرے قبائل کے ساتھ، جن کا سردار لقیط بن مالک العاتکی تھا، اپنے تعلّقات میں مشکلات کا سامنا ہو رہا تھا۔ ۸ھ/ ۶۲۹ء میں مدینے سے عَمْرو بن العاص [رض] کو صُحار بھیجا گیا اور ان کی مدد سے ان دو بھائیوں نے اپنا اقتدار پورے طور پر بحال کر لیا۔ لقیط نے رِدّۃ کے ایّام میں ایک بار پھر قسمت آزمائی کی اور عمرو کو پیچھے ہٹنا پڑا، لیکن ۱۱ھ/ ۶۳۲ء میں عِکْرِمہ [رض] بن ابی جَہْل نے بغاوت کی سرکوبی پوری طرح کر دی۔ بنوالجُلَنْدیٰ کئی سال تک بلا شرکت غیرے عملاً عمان پر حکمران رہے۔ [حضرت] عثمان [رض] کے عہد میں عبّاد بن عبد بن الجُلَنْدیٰ فرماں روا بنا۔ وہ ۶۷ھ/ ۶۸۶ء میں یمامہ کے خوارج کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے سعید اور سلیمان مسند نشین ہوئے اور کہیں الحجّاج کے عہد میں جا کر ان دو بھائیوں کو آخر کار عمان کی حکومت سے برطرف کیا جا سکا اور ان کا علاقہ ازسرِ نو خلافتِ اسلامی میں شامل کر لیا گیا۔ ازدِ عمان کی ایک بڑی تعداد ۶۰ - ۶۱ھ/ ۶۷۹ - ۶۸۰ء میں نقل مکان کر کے بصرے چلی گئی تھی۔ اس نقلِ مکانی کے دوران میں ان میں سے کچھ لوگ مشرقی عرب میں رہ گئے، جہاں تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں زارہ کے مقام پر ایک ازدی امارت قائم کر لی گئی۔ وہ ازدِ سرات کے ساتھ، جو پہلے ہی سے بصرے میں آباد تھے، متّحد ہو گئے اور انھوں نے بنو ربیعہ سے معاہدۂ دوستی کر لیا، جس کی وجہ سے وہ بنی تمیم کے حریف ہو گئے؛ چنانچہ بہت شروع زمانے، یعنی ۳۸ھ/ ۶۵۸ء، ہی میں بصرے کے ازدِ سرات نے تمیم کے مقابلے میں وہاں کے والی زیاد بن ابیہ کی حفاظت کی تھی۔ اس طرح ازد نے اس وقت جب کہ یزید اوّل کی وفات (۶۴ھ/ ۶۸۳ء) پر بنی تمیم نے عبیداللہ بن زیاد کے خلاف بغاوت کا عَلَم بلند کیا اس کی مدد کی۔ بعد کے قبائلی جنگ و جدال کو، جس کے دوران میں اَزْد اور ربیعہ کے متّحدہ قبائل کا سردار مسعود بن عمرو العاتکی مارا گیا، تمیم کے سردار الاَحْنَف نے طے کیا؛ تاہم عداوت قائم رہی اور خراسان تک جا پہنچی، خصوصاً جب وہاں ۷۸ھ/ ۶۹۷ء کے بعد آلِ مہلّب کے زیر قیادت ازد نے (پھر ربیعہ کے ساتھ مل کر) سرکردہ قبیلے کی حیثیت حاصل کر لی۔ ازد آلِ مہلّب کے برطرف کیے جانے پر بہت برافروختہ ہوئے اور ان واقعات کی ذمّے داری، جن کا نتیجہ ۹۶ھ/ ۷۱۳ء [؟ ۷۱۴ء] میں قُتَیْبَہ بن مسلم کی شکست اور موت پر ہوا، زیادہ تر ازد ہی پر عائد ہوتی ہے۔ وہ یزید ثانی کے عہد کے آغاز، یعنی ۱۰۱ھ/ ۷۲۰ء تک [خراسان میں] سرکردہ گروہ بنے رہے، لیکن اس کے بعد آلِ مہلّب کے حامیوں کا قلع قمع کرنے کی جو مُہم باقاعدہ طور پر چلائی گئی اس کی وجہ سے انھیں کچھ عرصے کے لیے آلِ قیس کے والیوں کے زیرِ نگیں رہنا پڑا۔ بنوقیس سے ازد کی عداوت بھی بنوامیّہ کے سقوط کا ایک بڑا سبب بن گئی۔ بنوامیّہ کے اقتدار کے آخری ایّام میں جو بدامنی رونما ہوئی اس کے دوران میں چند عارضی معاہدوں کے سوا ازد [اموی] والیِ [خراسان] نَصْر بن سیّار کے مخالف رہے، جس کی وجہ سے ابومسلم کو آگے بڑھنے میں بہت آسانی ہو گئی۔ بصرے میں بھی ازد نے عبّاسیوں کی حمایت میں اموی حکومت کے خلاف بغاوت کا عَلَم بلند کیا، اگرچہ بنوتمیم اور شامی لشکر سے شکست کھائی۔ تقریباً اسی زمانے میں اِباضیہ [رَكّ بآن] عقائد، جو بصرے سے آئے تھے، عمان میں مقبول ہونا شروع ہوئے۔ ۱۳۲ھ/ ۷۴۹ء میں قدیم حکمران خاندان بنوالجُلَنْدیٰ کے ایک رکن الجُلَنْدیٰ بن مسعود کو [اِباضیہ فرقے کا] پہلا امام منتخب کیا گیا۔ وہ ۱۳۴ھ/ ۷۵۱ء میں ابو العبّاس کے ایک سپہ سالار خازِم بن خُزَیمہ سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ بعد کے سال اس علاقے میں بہت بدامنی میں گزرے۔ یہ علاقہ برائے نام تو عبّاسی والی کے ماتحت تھا، لیکن اس میں بالعموم بنوالجُلَنْدیٰ اور اِباضیہ کے درمیان برابر جنگ و جدال ہوتی رہی، کیونکہ بنوالجُلَنْدیٰ اپنے سابق اقتدار کو ازسرِ نو قائم کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ آخر ۱۷۷ھ/ ۷۹۳ء میں جا کر اِباضیہ کو غلبہ حاصل ہوا اور انھوں نے ایک نیا امام ''برحق'' منتخب کر لیا۔ اس کے بعد اباضی ائمہ کا صدر مقام نَزْوٰی بن گیا۔ یہ اباضی امام بلا استثنا یَحْمَد قبیلے کے تھے۔ ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء کے بعد پھر فساد پیدا ہوا۔ بنوالجُلَنْدیٰ کی سرگرمیوں کے علاوہ ازد اور نزار کے درمیان قبائلی جنگ چھڑ گئی۔ ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء میں بنوسامہ بن لُؤَیّ نے خلیفہ المعتضد سے رجوع کیا کہ اباضیہ کے خلاف ان کی مدد کی جائے۔ اباضیہ کا آخری آزاد امام عَزّان ابن تمیم ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء میں بحرین کے عبّاسی والی محمد بن نور کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ ۲۸۲ھ/ ۸۷۵ء [؟ ۸۹۵ء]) کے بعد نَزْوٰی میں پھر اباضی امام رونما ہونے لگے، لیکن ان کا اقتدار محدود رہا۔

مآخذ: (۱) ''اخبار اهل عمان من اول اسلامهم الی اختلاف کلمتهم''، ایک گمنام عرب کی تاریخ کشف الغمة کا باب ۳۳، طبع H. Klein، ہیمبرگ ۱۹۳۸ء؛ (۲) ابن الکلبی: الجمهرة فی النسب، مخطوطۂ اسکوریال (Escorial)، شمارہ ۱۶۹۸، ص ۲۳۷، ۳۱۴ ببعد، ۳۲۵ وببعد؛ (۳) ابن دُرَید: الاشتقاق (طبع وسٹنفلٹ)، ص ۲۸۷ ببعد؛ (۴) الہَمْدانی: [الاکلیل]، ص ۵۱ - ۵۲، ۲۱۱؛ (۵) یاقوت، ۱: ۲۶۳ - ۲۶۴ و ۲: ۱۴۸، ۱۸۷، ۳۷۷ - ۳۷۸، ۳۸۷، ۵۴۳، ۷۴۶، ۸۸۶، و ۳: ۶۷، ۳۳۰ و ۴: ۳۸۶، ۵۲۲، ۶۵۴؛ (۶) ابن الکلبی: الاصنام (طبع Klinke و Rosenberger)، ص ۲۲، ۲۴، ۲۵؛ (۷) الطبری، ۱: ۷۴۶، ۷۵۰، ۱۷۲۹، ۱۹۷۷، ۱۹۸۰، ۱۹۸۵، ۲۱۸۷، ۲۳۷۸، ۲۴۹۰؛ (۸) الأغانی، طبع ثانی، ۱۲: ۴۷ - ۵۰، ۵۰ - ۵۴؛ (۹) ابن سَعد، ۱/ ۲: ۷۱، ۷۶، ۸۰ ببعد؛ (۱۰) L. Forrer: *Südarabien nach al-Hamdani Beschreibung der arabischen Halbinsel*، لائپزگ ۱۹۴۲ء؛ (۱۱) ولہاؤزن (J. Wellhausen): *Reste altarabischen Heitdentums*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۲۶، ۶۴؛ (۱۲) وہی مصنّف: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۴ (برلن ۱۸۸۹ء): ۱۰۲ و ۶ (برلن ۱۸۹۹ء): ۲۴ ببعد؛ (۱۳) وہی مصنّف: *Das Arabische Reich und sein Sturz*، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۶۲، ۱۳۰، ۱۳۰ ببعد، ۱۴۰ ببعد، ۲۴۸ ببعد؛ (۱۴) Max Freiherr v. Oppenheim: *Die Beduinen*، ۲ (لائپزگ ۱۹۴۳ء): ۴۳۱، ۴۴۲ و ۳ (طبع W. Caskel، Wiesbaden ۱۹۵۲ء): ص ۱۵، ۹۸.

(G. STRENZIOK)

————————

* **اَلْاَزْدی:** ابوزکریا یزید بن محمد بن اِیاس ابن القاسم، موصل کا مورّخ، جس نے ۳۳۴ھ/۹۴۵-۹۴۶ء میں وفات پائی۔ موصل پر ابراہیم بن محمد ابن یزید الموصلی نے بھی ایک کتاب لکھی تھی، جو الازدی سے ایک پشت پہلے ہوا ہے، لیکن اس کی تصنیف بظاہر محض علماے دین کے سوانح حیات پر مشتمل تھی اور الازدی نے اپنی کتاب میں ''موصل کے علماے حدیث کے طبقات'' کے علاوہ اس شہر کی سیاسی تاریخ بھی قلم بند کی ہے۔ ان دونوں موضوعوں کو اس نے یا تو ایک ہی کتاب میں لکھا یا الگ الگ مرتّب کیا تھا۔ علماے حدیث کے بارے میں اس کی تصنیف کا حال محض اُن اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے جو دوسری کتابوں میں آئے ہیں۔ ان میں اس کی تحریرات صرف ان محدود معلومات تک مخصوص نظر آتی ہیں جو اسماء الرجال کی کتابوں میں بالعموم پائی جاتی ہیں، البتہ اس نے موصل شہر کی جو سال وار سیاسی تاریخ لکھی وہ اس خاص موضوع پر پہلی کتاب تھی۔ اس تصنیف میں سے ۱۰۱-۲۲۴ھ/۷۱۹-۷۲۰ء تا ۸۳۸-۸۳۹ء کے حالات محفوظ ہیں۔ اس میں موصل کی تاریخ اس زمانے کی عام تاریخ کے پس منظر میں مرتّب کی گئی ہے اور یہ ابتدائی دَور کی اسلامی تاریخ نویسی کا ایک نہایت قابل قدر کارنامہ ہے۔

مآخذ: (۱) الذہبی: طبقات الحفاظ، بارھواں طبقہ، شمارہ ۱۴؛ (۲) براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۱۰؛ (۳) F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography*، ص ۱۰۷، ۱۳۲-۱۳۴، ۴۰۵ — حاشیہ ۱، ۴۶۵؛ (۴) .M Canard: *Histoire de la Dynastie des H'amânides*، الجزائر ۱۹۵۱ء، ۱: ۱۷.

(F. ROSENTHAL)

---

* **اَزَرْقُوِیَل:** (Azarquiel) رک بہ مادّۂ الزرقالی.

---

* **الاَزْرَقی:** ابو الولید محمد بن عبداللہ بن احمد، مکّۂ مکرّمہ اور حرم کعبہ کا مؤرّخ۔ اس کے خاندان کا مورث اعلٰی طائف میں کَلَدَہ یا الحارث بن کَلَدَہ کا (رومی) غلام تھا، جسے اس کی نیلی آنکھوں کی وجہ سے الاَزْرَق کہتے تھے۔ ابن عبدالبَرّ کے بیان (الاستیعاب، بذیل مادّۂ سُمَیّہ) کے مطابق اس نے زیاد ابن ابیہ کی ماں سُمَیّہ سے نکاح کر لیا تھا۔ ۸ھ/۶۳۰ء کے محاصرۂ طائف کے دوران میں ازرق [حضرت] رسول اکرم [صلی اللہ علیہ وسلم] کی خدمت میں پہنچ گیا، اُسے آزاد کر دیا گیا اور وہ مکّے میں رہنے لگا۔ اس کی اولاد نے اقتدار اور رسوخ حاصل کر کے شرفاے بنو امیّہ کے گھرانوں میں شادیاں کر لیں۔ اپنی حقیر اصل کو محو کرنے کی غرض سے انھوں نے یہ دعوٰی کیا کہ وہ بنو تَغْلِب کے خاندانِ عقَبْ میں سے تھے (ابن سعد: [طبقات،] ۱/۳: ۱۷۶)، لیکن بعد میں جب قَیس اور یمن کی باہمی مخاصمت زیادہ نمایاں ہو گئی تو [بنو] خُزاعہ نے انھیں یمنی گروہ میں اس بہانے سے شامل ہونے کی ترغیب دی کہ الازرق عَمْرو بن الحارث بن ابی شَمِر کا بیٹا تھا، لہٰذا وہ بنو غسّان کے شاہی خاندان سے تھا (ابن سَعْد: محلّ مذکور، نیز دیکھیے الاَزْرَقی، ص ۴۵۸ و ۴۶۰).

الاَزْرَق کا لکڑ پوتا احمد بن محمد بن الولید بن عُقبہ (م ۲۲۲ھ/۸۳۷ء) تھا (ابن سعد، ۵: ۳۶۷؛ السُّبکی: طبقات الشافعیة، ۱: ۲۲۲؛ ابن حَجَر: تہذیب، ۱: ۷۹)۔ اسے مکّے اور اُس کے حرم کی تاریخ سے بڑی دلچسپی تھی، چنانچہ اُس نے اس بارے میں سُفیان بن عُیَیْنہ، مفتی سعید بن سالم، فقیہ الزَّنجی، داؤد بن عبدالرحمٰن العطّار اور دیگر اہل مکّہ سے متعلّقہ معلومات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا۔ اس کے جمع کردہ مواد کو اس کے پوتے ابو الولید، مصنّف اخبار مکّة، نے استعمال کیا اور اس پر اپنی طرف سے بھی خاصا اضافہ کیا۔ اس کتاب میں جو روایات جمع کی گئی ہیں ان کا مرجع بالعموم ابن عباس کا دبستان ہے اور وُہ اِسی دبستان کے مطابق عقائد اور قرآن کی تفسیر پیش کرتی ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں مکّے کی اساطیری تاریخ کے بارے میں اس نے ابن اسحٰق الکَلْبی اور وَہْب بن مُنَبِّہ سے بھی اقتباس کیا ہے۔ مقامی جغرافی کیفیات کا بیان زیادہ تر ابو الولید کا خود اپنا ہے۔ ابو الولید نے اپنی کتاب القاری ابو محمد اسحٰق بن احمد الخُزاعی ([حضرت] عمر[رض] کے مقرّر کردہ والیِ مکّہ نافع بن عبدالحارث کی اولاد میں سے)، م ۳۰۸ھ/۹۲۱ء، کے سپرد کر دی، جس نے اس پر مزید اضافے کیے، بالخصوص خانۂ کعبہ کی اس مرمّت کا حال جو ۲۸۱-۲۸۴ھ/۸۹۴-۸۹۷ء میں کی گئی۔ اس نے یہ کتاب اپنے پوتے بھتیجے ابو الحسن محمد بن نافع الخُزاعی (م بعد از ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) کے حوالے کر دی (جس نے اس پر صرف تین اضافے کیے)۔ یہ وہ متن ہے جسے وُسْتَنْفِلْٹ (Wüstenfeld) نے شائع کیا: *Die Chroniken der Stadt Mekka*، ج ۱، لائپزگ ۱۸۵۸ء.

۲۷۲ھ/۸۸۵-۸۸۶ء کے قریب محمد بن اسحٰق الفاکہی نے الاَزْرقی کی کتاب سے سَرِقہ کیا (دیکھیے وُستَنْفِلْٹ: وہی کتاب، ۱: xxiv-xxix و i:۲) نیز سعد الدین سعد اللہ بن عمر الاِسفرائنی نے ۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء کے قریب اپنی کتاب زبدة الاعمال لکھتے وقت اس کتاب کو استعمال کیا (دیکھیے Rieu: *Supplement*، شمارہ ۵۷۵)۔ الکرمانی نے ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء میں مختصر تاریخ مکّة لکھی (مصنّف کا خودنوشت مخطوطہ برلن میں ہے: Ahlwardt، شمارہ ۹۷۵۲).

مآخذ: (۱) الازرق کے لیے نیز دیکھیے: ابن قتیبہ: *Handbuch*، ص ۱۳۱؛ (۲) الطبری، ۳: ۲۳۱۵، ۲؛ (۳) اصابة، بذیل مادّہ ہای الازرق و سُمَیّہ ام عمّار؛ (۴) ابو الولید الازرقی کے لیے دیکھیے الفہرست، ص ۱۱۲؛ (۵) السّمعانی، ص ۲۸-الف؛ (۶) براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۰۹؛ (۷) J. W. Fück: *Der Ahn des Azreqi* (*Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*، ۱: ۳۳۶-۳۴۰).

(J. W. FÜCK)

⊗ **اَزْرَقی:** حکیم ابوالمحاسن ازرقی (لباب، ۲: ۸۶) یا ابوبکر زین الدّین بن اسمٰعیل الورّاق [= کتاب فروش] الازرقی (چہار مقالہ، ص ۱۷۴)، ہرات کا مشہور شاعر۔ طُغان شاہ آلپ آرسلان محمد کی مدح میں وہ اپنے آپ کو جعفری لکھتا

ہے (چہار مقالہ، ص ۱۷۴)۔ نظامی عروضی: چہار مقالہ (ص ۴۳) میں مذکور ہے کہ [جب سلطان محمود غزنوی ہرات آیا تو اس کے خوف سے فردوسی چھے ماہ تک] ازرقی کے والد اسمٰعیل الورّاق کے ہاں چھپا رہا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ازرقی کے والد اور فردوسی ہم عصر اور دوست تھے۔ سلطان محمود کے بیٹے مسعود (م ۴۳۲ھ/ ۱۰۴۱ء) کے زمانے میں سَرَخس اور مَرْو کے درمیان دندانقان کے مقام پر طغرل بیگ بن میکائیل بن سلجوق اور اس کے بھائی چُغری بیگ نے مل کر مسعود کو ۸ رمضان ۴۳۱ھ/ ۲۳ مئی ۱۰۳۹ء کو ایک جنگ میں (جس میں خود بیہقی موجود تھا، تاریخ بیہقی، طبع تہران، ص ۵۴۲ بعد) شکست دی، پھر ان کے چچا موسیٰ بیغو بن سلجوق اور یونس بن سلجوق وغیرہ نے متحد ہونے کا قول و قرار کیا اور مفتوحہ علاقوں کو آپس میں تقسیم کر لیا (سلجوق نامہ، ص ۱۷)۔ ازرقی کے ہاں یونس بن سلجوق کی مدح میں ایک قصیدہ ملتا ہے، جو غالبًا اس کا سب سے قدیم کلام ہے۔ یہ قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے:

مگر که زهره و ماه است نعتِ آن دلخواه
که باسعادت زهره است و باطراوتِ ماه

اس قصیدے کا ایک شعر ہے:

سیاه روبه بگردد شها ز هیبت تو
سیاه شیر علامات شان میانِ سپاه

(دیوان ازرقی، آصفیہ، ۹۴۳)

اس میں دشمن کے عَلَم کا نشان "سیاہ شیر" بتایا گیا ہے۔ غزنویوں کے ہاں سیاہ عَلَم اور شیر کے نشان کے استعمال کا ثبوت تو ملتا ہے (تاریخ بہرام شاہ (انگریزی)، از غلام مصطفیٰ خان، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۲۸-۳۱)، لیکن نشان "سیاہ شیر" کا کوئی واضح ثبوت مہیا نہیں ہو سکا، اس لیے خیال ہوتا ہے کہ جب علاقوں کی مذکورۂ بالا تقسیم کے بعد قاوَرد بن چُغری بیگ بن میکائیل کرمان اور طبسین (راحۃ الصدور، ص ۱۰۴) کا مالک ہوا تو غالبًا بعد میں اس کی اور یونس بن سلجوق کی کوئی جنگ ہوئی تھی، کیونکہ قاورد (بمعنی گُرگ) کے طغرے پر "قرہ ارسلان بیگ بن چغر [ی] بیگ" نقش تھا (تاریخ افضل، ص ۳) [قرہ ارسلان = شیر سیاہ]۔ اس کے بیٹے امیران شاہ کی مدح میں بھی اس شاعر نے عَلَم کی علامت یہی بتائی ہے:

وزان که شیرِ سیاه است نقشِ رایتِ او
دلیر تر بود اندر نبرد شیرِ سیاه

(دیوان ازرقی، وہی نسخہ)

شاعر کا ایک قدیم ممدوح حسن بھی ہے، جس کا غور و غرجستان سے تعلق ہے:

شجاعِ دولتِ پاینده سعد ملک حسن
امینِ شاهِ عجم، میرِ غور و غرجستان

(دیوان ازرقی، وہی نسخہ)

ز بهرِ زخمِ جگر گوشهٔ مخالف او
بزخم تیر کند اژدها تُنِ دندان

(مونس الاحرار، ص ۶۲۳)

میرا خیال ہے کہ یہ ممدوح ابوعلی حسن بن موسیٰ بن [بیغو بن] سلجوق ہے، جس کے حصے میں ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹ء میں ہرات، پُوشنگ، بجستان اور غور کی حکومت آئی تھی (اخبار الدولة السلجوقية، ص ۱۷) [مگر قبّ راحة الصدور، ص ۱۰۴، جس کی رُو سے ان علاقوں کا مالک حسن نہیں بلکہ اس کا باپ موسیٰ تھا] اور آخری شعر میں "جگر گوشۂ مخالف" سے مراد مسعود غزنوی کا بیٹا مودود ہو گا، جس سے بعد میں ان ترا کمہ کی جنگیں ہوئی تھیں۔

۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹ء کی تقسیم کے بعد طغرل بیگ جیسے طاقتور شخص کو کہیں ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵ء میں جا کر مفتوحہ علاقوں کی طرف سے اطمینان ہوا تھا (سلجوق نامہ، ص ۱۸؛ راحة الصدور، ص ۱۰۵، حاشیہ)۔ قاوَرد جب کرمان پہنچا تو وہاں ابوکالیجار بن سلطان الدّولہ کا نائب بہرام بن لشکرستان تھا (ابن الاثیر، بذیل ۴۴۰ھ)۔ اس نے اپنی کمزوری کی بنا پر قاوَرد کو کرمان کی ولایت پیش کر دی اور اس کی بیٹی سے قاورد کی شادی بھی ہو گئی (تاریخ افضل، ص ۴)۔ ۴۴۲ھ سے قاورد نے کرمان اور اس کے اطراف کی بھی تسخیر شروع کی۔ جبال القُفص اور عمان کی فتح کے بعد دربند بجستان کی فتح پر ازرقی نے امیران شاہ بن قاورد کی مدح میں چونسٹھ اشعار کا ایک قصیدہ لکھا، جو یوں شروع ہوتا ہے:

همایون، جشنِ عید و ماهِ آذر
خجسته باد بر شاهِ مظفّر

یہ فتح چونکہ چھے ماہ کی جنگ کے بعد حاصل ہوئی تھی (شعر ۴ و ۵) اس لیے ماہ آذر (شعر ۱ و ۶) کے باوجود وہ اسے "جشنِ عید" (شعر ۱) سے تعبیر کرتا ہے۔ ازرقی نے متعدد قصیدے امیران شاہ بن قاورد کی مدح میں لکھے ہیں، جن میں سے دو اس طرح شروع ہوتے ہیں:

آسمان گون قرطه پوشید آن چه ماهِ آسمان
مهر چهر آمد بنزدِ بنده روزِ مهرگان

(دیوان ازرقی، آصفیہ)

عیدِ مبارک آمد و بربست روزه بار
زان گونه بست بار که پیرار بست [و] پار

(دیوان ازرقی، آصفیہ)

ایک مرتبہ امیران شاہ سیستان کے مقام فراہ میں تھا، اس وقت ازرقی نے لکھا تھا:

چو آفتاب شد از اوج خود بخانهٔ ماه
بخیش خانه ره برگ بید و باده بخواه...
مرا شمالِ هری بی هری چه آید خوش
چو شهریار خداوندِ من بود به فراه
همامِ دولتِ عالی، قوامِ ملّتِ حق
جمالِ مملکتِ شه امیرِ میران شاه
خدایگانی، شاهنشهی، خداوندی
که بنده هست مر او را زمانه بی اکراه

آخری شعر میں امیران شاہ کو "شاہنشاہ" کہا ہے، ہر چند کہ اس کی کوئی علیحدہ حکومت اپنے والد کی حکومت کے علاوہ نہیں تھی۔ ایک اَور قصیدے میں بھی شاعر نے اُسے شاہنشاہ کہا ہے:

شاهنشهی که شاکر و باآفرین روند
زوّارِ او ز درگه و مهمانِ او ز خوان

اس "شاہنشاہ" کا "مہمان" شاعر ہی ہوگا، جو قریب دس سال سے اس کے پاس ہے۔ اب اگر قاوُرد کی حکومت کے آغاز (یعنی ۴۴۲ھ) سے حساب لگایا جائے تو اس قصیدے کا زمانہ ۴۵۲ھ کے قریب متعیّن ہوتا ہے۔ شاعر نے اپنے ممدوحوں میں سے اکثر و بیشتر امیران شاہ بن قاورد ہی کو "شاہنشاہ" کہا ہے، اس لیے اِس قصیدے میں اسی کے وزیر کا ذکر ہوگا:

چو کوس عید ز در گه بکوفتند پگاه
پگاه رفت به عید آن نگار زین در گاه...
فخارِ آلِ سَری، خواجهٔ عمید شرف
وزیرِ رادِ شهنشاه ابن شاهنشاه
ابوالحسن علی ابنِ محمد آن که بدوست
جمالِ مسند و صدر و کمالِ دولت و جاه

ایک قصیدے میں پورا نام اور القاب اس طرح آ گئے ہیں:

سدیدِ دین، شرفِ دولت، آفتابِ کرم
ابو الحسن علی بن محمد ابنِ سری

اس وزیر کی مدح میں اَور بھی متعدد قصیدے ہیں۔ ایک قصیدے میں القاب صرف اس قدر ہیں:

زینتِ دولت علی بنِ محمد بوالحسن
آنکه حسنِ دولت از تدبیر او زد داستان

تاریخ افضل (ص ۵) میں ہے کہ جب قاورد کی تخت نشینی بردسیر میں ہوئی تو قاضی فزاری کو، جو اس وقت "قاضی ولایت" تھا، وزیر بنایا گیا اور اس کے دبیر ابوالحسن کو قاضی۔ اس ابوالحسن کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ "قاضی و شحنه و عاملِ هر ولایت را بعدالت وصیّت فرمود"، اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ یہی ابوالحسن ازرقی کا ممدوح ہو۔ بہر حال جیسا کہ مذکور ہوا ۴۵۲ھ کے قریب تک شاعر کرمان میں تھا، پھر ہرات آیا ہوگا۔

چہار مقالہ (مقالۂ دوم، حکایتِ ششم) سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ ہرات میں طغان شاہ بن آلپ آرسلان (بن چغری بیگ) احمد بدیہی کے ساتھ نرد کھیل رہا تھا اور بازی جیتنے کے لیے دو چھکّوں کے بجائے دو اکّے نکلے تو وہ سخت برہم ہو گیا۔ اس وقت ازرقی نے یہ دوبیتی کہہ کر اس کا غصّہ فرو کیا:

گر شاه دو شش خواست دو یک زخم افتاد
تا ظن نبری که کعبتین داد نداد
آن زخم که کرد رای شاهنشاه یاد
در خدمتِ شاه روی بر خاک نهاد

[چہار مقالہ، تہران ۱۳۳۱ شمسی، ص ۷۰ اور دولت شاہ، ص ۷۳: سہ (بجائے دو) اور دوسرا شعر دولت شاہ نے اَور طرح دیا ہے]۔ اس حکایت کے ساتھ طغان شاہ کے ایک ندیم ابومنصور بایوسف کا ذکر ہے، جس سے ۵۰۹ھ میں خود نظامی عروضی نے ہرات میں اس واقعے کی ذیل میں بادشاہوں کی داد و دہش کا حال سنا تھا۔ اسی کے ساتھ روایت بھی ہے کہ "بادشاه بود و کودک بود" اور چونکہ طغان شاہ کے والد آلپ آرسلان کی پیدائش کی سب سے پہلی تاریخ ۴۲۱ھ ہے (راحة الصدور، ص ۱۱۷ ح)، اس لیے یہ صحیح ہوگا کہ ۴۵۲ھ کے بعد ہی ازرقی نے طغان شاہ کی "کودکی" کا زمانہ پایا، بلکہ تاریخ میں تو ۴۵۵ھ سے پہلے طغان شاہ کا ہرات میں ہونا ثابت نہیں، اس لیے کہ معین الزمجی الاسفزاری کی کتاب روضة الجنات فی اوصاف مدینة هرات (پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ص ۹۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ آلپ آرسلان محمد (۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء - ۴۶۵ھ/۱۰۷۳ء) نے ہرات میں اپنے بیٹے شمس الدولہ طغان شاہ کو والی بنایا تھا، یعنی ۴۵۵ھ کے قریب۔ اسی کتاب میں (ص ۹۳) ہے کہ بعد میں ظہیر الملک ابومنصور سعید بن محمد المؤمّل نیشاپوری کو والیِ ہرات بنایا گیا تھا، جو آلپ آرسلان کی حیات تک رہا؛ پھر ملک شاہ بن آلپ آرسلان کی حکومت (۴۶۵ھ/۱۰۷۳ء - ۴۸۵ھ/۱۰۹۳ء) شروع ہوئی تو ایک بار پھر طغان شاہ اس عہدے پر فائز کیا گیا، لیکن کچھ عرصے کے بعد اس سے بغاوت کے آثار ظاہر ہوئے تو اسے قلعۂ اصفہان میں محبوس کر دیا اور اس کی جگہ نظام الملک طوسی کے بیٹے مؤید الملک ابوبکر عبداللہ کو والیِ ہرات بنایا گیا، جو اپنے والد کی شہادت (۴۸۵ھ/۱۰۹۳ء) تک وہاں رہا۔ اس شہادت کے دو ماہ بعد جب ملک شاہ کی وفات ہوئی تو ہرات میں افراتفری پھیل گئی۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ۵۰۹ھ میں طغان شاہ کے ندیم ابومنصور بایوسف سے نظامی عروضی کی ملاقات ہرات میں ہوئی تھی، یعنی اس منادمت کا زمانہ زیادہ سے زیادہ اگر ۴۰-۵۰ سال قبل بھی فرض کر لیا جائے تو بھی وہ ۴۶۰ھ کے لگ بھگ ہوگا۔ بہر حال اسی زمانے میں ازرقی نے طغان شاہ کی مدح سرائی کی ہوگی:

در سپهرِ حضرت آمد کامجوی و کامران
از شکارِ خسروی آن آفتابِ خسروان
آسمانِ داد و همّت، آفتابِ تاج و تخت
نورِ جانِ میر چُغری شمعِ شاه الپ ارسلان
مفخرِ سلجوقیان، سیفِ امیر المؤمنین
شمسِ دولت، زینِ ملّت، کهفِ اُمّتِ شه طغان

(دیوان اَزرقی، آصفیہ)

آخری شعر میں "سیف امیر المؤمنین" بھی خطاب ہے، جو ممکن ہے کہ ممدوح کے اسلاف کی طرح اُسے بھی خلیفۂ بغداد سے حاصل ہوا ہو۔ ایک اَور قصیدے میں بھی ذکر اس طرح ہے:

گوئی که ماه و مشتری از جرمِ آسمان
تحویل کرده اند بباغ خدایگان

شمسِ دول، گزیدۂ ایّام، فخرِ ملک
تیغِ خلیفه سایۂ اسلام شه طغان
(حوالۂ سابق)

ایک اَور قصیدے میں القاب اس طرح آتے ہیں:
ای شکسته تیره شب بر روی روشن مشتری
تیره شب بر روی روشن مشتری در شُشتری
بو الفوارس خسروِ ایران و توران آن کزوست
از عدو ایّامِ خالی از فِتن ملکت بری
شمسِ دولت، زینِ ملّت، کہفِ امّت، شاہِ شرق
مایۂ عدل و ثباتِ ملک و قطبِ مشتری
(دیوان، نسخۂ آصفیه)

ایک قصیدے سے اس زمانے کی تعیین ہوتی ہے:
خوش و نکو زیی ہم رسید عید و بہار
بسی نکوتر و خوشتر ز پار و از پیرار
یکی ز جشنِ عجم جشن خسرو افریدون
یکی ز دینِ عرب دینِ احمد مختار
گزیده شمسِ دول، شہریارِ دین و ملل
که دین و دولت ازو گشت جفتِ عزّ و فخار
ابو الفوارس خسرو طغان شه آن مَلِکی
که شاهی از اثرِ جاهِ اوست بر مقدار
(حوالۂ سابق)

چنانچہ وہ وقت جب عید الفطر اور نوبہار ایک ہی دن ہوئے شاید [یکم شوال] ۴۷۳ھ/ ۱۵ مارچ ۱۰۸۱ء ہوگا۔ (ابن الأثیر (۱۰: ۳۴) میں ہے کہ ۴۶۷ھ میں ملک شاہ نے عمر خیام وغیرہ کی کوشش سے "جلالی" سنہ قائم کیا تھا اور (۱۵ مارچ) پہلی فروردین سے وہ سنہ شروع ہوا، ورنہ اس سے پہلے باقاعدگی نہیں تھی۔ تاریخ بیہقی سے معلوم ہوتا ہے کہ ۴۲۸ھ میں سلخ جمادی الآخرہ کے بعد (غالباً اپریل ۱۰۳۷ء میں) نوروز ہوا (ص ۵۲۱)۔ ۴۲۹ھ میں سہ شنبہ کو جب جمادی الاولی کے ختم ہونے میں چار دن باقی تھے (یعنی ۱۸ اپریل ۱۰۳۸ء) اس وقت نوروز ہوا (ص ۵۳۴)۔ ۴۳۰ھ میں چہار شنبہ ۸ جمادی الآخرہ/ ۶ مارچ ۱۰۳۹ء کو (ص ۵۶۷) اور ۴۳۱ھ میں پنجشنبہ ۱۸ جمادی الآخرہ/ ۶ مارچ ۱۰۴۰ء کو نوروز ہوا (ص ۶۱۱)۔ ایک اَور قصیدے میں اس زمانے کی زیادہ وضاحت ہے:
چون چترِ روز گوشه فرو زد به کوهسار
برزد سرِ علامتِ عید از شب آشکار
هر کوکبی به تهنیتِ عید بر فلک
در زیورِ شعاع برآمد عروس وار
چون برفراخت عید علامتِ بدستِ شب
نو روز در رسید و عَلَمهای نوبهار

شمسِ دُوَل طغان شهِ زینِ اسم کزوست
ایّام شادمانه و افلاک بختیار
(حوالۂ سابق)

اس سال (۴۷۳ھ/ ۱۰۸۱ء) سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ازرقی کا تعلق طغان شاہ سے بجائے آلپ آرسلان کے ملک شاہ کے عہد میں ہوا ہوگا اور اسی سال کے قرب میں کسی وقت ابو منصور یا یوسف اس کا ندیم رہا ہوگا، جس سے ازرقی کی ملاقات ۵۰۹ھ میں ہوئی تھی۔ طغان شاہ کی مدح میں متعدّد قصیدے ہیں، جن میں سے ایک کسی باغ اور قصر کی تعمیر کے وقت لکھا تھا، جو اس کے وزیر کے زیرِ اہتمام مکمل ہوئے۔ یہ اس طرح شروع ہوتا ہے:
بفالِ هُمایون و فرخنده اختر
به بختِ موفّق و سعدِ موفّر
(حوالۂ سابق و لُباب الالباب، ۲: ۸۸ بعد)

ایک قصیدے میں وہ اسی وزیر اور اس کے علم و فضل کا ذکر کرتا ہے اور ایک عجیب و غریب تشبیہ استعمال کرتا ہے (قب حدائق السحر، طبع عباس اقبال، ص ۲۴۲؛ لباب الالباب، ۲: ۸۸):
ز تابِ عنبرِ پُر تاب بر سهیلِ یمن
هزار حلقه شکست آن نگارِ حلقه شکن
پھر گریز میں کہتا ہے:
اگر تو تیرِ جفا را دلم نشانه کنی
بجانِ خواجۂ فاضل نگویمت که مزن
حکیم سیّد ابو القاسم آن که شهرِ سرخس
ز قدرِ او به فلک سر همی کشد مسکن
(دیوان، آصفیہ؛ المعجم، ص ۳۸۲)

اس سرخسی وزیر کے القاب اور پورا نام سیّد الوزراء عماد الملک ابو القاسم احمد بن قوام ہے۔ وہ کہتا ہے:
بمدحِ صاحبِ فرزانه سیّد الوزراء
کجا صحیح بزرگیست روزگارِ سقیم
عمادِ ملک ابو القاسم احمد ابن قوام
که قیمتی برِ او حکمت ست و مردِ حکیم
(حوالۂ سابق)

اس کی مدح میں اَور بھی قصیدے ہیں۔ طغان شاہ کی مدح کے قصیدوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزنویوں کی طرح اس کے عَلَم میں بھی ہلال تھا اور شیر کی تصویر تھی:
پلنگ و شیر بجنبند بر هلالِ عَلَم
تن از نسیجِ یمانی و جان ز بادِ شمال
چنان گریزد دشمن که شیرِ رایتِ او
زهیبتِ تو نجنبد مگر بشکلِ شگال
(حوالۂ سابق)

یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے دینار میں خورشید کا نقش تھا:

بَر کانِ زر ز دستِ تو گر صورتی کنند
زر نقشِ مہر گیرد و بیرون جہد ز کان

(حوالۂ سابق)

اوپر مذکور ہوا ہے کہ ہرات میں ظہیر الملک ابو منصور سعید بن محمد بن المؤمّل نیشاپوری بھی آلپ آرسلان کی طرف سے حاکم مقرر ہوا تھا۔ اس کی مدح میں بھی ازرقی نے یہ قصیدہ لکھا تھا:

بارِ دیگر برستاکِ گلبنِ بی برگ و بار
افسرِ زرّین برآرد ابرِ مروارید بار

(حوالۂ سابق)

لیکن اس کی مدح میں صرف ایک ہی قصیدہ ہے، اس لیے غالباً اس کے عہد میں (تاوفات آلپ آرسلان) ازرقی کو [ہرات میں رہنے کا] زیادہ موقع نہ مل سکا ہوگا اور اس کے بعد جب ملک شاہ نے اپنے بھائی طغان شاہ کو والی ہرات بنایا تو وہ اس سے رجوع ہوا۔ بہر حال، جیسا کہ اوپر ایک قصیدے سے معلوم ہوا، ازرقی ۴۷۳ھ/۱۰۸۱ء تک ضرور زندہ تھا اور ابتدائی کلام کے پیش نظر اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا زمانۂ شاعری کم و بیش چالیس سال رہا۔

میرزا [محمد] قزوینی نے (حواشی چہار مقالہ، ص ۱۷۷) سندباد نامہ اور الفیہ و شلفیہ کو ازرقی کی تصنیف ماننے سے انکار کیا ہے، کیونکہ اس کے خیال میں وہ دراصل دوسروں کی تصنیف کردہ ہیں اور یہ کہ اگر وہ سندباد نامہ منظوم کرنا بھی چاہتا تو یہ اس کے لیے ایک دشوار کام ثابت ہوتا، جیسا کہ طغان شاہ کی مدح میں وہ خود کہتا ہے:

شہر یار آینده اندر مدحتِ فرمانِ تو
گر تواند کرد بنماید زمعنی ساحری
هر که بیند شهر یارا پندهای سندباد
نیک داند کاندرو دشوار باشد شاعری
من معانیهای او را یاورِ دانش کنم
گر کند بخت تو شاها خاطرم را یاوری

[اس قصے کو ۷۷۶ھ میں کسی اور شخص نے نظم کیا تھا، دیکھیے میرزا محمد قزوینی، حوالۂ مذکورۂ بالا]۔

الفیہ و شلفیہ کے متعلق میرزا [محمد] قزوینی نے لکھا ہے کہ وہ بھی ازرقی کی تصنیف نہیں ہے، یہ اور بات ہے کہ طغان شاہ کے لیے اس نے اسے اپنے الفاظ میں پیش کیا ہو۔ قزوینی (ص ۱۷۸) نے بیہقی کے حوالے سے لکھا ہے کہ الفیہ کی تصاویر سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے لیے ہرات کے ایک قصر میں بنائی گئی تھیں، لیکن ازرقی نے طغان شاہ کے قصر کے سلسلے میں بھی تصاویر و تماثیل کا ذکر کیا ہے (دیکھیے لباب، ۲: ۸۹)۔

ازرقی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت عبداللہ انصاری ہروی (م ۴۸۱ھ) کا مرید تھا، (آتشکدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۱۴۸؛ مجمع الفصحا، ۱: ۱۳۹)۔

مآخذ: (۱) ازرقی: دیوان، کتاب خانۂ آصفیہ، حیدرآباد دکن، مخطوطہ ۹۴۳؛ (۲) احمد بن محمد بن احمد کلاتی: مونس الاحرار، نسخۂ حبیب گنج؛ (۳) روضات الجنات فی اوصاف مدینة ہرات، از معین الدّین الاسفزاری، پنجاب یونیورسٹی لائبریری؛ (۴) نظامی عروضی: چہار مقالہ، طبع قزوینی، لائڈن ۱۳۲۷ھ؛ (۵) وہی کتاب، طبع ڈاکٹر محمد معین، تہران ۱۳۳۱ھ ش؛ (۶) تاریخ بیہقی، تہران ۱۳۲۴ھ ش؛ (۷) ظہیر الدین نیشاپوری: سلجوق نامہ، تہران ۱۳۳۲ھ ش؛ (۸) غلام مصطفیٰ خان: تاریخ بہرام شاہ غزنوی، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۹) ڈاکٹر مہدی بیانی: تاریخ افضل، تہران ۱۳۲۶ھ ش؛ (۱۰) مجمع الفصحا، تہران ۱۲۸۵ھ؛ (۱۱) الراوندی: راحة الصّدور، طبع محمد اقبال، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۱۲) ابن الاثیر، مطبوعۂ لائڈن؛ (۱۳) لطف علی آذر: آتشکدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ؛ (۱۴) اخبار الدولة السلجوقیة، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) محمد عوفی: لُباب الالباب، لائڈن ۱۹۰۳ء، ۲: ۸۶؛ (۱۶) وَطواط: حدائق السحر، تہران، طبع عبّاس اقبال؛ (۱۷) قیس رازی: المعجم، لنڈن ۱۹۰۹ء، طبع وقفیۂ گب؛ (۱۸) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن، ص ۳۷ و مواضع دیگر بہ امداد اشاریہ۔

(غلام مصطفیٰ خان)

اَزَل: رَكَ بہ اَبَد۔

اَزْلَجُو: رَكَ بہ مادّۂ [فن کوزہ گری و] خزف، در [آ]، لائڈن، طبع دوم۔

اَزَلی: بابی [رَكَ بآن] مذہب کے ان پیروؤں کا نام جنھوں نے باب کی وفات کے بعد مرزا یحییٰ معروف بہ صبح ازل [رَكَ بآن] کا اتباع کیا۔

اَزَلے: (Azalay، موجودہ املا: Azalai) ایک اصطلاح، جو کئی کئی ہزار اونٹوں (یا زیادہ صحیح طور پر سانڈنیوں) پر مشتمل اُن کاروانوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے جو موسم بہار اور خزاں میں جنوبی صحرا کے ذخائر سے نمک لاد کر ساحل (Sahel) اور سُودان کے استوائی علاقوں کی طرف لے جاتے ہیں۔ یہ نمک ــ اگر البکری (ترجمۂ دیسلان de Slane، طبع ثانی، ص ۳۲۷) کے بیان پر یقین کر لیا جائے ــ حبشی لوگ ہم وزن سونے کے بدلے میں لیا کرتے تھے، لیکن اب اس کے بدلے میں کھانے پینے کی چیزیں، یعنی چاول، باجرا، شکر اور چاے وغیرہ لی جاتی ہے۔ مغرب کی طرف اجل کے نمک کو، جو شاید چھٹی صدی عیسوی سے معروف تھا (Ravenna کی غیر موسوم کتاب)، چنگوتی (Ching-uiti) کے کُونتہ (Counta) کے آزاد کردہ غلام (مُور) اکٹھا کر کے لاتے ہیں اور یہی مور اس نمک کو مغربی سُودان کی منڈیوں میں لے جاتے ہیں۔ تَوَدِنّی (Taou-denni) کے ذخائر نمک نے تغازہ (Teghaza) کے ان ذخائر کی جگہ لے لی ہے جو مَلّی اور گاؤ کے بادشاہوں (چودھویں صدی اور پندرھویں صدی) کی دولت و ثروت کا ایک ذریعہ تھے۔ تَوَدِنّی کے ذخائر میں ۱۵۸۵ء سے کام ہو رہا ہے۔ یہ

نمک وہاں مستقل بسے ہوے کان کن جمع کرتے ہیں اور کوہستہ قبائل کے لوگ اور کچھ طوارق (Tuareg) کے آدمی اسے چھوٹے چھوٹے کاروانوں کے ذریعے ٹمبکٹو لے جاتے ہیں۔ وہاں سے یہ نمک سارے مرکزی سُودان اور بالائی وولٹہ (Volta) میں تقسیم ہوتا ہے۔ مشرق میں بِلْمہ (Bilma)، سگویدائن (Seguedine) اور فَچی (Fachi) کی معادنِ نمک میں کنوری (Kanoury) لوگ کام کرتے ہیں۔ اس نمک کو ایر (Aïr) اور دمرگو (Damergou) کے طوارق ازلے بنا کر مختلف اطراف میں لے جاتے ہیں اور وہ نائیجیریا اور نائیجر کی نوآبادی میں فروخت ہوتا ہے۔ بورکو (Borku) فیہ Faya) اور اِینڈی (Ennedi) کا نمک فرانسیسی استوائی افریقہ کے میدانوں میں بسنے والے حبشیوں کو مہیا کیا جاتا ہے۔ اَمَدْرور (Amadror) کا نمک، جو تَمَنْرَسْت (Tamanrasset) کے شمال میں واقع ہے، اسے کِل اَہَگّر (Kel Ahaggar) اور کِل اجّر (Kel Ajjer) کے لوگ اکٹھا کر کے دوسرے مقامات کو لے جاتے ہیں۔

بڑے بڑے کاروانوں کی اقسام میں سے ازلے ہی ایک ایسی قسم ہے جو باقی رہ گئی ہے۔ جنوبی صحرا کے خانہ بدوش لوگوں کے لیے نمک کی یہ تجارت ہمیشہ سے دولت کا ذریعہ رہی ہے اور باوجود یورپ سے آنے والے نمک اور کاؤلک (Kaolak) کے سمندری نمک کے ذخیروں سے مقابلے کے ابھی تک جاری ہے۔

مآخذ: Capot-Rey: *Le Sahara français*، پیرس، طبع ثانی، ۱۹۵۹ء (مع مآخذ)۔

(J. Despois)

---

* اَزَمُّور: [آزمور] (فرانسیسی: Azemmour، ہسپانوی اور پرتگیزی: Azamor)، ایک شہر، جو مراکش کے اوقیانوسی ساحل پر کاسابلانکا (Casablanca) کے جنوب مغرب میں ۷۵ کیلومیٹر اور مَزَگن (Mazagan) کے شمال مشرق میں ۱۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے اور وادی اُمّ الرَّبیعہ (Oum er Rabi'a) کے بائیں کنارے پر اور اس کے دہانے سے ۳ کیلومیٹر دور ہے۔ ۱۹۵۳ء میں اس کی آبادی پندرہ ہزار کے لگ بھگ تھی، جس میں غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ ان کے علاوہ ایک قلیل تعداد میں یہودی (مَلّاح) اور بہت تھوڑے سے یورپی بھی آباد ہیں۔ شہر کا یہ نام بربری زبان کے لفظ اَزَمُّور (خود رو زیتون) سے ماخوذ ہے۔ یہ شہر شَذ (shad) مچھلی کے شکار کی وجہ سے بہت شہرت رکھتا ہے اور یہی اس شہر کی آبادی کا بڑا اور اہم ذریعۂ معاش ہے۔ یہ شکار ہر سال دسمبر سے لے کر مارچ تک کیا جاتا ہے۔ اس شہر کا مربّی ولی ایک سیّد مولاے بُوشُعَیب (مولاے ابو شُعَیب) ہے، جو مومن خاندان کے عہد میں گزرا ہے۔

اَزَمُّور کی اس وقت تک کی تاریخ تاریکی میں ہے جب تک کہ اسے ہسپانویوں اور پرتگیزوں سے واسطہ نہ پڑا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہسپانویوں نے کسی نامعلوم اور غیر معیّن تاریخ سے لے کر ۱۴۸۰ء تک، جب کہ طلیطلہ (Toledo) کے مقام پر ہسپانیہ اور پرتگال کے معاہدۂ Alcáçovas کی توثیق ہوئی، زیریں اندلس کے بحری ساحل سے چل کر اس شہر پر متعدد بار چڑھائی کی۔ اس معاہدے کی رُو سے ہسپانیہ نے مراکش کا اوقیانوسی ساحل پرتگال کے لیے چھوڑ دیا۔ ۱۴۸۶ء میں یہ شہر پرتگال کے بادشاہ جان دوم (۱۴۸۱ - ۱۴۹۵ء) کے زیر سیادت تھا۔ بیس سال کے بعد، بلا شبہہ مقامی سرداروں کی بنائی ہوئی ایک جماعت کی انگیخت پر، پرتگیزوں نے اس شہر کو موثر طریق سے اپنے قبضے میں لانا چاہا اور اگست ۱۵۰۸ء میں مینوئل (Manuel the Fortunate) کے عہد (۱۴۹۵ - ۱۵۲۱ء) میں انھوں نے اپنے اس ارادے کی تکمیل کی کوشش کی، جو ناکام رہی۔ ستمبر ۱۵۱۳ء کے آغاز میں ڈیوک آف بَرَگنْزا (Braganza) کے زیر کمان انھوں نے پھر کوشش کی اور اب کے ان کی کوشش پوری طرح کامیاب ہوگئی۔ پرتگیزوں نے مراکش کے دوسرے مقامات کی طرح، جو اُن کے قبضے میں تھے، ازمور میں بھی بڑے مضبوط قلعے تعمیر کیے، جو تمام و کمال اب تک موجود ہیں۔ جب مارچ ۱۵۴۱ء میں سانتا کروز کبوڈی گوے (Santa Cruz del Cabo dè Gué) اغادیر (Agadir) کے سقوط کی وجہ سے پرتگیزوں کے قدم جنوبی مراکش میں متزلزل ہوگئے (دیکھیے مادّۂ اغادیر) تو شاہ جان سوم (۱۵۲۱ - ۱۵۵۷ء) نے فیصلہ کیا کہ اپنی جملہ افواج کو مَزَگن (Mazagan) کے مقام پر مجتمع کرلے؛ چنانچہ اکتوبر ۱۵۴۱ء کے اواخر میں جب سَفی (Safi) (دیکھیے مادّۂ اَسْفی) کو خالی کیا گیا تو اسی زمانے میں ازمور سے بھی فوجیں ہٹالی گئیں۔ اس طرح ازمور جہاد کا ایک مرکز بن گیا اور ۱۷۶۹ء تک مزگن کے خلاف برابر برسرپیکار رہا، یہاں تک کہ پرتگیزی آخر الذکر مقام کو بھی چھوڑ کر چلے گئے۔ فرانس کی فوجوں نے ازمور پر پہلے ۱۹۰۸ء میں قبضہ جمایا اور ۱۹۱۲ء میں اسے فرانس کی زیر حمایت ریاست (Protectorate) میں شامل کرلیا گیا۔

ازمور غالبًا اس مراکشی حبشی استبنیکو ڈی ازمور (Estebanico de Azamor) کا وطن تھا جو برّاعظم امریکہ کے حالات کی تحقیق کی تاریخ میں بہت مشہور ہے اور جس نے ۱۵۲۸ء اور ۱۵۳۶ء کے درمیان ہسپانوی کَبِیزہ ڈی واکہ (Cabeza de Vaca) کی عظیم نقلِ مکانی میں حصّہ لیا، جو موجودہ ریاست ہاے متحدۂ امریکہ کے جنوبی حصّے کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک کی گئی تھی۔

مآخذ: (۱) دیکھیے فہرست کتب، جو مادّۂ "اَسفی" کے نیچے دی گئی ہے، بالخصوص *Sources inédites*, etc اور (۲) Ricard: *Études*, etc، ان کے علاوہ: (۳) *Villes et tribus du Maroc*، ج ۱۱: (۴) *Région des Doukkala*، ج ۲: (۵) *Azemmour et sa banlieu*، پیرس ۱۹۳۲ء (تاریخی حصّہ کچھ غیر یقینی ہے) اور (۶) Ch. Le Coeur: *Le rite et l'outil*، پیرس ۱۹۳۹ء۔

(R. Ricard)

---

* اِزْمیْد: (قدیم تر صورتیں: اِزْنِکْمِیْد، اِزْنِقْمِیْد: ابن خُرَّداذبہ اور الاِدریسی کے

ہاں نِقُومیدِیہ، [ترکی کتابوں میں اِزْنِقمید، جسے مخفف کرکے ازمید بنالیا گیا اور] آج کل اسے سرکاری کاغذات میں اِزْمیت لکھا جاتا ہے): اسے قدیم زمانے میں نِقومیدیا (Nicomedia) کہتے تھے؛ اِزْمید کی مستقل لِوَاء (مُتَصَرِّفلِق) کا دارالحکومت (قب قوجہ اِیلی)، [جواب ولایت قوجہ ایلی کا صدر مقام ہے]۔

اس شہر کو سلجوقیوں نے اپنے ایشیاے کوچک پر حملے کے دوران میں گیارھویں صدی کے اختتام پر فتح کیا۔ یہ شہر سلیمان بن قُتُلمِش (۴۷۰-۴۷۹ھ / ۱۰۷۸-۱۰۸۵ء [کذا، ۱۰۸۶ء]) کی مملکت میں شامل رہا، جس نے نیقیہ (Nicaea) کو اپنا دارالسلطنت بنالیا تھا۔ سلیمان کی وفات کے تھوڑی ہی مدت بعد Alexius I Comnenus نے اُسے دوبارہ فتح کرلیا (Anna Comnena، طبع Reifferscheidt، ۱: ۲۱۲، قب ص ۲۴۷ و ۲: ۲۷۲)۔ اگر اس قلیل مدت (۱۲۰۴-۱۲۰۷ء) سے، جس کے اندر اس پر قسطنطینیہ کے لاطینی شہنشاہوں کا قبضہ رہا، قطع نظر کرلی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ شہر برابر بوزنطیوں کے قبضے میں رہا تا آنکہ اسے اورخان کی سرکردگی میں عثمانلی ترکوں نے، ترکی مآخذ کے بیان کے مطابق، ۷۲۷ھ / (۱۳۲۵-۱۳۲۶ء [کذا، ۱۳۲۶-۱۳۲۷ء]) میں یا ۷۲۶ھ / ۱۳۲۶-۱۳۲۷ء [کذا، ۱۳۲۵-۱۳۲۶ء] یا ۷۳۱ھ / ۱۳۳۰-۱۲۳۱ء [کذا، ۱۳۳۰-۱۳۳۱ء] میں تسخیر کیا اور بوزنطی مآخذ کے بیان کے مطابق ۱۳۳۸ء میں، قب v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، ۱: ۸۵ و ۵۸۰؛ (ترکی فتح کے متعلق افسانوں کے لیے دیکھیے Leunclavius: *Hist*، ص ۱۸۶-۱۹۰؛ سعدالدین، ۱: ۳۴-۳۷؛ Christo Papadopulos، ص ۶۵ ببعد)۔ ۱۳۹۹ء میں مارشل Boucicaut کو اس شہر کی مضبوط دیواروں سے پیچھے ہٹنا پڑا (J. Delaville Le Roulx: *La France en Orient au XIVe Siècle*، ص ۳۷۱)۔ ۱۴۰۲ء میں تیموری فوج کے ایک دستے نے اسے تاخت و تاراج کیا (Ducas، مطبوعۂ بون، ص ۷۲)۔ ترکوں کے عہد میں اِزْمید کو بحری اسلحہ خانے کے طور پر اور چھوٹے تجارتی جہازوں کے بنانے کی وجہ سے خاص اہمیت حاصل ہوگئی۔ ان جہازوں کی ساخت کے لیے لکڑی آس پاس کے گھنے جنگلوں سے دستیاب ہوتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس اسلحہ خانے کی بنیاد کور پرولو خاندان نے رکھی تھی۔ اسے گزشتہ صدی کے وسط سے یہاں ہٹالیا گیا تھا، لیکن بعد ازاں انگریز انجینیروں کی نگرانی میں اس کی دوبارہ تعمیر شروع ہونے کو تھی۔ یہاں کی آبادی [۱۹۵۰ء میں ۳۵۵۶۴ تھی]، جس میں اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ غیر مسلم عنصر میں ایک طاقت ور اَرْمَن برادری شامل ہے (یہ لوگ سترھویں صدی کی ابتدا میں ایران سے ہجرت کرکے یہاں آگئے تھے)۔ اس کے علاوہ چند سو یونانی اور ایک چھوٹی سی آبادی یہودیوں کی بھی ہے۔ ۱۸۷۳ء سے اِزْمید کو بذریعۂ ریل قسطنطینیہ سے ملا دیا گیا ہے (اس لائن کا آخری سٹیشن حیدر پاشا ہے؛ مسافت ۷۰ میل) اور ۱۸۹۲ء سے اَنْقَرہ، [نیز قونیہ اور ازمیر] سے بھی۔ قدیم اور وسطی زمانوں کی عمارتوں کے جو ویرانے یہاں موجود ہیں وہ کچھ اہمیت نہیں رکھتے؛ بوزنطی عہد کے پہاڑی مورچے بہتر حالت میں ہیں، جنھیں Busbecq اور Belon نے سولھویں صدی تک ان کی اصلی صورت میں دیکھا تھا۔ ترکی عمارتوں میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں: سلطان اورخان کا قائم کیا ہوا مدرسہ، جو شہر کے بالائی حصے میں ہے (یہ دراصل گرجا تھا جسے عبدالمجید نے ازسرِنو مرمت کرا دیا تھا)؛ پرتو پاشا، محمد بیگ اور عبدالسلام بیگ کی مسجدیں، جنھیں سنان نامی مہندس نے تعمیر کیا؛ اس کے علاوہ رستم پاشا کے حمام اور پرتو پاشا کی خان (کاروانسراے) بھی ہیں؛ عیش باغ (سرای باغچہ سی)، مع اس کی تفریح گاہ کے، جسے [سلطان] مراد رابع نے تعمیر کیا تھا، مگر اب ناپید ہے؛ ایسا ہی ایک باغ محمود ثانی نے بنایا تھا اور عبدالعزیز نے اس کی تجدید و ترمیم کی تھی۔ یونانی گرجاؤں میں سے قدیم ترین گرجا سینٹ پینٹیلیمون (St. Panteleïmon) کا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہیں اس قِدِّیس کی قبر بھی ہے جسے اس شہر کا محافظ ولی مانا گیا ہے؛ مراد رابع کے عہد میں یہ گرجا تباہ کردیا گیا تھا، مگر ۱۷۰۰ء میں دوبارہ تعمیر ہوا اور ۱۸۶۱ء میں اس کی پھر سے مرمت کی گئی۔ اِزْمید کے قرب و جوار میں چیچک میدانی (Champ des Fleurs) واقع ہے، جہاں ٹرانسلوانیا (Transylvania) کے شہزادے Emerich Thökely نے جلاوطنی اختیار کرکے اپنی عمر کے آخری ایام گزارے تھے اور ۱۳ ستمبر ۱۷۰۵ء کو وفات پائی تھی (De la Motraye: *Voyages*، ۱: ۳۰۹؛ Paul Lucas: *Voy. dans la Grèce, l' Asie Min.*, etc.، ایمسٹرڈم ۱۷۱۴ء، ۱: ۴۹)؛ اس کی لاش، جو اَرْمَنی قبرستان میں دفن کردی گئی تھی، ۱۹۰۶ء میں لوحِ مزار سمیت ہنگری لائی گئی (قب ہامر von Hammer: *Umblick*، ص ۱۹۲).

[پہلی جنگِ عظیم کے بعد ۶ جولائی ۱۹۲۰ء کو اس شہر پر انگریزی اور یونانی افواج کا قبضہ ہوگیا، لیکن ۲۷ جون ۱۹۲۱ء کو ترکوں نے اسے واپس لے لیا۔ اگرچہ اِزْمید کی بعض پرانی صنعتیں، جو قرونِ وسطی تک باقی رہیں، اب غائب ہوچکی ہیں، تاہم ۱۹۳۴ء سے یہاں کاغذ سازی کے کئی کارخانے قائم ہوگئے ہیں اور اس کے ساتھ ہی یہ شہر بعض کیمیاوی اشیا، مثلاً کلوریم (chlorium)، گندھک کے تیزاب (sulphuric acid) وغیرہ کی تیاری کا مرکز بن گیا ہے، جس سے اس کی اقتصادی حالت بہت بہتر ہوگئی ہے اور آبادی میں بھی برابر اضافہ ہو رہا ہے؛ چنانچہ آبادی جو ۱۹۲۷ء میں صرف ۱۵۲۰۰ تھی، ۱۹۵۰ء میں بڑھ کر ۳۵۰۰۰ سے زائد ہوگئی۔ قُوجہ ایلی کی پوری ولایت کی آبادی اسی سال کی مردم شماری کی رُو سے ۲۳۴۰۰۰ تھی اور اس میں یہ قضائیں شامل تھیں: ازمیت، آطہ پازاری، آق پازی، گیبزہ، گیوہ، گولچک (دگرمن درہ)، خندق، قرہ مُرسَل اور قرہ صُو].

مآخذ: (۱) Tomaschek: *Zur histor. Topographie von Kleinasien*، ص ۷؛ (۲) Tavernier: *Les six Voyages*، ۱: ۵-۶؛ (۳) Grelot: *Rel. nouvelle d'un Voyages à Constantinople* (پیرس ۱۶۸۱ء)، ص ۴۸-۵۲؛ (۴) اولیا: *Travels*، ۲: ۳۱۴ ببعد (طبع ترکی [سیاحت

نامہ]۲: ۳۳-۶۵)؛ (۵) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۶۲؛ (۶) De la Motraye: Voyages، ۱: ۲۸۸ بعد؛ (۷) R. Pococke: *Descr. of the East*، ۲: ۹۶ بعد؛ (۸) ہامر (v. Hammer): *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa*، پیسٹ (Pest) ۱۸۱۸ء، ص ۱۳۲-۱۴۷؛ (۹) Texier: *Descr. de l'Asie Mineure*، ۱: ۱۷-۲۸؛ (۱۰) *Ausland*، ۱۸۵۷ء، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ (۱۱) v. d. Goltz: *Anatolische Ausflüge*، ص ۷۷-۸۱؛ (۱۲) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۴: ۳۵۶ بعد؛ (۱۳) Christo Papadopulos: *Biuvixá* (قسطنطنیہ ۱۸۶۷ء)، ص ۵۹-۷۷؛ (۱۴) O. F. Wulff و P. B. Pogodin: *Nikomedia*، در *Nachrichten des Russ. Arch. Inst. in Konstantinopel* (اوڈیسا Odessa ۱۸۹۷ء)، ۲: ۷۷-۱۸۴ (روسی زبان میں)؛ [(۱۴) (آ، ت، بذیل مادّہ؛ (۱۵) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ].

(J. H. MORDTMANN)

---

* **اِزْمِیر**: (سمرنا Smyrna) ترکی ایشیا کا مشہور ترین تجارتی شہر اور صوبۂ آیدین کے والی کا صدر مقام — [جمہوریہ کے قیام کے بعد سے ازمیر کی ایک مستقل ولایت بنا دی گئی ہے — اس میں یہ سترہ قضائیں ہیں: ازمیر، بایندر، برمگہ، چشمہ، دِکیلی، فوچہ، قرہ بورون، کمال پاشا (یا نیف)، قِنِق، قوش آطہ سی، کِراز، (نِکلیس)، مِنِمن، اودہ مِش، سفری حصار، تیرہ، توربہ لی اور اورلہ۔] نام کی شکل اِزْمِیر (ابن بطوطہ: یَزْمِیر) اس شکل کے مطابق ہے جو مغرب کے لوگ قرونِ وسطٰی میں استعمال کرتے تھے، یعنی سمیرہ (Smire)، زمرّہ (Zmirra) وغیرہ (Tomaschek، ص ۲۸: Ram Muntaner (تقریبًا ۱۳۰۲ء) میں Ismira، Schiltberger کے ہاں Esmira)۔ جب سلجوقیوں نے گیارھویں صدی کے آخر میں ایشیاے کوچک پر یورش کی تو ایک ترک سردار تکش (Tzachăs) (صرف Anna Comnena میں Τζαχᾶς) نے، جو قلیج آرسلان اوّل کا خسر تھا اور نیقیہ (Nicaea) میں رہتا تھا، سمرنا پر اپنا تسلط قائم کر لیا اور وہاں سے مجمع الجزائر کے جزیروں اور درۂ دانیال (Hellespont) کو فتح کرنے کی غرض سے حملے شروع کر دیے۔ جب سلجوق نیقیہ سے نکالے گئے (جون ۱۰۹۷ء) تو سمرنا دوبارہ بوزنطی حکومت کے قبضے میں آ گیا اور نیقیہ کے شاہنشاہ جون وتاتز ڈوکاس (John Vatatzes Dukas) (۱۲۲۲-۱۲۵۵ء) نے Pagus کی پہاڑی [تل باغوش] پر مورچہ بندی کا ایک بڑا سلسلہ قائم کیا (*Corp. Inscr. Graec.*، شمارہ ۸۷۴۹)۔ اس پہاڑی پر سے شہر بالکل سامنے نظر آتا ہے۔ قونیہ کی سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد شہر افسوس (Ephesus) کے امیر آیدین نے ۱۳۲۰ء میں شہر پر قبضہ کر لیا اور شہر سے تکش کے عہد کی طرح ایک بار پھر مجمع الجزائر کے جزیروں اور فرنگیوں کے تجارتی جہازوں پر تاخت شروع ہو گئی۔ اسے بند کرنے کے لیے تمام آفت رسیدہ بحری طاقتیں پاپاے روم کی سرپرستی میں متحد ہو گئیں اور انھوں نے ۲۸ اکتوبر ۱۳۴۴ء کو سمرنا پر بزورِ شمشیر قبضہ کر لیا (Heyd: *Histoire du Commerce du Levant*، ۱: ۵۳۸)۔ روڈس (Rhodes) کے شہسواروں (Knights) نے، جنھیں شہر کی حفاظت سپرد کی گئی تھی، بندرگاہ پر سینٹ پیٹر (St. Peter) نامی قلعہ تعمیر کیا، جہاں بعد میں وہ محصول خانہ بنا جو آج سے تقریبًا پچاس سال پہلے تک موجود تھا۔ دوسری جانب شہر کا قلعہ آیدین اوغلو کے ہاتھ ہی میں رہا۔ بایزید اوّل نے انھیں وہاں سے بےدخل کر کے ایک صُوباشی (حاکم شہر) مقرر کر دیا۔ جنوری ۱۴۰۳ء تک یہی حالت رہی، یہاں تک کہ تیمور نے فرنگیوں کے قلعے پر دھاوا کر کے انھیں سمرنا سے نکال دیا (شرف الدین: ظفر نامہ، ۲: ۴۶۴-۴۷۷؛ Dukas، ص ۴۷ بعد؛ Chalkokondylas، ص ۱۶۱، قب ہامر (von Hammer): *Gesch. d. osm. Reiches*، ۱: ۳۳۲ بعد و ۶۲۶ بعد)۔ ایشیاے کوچک سے تیمور کی واپسی پر قسمت آزما سردار جُنَید [رک بآن] نے شہر پر قبضہ کر لیا، مگر تقریبًا ۱۴۲۵ء میں اسے شکست ہوئی اور یہ شہر قطعی طور پر حکومت عثمانیہ کے زیر نگیں آ گیا۔

اس شہر کی بعد کی تاریخ کوئی عام دلچسپی نہیں رکھتی۔ ۱۳ ستمبر ۱۴۷۲ء کو وینس کے بحری بیڑے نے پیترو مسینجو (Pietro Mocenigo) کی سرکردگی میں سمرنا پر حملہ کر کے اسے لوٹا اور آگ لگا دی (Hopf: *Chroniques Gréco-Romanes*، ص ۲۰۷؛ Cippico: *Delle Guerre de' Veneziani nell' Asia*، ص xxvi بعد؛ Zinkeisen: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۲: ۴۰۵)۔ اس کے بعد یورپی بحری طاقتوں کی ترکوں سے جو بحری جنگیں ہوئیں ان میں یورپی باشندوں کی کثرتِ تعداد کو مدنظر رکھتے ہوئے یورپی طاقتوں کو اس شہر پر حملہ کرنے سے کئی بار احتراز کرنا پڑا، مثلاً جب ساقز (Chios) کے سقوط کے بعد ترکی بحری بیڑہ خلیج سمرنا میں پیچھے ہٹ آیا تو وینس والوں نے ۱۶۹۴ء کے موسم خزاں میں سمرنا پر حملہ کرنے سے ہاتھ روک لیا (Kantemir: *Gesch. des Osman. Reiches*، ص ۶۴۹؛ Zinkeisen: وہی کتاب، ۵: ۱۷۵) اور ۱۷۷۰ء میں جب روسیوں نے چشمہ (Česhme) کے پاس ترکی بیڑے کو تباہ کیا (Ypsillanti: Τά μετὰ τὴν ἅλωσιν، ص ۴۶۶ بعد؛ قب ہامر (v. Hammer): *Gesch. d. Osman. Reiches*، ۸: ۳۵۸) تو انھوں نے بھی یہی کیا۔ سمندر کی جانب سے اس قسم کے حملوں کی روک تھام کے لیے باب عالی نے وینس سے لڑائی کے دوران میں درۂ دانیال کی جنگ (۲۶ جون ۱۶۵۶ء) کے بعد آبناے کے تنگ ترین حصے میں راس سَنجق بورنُو پر دفاعی استحکامات تعمیر کیے، جنھیں سنجق قلعہ سی (سلامی لینے والا قلعہ) یا ینگی [ینی] قلعہ کہا جاتا تھا۔ یہ استحکامات ۱۰ جولائی ۱۶۸۸ء کے زلزلے میں بالکل تباہ ہو گئے اور پھر انھیں کچھ نامکمل طور پر دوبارہ تعمیر کیا گیا۔ زمانۂ حال میں یہاں دوبارہ توپیں نصب کی گئیں اور بحری سرنگیں بچھا کر ناکہ بندی کر دی گئی۔

خشکی کی طرف سے جلالی اور زَغیا کے سرکش قبائل نے سمرنا کو کئی بار لوٹا۔ یہ

لوگ سترھویں صدی کی ابتدا سے اَناطولیہ کے لیے وبالِ جان بنے ہوئے تھے، مثلاً ۱۶۰۰ء میں قلندراوغلو اور قرہ سعید کی فوجوں نے لوٹ مار مچائی (Sandys: Travailes، طبع ششم، لنڈن ۱۶۵۸ء، ص ۱۲؛ قب ہامر (v. Hammer): وہی کتاب، ۴: ۳۹۸)، ۱۶۲۵ء میں قَرشی کے جِنّت اوغلو نے (Roe: Negotiations، ص ۴۱۰؛ Zinkeisén: وہی کتاب، ۴: ۵۵ ببعد) اور ۱۷۳۶ء میں خُوناس کے صاری بک اوغلو نے (Pococke، ج ۲، حصہ ۲: ص ۳۸؛ Ipsilanti: وہی کتاب، ص ۳۴۴)۔ بلادِ بربر کے بحری قزّاقوں کی بار بار آمد و رفت سے بھی لوگ اسی طرح خائف رہتے تھے، کیونکہ جب تک فرانسیسیوں نے الجزائر فتح نہیں کر لیا بابِ عالی کی طرف سے ان بحری قزّاقوں کو اجازت تھی کہ وہ اپنے جہاز ران سمرنا اور اس کے آس پاس کے علاقوں سے بھرتی کر لیا کریں [؟] (Dumont: Voyages، ۱۶۹۹ء، ۴: ۱۰۶ ببعد؛ Tournefort، ۲: ۱۹۸؛ جودِت: تاریخ، ۴: ۲۳ و ۷: ۱۸۳ و ۱۰: ۲۳۳)۔ سترھویں صدی عیسوی میں سمرنا کی یہودی آبادی میں سے ایک مسیحی ملحد سابا تائی صبی (Sabbatai Sebi) اٹھا، جس نے دونْمہ (Dönme) [رَتّ بَاَن] (باطنی مسلمان یہودی) فرقے کی بنا ڈالی۔ اس کے پیرووں میں سے کچھ لوگ اب بھی پائے جاتے ہیں (قب سمرنا کے انگریزی قنصل Rycaut کا معاصر بیان، جو Knolles کی *History of the Turks* کے ملحقات، ۲: ۴۷ ابعد، میں درج ہے).

اس شہر میں دو بار زلزلہ آیا اور دونوں مرتبہ یہ شہر تقریباً بالکل تباہ ہو گیا۔ پہلے زلزلے میں، جو ۱۰ جولائی ۱۶۸۸ء / ۱۲ رمضان ۱۰۹۹ھ کو آیا، سنجق قلعہ سی سمندر کی لہروں میں غرق ہو گیا، زیادہ تر عمارتیں گر گئیں اور ہزاروں لوگ، کم از کم پانچ ہزار نفوس، شکستہ عمارتوں میں دب کر فنا ہو گئے (راشد: تاریخ، ۱: ۱۴۷ الف؛ Rycaut: *Turkish History*، ص ۳۰۱ ببعد؛ Carayon: *Relations inédites des Missions de la Compagnie de Jésus*، ص ۲۹۱ ببعد؛ Pacificus Smit: *Vier jaren in Turkije*، ص ۷۸ ابعد، ۲۴۶ ببعد؛ De La Motraye: *Voyages*، ۱: ۱۸۲ ابعد؛ Slaars، ص ۷۶، ۱۲۸)۔ دوسرا زلزلہ ۳ اور ۵ جولائی ۱۷۷۸ء کو آیا۔ اس میں بھی، خصوصاً گرتی ہوئی عمارتوں میں آگ لگ جانے کی وجہ سے، اسی قدر نقصان ہوا (Björnstahl: *Briefe*، ۴: ۱۳۱–۱۴۷؛ Slaars، ص ۱۳۲ ابعد)۔ اس کے علاوہ وہ بلوہ بھی کچھ کم خطرناک نہ تھا جو ۱۴ مارچ ۱۷۹۷ء کو سیفالونیا کے باشندوں (Cephaloniots) اور کروٹ (Croats کروات) کے درمیان جھگڑا ہو جانے کی وجہ سے برپا ہوا؛ چنانچہ شہر میں آگ لگ گئی اور بہت سے لوگ مارے گئے (جودِت: وہی کتاب، ۶: ۲۲۰؛ Zinkeisen: وہی کتاب، ۷: ۱۳ ابعد)۔ بابِ عالی اور مصر کے درمیان جنگ (۱۹ فروری ۱۸۳۳ء) کے دوران میں ابراہیم پاشا جب ترکوں کو قونیہ پر ۲۱ دسمبر ۱۸۳۲ء کو شکست دے کر کوتاہیہ کی طرف بڑھا تو اس کے گماشتوں نے محمد علی [خدیو مصر] کی طرف سے سمرنا پر قبضہ کر لیا، لیکن چند ہفتوں بعد وہ اسے چھوڑ کر چلے گئے (Rosen: *Gesch. der Türkei*، ۱: ۱۷۱) [پہلی جنگ عظیم کے بعد کچھ عرصے تک ازمیر پر یونانیوں کا قبضہ رہا، لیکن ستمبر ۱۹۲۲ء میں غازی مصطفٰی کمال پاشا نے انھیں وہاں سے نکال کر اسے دوبارہ ترکی مملکت میں شامل کر لیا].

سمرنا میں تاریخی یادگاریں بہت ہی کم ہیں؛ آثارِ قدیمہ میں سے کوئی قابلِ ذکر چیز باقی نہیں رہی۔ وہ ایمفی تھیٹر (amphitheatre) اور سرکس (circus)، جس میں سمرنا کا مُرَبّی قِدّیس پولی کارپ (Polycarp) مارا گیا تھا، دونوں سترھویں صدی میں تباہ کر دیے گئے اور ان کا مال مسالہ بِزِستان [یعنی مسقّف نخّاس] اور وزیر خان (دیکھیے بیانِ ذیل) کی تعمیر میں لگا دیا گیا۔ پولی کارپ کی مزعومہ قبر کو، جو سرکس کے قریب تھی، اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں بدل کر ایک مسلمان ولی کی تُربت قرار دے دیا گیا۔ بوزنطی عہد کا قلعہ، جو جبلِ باغوش (Pagus) پر واقع ہے، سالہا سال سے غیر آباد ہے اور کسمپرسی کی حالت میں ویران ہوتا چلا جا رہا ہے، قدیم مسجد اور بڑا حوض (قرق دِیْرَک)، جو دونوں غالباً بوزنطی اصل کے ہیں، ویران ہو چکے ہیں اور جون وَتاسِز (John Vatatzes) کے اس تاریخی کتبے کو جو اس کی بنیاد رکھتے وقت نصب کیا گیا تھا نیز اس قدیم اور عظیم سر کو جسے اُمیزان (Amazon) کا سر کہا جاتا تھا اور جو پہلے قلعے کے صدر دروازے کی دیوار میں چنا گیا تھا اور شہر کا امتیازی نشان سمجھا جاتا تھا حال ہی میں بڑی بے دردی سے تباہ کر دیا گیا ہے۔ ترک اس سر کو قَیْذَفا ملکۂ سبا کا سر خیال کرتے تھے؛ چنانچہ وہ اس قلعے کو قَیْذَفا قلعہ سی کہتے تھے، جو عام لوگوں کی زبان میں بگڑ کر قطیفہ قلعہ سی (مخمل کا قلعہ) بن گیا ہے۔ یہاں کی متعدّد مساجد میں سے (جن میں تقریباً بیس بڑی اور چھیالیس چھوٹی مسجدیں ہیں) مندرجۂ ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں: حصار جامع، ... شاذِرواں جامع، کِتانہ پازاری جامع، ... سہ کمرآلتی جامع، حاجی حسین جامع، وزیر خان اور بزستین (Bezistin) کی بڑی کاروانسرائیں (۱۶۷۵–۱۶۷۷ء میں صدر اعظم احمد کوپرُ ذلو نے تعمیر کرائی تھیں)۔ دیگر قدیم خانوں (یعنی سراؤں) میں سے درویش اوغلو خان، مَدَمہ خان اور قَرہ عثمان زادہ خان قابلِ ذکر ہیں۔ سمرنا کی ایک خصوصیّت یہ ہے کہ یہاں کے فرنگی حصّے میں متعدد مسقّف بازار ہیں، جنھیں فرخانہ کہتے ہیں جو (فرنگ خانہ کی بگڑی ہوئی صورت ہے)۔ ۱۱۰۸ھ / ۱۶۹۶–۱۶۹۷ء) میں سمرنا میں سونے کی اشرفیاں اور چاندی کے قروش بنانے کے لیے ایک ٹکسال قائم کی گئی، لیکن چند سال بعد بند کر دی گئی (راشد: تاریخ، ۱: ۲۲۶ الف؛ قب اسمٰعیل غالب: تقویمِ مسکوکاتِ عثمانیہ، عدد ۵۹۷ – ۶۰۰)۔ سترھویں صدی میں سمرنا نے اس لحاظ سے بڑی اہمیّت حاصل کر لی کہ اس سرزمین کی پیداوار اور اندرونِ ملک کی مصنوعات (یعنی گوند، انجیر، روئی، خشخاش، افیون، بلوط کا کچا پھل [valonia جو دباغت (چمڑا رنگنے) کے کام آتا ہے]، اصل السّوس، قالین، وغیرہ) یہاں سے باہر بھیجی جاتی تھیں۔ زیادہ دور کے علاقوں کی مصنوعات مثلاً ایران کے ریشمی اور انقرہ کے اونی کپڑے اُن دنوں بھی اور آج تک بھی سمرنا کے راستے سے مغرب کو جاتے ہیں۔ بہت سے

انگریز اور ولندیزی تاجر وہاں آ کر آباد ہو گئے۔ انگریزوں کی نو آبادی نے اس ملک کی اقتصادی اور ثقافتی ترقی میں بہت کام کیا ہے۔ ایران اور انقرہ کے ساتھ تجارت کی وجہ سے بہت سے اَرمنی یہاں آ کر بس گئے۔ دِلّالی کا کام یہودیوں (صِفَر دِیم) سے مخصوص تھا۔ یورپی لوگ شہر کے فرنگی محلّے میں رہتے تھے اور وہاں اپنے وطن کی طرح پوری آزادی کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے، بعد میں یونانیوں کی ایک مضبوط تاجر جماعت بھی ان سے آ ملی اور مسلمان عنصر بتدریج پس پشت ہوتا چلا گیا؛ چنانچہ اس شہر کا نام گیور اِزْمیر (گبر= "کافر سمرنا") پڑ گیا؛ شہر کا وہ حصّہ جہاں روڈس (Rhodes) کے باشندے آباد تھے پہلے ہی تیمور کے عہد سے اس نام سے پکارا جاتا تھا، (ازمیر گبران، در شرف الدین [ظفر نامہ])، اس کے مقابلے میں شہر کا بالائی حِصّہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا۔ [۱۹۱۹–۱۹۲۰ء میں] اس شہر کی آبادی کا اندازہ تین لاکھ تھا، جس میں نوّے ہزار مسلمان، ایک لاکھ دس ہزار یونانی، تیس ہزار یہودی، پندرہ ہزار اَرمنی اور پچپن ہزار غیر ملکی تھے، جن میں تیس ہزار یونانی بھی شامل تھے۔ [گزشتہ سالوں میں ازمیر کی آبادی برابر بڑھتی رہی؛ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں باشندوں کی کل تعداد ۱۵۳۹۲۴ تھی؛ ۱۹۳۵ء میں ۱۷۰۹۵۹؛ ۱۹۴۰ء میں ۱۸۳۷۶۲؛ ۱۹۴۵ء میں ۱۹۸۳۹۶ اور ۱۹۵۰ء میں ۲۳۰۵۰۸؛ ۱۹۴۵ء کی تقریباً دو لاکھ آبادی میں سے ۱۵۷۰۰۰ کی مادری زبان ترکی تھی، ۱۰۷۶۱ کی یونانی اور ۳۴۲۸ کی فرانسیسی۔ پوری ولایت ازمیر کی آبادی چھے لاکھ تہتّر ہزار ہے، جس میں تقریباً ساڑھے چھے لاکھ مسلمان، تقریباً سولہ ہزار یہودی اور تقریباً دو ہزار کیتھولک عیسائی (اطالوی وغیرہ) شامل ہیں]۔

مآخذ: (۱) ابن بطوطہ: Voyages، ۲: ۳۰۹–۳۱۲؛ (۲) کاتب چلبی: جہان نُما، ص ۶۷۰؛ (۳) B. F. Slaars: *Étude sur Smyrna*، سمرنا ۱۸۶۸ء؛ (۴) Storari: *Guida con cenni storici di Smirna*، تُورینو (Torino) ۱۸۵۷ء؛ (۵) Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*، ص ۲۷ ببعد؛ (۶) Paul Ricaut: *The present State of the Greek and Armenian Churches*، لنڈن ۱۶۷۹ء، ص ۳۳–۴۱؛ (۷) Spon: *Voyage*، ۱: ۳۰۲ ببعد؛ (۸) Cornelis de Bruyn: *Reizen* (Delft ۱۶۹۸ء)، ص ۲۲–۲۹؛ (۹) De la Motraye: *Voyages*، ۱: ۱۷۸–۱۸۶؛ (۱۰) Tournefort: *Voy. du Levant*، ۲: ۱۹۶–۲۰۲ (ایمسٹرڈم Amsterdam ۱۷۱۸ء)؛ (۱۱) R. Pococke: *Description of the East*، ۲/۲: ۳۴–۳۹؛ (۱۲) Björnståhl: *Brief*، ۶: ۱۵ ببعد؛ (۱۳) Chandler: *Travels*، طبع ثانی، ص ۵۵ ببعد؛ (۱۴) Choiseul-Gouffier: *Voy. pittoresque de la Grèce*، ۱: ۲۰۰–۲۰۴؛ (۱۵) Dallaway: *Constantinople Ancient and Modern*، ص ۱۹۶–۲۰۷؛ (۱۶) De Laborde: *Voy. de l'Asie Mineure*، ص ۳–۹؛ (۱۷) Prokesch von Osten: *Denkwürdigkeiten aus dem Orient* (شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۸۳۶–۱۸۳۷ء)؛ (۱۸) Arundell: *Discoveries in Asia Minor* (لنڈن ۱۸۳۴ء)، ۲: ۳۵۳–۴۲۵؛ (۱۹) سمرنا کی تجارت کے متعلق: Lemonidi: *Le commerce de la Turquie*، s. l.، ۱۸۴۹ء؛ (۲۰) Scherzer: *Smyrna*، Wien ۱۸۷۳ء؛ (۲۱) Démétrius Georgiadés: *Symrne et l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۲۲) W. Heyd: *Hist. du Commerce du Levant*، اشاریہ؛ (۲۳) F. Rougon: *Smyrne*، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۲۴) *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel* verzameld door K. Heeringa, I, II (*Rijks Geschiedkundige Publicatiën*، شمارہ ۹–۱۰، ۳۴، Gravenhage ۱۹۱۰–۱۹۱۷ء)؛ (۲۵) غیر ملکی قوموں کی تاریخ کے لیے دیکھیے: Lüdeke: *Glaubwürdige Nachrichten von dem Türkischen Reiche nebst der Beschreibung eines zu Smyrna errichteten Evangelischen Kirchenwesens*، لائپزگ ۱۷۷۰ء؛ (۲۶) Steinwald: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Smyrna*، برلن بدون تاریخ؛ (۲۷) M. A. Perk: *De Nederlandsche Protestantsche Gemeente te Smirna*، لائڈن ۱۹۱۰ء؛ (۲۸) قدیم نظریے de Bruyn، Tournefort، نیز Choiseul-Gouffier اور de Laborde کی تصانیف میں ہیں؛ (۲۹) Storari (۱۸۵۶ء) اور Lamech Saad (۱۸۱۷ء) کے نقشے؛ [(۳۰) آ آ، ترکی، بذیلِ مادّہ اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں]۔

(J. H. MORDTMANN)

اِزْنیق: قدیم اور بوزنطی نیکیا Nicaea (ابن خُرّدَاذبہ اور الادریسی: نیقیّۃ)۔ ✱ عربوں نے ۷۱۷ء اور ۷۲۵ء میں روم کی مملکت پر اپنے ابتدائی حملوں کے دوران میں اس شہر کا ناکام محاصرہ کیا (Theophanes، طبع de Boor، ۱: ۳۹۷، ۴۰۵ ببعد) اور ۱۰۸۱ء کے آغاز میں یہ سلیمان بن قُتُلمش سلجوقی کے قبضے میں آ گیا، جس نے یہاں رہائش اختیار کر لی۔ ۱۰۹۶ء میں سلیمان کے بیٹے اور جانشین آلپ آرسلان نے نیقیّۃ کے سامنے ان پہلے صلیبیوں کو شکست فاش دی جن کی قیادت والٹر ہابے نِشْتُر (Walther Habenichts) کر رہا تھا، مگر آئندہ سال یہ شہر صلیبیوں کا مقابلہ نہ کر سکا، جن کی سرکردگی گوڈفری (Godfrey de Bouillon) کے ہاتھ میں تھی؛ چنانچہ ۱۹–۲۰ جون ۱۰۹۷ء کو اس شہر نے بوزنطیوں کی اطاعت قبول کر لی، جو صلیبیوں کے حلیف تھے۔ عثمانی حملے کے وقت تک بوزنطی اس شہر پر قابض رہے۔ کہتے ہیں کہ سلطان عثمان اوّل نے نیقیّۃ پر حملہ کیا تھا، لیکن اس پر ترکوں کا قبضہ اُورخان کے عہد میں ایک طویل محاصرے کے بعد ۷۳۱ھ/۱۳۳۱ء ہی میں ہو سکا۔ کچھ دنوں کے لیے اُورخان نے اس شہر کو اپنا دارالحکومت بنایا (عاشق پاشا زادہ اور Leunclavius: *Hist.*، ص ۱۹۵؛ قب Nicephorus Gregoras، ۳: ۵۰۸ ببعد)۔ ۱۴۰۲ء میں تیمور کی فوج کے ایک حملہ آور دستے نے شہر پر قبضہ کر کے اُسے ویران کر دیا (Ducas، ص ۷۲؛ شرف الدین: ظفر نامہ، ۲: ۴۵۴)،

لیکن اس صدمے کے بعد یہ پھر اُبھرا؛ چنانچہ شہزادہ مصطفٰی کی بغاوت کے وقت اُسے ایک آباد اور خوش حال شہر بتایا گیا ہے (Leunclavius: *Hist.*، ص ۵۲۵، سطر ۳۶)؛ کہتے ہیں کہ بایزید ثانی نے اپنے والد محمد ثانی کی وفات کے بعد تخت سے دست بردار ہونے اور نیقیہ میں گوشہ نشین ہونے کا ارادہ کیا تھا.

اس شہر کا زوال تقریباً سترھویں صدی کے وسط سے شروع ہوا۔ یہاں کی آبادی، جو اس وقت تخمیناً ۱۰۰۰۰ تھی (بقول Grelot)، گھٹتے گھٹتے اب صرف ۱۵۰۰ رہ گئی ہے۔ چینی کی ٹائلوں کی صنعت، جو کبھی بڑے زوروں پر تھی اور جسے Otter (*Voyage en Turquie*، ۱: ۴۴) نے ۱۷۳۶ء میں جاری دیکھا تھا، اب بند ہو چکی ہے۔ اس صنعت کی صرف خفیف سی یادگار، جسے اب کوئی سمجھتا بھی نہیں ہے، اس شہر کے نام چینی زِلِیک میں باقی ہے، جو عوام میں مشہور ہے (اور جس کی اصل "چینی اِزْنِیق"، ("faïence Iznik") ہے [قب اولیا چلبی، ابوبکر فیضی وغیرہ، جو اس شہر کا ایک اَور نام "چینِ ماچینِ روم" بتاتے ہیں]۔ موجودہ گاؤں فصیل شہر کے اندر تھوڑے سے رقبے میں آباد ہے اور مع اپنے ضلع کے ولایت خداوندگار (Brussa) میں ینگی [ینی] شہر کی قضا کا ایک ناحیہ ہے، حالانکہ پہلے اِزْنِیق قوجہ ایلی کی ایالت کی ایک قضا کا صدر مقام تھا۔ عام انحطاط نے قدیم عمارات پر بھی اثر ڈالا ہے، اس کا وہ حصّہ جو بہترین حالت میں محفوظ ہے وہ رومی اور بوزنطی دیواریں ہیں جن کی ایک دوہری فصیل ہے (جس کا سب سے اچھا بیان Prokesch اور Texier نے دیا ہے (اس کی بابت قب Körte: *Mitt. des Deutsch. Arch. Instituts*، ایتھنز (Athens)، ۲۴: ۳۹۸ - ۴۰۹)۔ ان دیواروں کے عظیم الشان دروازے اور ۲۳۸ برج ہیں (Texier)۔ ان دفاعی استحکامات کا بوزنطی حصّہ لیو (Leo) ثالث اسوری (Isaurian) کے عہد کا ہے، جس نے ۷۲۶ء (*Corp. Inscr. Graec*، شمارہ ۸۶۶۴) کے عربی حملے کے بعد انھیں تعمیر کیا تھا؛ میخائیل (Michael) ثالث نے ۸۵۸ھ میں اور بعد میں Theodore Lascaris (*Corp. Inscr. Graec.*، شمارہ ۸۷۴۵ - ۸۷۴۷) نے ان کی تکمیل اور اصلاح کی۔ جن اداروں کی بنیاد سلطان اُورخان نے رکھی تھی ان میں سے صرف ایک مدرسہ اب تک استعمال میں ہے؛ مسجد (جسے سِنان نے سلیمان اوّل کے حکم سے دوبارہ تعمیر کیا) صدیوں سے اپنے لنگر خانے سمیت کھنڈر ہو چکی ہے؛ جندرلی خیرالدین پاشا کے خاندان کی عمارتوں میں سے یشِل جامع (جو ۷۸۰ - ۷۹۴ھ میں تعمیر ہوئی) اور نِکُرمہ خاتون کی مسجد، جو [بانی سلسلۂ اشرفیہ] اشرف زادہ [عبداللہ] رومی کے نام سے (جو محمد ثانی کے عہد میں گزرے ہیں [۷۵۴ - ۸۷۴ھ/۱۳۵۳ - ۱۴۶۹ء، قب اشرفیہ، در [آ، ترکی]؛ قب *Mitt. d. Seminars f. Or. Sprachen zu Berlin*، ۲: ۱۶۴) منتسب ہے، اچھی خاصی حالت میں محفوظ ہیں؛ مقبرۂ اشرف زادہ کی زیارت کے لیے اب بھی لوگ بکثرت آتے ہیں۔ اُن تین گرجوں میں سے جو سولھویں صدی کے آخر تک یونانیوں کے پاس تھے (Crusius: *Turco-graecia*، ص ۲۰۴)، سینٹ تھیوڈوری (St. Theodori) اور سینٹ جارج (St. George) کے دو گرجے تو اب نیست و نابود ہو چکے ہیں؛ تیسرا گرجا، جو Κοίμησις τῆς Παναγίας کا گرجا ہے اور جسے ۱۸۰۷ء میں دوبارہ تعمیر کیا گیا تھا، نویں صدی عیسوی کی ایک بوزنطی عمارت ہے، جس میں گیارھویں صدی میں کچھ اضافے کیے گئے ہیں۔ یہ عمارت اپنی قدیم رنگ برنگ کی پچی کاری کی وجہ سے دلچسپ ہے.

[عثمانلی ترکوں کے عہد حکومت میں اِزْنِیق عرصے تک علم و ہنر کا مرکز رہا۔ یہاں کئی نامور شعرا پیدا ہوے، جن میں قطبی، صدری چلبی، قربی اور خیالی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ یہاں متعدد مدارس تھے، جن میں داؤد القیصری، تاج الدین الکردی اور قرہ علاء الدین کے سے بلند پایہ علما درس دیتے رہے۔ مدارس کا یہ درخشاں زمانہ سلطان محمد فاتح کے دور تک قائم رہا۔ اِزْنِیق مشائخ صوفیہ کا بھی مرکز رہا؛ اگرچہ ان مختلف طریقوں میں جو یہاں رائج تھے بعد میں اشرف زادہ رومی کے قدر یہ طریقے کو عروج و غلبہ حاصل ہو گیا].

مآخذ: (۱) ابن خُرّداذبہ، ص ۱۷؛ (۲) ابن بطوطہ، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۳۲۳ - ۳۲۵؛ (۳) Busbecq: *Epistolae*، مطبوعۂ Plantin ۱۵۸۵ء، ورق ۱۳۱ الف؛ (۴) Grelot: *Relation nouvelle d'un Voyage à Constantinople*، ص ۴۵ - ۴۷؛ (۵) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۷ - ۱۰؛ (۶) کاتب چلبی: جہان نُما، ص ۶۶۲ بعد؛ (۷) Paul Lucas: *Voyage dans la Grèce l'Asie Mineure, etc* (Amsterdam ۱۷۱۴ء)، ۱: ۶۵ - ۷۲؛ (۸) Pococke: *Description of the East*، ۲/۲: ۱۲۱ - ۱۲۳؛ (۹) Sestini: *Voyage dans la Grèce asiatique* (پیرس ۱۷۸۹ء)، ص ۲۱۳ - ۲۲۰؛ (۱۰) v. Hammer: *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa* (Pesth ۱۸۱۸ء)، ص ۹۹ - ۱۲۵ و *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۱: ۱۰۱ - ۱۰۸؛ (۱۱) Kinneir: *Journey through Asia Minor*، ص ۲۳ - ۳۱؛ (۱۲) محمد ادیب: مناسک الحج (استانبول ۱۲۳۲ھ)، ص ۲۶ - ۲۷؛ (۱۳) Prokesch von Osten: *Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient*، ۳: ۱۰۵ - ۱۲۳؛ (۱۴) Leon de Laborde: *Voyage de l' Asie Mineure*، ص ۳۶ - ۴۴؛ (۱۵) Texier: *Descr. d. l' Asie Mineure*، ۱: ۳۰ - ۵۸؛ (۱۶) *Ausland*، ۱۸۵۵ء، ص ۶۸۶ بعد؛ (۱۷) سالنامۂ خداوندگار، ۱۲: ۲۱۴ - ۲۱۶؛ (۱۸) v.d. Goltz: *Anatolische Ausflüge*، ص ۲۰۶ - ۲۴۵؛ تصاویر اور نقشے Pococke، de Laborde اور Texier کی کتابوں میں دیے گئے ہیں؛ یونانی گرجے کے لیے دیکھیے: (۱۹) Oskar Wulff: *Die Koimesiskirche in Nicaea und ihre Mosaiken*، شتراس برگ (Strassburg) ۱۹۰۳ء؛ نیز (۲۰) Ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως εἰς Νίκαιαν ὑπό Θ. Καβλτέρου Μαρχουίζον، قسطنطنیہ ۱۹۰۹ء؛ [(۲۱) [آ، ترکی]،

بذیل مادّہ، جہاں بعض جدید اور اہم مآخذ مذکور ہیں]۔

(J. H. MORDTMANN)

---

* **اَلْاَزْہَر**: (الجامع الازہر) یہ عظیم مسجد، جس کے نام الازہر کے معنی "نہایت روشن" ہیں، زمانۂ حاضرہ کے قاہرہ کی سب سے بڑی مساجد میں شامل ہے (اس نام میں شاید [حضرت] فاطمۃ [الزہراءؓ] کی طرف تلمیح ہے، اگرچہ ایسی کوئی پرانی دستاویز موجود نہیں جس سے اس بات کی تصدیق ہو سکے)۔ یہ علمی مرکز، جس کی بنیاد چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں فاطمی خلفا کے زمانے میں رکھی گئی، ظاہر ہے کہ ابتدا میں اسمٰعیلی [فقہ و دینیات کا مرکز] تھا۔ سنّی ایّوبیوں کے عہد میں اسمٰعیلیت کے خلاف جو ردِّ عمل ہوا اس سے اس کی روشنی مدّہم پڑ گئی تھی، لیکن سلطان بیبرس کے عہد سے اس کی سرگرمیاں تازہ ہو گئیں۔ اس وقت سے یہ سنّیوں کا علمی مرکز بن گیا۔ اس جامعہ کے عالم گیر اثر و رسوخ کی وجہ ایک طرف تو یہ ہے کہ قاہرہ کا شہر جغرافی اور سیاسی حیثیت سے (بالخصوص بغداد کی عباسی خلافت کے سقوط کے بعد سے) خاص اہمیّت کا مالک ہے، جو علما اور طلَبہ کو دور دور سے اپنی طرف کھینچتا ہے اور مغرب سے آنے والے عازمینِ حج و زیارت کی جاے قیام ہے، اور دوسری جانب اس کے مقبول ہونے کی وجہ خود اس مسجد کی وسعت اور شہر کے اس حصّے میں واقع ہونا ہے جو انیسویں صدی تک شہر قاہرہ کا مرکز تھا۔ مملوکوں کے عہد میں یہ جامعہ بھی بہت سی اَور درس گاہوں میں سے ایک تھی، لیکن عثمانلی ترکوں کے دورِ اقتدار میں جب قاہرہ کی دوسری درس گاہیں قریب قریب سب ختم ہو گئیں تو اس جامعہ کو ترقی کا موقع مل گیا اور اس نے مصری دار الحکومت میں ایسی واحد درس گاہ کی حیثیت حاصل کر لی جہاں عربی زبان اور علومِ دینیہ کی درس و تدریس قائم و جاری رہ سکتی تھی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی سے اس درس گاہ میں اگرچہ تنویرِ ذہنی کے طریقے رُو بہ زوال ہو گئے، تاہم اس کی تنظیم میں وحدت و انضباط آ جانے سے اس میں ایک ہم آہنگ کلّیت کی شان پیدا ہو گئی، یعنی یہ بیک وقت ایک مدرسے اور ایک یونیورسٹی کا کام دینے لگی، لہٰذا اسی زمانے سے ہم اسے دنیاے اسلام کی سب سے بڑی دینی جامعہ سمجھ سکتے ہیں۔ بیسویں صدی میں یہ جامعہ اتنی بڑھ گئی کہ اپنی مسجد کی حدود میں نہ سما سکتی تھی، لہٰذا اس نے اسلامی تعلیم کی متعدّد درس گاہوں کو اپنے سے ملحق کر لیا۔ قاہرہ میں اس نے یونیورسٹی کے درجے کی کلّیات (faculties) قائم کر لیں اور مصر میں جابجا ابتدائی اور ثانوی درجوں کے مدارس کھل گئے، جو براہِ راست اس سے متعلق ہیں؛ چنانچہ ۱۹۵۳ء میں ان سب میں تیس ہزار طلّاب (طلبہ) زیرِ تعلیم تھے، جن میں ۴۵۰۰ غیر ملکی تھے۔ اس کے علاوہ مصر سے باہر کی بعض درس گاہیں بھی الازہر کے دائرۂ اثر کے اندر کام کرتی ہیں۔ آج کل اس یونیورسٹی کے کام کو اس کے اساتذہ چلا رہے ہیں، جن میں سے بعض کو مختلف اسلامی ملکوں میں باہر بھیجا جاتا ہے۔ اس کے اثر و نفوذ کی اشاعت کا ذریعہ اس کا ماہانہ مجلّہ اور بالخصوص وہ غیر ملکی شاگرد اور طلّاب ہیں جو اس کے مختلف درسی نصابوں کی تکمیل کے لیے مصر آتے رہتے ہیں۔ ان طلّاب میں سے چند مصر ہی میں رہ جاتے ہیں، لیکن زیادہ تر اپنے اپنے ملکوں میں واپس چلے جاتے ہیں اور اس طرح عربی زبان کے علم اور سیاسی اور مذہبی اسلامی افکار کی نشر و اشاعت میں حصّہ لیتے ہیں.

عمارات اور سامان: جامع الازہر کی تعمیر کی اصلِ غایت مملکت کے صدر مقام قاہرہ کے لیے ایک عبادت گاہ مہیا کرنا تھا، جسے فتح مند فاطمی سپہ سالار جوہر الکاتب الصِقلّی ایک ایسا مستقل شہر بنانا چاہتا تھا جس میں اس کا آقا، یعنی فاطمی خلیفہ ابوتمیم مَعَدّ المُعِزّ لدین اللہ، اپنے خدم و حشم اور عساکر کے ساتھ سکونت اختیار کر سکے۔ مسجد کی تعمیر جنوب کی طرف شاہی محل کے قریب ۲۴ جمادی الاولٰی ۳۵۹ھ/۴ اپریل ۹۷۰ء کو شروع کی گئی اور دو سال تک جاری رہی۔ تکمیل کے فی الفور بعد ۷ رمضان ۳۶۱ھ/۲۲ جون ۹۷۲ء کو اس مسجد کی افتتاحی تقریب ادا کی گئی، قبّے اس کے کتبے کا متن، جو مسجد کے قبّے پر کندہ تھا اور اب مٹ چکا ہے اور جس میں تاریخ بنا ۳۶۰ھ درج تھی (در المَقْرِیزی: خِطَط، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۴: ۴۹ ببعد)۔ اس مسجد کو اکثر جامع القاہرہ بھی کہتے تھے اور فی الحقیقت فاطمی عہد کے قاہرہ میں یہ اُسی حیثیت کی حامل تھی جو مصر۔فسطاط میں عمرو بن العاص[رض] کی مسجد اور القطائع میں ابن طولون کی مسجد کو حاصل تھی۔ یہ تینوں مساجد اپنے اپنے محلّوں کا دینی مرکز تھیں، جو ان دنوں الگ الگ چھوٹے چھوٹے نواحی قصبے تھے۔ ان تینوں مسجدوں میں جمعے کی نماز ادا کی جاتی تھی اور وقتاً فوقتاً خلیفہ خطبہ پڑھواتا تھا۔ ۳۸۰ھ/۹۹۰ء کے بعد نئی مسجد الجامع الانور (الحاکمی) کو، جو فاطمی زمانے کے قاہرہ کے شمال میں تعمیر کرائی گئی تھی، وہی حقوق و مراعات حاصل تھے جو جامع الازہر کو۔ کئی فاطمی خلفا الازہر کی ترقی کے لیے کوشاں رہے اور انھوں نے اسے تحائف و اوقاف سے مالا مال کر دیا۔ اصلی چھت کو جو بہت نیچی تھی، کسی نامعلوم وقت میں، مگر تاسیس کے تھوڑے ہی عرصے بعد، اونچا کر دیا گیا (خِطَط، ۴: ۵۳)۔ العزیز نزار (۳۶۵-۳۸۶ھ/۹۷۶-۹۹۶ء)، جس نے شاید تین تین دالانوں کے دو لیوانوں [ایوانوں] کا اضافہ کیا اور الحاکم بامراللہ](۳۸۶-۴۱۱ھ/۹۹۶-۱۰۲۰ء) نے عمارات میں بعض اصلاحات کیں۔ ۴۰۰ھ/۱۰۰۹-۱۰۱۰ء کے ایک وقف نامے میں اس مسجد کے عملے کی تنظیم اور اس میں عبادت کے ساز و سامان پر روشنی ڈالی گئی ہے (لیکن تعلیم کے بارے میں نہیں؛ متن در خِطَط، ۴: ۴۹ ببعد)۔ اسی دَور میں وہ وسیع مرکزی صحن تعمیر ہوا جس کے ارد گرد ایرانی وضع کی محرابوں کی ڈیوڑھیاں (porticos) ہیں اور اسی طرح پانچ متوازی دالانوں (bays) کا وہ ایوانِ عبادت، جو دیوارِ قبلہ کی جانب ہے۔ تعمیر خشتی ہے، جس کی اینٹوں پر سادہ یا منقّش پلستر کیا گیا ہے۔ صحن، ایوانِ نماز اور لیوانوں کی محرابیں پتلے پتلے ستونوں پر قائم ہیں، جو دوبارہ استعمال کیے گئے ہیں [یعنی یہ پہلے کسی اَور عمارت میں نصب تھے]۔ اس سلسلے میں خلیفہ المستنصر، خلیفہ الحافظ (اصلاحات اور مغربی دروازے کے قریب سے فاطمی مقصورے کی جگہ کی تبدیلی) اور خلیفہ

العامر (چوبی محراب، جواب قاہرہ کے عجائب گھر میں ہے) کی کارگزاریوں کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ اس تمام فاطمی عہد میں جامع الازہر اپنی تعلیمات کے ذریعے فاطمیوں کی اسمٰعیلی دعوت کے سلسلے میں بہت اہمّ کردار ادا کرتی رہی اور اسی لیے ایّوبیوں کے عہد میں اہل سنت والجماعت کے ردِّ عمل سے اسے نقصان پہنچا (جو ۵۶۷ھ/۱۱۷۱-۱۱۷۲ء سے مصر کے حکمران رہے)۔ سلطان صلاح الدین نے اس مسجد کی بعض آرائشی چیزیں (جیسے محراب کی نقرئی پٹی) اتروا دیں اور یہاں اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا۔ قاہرہ میں جمعے کی نماز صرف جامع الحاکمی میں پڑھی جاتی تھی۔ اس مسجد کو کچھ عرصے کے لیے فرنگیوں (Franks) نے گرجا بنا لیا تھا، سلطان صلاح الدین نے اس میں ازسرِ نو اسلامی عبادت جاری کی۔ الازہر کا وجود زوال پذیر ہونے کے باوجود قائم رہا (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے آخر میں عبداللطیف بغدادی یہاں طبّ پڑھاتا تھا: دیکھیے ابن ابی اُصَیْبِعَہ، ۲:۲۰۷)، لیکن اس کی عمارتیں بے توجہی کی حالت میں پڑی ہوئی تھیں۔ مملوک سلاطین کے برسرِ اقتدار آنے سے صورت حال تبدیل ہو گئی؛ چنانچہ امیر عزّ الدین آیدمُر الحلّی، جو اس کے نواح میں رہتا تھا، الازہر کی تباہ حالی سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے سلطان الظاہر بیبرس کی مدد سے اس کی مرمّت کے بعض کاموں پر اپنے پاس سے روپیہ صرف کیا اور سلطان مذکور نے ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ء میں بعض اَور باتوں کے علاوہ اس میں خطبہ پڑھنے کی دوبارہ اجازت بھی دے دی (*Corp. Inscr. Arab. Egypt*، ج ۱، شمارہ ۱۲۸)۔ سنّی معلّم رکھنے کے لیے کچھ اوقاف مخصوص کر دیے گئے اور اس طرح پھر الازہر میں جان پڑ گئی اور وہ توانائی آ گئی جس میں آج تک کوئی کمی نہیں ہوئی۔ ۷۰۲ھ/۱۳۰۲-۱۳۰۳ء کے مشہور اور تباہی خیز زلزلے میں اسے سخت نقصان پہنچا (''سَقَطَ'')، جس کے بعد امیر سَلار [اور بعد ازاں سلطان ناصر بن قلاوون] نے اس کی مرمّت کرائی۔ سنگِ مرمر کا استعمال پہلی دفعہ المحراب کی مرمّت (اوائل چودھویں صدی عیسوی، صحیح تاریخ غیر معلوم) میں محتاط طریق پر کیا گیا، اگرچہ نفیس پتھر کی تین دوسری عمارتوں کی محرابوں میں، جو مسجد کے بیرونی رُخ کے مقابل بنائی گئیں اور بعد میں اس میں شامل کر لی گئیں، سنگِ مرمر کو اس طریقے سے استعمال کیا گیا کہ عجب شان پیدا ہو گئی ہے۔ یہ تین عمارتیں حسبِ ذیل ہیں: (۱) امیر طَیْبَرس کا مدرسہ، جس کی بنیاد ۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء میں مغربی دروازے کے دائیں جانب رکھی گئی؛ (۲) امیر آق بُغا عبدالواحد کا مدرسہ، جو ۷۴۰ھ/۱۳۳۹-۱۳۴۰ء میں اسی دروازے کے بائیں جانب تعمیر ہوا اور (۳) خواجہ سرا جوہر القَنْقَبائی کا دلکش مدرسہ، جو مسجد کے مشرقی گوشے میں تعمیر ہوا اور جس میں خواجہ سرا مذکور کو ۸۴۴ھ/۱۴۴۰-۱۴۴۱ء میں دفن کیا گیا۔ ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء میں بھی بعض تعمیرات کا ذکر ملتا ہے اور ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء کے قریب مقصورے ازسرِ نو تعمیر کیے گئے، عمارت میں کچھ اصلاحیں کی گئیں، غریبوں کو کھانا کھلانے کے لیے اور درس و تدریس کے لیے مستقل سرمائے کا بندوبست کیا گیا، مثلاً پانی کی ایک سبیل اور یتیموں کو قرآن پڑھانے کا انتظام۔ ایک

چھوٹا منار، جو خطرناک طور پر ایک طرف جھک گیا تھا، گرا دیا گیا اور اسی وجہ سے تین مرتبہ ازسرِ نو تعمیر کرایا گیا (۸۰۰ھ، ۸۱۷ھ، ۸۲۷ھ/۱۳۹۷-۱۳۹۸ء، ۱۴۱۴-۱۴۱۵ء، ۱۴۲۳-۱۴۲۴ء)۔ موخّر الذّکر سال میں ایک حوض (صَہْرِیج) اور اس کے ساتھ ایک طشتِ وضو (مِیْضَئَۃ) مسجد کے وسط میں تعمیر کیا گیا اور صحن مسجد میں چار درخت لگانے کی ناکام کوشش کی گئی۔ سلطان قائت بای نے بہت سے کام کرائے۔ اس نے مغربی دروازے کی جگہ ایک منار دار نفیس مسقّف دروازہ بنوایا (۸۷۳ھ/۱۴۶۹ء: *Corp. Inscr. Arab*، ج ۱، شمارہ ۲۱)، بہت سے چھوٹے چھوٹے حجروں کو، جو چھتوں پر بن گئے تھے اور نہایت بدنما زوائد تھے، صاف کرا دیا (۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء) اور عمارت کی سر تا پا تجدید کا حکم دیا (۹۰۱ھ/۱۴۹۶ء)۔ قانصُوہ الغَوری نے الازہر میں ایک اَور منار کا اضافہ کیا، جس کی بدولت آج قاہرہ کے کثیر التعداد مناروں کے درمیان الازہر کو دُور سے پہچانا جا سکتا ہے (۹۱۵ھ/۱۵۱۰ء)۔ اس دَور میں تعلیم و تدریس کے لیے سرمایہ برابر مہیا ہوتا رہا۔ جب عثمانلی ترکوں نے مصر کو سر کیا تو الازہر پر سلطان سلیم کی بھی نظرِ عنایت رہی۔ الازہر کی تاریخ میں اٹھارھویں صدی ویسی ہی اہمیّت کی حامل تھی جیسا کہ فاطمی دور؛ چونکہ اب الازہر کو مصر میں دینی تعلیم و تدریس کی اجارہ داری حاصل ہو گئی، لہٰذا مسجد خاصی وسیع کر دی گئی۔ عثمان کتخدا اَلکَزدوغلی (قاصد اوغلو) نے، جو ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں فوت ہوا، اندھوں کے لیے ایک قیام گاہ (زاویۃ العُمْیان) تعمیر کرائی، لیکن الازہر کا عظیم ترین مربّی عبدالرحمٰن کتخدا (یا کحیا) (م ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء تھا، جو اسی مسجد میں مدفون ہے)، جس نے حسبِ ذیل عمارتیں بنوائیں، اگرچہ وہ قدیم تعمیرات کے حسن کو نہیں پہنچتیں: ایوانِ نماز کی سمتِ قبلہ کی دیوار وسطی محراب کو چھوڑ کر، جو اب تک قائم ہے، گرا کر اس کے پیچھے ذرا اونچی کرسی دے کر سنگی محرابوں کے چار دالان در دالان (bays) اَور بڑھا دیے۔ اس کے علاوہ ایک نئی محراب، ایک منبر، ایک حوض، بچوں کے لیے قرآن خوانی کا مدرسہ اور اپنا مقبرہ تعمیر کرایا۔ غریب طلّاب کے لیے خورد و نوش اور اجناس کے عطیّات کا انتظام کیا۔ ایک نئے احاطے کے اضافے سے، جس میں ایک مسقّف پھاٹک تھا، مغرب کی طرف طَیْبَرس اور آق بُغا کے مدرسوں کو بھی اندر لے لیا گیا اور ان کی رُوکاریں ازسرِ نو تعمیر کی گئیں (۱۱۶۷ھ/۱۷۵۳ء)۔

الازہر کے طلّاب دوسرے ملکوں کے طلّاب کی طرح وقتاً فوقتاً بازاروں اور گلی کوچوں میں مظاہرے کیا کرتے تھے؛ چنانچہ الجَبَرتی نے بیان کیا ہے کہ اس علاقے میں کوئی فساد ہوا تھا، جس میں انھوں نے بھی حصّہ لیا تھا۔ یہ بغاوت فرانسیسیوں کے خلاف اس وقت برپا ہوئی تھی جب وہ بونا پارٹ کی قیادت میں قاہرہ پر قابض تھے (۱۰ جمادی الاولٰی ۱۲۱۳ھ/۲۰ اکتوبر ۱۷۹۸ء)۔ جب اس بغاوت کو فرانسیسیوں نے فوراً بزور فرو کرنا چاہا تو الازہر اور اس کا نواحی علاقہ ہی مزاحمت کرنے والوں کا آخری مورچہ تھا۔ فرانسیسیوں کی آخری گولہ باری سے مسجد کو نقصان پہنچا اور فوج نے مسجد کی بے حرمتی بھی کی۔ محمد علی کے عہد میں مصر کو دوبارہ اندرونی خودمختاری

حاصل ہوگئی، مگر یہ الازہر کے لیے چنداں سُود مند ثابت نہ ہوئی، کیونکہ اس کے اوقاف بیجا صرف کیے جانے لگے۔ بعد میں مصر کے خدیو اور پھر بادشاہ الازہر کے مربّی بن گئے اور انھوں نے اس کے معاملات کا اعلٰی اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اس کے بدلے میں وہ یہ امید رکھتے تھے کہ الازہر کے شیوخ ان کے قابو میں رہیں گے اور ان کی یہ امید عام طور پر پوری بھی ہوئی، چند موقعوں کے سوا، جب انھیں اچانک متکبرانہ جسارت کا سامنا کرنا پڑا اور یہ واقعات آج تک موضوع بحث رہے ہیں۔ علی پاشا مبارک (الخِطَط الجدیدة، ۴: ۱۴-۲۶) نے ۱۸۷۵ء کے قریب الازہر کی عمارات اور وہاں کی زندگی کا تفصیلی نقشہ کھینچا ہے۔ اس دَور میں قاہرہ کی بہت سی مسجدیں جس انحطاط اور بدحالی کا شکار تھیں اس سے مسجد الازہر بھی محفوظ نہ رہی۔ خدیو توفیق پاشا اور عباس حلمی پاشا نے مرمّت کے اہم کام کرائے۔ صحن اور اس کے اردگرد کی ڈیوڑھیوں کی مرمّت کی تاریخ ۱۸۹۰ - ۱۸۹۲ء ہے۔ مسجد کے مغربی کونے پر عباس حلمی پاشا نے عبدالرحمٰن کتخدا کے منار کو گرا کر اس کی جگہ ایک رواق تعمیر کرایا، جس پر اس کا نام کندہ ہے۔ یہ رواق ایک نہایت وسیع عمارت ہے، جس میں طلّاب کے اقامت خانے اور ایک مصلّٰی (oratory) بنا ہوا ہے (افتتاح در ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۸ء)۔ ۱۸۸۲ء میں عُرابی پاشا کی شورش اور ۱۹۱۹ء میں برطانیہ کے خلاف معرکہ آرائی میں ازہریوں نے حصّہ لیا، تاہم ان ہنگاموں میں الازہر کی عمارات کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچا، البتہ مؤخّرالذّکر واقعے کے دوران میں درس و تدریس کا سلسلہ عارضی طور پر بند کر دیا گیا۔ ۱۹۳۵ء تک اس جامعہ میں طلّاب کی تعداد اتنی بڑھ گئی کہ درس کے بعض حصّوں کے لیے الازہر کو گردو نواح کی مسجدوں سے کام لینا پڑا، جنھیں مُلحقہ عمارات کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ ۱۹۳۰ء میں جب اعلٰی تعلیم کے تین کلّیے (faculties) الگ کیے گئے تو ان کلّیوں کو مسجد کے باہر قائم کرنے کے لیے مجبوراً قاہرہ میں مساجد کے علاوہ اَور عمارتیں بھی لے لی گئیں، لیکن جب مسجد کی پشت پر نئی عمارتیں (مع جدید لوازمات، یعنی درس کے کمرے، جن میں ڈسک اور بنچیں، کیمیاوی معمل (laboratory) وغیرہ موجود ہیں) تیار ہو گئیں تو ان عمارتوں کو خالی کر دیا گیا۔ ۱۹۳۵-۱۹۳۶ء میں الازہر کے شمال کی جانب عام انتظامی اغراض کے لیے ایک عمارت، نیز تین چار منزلہ عمارتیں تعمیر ہوئیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ ابتدائی اور ثانوی مدارج کی درس گاہیں اور ایک طبّی درس گاہ مع ایک ایسے شفاخانے کے مہیا کی جائے جس میں بیماروں کے رہنے کا بھی انتظام ہو۔ ۱۹۵۰ء میں پھر مشرق ہی کی طرف مجلس عظمٰی (Aula Magna) کے لیے اونچے منار کی ایک نئی عمارت تعمیر ہوئی، جس میں چار ہزار طلّاب کے لیے گنجائش رکھی گئی تھی۔ اس کے علاوہ کلّیۂ قانونِ شریعت کے لیے ایک عمارت بنائی گئی اور ۱۹۵۱ء میں عربی زبان کے کلّیے کے لیے عمارت تعمیر ہوئی۔ ۱۹۵۵ء میں، پھر مشرق ہی میں، کچھ پرانے مکان گرا دیے گئے، تاکہ آئندہ چل کر کلّیۂ دینیات کے لیے (جو اس وقت تک محلۂ شُبرا میں ہے) جگہ نکالی جائے۔ آج کل بڑا کتب خانہ (مشتمل بر مخطوطات وغیرہ) آق بُغا کے مدرسے میں ہے (جسے خدیو توفیق نے ازسرِ نو تعمیر کرایا تھا)۔ نئی جمہوریۂ مصریہ کی معاشرتی حکمت عملی کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے عباسیہ کے قدیم میدان الغَفِیر میں غیر ملکی طلّاب کے لیے ایک "شہرِ جامعہ" (University City) زیرِ تعمیر ہے (۱۹۵۶-۱۹۵۷ء)۔ یہ شہر ان طلّاب کی مناسب سکونت کی سبیل پیدا کر دے گا جنھیں خود مسجد کے احاطے کے اندر جگہ نہ مل سکتی تھی یا جو شہر میں جا کر اوقاف کے متولّیوں کی ذاتی جائدادوں یا اَور لوگوں کے گھروں میں رات بسر کرتے تھے۔ نماز کا دالان اور صحن اب بھی غیر ملکی طلّاب کے بعض درسوں یا مخصوص اسباق کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ بعض نوعمر ازہری طلّاب اپنا آموختہ دہرانے کے لیے یہاں آجاتے ہیں۔ وہ اِدھر اُدھر چلتے پھرتے یا فرش پر بیٹھ کر سبق یاد کرتے ہیں اور اس طرح جامع الازہر کی پرانی روایات کو قائم رکھتے ہیں۔ ان کی وجہ سے مسجد میں ہمیشہ بڑی چہل پہل نظر آتی ہے۔ علاوہ ازیں الازہری طُلّاب کے لیے ہر جگہ عصرِ حاضر کے مطابق ساز و سامان موجود ہے۔ اسی طرح صوبوں میں بھی مقامی درسگاہوں کے لیے مساجد کے باہر اپنی علیحدہ عمارتیں ہیں.

مآخذ: [عربی] متون، جن میں اہم ترین حسب ذیل ہیں: (۱) المَقریزی: الخِطَط، ۴: ۴۹-۵۶، ۶۰-۶۲، ۲۲۳-۲۲۴؛ (۲) الجَبَرتی؛ (۳) علی پاشا مبارک اور دَورِ حاضر کے لیے (۴) Van Berchem و (۵) Flury، جن کے حوالہ جات (۶) Creswell: *The Muslim Architecture of Egypt*، ا (اوکسفرڈ ۱۹۵۲ء): ۳۶-۶۴، میں نقشوں اور خاکوں کے ساتھ جمع کر دیے گئے ہیں؛ نیز دیکھیے (۷) Hautecoeur و Wiet: *Les mosqu'ees du caire*، پیرس ۱۹۳۲ء، دو جلدیں؛ (۹) حسن عبدالوہاب: تاریخ المساجد الأثریة، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ نیز دیکھیے (۱۰) [آ] طبع اوّل، مقالہ "ازہر"، فصل I.

(۲) **الازہر بطور عبادت گاہ و ملجاء عوام:** سب مساجد کی طرح الازہر کو بھی یہ دوگانہ حیثیتیں حاصل رہی ہیں۔ اس میں دن کی پنج وقتہ فرض نماز اور غیر معمولی مواقع کی نمازیں بھی پڑھی جاتی تھیں۔ اس نقطۂ نگاہ سے اس کی تاریخ ملک کی تاریخ کے ساتھ وابستہ رہی ہے، یعنی مصیبت (مثلاً وبا، قحط یا جنگ) کے اوقات میں لوگ اللہ [تعالٰی] سے دعا کرنے اور قرآن [پاک] یا البخاری کی مخصوص قراءت کو سننے کے لیے یہاں جمع ہو جاتے تھے۔ یہ مسجد مہاجرین کے لیے بھی جائے پناہ کا کام دیتی رہی ہے (دیکھیے ابنِ ایاس، ۲: ۱۷۷، ۲۶۴ و ۳: ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۶۷)۔ عصرِ حاضر میں بھی قومی اہمیت کے بعض واقعات کی تنظیم یہیں ہوئی۔ اس کی عمارتوں کی وسعت و گنجائش اور طلّاب کی ہر وقت موجودگی بڑے بڑے اجتماعات کے لیے بہت مناسب تھی، مثلاً ۱۹۱۹ء کا اجتماع (دیکھیے مجلات الازھر، ۲۷: ۳۹۶-۴۰۰)۔ یہیں لوگوں نے جنگِ فلسطین (۱۹۴۸ء) نیز ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء میں نہر سویز پر انگریزوں کے خلاف بے قاعدہ (guerilla) جنگ میں جانے والے مجاہدین کا اعزاز و اکرام کیا۔ اس کے علاوہ الازہر غریبوں کے لیے گھر کا کام بھی دیتی ہے، جنھیں اس کی تعمیر کے بعد سے یہاں عارضی یا مستقل طور پر سر چھپانے کی جگہ ملتی رہی ہے۔ بہت سے لوگ رات کو یہاں قیام کیا کرتے تھے؛ چنانچہ المَقریزی

نے امیر سُنْدوب ناظر الازہر کی مداخلت کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اس نے ۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵-۱۴۱۶ء میں چاہا تھا کہ مسجد کو ان تمام طلاب یا غیر طلاب سے جو اس میں بود و باش رکھتے ہیں خالی کرالیا جائے۔ اس کی اس مداخلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوٹ مار مچ گئی اور رائے عامہ اس کے مخالف ہوگئی۔ پندرھویں صدی کے آغاز میں شہر قاہرہ کے بعض باشندے، جن میں خوش حال لوگ بھی شامل تھے، رات بسر کرنے کے لیے، بالخصوص ماہ رمضان میں، یہاں آجاتے تھے (الخِطَط، ۴: ۵۴-۵۵)۔ عصرِ حاضر میں شمالی افریقہ اور کوہستان اطلس تک کے دور دراز علاقوں سے پاپیادہ چل کر آنے والے غریب عازمینِ حج (۱۹۵۴ء میں ان کی تعداد ۱۴۰۰ تھی) میں سے بہت لوگ حجاز کی طرف روانہ ہونے سے پہلے رمضان کے مہینے میں الازہر ہی میں ٹھیرتے ہیں۔ الازہر کے متعدّد طلاب انھیں اخلاقی اور مادّی امداد بھی دیتے ہیں (ازمنۂ وسطی میں مغرب کے حجاج ابن طولون [کی مسجد] میں ڈیرا لگاتے تھے؛ (الخِطَط، ۴: ۴۰)۔ باثروت مسلمان ہر زمانے میں الازہر کے غریبوں کو لاتعداد عطیات دیتے رہے ہیں۔ ازمنۂ وسطی میں الازہر کے دروازے صوفیہ کے لیے بھی کھلے تھے، اگرچہ اس کا اپنا رجحان زیادہ تر فقہ کی طرف تھا۔ [ابو حفص] عمر [بن علی] بن الفارض [مشہور صوفی شاعر، م ۶۳۲ھ] نے اپنی زندگی کے آخری ایام الازہر میں بسر کرنے کو ترجیح دی (ابنِ إیاس، ۱: ۸۲-۸۳)۔ ایک عبارت میں ان حلقہ ہائے ذکر کا حال ملتا ہے جو یہاں منعقد ہوا کرتے تھے (الخِطَط، ۴: ۵۴)۔ کہا جاتا ہے کہ آق بُغا کے مدرسے میں بھی صوفیوں کا ایک گروہ مستقل طور پر رہتا تھا (وہی کتاب، ۴: ۲۲۵)۔ جامع الازہر سب سے بڑھ کر ان اساتذہ و طلبہ کے لیے "گھر" کا کام دیتی تھی جو اس کے محرابی دالانوں والی چھت کے نیچے بود و باش رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے بھی اس کی تاریخ مصر میں اسلامیات کے درس کی تاریخ سے علیحدہ نہیں کی جاسکتی (دیکھیے ابراہیم سلامہ: *L'enseignement islamique en Égypte*، قاہرہ ۱۹۳۹ء)۔ اساتذہ کو اس میں امن و سکون اور رہنے کے لیے مناسب جگہ مل جاتی تھی، تاہم بعض صورتوں میں ان کی حیثیت باقاعدہ مقرر کیے ہوئے استادوں کی سی نہ ہوتی تھی؛ چنانچہ بعض اوقات ہمیں کئی ایسے علما کا ذکر ملتا ہے جو الازہر میں عارضی طور پر مسافرانہ مقیم ہوئے اور کسی حکمران کی طرف سے ان کی وجہ معاش مقرر کردی گئی۔ مزید براں ایسے اوقاف موجود تھے جن کی آمدنی کہا جاسکتا ہے کہ علوم کا درس دینے والوں کے لیے یا خاص خاص قسم کے طلبہ پر صرف کی جاتی تھی۔

(۳) ازمنۂ وسطی اور ادوارِ مابعد کی تعلیم و تدریس: ابتدائی دور کے بارے میں اطلاعات ناقص اور غیر مکمل ہیں۔ فاطمی عہدِ حکومت (۳۶۵ھ/ ۹۷۵ء) میں سرکاری داعی الدعاۃ علی ابن القاضی النعمان الازہر میں اسمٰعیلی فقہ کا درس دیتا تھا اور یہیں اس نے اپنے والد کی تصنیف المختصر لکھوائی (الخِطَط، ۴: ۱۵۶؛ براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۲۵)۔ وزیر نامزد ہونے کے بعد یعقوب بن کلّس اپنے گھر میں ادبا، شعرا، فقہا اور متکلمین (علمائے دینیات) کی مجلس منعقد کیا کرتا تھا، ان سب کو وظائف دیتا تھا اور پھر یہ لوگ مسجد عمرو [بن العاص] میں اسمٰعیلی عقائد کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ اس طرزِ عمل سے الازہر کو فائدہ پہنچا۔ ۳۷۸ھ/ ۹۸۸-۹۸۹ء میں العزیز نے پینتیس فقہا کو الازہر کے قریب رہنے کے لیے ایک مکان دیا اور ان کے گزارے مقرر کردیے۔ ہر جمعے کے روز ظہر اور عصر کے درمیان ان کا جلسہ منعقد ہوتا تھا اور ان کا صدر ابو یعقوب قاضی الخَنْدَق درس و تدریس کا نگران تھا (الخِطَط، ۴: ۴۹؛ القَلْقَشَنْدِی، ۳: ۳۶۷)۔ المَقْرِیزی نے جامع الانور (الحاکمی) کا تذکرہ کرتے ہوے، جس کا انھی دنوں افتتاح ہوا تھا، لکھا ہے کہ ماہِ رمضان [المبارک] ۳۸۰ھ/ ۹۹۱ء میں اس مسجد میں سامعین کے گروہ اُن اساتذہ سے جو قاہرہ کی مسجد، یعنی جامع الازہر، میں پڑھاتے تھے درس لیا کرتے تھے (الخِطَط، ۴: ۵۵)۔ اس سے ضمناً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جامع الازہر کا ادارہ ہمیشہ ہی سے مستقل طور پر منظم رہا تھا۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ابن الہَیْثَم نے اپنے قیام کے لیے الازہر ہی کو انتخاب کیا تھا (ابن ابی اُصَیْبِعَہ، ۲/ ۹۰-۹۱)۔ تاہم دینی اور دنیوی ثقافت کے سلسلے میں فاطمیوں کی قابلِ ذکر مساعی کا اظہار خاص طور پر دار الحکمۃ کی شکل میں ہوا، جس کی بنیاد الحاکم نے ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء میں رکھی تھی اور جو اس دور میں قاہرہ کا حقیقی ثقافتی مرکز بن گیا (الخِطَط، ۴: ۱۵۸)۔ ایّوبیوں کے عہد میں شیعی تعلیمات یک قلم ہٹادی گئیں۔ الازہر کے دروازے اہلِ علم و فضل کے لیے ہمیشہ کھلے رہے (مثلاً عبد اللطیف البغدادی کے لیے)، لیکن اب اس کی جگہ اُن سنّی مدارس نے لے لی جو اسی زمانے میں سرکاری طور پر قائم کیے گئے تھے، یہاں تک کہ مملوکوں کے عہدِ حکومت میں جا کر الازہر کو دوبارہ اپنا [قدیم] مقام حاصل ہوگیا۔

۶۶۵ھ/ ۱۲۶۶ء میں امیر بِلْبَک الخازِندار نے ایک وسیع مقصورہ تعمیر کرایا اور اس کے لیے سرمائے کا انتظام کردیا تاکہ ایک جماعتِ فقہا اس میں شافعی فقہ کا درس دیا کرے۔ اس نے حدیث اور علم الحقائق (یعنی معارفِ روحانی) کی تعلیم کے لیے ایک استاد، قرآن خوانی کے لیے سات قاری اور ایک مدرّس بھی وہاں مقرر کردیا (الخِطَط، ۴: ۵۲)۔ ۷۶۱ھ/ ۱۳۵۹-۱۳۶۰ء میں فقہِ حنفی کا نصاب تعلیم بھی جاری کردیا گیا اور انھی دنوں یتامٰی کے لیے ایک مدرسۂ قرآن خوانی قائم ہوا۔ ۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲-۱۳۸۳ء میں سلطان برقوق کے ایک فرمان کی رُو سے یہ قاعدہ مقرر ہوگیا کہ الازہر کے طلاب اپنے ایسے دوستوں کا جو لاوارث فوت ہو جائیں ورثہ پاسکیں گے (اس قسم کے انتظامات پر بحث کے لیے دیکھیے Tritton: *Education*، ص ۱۲۳)۔ المَقْرِیزی ۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵-۱۴۱۶ء کے واقعات قلم بند کرتے ہوے لکھتا ہے کہ الجامع الازہر میں ۷۵۰ صوبائی یا پردیسی اشخاص قیام پذیر تھے، جن میں المغرب سے لے کر ایران تک کے باشندے موجود تھے، جو اپنے اپنے مخصوص رِواقوں میں رہتے تھے۔ یہ قرآن پڑھتے اور اس کا مطالعہ کرتے: فقہ، حدیث، تفسیر اور نحو کی تعلیم حاصل کرتے اور وعظ و ذکر کی مجالس منعقد کرتے تھے (الخِطَط، ۴: ۵۳-۵۴)۔ آج کل بسا اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ الازہر

ہمیشہ سے مصر کا مخصوص و یگانہ دار العلوم رہا ہے، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ مملوکوں کے عہد کے قاہرہ میں، جہاں زندگی موجزن تھی، یہ جامع ایک اہم علمی مرکز ضرور تھی، لیکن اس قسم کے متعدد مراکز میں سے ایک (دیکھیے مادۂ مسجد)؛ چنانچہ المَقْرِیزی پندرھویں صدی عیسوی میں اپنی کتاب لکھتے ہوئے قاہرہ کے ستر سے زیادہ مدرسوں کا ذکر کرتا ہے (الخِطَط، ۴: ۱۹۱-۲۵۸)۔ وہ مساجد کے اندر علمی سرگرمیوں کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء کی وبائے طاعون سے پہلے مسجدِ عَمْرو [العاص] ہی میں چالیس مختلف نصاب یا حلقے تھے (وہی کتاب، ۴: ۲۱)؛ ابن طولون کی مسجد میں چودھویں صدی کے آغاز میں چاروں مذاہب کی فقہ اور نصابِ طب کی تعلیم دی جاتی تھی (وہی کتاب، ۴: ۴۰-۴۱)؛ الحاکم کی مسجد میں اسی دور میں چاروں مذاہب کی فقہ پڑھائی جاتی تھی (وہی کتاب، ۴: ۵۷)۔ اس کے علاوہ اس وقت تک خانقاہوں میں تصوف کی تعلیم بھی رائج تھی، مثلاً ابن خَلْدُون ۷۸۴ھ/۱۳۸۳ء سے، جب کہ وہ قاہرہ آیا، پہلے الازہر میں درس دیتا رہا اور پھر اسے چھوڑ کر کسی دوسری جگہ درس دینے لگا (ابن خَلْدُون: تعریف، ص ۲۴۸)۔ عثمانی ترکوں کا عہد قاہرہ میں علوم کے زوال کا زمانہ تھا۔ ابراہیم سَلَامہ: (*L' enseignement*، ص ۱۱۱-۱۲۱)، نے اس کے یہ اسباب بتائے ہیں: اقتصادی اضطراب، مصر کا مفلس کر دیا جانا، اوقاف کے مداخل میں کمی یا بعض اور مقاصد کے لیے ان کا بیجا خرچ (عثمانی ترک فقہ حنفی پر عامل تھے، جس میں قاضی کو اس امر کی اجازت ہے کہ وہ کسی وقف کی شرائط میں ترمیم کر دے)، اور آخر میں صوفی خانقاہوں کا غلبہ، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ انھوں نے مدرسوں کی جگہ لے لی۔ تصوّف کے علاوہ دوسرے علوم کی جو کچھ تعلیم باقی رہی وہ سب الازہر میں مرکوز تھی۔ اس دور کی زیادہ نہیں تو ایک ہزار ایسی تصنیفات کے نام جو الازہر کے کتب خانے اور اس کے جوار کی مساجد میں محفوظ تھیں حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۷: ۳-۲۲، کے حوالے سے بتائے جا سکتے ہیں۔ دو ہزار سے زیادہ کتابوں کی، جو غالباً الازہر میں شامیوں کے رواق کی ملکیت تھیں، فہرست اٹھارھویں صدی کے ایک مخطوطے میں موجود ہے (شمارہ ۴۷۶۴، Slane: کتب خانۂ ملیہ پیرس) (عثمانی عہد کے لیے مزید دیکھیے گِب H. A. R. Gibb اور Harold Bowen: *Islamic Soc- iety and the West*، ج ۱، حصہ ۲، لنڈن ۱۹۵۷ء، بہ امداد اشاریہ)۔

لیکن اس کے بعد اور انیسویں صدی عیسوی کے خاتمے تک علم و فضل کا دار و مدار محض کتبِ متداولہ کے مجموعی مواد کو از بر کر لینے پر منحصر ہو گیا، جو پشتہا پشت کے اضافوں سے گراں بار تھا۔ اُن بڑی تصانیف کے براہِ راست مطالعے کی جگہ جن سے افکار میں بلندی پیدا ہو سکتی تھی درسی رسالوں، شرحوں، حواشی اور ان حواشی کی ذیلی شرحوں (تقاریر) کا مطالعہ شروع ہو گیا۔ طلاب کی ساری قوت حافظہ اس سعی پر صرف ہو جاتی تھی جو اس پیچ در پیچ علمی مواد کو از بر کرنے کے لیے درکار تھی، جسے کسی معلمانہ طریقے سے ہرگز پیش نہیں کیا جاتا تھا۔ ثقافتِ عمومی معدوم تھی۔ حساب کی تعلیم اُن ابتدائی قاعدوں تک محدود تھی جو میراث کی تقسیم میں کام آتے ہیں اور ہیئت کی تعلیم صرف نماز کے اوقات اور قمری مہینوں کی پہلی تاریخ معین کرنے (المیقات) تک رہ گئی تھی، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں قاہرہ کی ذہنی اور علمی سرگرمیوں کا اندازہ اس بعد کے دورِ انحطاط سے نہ کرنا چاہیے۔

ازمنۂ وسطٰی میں الازہر کے ناظر (یعنی مہتمم) کا منصب کسی اونچے درجے کے سرکاری عہدے دار کو ملتا تھا۔ اس کے علاوہ ہر رواق کا، جسے ازمنۂ وسطٰی کی یورپی یونیورسٹیوں کے طبقات یا درجات ('nations') کے مماثل سمجھنا چاہیے اور ہر تعلیمی شعبے کا رئیس (شیخ، نقیب) الگ الگ ہوا کرتا تھا۔ عثمانی عہد کے وقت سے الازہر میں ایک شیخ الازہر، یعنی امیر جامعہ، مقرر ہونے لگا، جو استعفا، برطرفی یا اپنی وفات تک اس عہدے پر فائز رہتا تھا۔ مختلف شعبوں کے شیوخ اس کے ماتحت ہوتے تھے اور وہ خود حکومت کے سامنے براہِ راست جواب دہ ہوتا تھا۔ الجَبَرْتی نے ان شیوخ کے ناموں کی ایک نامکمل فہرست اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز سے دی ہے (دیکھیے نیچے شق ۵)۔ علی پاشا مبارک (الخطط الجدیدۃ، ۴: ۲۶-۳۰) نے ۱۸۷۵ء میں، یعنی اصلاحات جدیدہ کے آغاز کے وقت، الازہر کی زندگی کی کیفیت تحریر کی ہے۔ اس بیان سے ہم پرانے رسم و رواج کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں، یعنی یہ کہ طلاب حلقوں میں منقسم ہوتے تھے (حلقہ کے لغوی معنی دائرہ ہیں، لیکن یہاں مراد نصابِ تعلیم ہے)۔ طلاب اپنے مُعلّم کے گرد مسجد کی چٹائی (حصیرہ) پر بیٹھتے تھے اور معلّم خود ایک ذرا اونچی اور چوڑی آرام کرسی پر ترکوں کی طرح [یعنی مربّع یا آلتی پالتی مار کر] بیٹھتا تھا۔ یہ آرام کرسی کسی نہ کسی ستون کے نیچے رکھی رہتی تھی۔ ہر ستون کسی مقررہ مُعلّم کے لیے مخصوص ہوتا تھا اور ۱۸۷۲ء تک کسی ایک فقہی مذہب کی بلا حجت ملکیت متصوّر ہوتا تھا۔ صبح کے درس سب سے ضروری مضامین، یعنی تفسیر، حدیث اور فقہ کے لیے مخصوص تھے۔ دوپہر کے وقت عربی زبان پڑھائی جاتی تھی۔ دیگر مضامین کی تعلیم ظہر کے بعد دی جاتی تھی۔ ہر درس کے خاتمے پر طلاب اپنے معلّم کا ہاتھ چومتے تھے۔ ازہری طالب علم کی گزران اس قلیل خوراک پر ہوتی تھی جو باقاعدہ تقسیم کی جاتی (جرایات)۔ کچھ مدد اسے اپنے گھر سے ملتی اور اکثر مزید روزی حاصل کرنے کے لیے وہ کوئی نہ کوئی کام اختیار کر لیتا تھا؛ مثلاً قرآن خوانی، کتابت وغیرہ۔ وہ مسجد میں یا شہر میں رہتا تھا۔ نصاب ختم کرنے پر کوئی امتحان نہیں لیا جاتا تھا۔ بہت سے طلبہ الازہر میں خاصی بڑی عمر کے ہوتے تھے۔ جامعہ سے رخصت ہونے والوں کو 'اجازۃ' یا پڑھانے کا لائسنس مل جاتا تھا۔ یہ ایک سند ہوتی تھی جو اس معلّم کی طرف سے دی جاتی تھی جس سے طالب علم تحصیل علم کرتا رہا ہو اور اس میں طالب علم کی محنت و استعداد کی تصدیق کی جاتی تھی۔ استاد و شاگرد کے تعلّقات بالعموم ماں باپ بیٹوں کے سے ہوتے تھے، جن میں شاذ و نادر ہی کسی سرکشی سے خلل واقع ہوتا تھا؛ مگر طلاب کی حریف جماعتوں کے مابین اکثر مناقشات رہتے تھے۔ دار العلوم کا ایک مُنتظم (جندی، proctor) قواعد و ضوابط کی پابندی کرانے، کتابوں کی حفاظت کرنے اور سامان خوراک کی اجناس تقسیم کرنے پر مامور تھا۔ اس کے ماتحت چند افراد کا ایک عملہ ہوتا تھا۔ ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء

میں ۳۶۱ مُعلّمین اور ۱۰۷۸۰ طلّاب کی تقسیم بصورت ذیل تھی: شافعی: ۱۴۷ مُعلّم، ۵۶۵۱ طلّاب ؛ مالکی: ۹۹ معلّم، ۳۸۲۶ طلّاب ؛ حنفی: ۷۶ معلّم، ۱۲۷۸ طلّاب۔ حنبلیوں کی نمائندگی بہت کم تھی، یعنی صرف ۳ معلّم، ۲۵ طلّاب۔ ان کے علاوہ کچھ طلبہ ایسے بھی تھے جن کے نام رجسٹر میں درج نہ تھے۔ طلّاب ۱۵ حاروں اور ۳۸ رواقوں میں منقسم تھے (الخِطَط الجدیدۃ، ۴: ۲۸)۔ ان میں متعدّد غیر ملکی طلّاب بھی تھے (دیکھیے رواقوں کی فہرست، [آ] طبع اوّل، بذیل مادّہ "ازہر"، شق ۲ و ۶)۔ تعطیل ماہ رجب سے شروع ہوتی تھی اور وسط شوّال میں ختم ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ بیس دن کی تعطیل بیرام (عید قربان) کے موقع پر اور اتنی ہی طنطہ کے ولی اللہ احمد بدوی اور دوسرے اولیاے کرام کے عرس (مولد) کے موقع پر ہوتی تھی (الخِطَط الجدیدۃ، ۴: ۲۸)۔

(۴) الازہر کی اصلاح: بونا پارٹ کی مہم سے مصر کو جو دھکا لگا اور اس کے بعد محمد علی اور اس کے جانشینوں نے مصر میں تہذیبِ جدید پھیلانے کی جو کوششیں کیں ان کا یا تو الازہر نے کوئی اثر نہ لیا اور یا مخالفت برتی۔ انفرادی طور پر بعض لوگ [نئی تحریک کے] حامی تھے، لیکن اکثریت کی غیر متزلزل سرد مہری نے انھیں کچھ کرنے نہ دیا۔ یورپ کے بعض تصوّرات کے اثر سے الازہر بجا طور پر خائف تھا؛ لیکن یہ سمجھنے والے بہت کم تھے کہ یورپ کی لائی ہوئی چیزوں میں جو اسلام کے نزدیک قابلِ قبول ہیں اور جو ناجائز ہیں اُن میں حدِ فاصل کس طرح کھینچی جائے۔ ایک گروہ خاموش مزاحمت پر اڑا رہا۔ بایں ہمہ ازہریوں ہی میں سے (کیونکہ اس وقت کوئی اَور تعلیم یافتہ گروہ موجود ہی نہ تھا) مصر جدید کا فعّال دستہ چنا گیا (مثلاً مصر کا تعلیمی وفد، جو ۱۸۲۵ - ۱۸۳۱ء میں رفاعۃ الطّہطاوی کی سرکردگی میں پیرس بھیجا گیا؛ محمد عیّاد الطنطاوی کا سفر روس اور بعد ازاں سعد زغلول اور مفتی عبدہٗ وغیرہ)، لیکن یہ لوگ ہمیشہ الازہر کے قدامت پسند عنصر کا راستہ کاٹ کر چلے، کیونکہ ان کا ظہور اور طرزِ عمل قدامت پرست علما کا سا نہ تھا۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں الازہر کو ایک دینی دار العلوم تو بجا طور پر کہا جا سکتا تھا، لیکن اس وقت یہ ایک مکمل جامعہ کہلانے کا مستحق نہ تھا جہاں عصرِ حاضر کے ان سب علوم کی تعلیم دی جاتی ہو جو ملک کی بیداری کے لیے ضروری تھے۔ بہر کیف معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں الازہر کا قدامت پسند طبقہ (الازہر کے اندر یا باہر) نئے علمی شعبوں کی تخلیق و ترویج یا الازہر کی دینی تعلیمات کے نظام و نصاب کی اصلاح کی ضرورت کو سمجھنے سے قاصر تھا اور یورپ کی تقلید سے نجس ہو جانے کے خوف نے ہر اقدام کو مفلوج کر رکھا تھا۔

ان سب باتوں کے باوجود الازہر کو اصلاح کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ اس کے معاملات میں حکومت کی مداخلت، جواب روزمرہ کی بات ہو گئی تھی اور جسے بعض اوقات ازہری ناخوشی ہی سے برداشت کرتے تھے، اس موقع پر فیصلہ کن ثابت ہوئی۔ جب حکومت خود اصلاحات کی مخالف تھی (مثال کے طور پر محمد عبدہٗ کے آخری ایام میں) تو قدامت پسند عناصر نے، جن کے مقابل کی اَور کوئی طاقت نہ تھی، ہر چیز کو مفلوج کر رکھا تھا۔ اصلاحات کے نفاذ کے لیے خدیوی (بعد میں شاہی) اختیارات ہی کام دے سکتے تھے۔ اصلاح کے اہمّ مدارج یہ تھے: (۱) ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۲ء میں فرمان صادر ہوا کہ نصابِ تعلیم کے اختتام پر سند دی جایا کرے گی؛ ہر سال زیادہ سے زیادہ چھے طلّاب گیارہ مضامین میں ایک طویل اور وقت طلب امتحان میں شرکت کیا کریں گے؛ اس امتحان میں کامیاب ہونے والوں کو "عالم" (حسبِ لیاقت درجۂ اوّل، درجۂ دُوم، درجۂ سوم) کا لقب ملے گا؛ اس سے ان کے لیے بعض مادّی فوائد یقینی ہو جائیں گے اور انھیں الازہر میں درس دینے کا حق حاصل ہو جائے گا؛ لیکن یہ اقدام بھی صریحًا ناکافی تھا (الخطط الجدیدۃ، ۴: ۲۷ - ۲۸؛ روزنامہ وادی النّیل، مؤرّخہ ۲۶ فروری ۱۸۷۲ء)۔ (۲) ۱۸۷۲ء ہی میں اعلٰی تعلیم کا ایک دار العلوم قائم کیا گیا، جہاں سے کچھ ازہری تخصّص کی سند لے کر جدید مدارس میں تعلیم دینے کے لیے تیار ہو سکتے تھے (محمد عبد الجوّاد: تقویم دار العلوم، قاہرہ ۱۹۵۲ء، خلاصہ در *MIDEO*، ۱: ۱۴۰ - ۱۴۲)۔ (۳) ۱۳۱۲ - ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء میں خدیو عبّاس نے ایک مجلس شورٰی، بنام مجلس ادارۃ الازہر قائم کی، جس کے ارکان الازہر کے اور اس کے باہر کے لوگوں پر مشتمل تھے۔ یہ ادارہ، جس کے قیام کا مطالبہ محمد عبدہٗ نے کیا تھا، ۱۸۹۶ء کی اصلاحات کا پیش خیمہ تھا۔ محمد عبدہٗ اس مجلس کے رکن اور اس کی رُوح و رواں تھے۔ (۴) ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۵ء میں طنطہ، دِمیاط اور دَسُوق کی درس گاہوں کو الازہر سے ملحق کر دیا گیا۔ (۵) اساتذہ اور معلّمین کی تنخواہوں کے بارے میں، جن میں سے بعض کے مشاہرے بہت قلیل تھے، ایک فرمان جاری ہوا۔ (۶) ۲۰ محرم ۱۳۱۴ھ/یکم جولائی ۱۸۹۶ء کو محمد عبدہٗ کی تحریک پر ایک قانون نافذ کر دیا گیا، جس کی رُو سے قرار پایا کہ الازہر کی مجلس الازہر کے تین علما اور حکومت کے نامزد کردہ دو سرکاری علما پر مشتمل ہوگی۔ اس قانون کی رُو سے الازہر میں داخلے کی کم سے کم عمر پندرہ سال مقرر کر دی گئی اور داخلے کی شرط یہ رکھی گئی کہ داخل ہونے والا پڑھنا لکھنا جانتا ہو اور اسے آدھا قرآن حفظ ہو۔ اس قانون کی رو سے لائحۂ تعلیم کی ازسرِ نو تنظیم کی گئی اور یہ قید لگا دی گئی کہ نئے طلّاب کو حواشی نہ پڑھائے جائیں، بلکہ ان کا مطالعہ پرانے طلّاب تک محدود رکھا جائے۔ دو امتحان مقرر کر دیے گئے: پہلا امتحان آٹھ سال کی تعلیم کے بعد قرار پایا، جس میں کامیاب ہونے والوں کو "اہلیت" کی سند مل سکتی تھی اور دوسرا بارہ سال کے مطالعے کے بعد، جس میں کامیابی پر "عالمیت" کی سند دی جا سکتی تھی (اس کے تین امتیازی درجے رکھے گئے) نصاب میں عصر حاضر کے مضامین شامل کیے گئے، جن میں کچھ تو لازمی قرار پائے (جیسے ابتدائی حساب اور الجبر والمقابلہ) اور کچھ اختیاری (جیسے تاریخ اسلام، انشا، مبادی جغرافیہ وغیرہ)۔ تعطیلات (گرما، رمضان، عید قربان) کی مدّت مقرر کر دی گئی۔ حفظِ صحت کے امور کی نگرانی کے لیے ایک طبّی افسر مقرر کر دیا گیا۔ نصاب تعلیم کی مقررہ کتب کی فہرست بنائی گئی۔ اس قانون کے نفاذ میں شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا، جس کا اظہار اخبارات میں بھی ہوا۔ (۷) ۱۹۰۳ء میں الاسکندریہ میں ایک درس گاہ (انسٹی ٹیوٹ)

قائم کی گئی، جوالازہر سے ملحق تھی ۔(۸) مُحرّم ۱۳۲۵ھ/فروری۔مارچ ۱۹۰۷ء کے ایک قانون کی رُو سے الازہر میں (شرعی عدالتوں کے لیے) قضاۃ کا ایک مدرسہ قائم کیا گیا۔(۹) ۱۲ صفر ۱۳۲۶ھ/ ۱۶ مارچ ۱۹۰۸ء کے ایک قانون کی رُو سے الازہر کی تعلیم تین درجوں، ابتدائی، ثانوی اور اعلٰی میں تقسیم کردی گئی، ہر درجے کی میعادِ تعلیم چار سال مقرر ہوئی اور ہر درجے کے آخری امتحان کے بعد سند ملنے لگی۔ ۱۸۹۶ء کے اختیاری مضامین لازمی بنا دیے گئے۔اس قانون کو الازہر کی خودمختاری کے لیے ایک ضربِ شدید سمجھا گیا اور اس کے خلاف بہت شور مچا۔قاہرہ اور طنطہ میں تو طلاب کی شورشیں رونما ہوئیں (جنھیں جلد ہی دبا دیا گیا) مگر اَور کسی جگہ نہیں؛ فیصلہ کیا گیا کہ اس قانون کو بتدریج نافذ کیا جائے گا۔(۱۰) دسمبر ۱۹۰۸ء میں مغربی طرز کی آزاد قاہرہ یونیورسٹی قائم ہوئی، جو مغربی طرز کی موجودہ چار یونیورسٹیوں کا پیش خیمہ تھی۔اس سے ایک ایسے مقابلے کا آغاز ہو گیا جو الازہر کے لیے تکلیف دہ ثابت ہوا۔(۱۱) ۱۴ جمادی الاولٰی ۱۳۲۹ھ/۱۳ مئی ۱۹۱۱ء کا قانون ۱۹۰۸ء کی صدائے بازگشت تھا۔اس کی رُو سے قرار پایا کہ شیخ الازہر کو خدیو نامزد کیا کرے گا،مجلس ادارۃ الازہر کی توسیع کردی گئی (جس میں شیخ الازہر، چاروں مذاہب کے شیوخ، اوقاف کا ناظم اعلٰی اور مجلس وزرا کے فیصلے کے مطابق تین نامزد ارکان رکھے گئے)۔تیس بڑے علما کا، جو تیس مخصوص شعبوں کے صدر تھے، ایک محکمہ (tribunal) قائم کردیا گیا، جن میں سے شیخ الازہر چنا جائے۔جامعہ میں داخلے کی شرائط میں عمر کی شرط دس تا سترہ سال کردی گئی۔باقی دفعات وہی رکھی گئیں جو ۱۸۹۶ء کے قانون میں تھیں۔ علومِ حاضرہ کے درس میں تھوڑا سا اضافہ کردیا گیا، وغیرہ۔یہ قانون ابھی تک مخالفت کا تختۂ مشق بنا ہوا تھا کہ ایک دل چسپ مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ دارالعلوم اور مدرسۃ القضاۃ کے فارغ التحصیل طلاب کو سرکاری عہدے الازہر کے فارغ التحصیل طلاب کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے مل جاتے اور وہ زیادہ کما لیتے تھے۔(۱۲) ۱۹۲۱ء میں داخلے کی شرط یہ کردی گئی کہ نصف قرآن کی جگہ سارا قرآن حفظ ہو۔(۱۳) ۱۳ محرّم ۱۳۴۲ھ/ ۲۶ اگست ۱۹۲۳ء کے قانون کی رُو سے اعلٰی ترین درجۂ تعلیم کا نام ”تخصّص“ رکھا گیا اور اس کی متعدّد شاخیں تھیں۔مدرسۃ القضاۃ، جو ۱۹۰۷ء سے کبھی ایک اَور کبھی دوسری وزارت کے ساتھ منسلک ہوتا چلا آ رہا تھا، بالآخر الازہر سے متعلق کردیا گیا اور اس کی الگ حیثیت کا خاتمہ کرکے اسے درجۂ تخصّص ہی کا ایک شعبہ بنا دیا گیا (۱۹۲۳۔۱۹۲۵ء)۔اس دوران میں الازہر سے متعدّد وفود تحصیل علم کے لیے یورپ گئے، تاکہ واپس آ کر الازہر میں درس دیں۔(۱۴) ۱۹۲۵ء میں قاہرہ میں آزاد یونیورسٹی کی جگہ سرکاری یونیورسٹی (جامعۃ فؤاد الاوّل) قائم ہوئی۔(۱۵) ۲۴ جمادی الأخرٰی ۱۳۴۹ھ/۱۶ نومبر ۱۹۳۰ء کے قانون کی رُو سے یہ قرار پایا کہ علمائے کبار کا محکمہ اس امر کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے کہ کوئی عالم کسی ایسے فعل کا مرتکب ہوا ہے جو اس کے مرتبے کے شایان نہ تھا۔اس قانون نے مجلس شورٰی کی مزید توسیع کردی (مفتی اعظم، مذاہب اربعہ کے شیوخ کی جگہ تین کلیات علوم کے شیوخ، وغیرہ)۔اسی قانون کی رُو سے قرار پایا کہ داخلے کے وقت طالب علم کی عمر سولہ سال سے کم ہونا چاہیے (البتہ غیر ملکی طلاب کے لیے اٹھارہ سال کی عمر رکھی گئی اور انھیں پورے قرآن مجید کا حافظ ہونے کی شرط سے مستثنٰی کردیا گیا)۔ اس قانون کی رُو سے جن تین کلّیات کی تشکیل عمل میں آئی (یعنی قانونِ اسلامی یا شرعیہ، دینیات یا اصول الدین اور عربی زبان یا اللغۃ العربیہ) ان میں سے ہر ایک میں ابتدائی درجے کا نصاب چار سال کا، ثانوی درجے کا پانچ سال کا اور اعلٰی تعلیم کا چار سال کا مقرر رہا اور مناسب صورتوں میں ان کلّیات میں جو صرف قاہرہ میں تھیں مزید تخصّص حاصل کرنے کی اجازت دی گئی۔اعلٰی معیار (عالمیت) کے لائحۂ تعلیم کی تکمیل اس طرح کی گئی کہ جنھوں نے کسی مخصوص شعبے میں امتیاز حاصل کیا ہو انھیں اسی کے مطابق مخاطب کیا جانے لگا، مثلاً فلاں فلاں مضمون کا ”استاذ“ وغیرہ۔جو طلّاب مقررہ نصاب کی تعلیم نہیں حاصل کرسکتے تھے ان کے لیے ایک عمومی شعبہ قائم کردیا گیا۔تعطیلات کا تعیُّن سال بسال ہونے لگا۔(۱۶) ۳ محرّم ۱۳۵۵ھ/ ۲۰ مارچ ۱۹۳۶ء کے قانون نے، جو ۱۹۵۵ء تک بھی نافذ تھا، یہ شرط لگا دی کہ داخلے کے وقت طالب علم کی عمر بارہ سے سولہ سال تک ہونا چاہیے اور تخصّص کی تعلیم کی مدّت دو سال ہو۔مضامینِ تعلیم کے بارے میں جو قواعد بنائے گئے (ان کی مزید تفصیل بعد میں شائع ہونے والے لوائح نصاب (syllabuses) میں دی جانے کو تھی)۔ان کی بدولت یہ قانون گویا عصرِ حاضر کی تعلیم کا حقیقی منشور (چارٹر) بن گیا ہے۔اس میں قدیم مضامین کے علاوہ حسبِ ذیل مضامین قابلِ ذکر ہیں: انگریزی یا فرانسیسی زبان (اصول الدّین کے کلّیے کے لیے لازمی، باقی ماندہ دو کلّیوں کے لیے اختیاری)؛ اصول الدین اور اللغۃ العربیہ کے کلّیوں کے لیے مبادیٔ فلسفہ، تاریخ فلسفہ، وغیرہ اور کلّیۃ الشریعہ کے لیے مشترک بین الاقوامی قانون اور قانونِ قیاسی (comparative law) کا مطالعہ لازم کیا گیا۔تخصّص کی بعض شاخوں میں ایک اَور مشرقی زبان (شعبۂ وعظ و ارشاد میں) یا مبادیات عبرانی اور سریانی (شعبۂ نحو و بلاغت میں) یا تاریخِ مذہب وغیرہ کو لازمی قرار دیا گیا۔ثانوی درجے کے معمولی نصاب (”نظامی“) میں جدید علوم میں سے منطق اور فنّ بلاغت، طب (بہ استعمال خوردبین)، کیمیا، علم حیوانات و نباتات، تاریخ، جغرافیہ شامل تھے اور ابتدائی تعلیم کے نصاب میں تاریخ، جغرافیہ، حساب، الجبر والمقابلہ (بسیط مساوات تک، جن میں صرف ایک غیر معلوم چیز ہو) اور حفظِ صحت کے مبادیات۔قسم البعوث کی تعلیم، جو ان غیر ملکی طلاب کے لیے مخصوص تھی جو جامعہ کے معمولی نصاب میں نہیں چل سکتے تھے، بارہ سال کی تعلیم پر مشتمل تھی۔یہ قسم چار چار سال کے تین درجوں پر مشتمل ہے، جن کا نصاب تعلیم ذرا سہل ہے۔علوم جدیدہ میں سے انھیں صرف حساب، تاریخ، جغرافیہ اور منطق پڑھایا جاتا تھا؛ مگر یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ مذکورۂ بالا جدید مضامین کو درس و تدریس میں ایک ثانوی حیثیت دی جاتی ہے اور ان پر کم وقت صرف کیا جاتا ہے۔(۱۷) ۱۹۴۵ء میں دارالعلوم کو ایک کلّیے کی حیثیت سے قاہرہ یونیورسٹی سے ملحق کردیا گیا۔۱۹۵۲ء میں دارالعلوم محض ازہریوں کے لیے مخصوص نہ رہا بلکہ اس میں دوسرے سرکاری مدارس کے

طلاب بھی داخل کیے جانے لگے۔ ۱۹۵۴ء میں لڑکیوں کے لیے ایک شعبہ کھولا گیا۔ (۱۸) ۱۹۵۴ء میں الازہر کے لائحۂ تعلیم میں معمولی سی تبدیلی کی گئی، یعنی اللغۃ العربیہ کے کُلّیے کے لیے ایک غیر ملکی زبان لازمی قرار دے دی گئی۔ اساتذہ کے لیے سبک دوشی کی عمر پینسٹھ سال مقرر ہوئی اور یہ قاعدہ علمائے کبار (صدور) پر بھی عائد کیا گیا، جو پہلے عمر بھر کے لیے مقرر ہوتے تھے۔ (۱۹) ۱۹۵۵ء میں شرعی عدالتیں موقوف کر دی گئیں، جس سے کلّیۂ شرعیہ کے ازہریوں کے مستقبل کا بڑا دروازہ بند ہو گیا۔ ۱۹۵۷ء تک ہر چیز تیار تھی، صرف اس کام کے لیے میزانیہ میں روپے کی منظوری کا مرحلہ باقی تھا۔

۱۹۵۳ء میں الازہر کے کلّیات میں طلاب کی تعداد بالترتیب یوں تھی: کلّیۂ شریعہ: ۱۶۰۳، کلّیۂ لغتِ عربیہ: ۱۶۵۵، کلّیۂ اصول الدین: ۷۰۷۔ ملحقہ مدارس و مکاتب میں ابتدائی درجے کے طلاب ۱۲۳۹۸، ثانوی درجے کے ۶۵۵۹، اور ملحقہ درجات میں ۳۰۷۳، آزاد درس گاہوں میں کل ۲۴۵۸ طلاب تھے۔ ۱۹۵۵ء سے مصر کے حسب ذیل شہروں میں کچھ درس گاہیں الازہر سے (بہ لحاظ نصاب تعلیم یا "نظامی") بلاواسطہ ملحق ہیں: (ا) ابتدائی اور ثانوی درس گاہیں: قاہرہ، طنطہ، منصورہ، شِبِّین، الکوم، قنار، سُہاج، جُرجا (گرگا)، اَسْیُوط، مِنْیا، فَیُّوم، مَنُوف، سَمَنُّود، زقازِیق، دَسُوق، دمیاط، الاِسکندریہ، دَمَنْہُور میں؛ (ب) صرف ابتدائی درس گاہیں: بنی سُوَیف، بَنہا، کفر الشیخ میں۔ (ج) آزاد مدارس زیر نگرانی (تحت الاشراف) الازہر: طَہْطا، بِلْسفُورۃ، بنی عَدِی، ملاوی، ابو قُرْقاس، ابو کَبیر، فاقُوس، مِنْشاوِی، قاہرہ (عثمان ماہر) میں۔

۱۹۵۳ء میں غیر ملکی طلاب کی تعداد حسب ذیل تھی: سُودان کے ۲۶۳۴، نائیجیریا، غانا اور سینیگال کے ۱۴۱؛ حبشہ، ایری ٹیریا، صومالستان اور زنجبار کے ۳۰۹؛ فرانسیسی سُودان کے ۵۷؛ یوگنڈا اور جنوبی افریقہ کے ۳۷؛ ہندوستان اور پاکستان کے ۴۶؛ چین کے ۸؛ جاوا اور ساٹرا کے ۸۰؛ افغانستان کے ۱۳؛ کویت کے ۶؛ عراق، بحرین اور ایران (رِواق الاکراد) کے ۲۱؛ ترکی، البانیا، یوگوسلاویا (رِواق الاَتراک) کے ۲۰۶؛ شام، لبنان، اردن اور فلسطین (رِواق الشوام) کے ۲۴۷؛ یمن کے ۲۰؛ شمالی افریقہ اور لیبیا (رِواق المغاربہ) کے ۲۶۷؛ حجاز کے ۱۷؛ میزان: ۴۵۸۶۔

۱۹۵۳ء میں علمائے ازہر کی جماعت کے ۱۱۲ معلّم یا واعظ حسب ذیل ملکوں میں تبلیغ کے لیے گئے ہوئے تھے: عراق میں ۲، کویت میں ۱۶، سُودان (امّ دُرمان کی درس گاہ) میں ۲۳، فلپائن کے مسلم ہائی سکول میں ۹، اریٹریا (درس گاہ اَسْمَرہ میں) ۷، مَلَکَل میں ۵، بَرْقہ میں ۳، غَزہ میں ۱، حجاز میں ۴، لبنان میں ۵، لنڈن کے مرکز ثقافتِ اسلامیہ میں ۱، واشنگٹن کے مرکز ثقافتِ اسلامیہ میں ۱، استوائی افریقہ میں ۱، شام میں ۳، مجوبا کے سکول میں ۳، (۱۹۵۳ء کے اعداد و شمار ماخوذ از السجلّ الثقافی سنۃ ۱۹۵۳ء، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۳۷۴-۳۷۴؛ ساطع الحُصْرِی: حَوْلیّۃ الثقافۃ العربیّۃ، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۴: ۳۰۱)۔

۱۹۲۷ء کے قانون شمارہ ۱۵ کے نفاذ کے وقت تک الازہر بلاواسطہ بادشاہ کے سامنے جواب دہ تھا۔ اس وقت تک مجلس وزرا کے لیے ضروری تھا کہ شیخ الازہر وغیرہ کے تقرر کے معاملے میں بادشاہ کی رائے کو ملحوظ رکھے۔ اس کا میزانیۂ آمد و خرچ حکومت کی منظوری کے لیے پیش ہوتا تھا اور مسلسل بڑھتا گیا (۱۹۱۹ء میں ۱۳۶۰۰۰ مصری لیرا؛ ۱۹۵۴ء میں ۱۶۱۷۲۰۰ مصری لیرا، جس میں اوقاف کی آمدنی سے صرف ۹۴۳۸۰ مصری لیرے وصول ہوئے اور باقی رقم وزارتِ مالیات نے دی)۔ وظائف سے جملہ طلاب اور متعلّمین مستفید ہوتے تھے اور جب انھیں سرکاری اقامت خانوں میں جگہ نہ ملے تو ان کے طعام و قیام کے لیے بھی وظیفے دیے جاتے تھے۔ ۱۹۵۵ء میں یہ وظیفہ ابتدائی اور ثانوی درجوں کے لیے تقریباً پچاس پیاسٹر ماہانہ تھا۔ کتابیں اور عطایا، جو مصر کی خیراتی انجمنوں کی طرف سے آتے تھے، ان کے علاوہ ہیں۔ غیر ملکیوں کے لیے رہنے سہنے کا کم از کم وظیفہ ڈھائی لیرا مصری تھا۔ کلّیات کے طلاب کو بھی مالی امداد مل سکتی تھی، جو پانچ لیرا مصری سے بھی کچھ زیادہ تک ہوتی تھی۔ سُودانیوں سے ترجیحی سلوک کیا جاتا تھا اور انھیں آٹھ لیرا مصری وظیفہ ملتا تھا۔ بعض ملک اپنے ملک کے طلاب کے قیام و طعام کے لیے خود بھی امدادی رقم بھیج کر وظیفے میں اضافہ کر دیتے تھے۔ ۱۹۵۳ء سے مؤتمر اسلامی بھی بعض ازہریوں کی مدد کرنے لگی (*MIDEO*، ۳: ۴۷۱-۴۷۸)۔ اسی طرح دار العلوم بھی طلاب کی مدد کرتا تھا (یہ امداد ان طلاب کے لیے موقوف کر دی گئی جو ۱۹۵۳ء کے بعد داخل ہوئے تھے)۔ ان معقول مالی اعانتوں کی وجہ سے الازہر ایک ایسی واحد درس گاہ بن گئی اور اب تک ہے جس میں غریب خاندانوں کے نوجوان اعلٰی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں (ماسوا سرکاری یونیورسٹی کے امدادی وظائف (bursaries) کے)۔ آج کل ازہریوں کے لیے طبّی امداد کا بھی انتظام ہو گیا ہے۔

مسجد کے کتب خانے میں، جس کا انتظام نہایت اعلٰی ہے، بیس ہزار سے زیادہ مخطوطات ہیں اور ان کی مطبوعہ فہرست موجود ہے۔ بعض رواقوں کے کتب خانوں میں چند بڑے کام کے مخطوطات ہیں، لیکن ۱۹۵۵ء تک ان کی فہرست مرتّب نہیں ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ ہر ادارے میں اپنے اپنے طلاب کے لیے الگ کتب خانہ ہے۔ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء سے الازہر کا ایک ماہانہ رسالہ شائع ہو رہا ہے، جو اساتذہ کا سرکاری ترجمان ہے۔ اس کا پہلا نام نور الاسلام تھا، جو چھٹے سال کے آخر میں تبدیل کر کے مجلّۃ الازھر کر دیا گیا۔ ایک دوسرا ماہانہ، جو شعبۂ وعظ و ارشاد کا ترجمان ہے، اب بھی نور الاسلام ہی کے نام سے چھپتا ہے۔ ان کے علاوہ بعض نصاب بھی طبع کیے جاتے ہیں اور بہت سے ازہری موجودہ مصر کی ادبی مطبوعات میں مضامین لکھتے رہتے ہیں۔ بے شمار فقہی سوالات کا، جن کے بارے میں الازہر سے استفتا کیا جاتا ہے، جواب دینے کے لیے "لَجْنَۃ الفتوٰی" کے نام سے ایک مجلس ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء میں قائم کی گئی (صدر اور گیارہ دوسرے ارکان پر مشتمل، جو ہر مذہب سے تین تین کے حساب سے لیے جاتے ہیں)۔ اس مجلس کو اس دار الافتا

سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو مصر کے مفتیِ اعظم کے ماتحت ہے۔

(۵) شیوخ کی فہرست: الجَبَرتی کے وقائع میں مشائخ الازہر کے نام ۱۱۰۰ھ سے محفوظ ہیں۔ لوگ مَشْیَخَہ، یعنی شیخ الازہر کے عہدے کے بہت متمنّی رہتے تھے، جس پر ممتاز ترین علما فائز ہوتے تھے اور جس کے لیے مذاہب اربعہ کے درمیان طویل جھگڑے رونما ہوتے رہتے تھے۔ یہ مشائخ بہت مختلف معاشرتی طبقات سے لیے جاتے رہے، چنانچہ بعض جاگیردار امیروں کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور بعض ایسے معمولی لوگ تھے جو ابتدا میں حصول معیشت کے لیے کتابت کیا کرتے تھے۔ ان میں سے اکثر نے اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں شرحیں اور دوسری کتابیں لکھی ہیں، جن کا ان کے سوانح نگاروں نے ذکر کیا ہے۔ ۱۹۵۴ء میں الازہر کے میزانیۂ آمد و خرچ میں شیخ الازہر کے لیے دو ہزار مصری لیرا سالانہ کی رقم رکھی گئی (دیکھیے فہرست و حوالہ جات در الخفاجی: الازهر فی الف عام، قاہرہ ۱۳۷۴ھ، ۱: ۱۴۷-۱۹۶)۔ الجَبَرتی نے ایک تیسرے شخص کے سوانح حیات بیان کرتے ہوئے ضمناً ایک شیخ الازہر کے نام کا حوالہ دیا ہے اور یہ سب سے پہلا نام ہے جو ہمارے علم میں آیا: (۱) محمد بن عبداللہ الخَرَشی (م ۱۱۰۱ھ/ ۱۶۹۰ء)؛ (۲) محمد النَّشَرتی (م ۱۱۲۰ھ)؛ (۳) عبدالباقی القَلِینی جس کی نامزدگی پر مسجد کے اندر لڑائی ہوگئی اور کچھ گولیاں بھی چلیں؛ (۴) محمد شَنَن، اپنے وقت کے سب سے زیادہ دولت مند اشخاص میں سے ایک (م ۱۱۳۳ھ)؛ (۵) ابراہیم بن موسٰی الفَیُّومی (م ۱۱۳۷ھ)؛ (۶) عبداللہ الشُّبراوی، شاعر اور ظریف، جو صوفیہ کے ہاں بہت آمد و رفت رکھتا تھا اور ان کی حمایت کرتا تھا (م ۱۱۷۱ھ)؛ (۷) محمد بن سالم الحِفناوی الخَلْوَتی، صوفی اور فقیہ، مؤلف شروح و حواشی (م ۱۱۸۱ھ)۔ غالبًا امیروں نے اسے زہر کھلا دیا۔ اس کا مزار لوگوں کے لیے مرجع عقیدت بن گیا (براکلمان، ۲: ۳۲۳؛ تکملہ، ۲: ۴۴۵)؛ (۸) عبدالرؤف السِّجّینی (م ۱۱۸۲ھ)؛ (۹) احمد بن عبدالمنعم الدَّمَنْهُوری (م ۱۱۹۲ھ)؛ (۱۰) عبدالرحمٰن العَرِیشی، حنفی مذہب کا، جس سے شیخ الحِفناوی نے تصوف کے سلسلے میں بیعت کی۔ اسے شافعی دباؤ کے ماتحت جلد ہی معزول کر دیا گیا؛ (۱۱) احمد العَرُوسی، صوفی اور شارح (م ۱۲۰۸ھ/ ۱۷۹۳-۱۷۹۴ء)؛ (۱۲) عبداللہ الشَّرقاوی، جس کے شیخ ہونے کے زمانے میں بونا پارٹ کی مہم واقع ہوئی، ایک فاضل شخص، جس کی تصانیف اس زمانے میں بکثرت پڑھی جاتی تھیں (م ۱۲۲۷ھ/ ۱۸۱۲ء)؛ (۱۳) محمد الشَّنَوانی، جس نے اپنے ایک حریف المہدی کو، جو برائے نام شیخ تھا، برطرف کرا کے اس کی جگہ سنبھالی (م ۱۲۳۳ھ)؛ (۱۴) محمد العَرُوسی (م ۱۲۴۵ھ)؛ (۱۵) احمد بن علی الدَّمْهُوجی (م ۱۲۴۶ھ)؛ (۱۶) حسن بن محمد العطّار [رَكَ بآن]، جو بونا پارٹ کے فرانسیسیوں کا رفیق اور اصلاحات کا حامی تھا (م ۱۲۵۰ھ)؛ (۱۷) حسن القُوَیسنی (م ۱۲۵۴ھ)؛ (۱۸) احمد الصائم السَّفطی (م ۱۲۶۳ھ)؛ (۱۹) ابراہیم بن محمد الباجوری (م ۱۲۷۷ھ)، مشہور عالم دین (براکلمان، ۲: ۴۸۷؛ تکملہ، ۲: ۷۴۱)؛ (۱۹ الف) چار سال کا خالی وقفہ، جس کے دوران میں چار ناظموں کی ایک مجلس الازہر کا انتظام چلاتی رہی؛

(۲۰) مصطفٰی العَرُوسی (۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء تک)، اس نے ان اصلاحات کے لیے راستہ ہموار کیا جو اس کے جانشین نے رائج کیں؛ (۲۱) محمد العبّاسی المہدی الحنفی، جس کی جگہ عُرابی پاشا کے خروج (۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء) کے دوران میں محمد الاَنبابی نے عارضی طور پر سنبھالی۔ بالآخر اس نے ۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۶ء میں اپنا عہدہ ترک کر دیا؛ (۲۲) محمد الاَنبابی، زبردست عالم، لیکن ہر قسم کی جدت کا مخالف تھا۔ ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵ء میں اس کے علیحدہ ہونے سے پہلے اس پر خاصی مدت دباؤ ڈالا گیا (براکلمان: تکملہ، ۲: ۷۴۲)؛ (۲۳) حَسُّونۃ النَّوَوی، ایک پختہ کردار شخص، جسے اہل مصر احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ وہ فقہی تعلیم میں اپنے تلامذہ پر بہت اثر انداز ہوا، جنھوں نے مصر کی سیاسیات میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ الازہر کی مجلس انتظامیہ کا صدر رہا، ۱۸۹۶ء کی اصلاحات کے نفاذ کی نگرانی کے لیے منتخب کیا گیا اور ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۹ء میں مستعفی ہوا؛ (۲۴) عبدالرحمٰن قطب النّوَوی، مقدم الذکر کا بھائی، اسی سال فوت ہو گیا۔ اس کے جانشینوں کا پے در پے مستعفی ہونا اس بے چینی کو ظاہر کرتا ہے جو اصلاحات کی وجہ سے پیدا ہوئی؛ (۲۵) سلیم البِشْری، ایک متقی شخص، جس نے اپنی گزشتہ زندگی فقر و فاقہ میں بسر کی تھی۔ محدثوں میں سے آخری [شیخ الازہر] (اسے حدیث کے تمام رواۃ کا پورا پورا علم تھا)۔ وہ محمد عبدہٗ اور ان اصلاحات کا جو اس کی تجویز سے عمل میں آئیں سخت مخالف تھا۔ وہ ۱۳۲۰ھ میں مستعفی ہوا؛ (۲۶) علی البیلاوی، ۱۳۲۳ھ میں مستعفی ہوا؛ (۲۷) عبدالرحمٰن الشِّرْبِینی، جو اپنی دیانت و پرہیزگاری کی وجہ سے بہت محترم تھا، ۱۳۲۴ھ میں مستعفی ہوا؛ (۲۸) حَسُّونۃ النَّوَوی، دوسری دفعہ، ۱۹۰۸ء کے قانون کے نفاذ کی وجہ سے ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء میں مستعفی ہوا؛ (۲۹) سلیم البِشْری، دوسری دفعہ (م ۱۳۳۵ھ)؛ (۳۰) محمد ابوالفضل الجِیزاوی (م ۱۳۴۶ھ/ ۱۹۲۸ء)؛ (۳۱) مصطفٰی المراغی، محمد عبدہٗ کا شاگرد، ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء میں مستعفی ہوا؛ (۳۲) محمد الاحمدی الظواہری، ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵ء میں مستعفی ہوا؛ (۳۳) مصطفٰی المراغی، دوسری دفعہ (م ۱۳۶۴ھ/ ۱۹۴۵ء)؛ (۳۴) مصطفٰی عبدالرازق، ایک بہت صاحب ذوق شخص، محمد عبدہٗ کا مدّاح تھا۔ وہ لیونز (Lyons) یونیورسٹی (فرانس) میں عربی پڑھاتا رہا تھا اور بعد ازاں مصر کی یونیورسٹی میں اسلامی فلسفے کا استاد رہا۔ اسے شاہ فاروق نے شیخ نامزد کیا تھا، حالانکہ وہ علمائے کبار کی جماعت میں سے نہ تھا۔ الازہر میں اس کے خلاف اس قدر شدید معاندانہ مظاہرے ہوئے کہ وہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء میں دل کا دورہ پڑنے سے فوت ہو گیا؛ (۳۵) محمد مامون الشِّنّاوی (م ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۰ء)۔ اس کے بعد سے شیخ الازہر کے عہدے پر تقرر کی مختصر میعادیں مصری سیاست کے اندرونی محرکات سے مطابقت رکھتی ہیں، یعنی نہر سویز کے علاقے میں برطانیہ سے کشمکش؛ ۲۶ جنوری ۱۹۵۲ء کے فسادات قاہرہ؛ ۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کا انقلاب حکومت۔ متعدد مواقعوں پر حکومت نے شیوخ الازہر پر اپنے عہدے سے علیحدگی کے لیے دباؤ ڈالا؛ (۳۶) عبدالمجید سلیم، ۴ ستمبر ۱۹۵۱ء کو مستعفی ہوا؛ (۳۷) ابراہیم حَمرُوش، ۱۰ فروری ۱۹۵۲ء کو مستعفی ہوا؛ (۳۸) عبدالمجید سلیم، دوسری دفعہ شیخ بنا اور ۱۷ ستمبر

۱۹۵۲ء کو مستعفی ہوا؛ (۳۹) محمد الخضر حسین، جنوری ۱۹۵۴ء کے آغاز میں مستعفی ہوا؛ (۴۰) عبدالرحمٰن تاج، پیرس یونیورسٹی کا دکتورادب (Docteur des lettres)، ۸ جنوری ۱۹۵۴ء کو نامزد ہوا۔

(۶) اصلاحات کے نتائج: ایک غیر مسلم اور غیر مصری کے لیے ان نتائج کی تشخیص کرنا مشکل ہے، کیونکہ اس کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ مجوّزہ لائحۂ عمل پر کس دل سے کام کیا گیا اور ہر صورت میں ان اصلاحات کے کون سے حصّے پر درجات میں عمل کیا گیا۔ باہر سے دیکھ کر صرف اتنا قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان معنی خیز اصلاحات کے باوجود جن کا ذکر اوپر کیا گیا کیفیتِ حال مکمل طور پر قابلِ اطمینان نہیں ہے۔ اس کے علاوہ خود اہلِ مصر کا طرزِ عمل بھی اسی کی غمازی کرتا ہے، چنانچہ الازہر کے بہت سے اساتذہ اپنے بچوں کو تعلیم کے لیے اپنی درس گاہ میں نہیں بلکہ سرکاری سکولوں میں بھیج رہے ہیں۔ حکومت نے سرکاری یونیورسٹیوں کے اور الازہر کی اعلیٰ جماعتوں کے اساتذہ کے درمیان مساوات کا اصول تسلیم نہیں کیا ہے۔ الازہر کے علما اپنی درس گاہ میں معلّم ہیں اور امامت اور وعظ کرتے ہیں۔ یہ مناصب قانونًا ان کا حق ہیں، لیکن ان کے ماسوا الازہری علما کو سرکاری یونیورسٹیوں کے ہم پیشہ معلّمین کے مقابلے میں ہر جگہ ادنٰی حیثیت دی جاتی ہے۔ زمانۂ حال میں شرعی عدالتوں کی موقوفی سے ازہریوں کا ایک قدیم روایتی دروازہ بند ہو گیا ہے۔ ازہری تعلیم کے طریقے میں، جسے چھے سال کی عمر کے بچے کو کسی مکتب قرآنی میں داخلے پر اختیار کرنا پڑتا ہے، اور عام دنیوی تعلیم کے طریقے میں بُعد المشرقین ہے۔ الازہری طلّاب پر سرکاری یونیورسٹیوں میں داخل ہونے کے دروازے مسدود ہیں۔ اگر الازہری قومی محکمۂ تعلیمات کے سلسلۂ ملازمت میں عربی کا معلّم بننے کے خواہاں ہوں تو ان کے لیے دارالعلوم یا ادارۂ تعلیم (Institute of Education) کی سند لینا ضروری ہے۔ علاوہ بریں [جامعۃ] الازہر محسوس کرتی ہے کہ سرکاری یونیورسٹیاں اس پر معترض ہیں اور اسے شُبہہ ہے کہ اس کے بعض مخالف اس کی خود مختاری سے ناراض ہیں اور اس کی ابتدائی اور ثانوی درس گاہوں کو بند کرانے کے خواہاں ہیں، بلکہ شاید کلّیات (faculties) میں بھی تصرّف کرنا چاہتے ہیں (دیکھیے مجلّة الازھر، ج ۲۷، شمارہ ۴، ربیع الثانی ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۵ء، جو سب کا سب اسی قسم کے حملوں کے خلاف اپنی مدافعت کے لیے وقف کر دیا گیا ہے)۔ جب یہ دیکھا جائے کہ ان مصریوں میں جو دور رس اصلاحات چاہتے ہیں نہ صرف لامذہب لوگ بلکہ سچے مسلمان اور یہاں تک کہ الاخوان المسلمون کے ارکان بھی شامل ہیں تو یہ مسئلہ اَور بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ساٹھ سال سے الازہر کا مسئلہ وقتًا فوقتًا انتہائی خلجان کا موجب بنتا رہا ہے۔ اساسی طور پر مسئلہ یہ ہے کہ معلوم کیا جائے کہ بیسویں صدی عیسوی کے مسلم معاشرے کی ضروریات کے پیش نظر الازہر کا حقیقی مقصد کیا ہے اور یہ کہ یہ درس گاہ جو ذہنی اور اخلاقی تعلیمات دیتی ہے وہ ان ضروریات کے مطابق ہیں یا نہیں.

الازہر اس مقام پر بہت زور دیتی ہے جو مصر اور عالم اسلامی کی زندگی میں اس کے سابق اساتذہ اور تلامذہ کو حاصل رہا ہے اور اب تک حاصل ہے۔ الازہر کا مطالبہ یہ ہے کہ لوگ اس کا اعتراف کریں کہ میدان علم و فضل میں اس نے قابل ستائش کام کیا ہے۔ اس علم و فضل کا اظہار در حقیقت کئی پہلوؤں سے ہوتا ہے۔ سب سے پہلے تو عظیم اسلامی قدروں کا وہ علم ہے جو اس کے طلّاب نہ صرف اپنی جاے تعلیم کے خصوصی ماحول سے بلکہ اپنے نصابوں کے ذریعۂ تعلیم سے بھی اخذ کرتے ہیں۔ اس حیثیت سے الازہر نے برابر شہری اور دیہاتی روایتی حلقوں میں تصوراتِ اسلامی کو برقرار رکھا ہے۔ اس نے ان اوصاف کو قائم رکھا ہے جن پر اس کی کشش منحصر ہے، یعنی زندگی کے متعلق ایک سنجیدہ اور مذہبی روش، مہمان نوازی، والدین اور اساتذہ کا ادب و احترام، زکٰوۃ و خیرات کا فریضہ۔ الازہر میں رہ کر قرآن اور حدیث کے اُن بہترین پہلوؤں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن پر قدیم زمانے سے زور دیا جاتا رہا ہے۔ پھر اس کے بعض اساتذہ نے، جو عربی زبان اور فقہ اسلامی کے ماہر ہیں، روایتی موضوعات کو لے کر انھیں سہل تر شکلوں میں دوبارہ پیش کیا ہے، لیکن بنیادی مفروضات اور اصولوں میں ردّ و بدل کیے بغیر، ماسوا بعض مسائل کے (مثلًا تعدّد ازدواج وغیرہ)۔ تاریخ میں بعض مخصوص مضامین کی جدید تصنیفات (مثلًا خود الازہر کے بارے میں) وہی کام دیتی ہیں جو زمانۂ وسطٰی کی تصانیف دیتی تھیں اور ان کی تیاری میں وہی طریقے بھی استعمال کیے گئے ہیں (مثلًا دستاویزات کی تدوین، سوانح حیات وغیرہ)۔ بعض اَور اساتذہ نے، جو بہت سے قدیم لغوی اور مذہبی رسائل سے باخبر ہیں، ان کے ایسے متون طبع کیے ہیں جو اہل علم کے لیے بہت بیش قیمت ہیں۔ یہ علم و فضل مجموعی حیثیت سے کروڑوں مسلمانوں کی ضروریات کے عین مطابق ہے، جن کے سادہ اور غیر متزلزل عقائد اجنبی خیالات سے متاثر نہیں ہوے اور اسی طرح ان لوگوں کے لیے جو موجودہ شیخ الازہر کے الفاظ میں فطرت سے زیادہ قریب (اقرب الی الفطرۃ) ہیں اور جن میں اسلام، جیسے کہ افریقہ میں، برابر ترقی کر رہا ہے۔ تاہم الازہری اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بہت سی یونیورسٹیوں میں اسلامی عقائد رُو بہ زوال ہیں اور مغرب نے اسلام کے پیغام سے (اب تک) کوئی اثر نہیں لیا۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنے تلامذہ کو جوابًا چھوٹے چھوٹے مضامین لکھنے کی تعلیم دیتے ہیں، جو ایک حد تک یکساں نوعیت کے اور تعلیمی یا اعتذاری ہوتے ہیں اور ابتدائی اور ثانوی مدارس کے درجاتِ انشا میں لکھوائے جاتے ہیں (مثلًا صفائی اور صحت بدن، زکٰوۃ کا صحیح مصرف، شراب کی خرابیاں، تعدّد ازدواج کی حکمت، وغیرہ)۔ مقالات اور خطبات میں اس نوع کی اعتذاری چیزوں کی مثالیں برابر ملتی رہتی ہیں، لیکن ان میں زیادہ ضروری مسائل پر غور نہیں کیا جاتا۔ الاخوان المسلمون نے بھی اگرچہ اپنی تبلیغی مساعی میں ایسی ہی اعتذاریات کو فروغ دیا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانۂ حاضرہ کی مشکلات سے زیادہ باخبر ہیں، مثلًا ۱۹۵۱ء میں ان میں سے ایک نے الازہر سے خاص طور پر درخواست کی کہ وہ ایسے موضوعات پر بھی کچھ کہے جیسے کہ محنت و مزدوری کا وقار، معاشری مسائل، سرمایہ پرستی، مارکس کا فلسفۂ حیات، وغیرہ (سیّد قطب، در مجلّۂ

الرسالۃ، مؤرخہ ۱۸ جون ۱۹۵۱ء)۔ مجلۃ الازھر نے اس کے متعدد جوابات شائع کیے (منجملہ اَوروں کے، ۲۳ (۱۳۷۱ھ): ۸۹-۹۵)۔ ان جوابات میں کام کی باتیں بہت کم ہیں اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مخالفین ایک دوسرے کو اس تصویر میں شناخت بھی کر سکیں گے جو ان کی کھینچی گئی ہے، کیونکہ وہ ابتدائی اور بے رنگ ہے۔ علم و فضل کا یہ تصور اگرچہ پہلے بھی کارآمد رہا ہے اور اب بھی کارآمد ہے، لیکن ان اہل مغرب کو جنھیں واقعات کو دیکھنے کا بہترین موقع حاصل ہے اس کی محدودیت کا احساس ہوتا ہے اور یہ ان مصریوں کو بھی نظر آتی ہے جنھوں نے عصر حاضر کے طریقوں پر تعلیم پائی ہے۔ الازہر میں تاحال ایسے مطالعات کا سوال ہی سامنے نہیں آیا جن میں عصرِ حاضر کے تاریخی طریقوں سے استفادہ کیا جائے یا عصر حاضر کے افکار کے رجحان کے زیر اثر ان میں وسعت پیدا کی جائے۔ یہاں عبارتیں ازبر کرنا اور متون کے صفحات کو اپنے حافظے میں جمع کر لینا طلاب کے لیے لازمی شرط معلوم ہوتی ہے۔ بعض لوگ اس تنگ نظری کی علت اس بے مغز تاویل بازی کو قرار دینا پسند کریں گے جس میں اہم مسائل زندگی، مثلاً طلاق وغیرہ، کو مجرد منطقی استدلال کا موضوع سمجھ لیا جاتا ہے اور ان اثرات کو یکسر فراموش کر دیا جاتا ہے جو عملاً انسان پر پڑتے ہیں (دیکھیے روزنامۂ الجمہوریۃ از ۹-۱۷ جنوری ۱۹۵۴ء)۔ ایک اَور گروہ الازہر پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ ہر اصلاحی اقدام کی راہ میں روک بن کر کھڑی ہو جاتی ہے اور اپنے آپ کو اسلام کا واحد محافظ سمجھتی ہے؛ حالانکہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو مساوات پر مبنی ہے، جس میں مذہبی اجارہ داری کے لیے کوئی جگہ نہیں اور ذہنِ رسا رکھنے والے ہر فرد کو مختلف امور میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔ بعض ادارے، مثلاً سرکاری یونیورسٹیاں، جہاں تفسیر قرآن، فقہ اسلام، عربی زبان وغیرہ کے اپنے اپنے نصاب ہیں یہ چاہتی ہیں کہ ان معاملات میں خود صاحب اختیار ہوں اور خود ہی اپنے طلاب یا اساتذہ کی کسی ایسی کج روی کے بارے میں فیصلہ کریں جو ان کے اندرونی ضبط و نظم سے تعلق رکھتی ہو (محمد احمد خلف اللہ کا معاملہ، ۱۹۴۷ء - ۱۹۵۱ء، دیکھیے MIDEO، ۱: ۳۹-۷۲)۔ حال ہی میں الازہر کے عائد کردہ دو فتوے دیوانی عدالتوں نے منسوخ کر دیے (۱۷ مئی ۱۹۵۰ء کا فیصلہ، جس کی رُو سے محمد خالد محمد کی ضبط شدہ کتاب مِن ھُنا نبدأ کو ازسر نو شائع کرنے کی اجازت دی گئی، نیز ۱۹۵۵ء میں شیخ بخیت کا معاملہ، MIDEO، ۳: ۴۶-۴۸)۔ انقرہ کی مجلسِ ملّی کبیر [بیوک ملّت مجلسی] میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ آیا ترکی رعایا کے ان افراد کو جو الازہر میں تعلیم پاتے ہیں طالب علم ہونے کا درجہ دیا جائے یا نہ دیا جائے اور آخری رائے مخالف نکلی (۱۳-۱۶ فروری ۱۹۵۴ء)۔

لیکن دوسری طرف الازہر کے علما اپنے مخالفین پر مسلم معاشرے کی ضروریات کو نظرانداز کر دینے کا الزام لگاتے ہیں۔ کوئی ازہری اس امر کو تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نہیں کہ ان کی جامعہ کا درجہ گھٹا کر اسے دینیات کے اعلیٰ مطالعات کا ایک کلّیہ بنا دیا جائے، جیسا کہ تھوڑے عرصے پہلے تونس کی جامعۂ زیتونہ کے معاملے میں ہوا۔ اس کے برعکس اگرچہ وہ وقار جو الازہر کے نام سے وابستہ تھا مصر میں بہت کم ہو گیا ہے، تاہم باہر کے ملکوں میں پہلے کی طرح قوی اور مضبوط ہے۔ دنیا میں بہت سے مسلمان الازہر ہی کو مصر سمجھتے ہیں۔ شاید خارجہ حکمت عملی کے تقاضے الازہر کی مخالفت کی اُس رَو میں بھی کچھ اعتدال پیدا کر سکیں جو اس وقت مصر میں موجود ہے۔

مآخذ: دیکھیے بالخصوص (۱) ابراہیم سلامہ: *Bibliographie analytique et critique touchant la question de l'enseignement en Égypte depuis la période des Mamelūks jusqu'à nos jours*، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ مذکورہ بالا حوالہ جات کے علاوہ دیکھیے (۲) المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۴: ۴۹-۵۶؛ (۳) السیوطی: حسن المحاضرۃ، ۱۲۹۹ھ، ۲: ۱۸۳-۱۸۴؛ (۴) الجبرتی کے وقائع؛ اور (۵) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۴: ۱۹-۴۴؛ انیسویں عیسوی کے تیسرے ربع کے لیے دیکھیے: (۶) سلیمان احمد الحنفی الزیاتی: کنز الجواھر فی تأریخ الازھر، قاہرہ، تقریباً ۱۳۲۲ھ؛ و (۷) مصطفٰی بیرم: رسالۃ فی تاریخ الازھر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ عصر حاضر کے لیے دیکھیے: (۸) محمود ابو العُیُون: الجامع الازھر، نبذۃ فی تاریخہ، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء؛ اور بالخصوص از حد ضروری تصنیف (۹) محمد عبدالمنعم الخفاجی: الازہر فی الف عام، قاہرہ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء، تین جلدوں میں، جس میں قدیم دستاویزوں سے بھی بحث کی گئی ہے اور (۱۰) عبدالمتعال الصّعیدی: تاریخ الاصلاح فی الازہر، قاہرہ بدون تاریخ، جس کا اختتام ۱۹۵۰ء کے آخر پر ہوتا ہے۔ یہ موخر الذکر تاریخی تصنیف ان متعدد تصانیف میں جو الازہر کی اصلاحات کے سلسلے میں لکھی گئیں سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ اس میں ان کتب کے عنوانات درج ہیں جو انیسویں صدی کے خاتمے کے وقت سے الازہر میں پڑھائی جاتی رہی ہیں؛ تعلیمات و مطالعات کی تنظیم کے لیے دیکھیے: (۱۱) Vollers، در آآ، لائڈن، طبع اوّل، بذیل مادہ؛ (۱۲) E. Dor: *L'instruction publique en Égypte*، ۱۸۸۹ء، ص ۳۴ ببعد، ۲۰۵ ببعد؛ (۱۳) P. Arminjon: *L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes*، پیرس ۱۹۰۷ء؛ نیز (۱۴) Johs. Pedersen: *Al-Azhar, et Muhammedansk Universitet*، کوپن ہیگن ۱۹۲۲ء؛ (۱۵) A. S. Tritton: *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۱۶) J. Heyworth-Dunne: *An Introduction to the History of Education in Modern Egypte*، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) ابراہیم سلامہ: *L'enseignement islamique en Égypte*، قاہرہ ۱۹۳۹ء؛ (۱۸) علی عبدالرّازق: من آثار مصطفٰی عبدالرازق، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ الازہر کے بارے میں ۱۹۱۱ء سے لے کر سرکاری متون و قوانین وغیرہ کا فرانسیسی ترجمہ دیکھیے در (۱۸) *REI*، ۱۹۲۷ء، ص ۹۵-۱۰۸، ۴۶۵-۵۲۹؛ ۱۹۲۸ء، ص ۴۷-۱۶۵، ۲۵۵-۳۳۷، ۴۰۱-۴۷۲؛ ۱۹۳۱ء، ص ۲۴۱-۲۷۶؛ ۱۹۳۶ء، ص ۱-۴۴۔ ان سب کے آغاز میں مقدمہ از A. Sekaly؛ (۱۹) ۱۹۳۶ء کے قانون کے مطابق مختلف مدارج کے سرکاری نصاب ہائے تعلیم کے الگ الگ کتابچوں کی صورت میں مطبع الازہر نے چھاپ رکھے ہیں (پہلا سلسلۂ نصاب ۱۹۳۸-۱۹۴۵ء میں؛ معمولی تبدیلیوں کے ساتھ طبع ثانی ۱۹۵۳-۱۹۵۶ء

میں)؛ (۲۰) سالانہ میزانیہ آمد و خرچ بھی طبع کیا جاتا ہے؛ مقالہ نگار نے میزانیۃ الجامعۃ الازہر و المعاهد الدینیۃ لسنۃ ۱۹۵۳-۱۹۵۴ء المالیۃ سے استفادہ کیا ہے، جس میں شعبوں اور نصاب کے معیاروں وغیرہ کے مطابق اساتذہ اور معلّمین کی تعداد درجہ وار دی گئی ہے۔

(J. JOMIER)

---

* **الازہری**: ایک نسبت، جس سے عام طور پر وہ شخص مراد ہوتا ہے جس نے جامعۃ الازہر [رک بآن] قاہرہ میں تعلیم پائی ہو۔

---

* **الازہری**: ابراہیم بن سلیمان الحنفی، جس نے ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۸ء کے قریب الرسالۃ المختارۃ فی مناهی الزیارۃ لکھا، جس میں اس نے ثابت کیا ہے کہ قبروں کی زیارت کے وقت انھیں چھونا، بوسہ دینا یا ان پر لیٹ جانا خلاف شرع ہے (دیکھیے Ahlwardt: *Verzeichniss der arab Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin*، شمارہ ۲۲۹۴)۔ وہ ایک اور رسالے کا بھی مصنف ہے، جس کا موضوع تھوکنے، بوسہ لینے یا بغل گیر ہونے سے متعلّق فقہی احکام ہیں۔ اس کا نام رحیق الفِرْدَوس فی حکم الرِّیق والبُؤس ہے (وہی کتاب، شمارہ ۵۵۹۲).

مآخذ: براکلمان، ۲: ۳۱۰.

(براکلمان C. BROCKELMANN)

---

* **الازہری**: ابو منصور محمد بن احمد بن الازہر، عرب لغوی، ۲۸۲ھ/۸۹۵ء میں بمقام ہرات پیدا ہوا اور ۳۷۰ھ/۹۸۰ء میں اسی مقام پر وفات پائی۔

الازہری اپنے ایک ہم وطن محمد بن جعفر المُنذِری (م ۳۲۹ھ/۹۴۰ء)، لغوی، کا شاگرد تھا، جس نے خود ثعلب [رک بآن] اور المبرّد [رک بآن] سے تلمّذ کیا تھا (دیکھیے یاقوت: ارشاد، ۶: ۴۶۳ = مطبوعۂ قاہرہ، ۱۸: ۹۹ ببعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عنفوانِ شباب ہی میں عراق چلا آیا تھا۔ یاقوت کے بیان کے مطابق اس نے بغداد میں نِفْطَوَیہ سے صرف و نحو کی تحصیل کی، لیکن الزجاج اور ابن دُرَید سے بہت کم استفادہ کیا۔ اگر شافعی فقہا کی اس فہرست کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جو یاقوت نے دی ہے اور جن کے متعلّق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ الازہری کے اساتذہ تھے تو یقیناً اسے شافعی فقہ پر پورا عبور حاصل ہو گیا ہوگا۔ ۳۱۲ھ/۹۲۴ء میں جب وہ مکۂ مکرمہ سے کوفے کی جانب حجاج کے ایک قافلے کے ساتھ واپس آ رہا تھا تو قافلے پر قرامطہ [رک بآن] نے الہبیر کے مقام پر حملہ کر کے کچھ لوگوں کو قتل کر دیا اور بعض کو قید کر لیا۔ الازہری دو سال تک بحرین کے بدویوں کے ہاں، جنھوں نے قرمطیت اختیار کر لی تھی، قید رہا۔ ایک عبارت میں، جو یاقوت اور ابن خلکان نے نقل کی ہے، وہ بیان کرتا ہے کہ اس نے کس طرح ان بدویوں کے مابین اپنے قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کی زبان سیکھی، جو بقول اس کے نہایت شستہ تھی۔ اس کی بقیہ زندگی ہمارے لیے ایک رازِ سربستہ ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس نے اپنے وطن میں مطالعے اور عزلت میں بسر کی۔

الازہری کے کام کا علم ہمیں چودہ تصانیف کے ناموں کی اس فہرست سے ہوتا ہے جو یاقوت اور ابن خلکان نے فراہم کی ہے (اور جسے جزوی طور پر السیوطی نے بھی بغیۃ الوُعاۃ، ص ۸، میں نقل کیا ہے)۔ اس میں معلقات اور ابو تمام کے دیوان کی شرحوں کو چھوڑ کر باقی سب کتابیں لغت کی ہیں۔ ان میں سے ایک لغت ہم تک پہنچی ہے (جو ابن خلکان کے وقت میں دس جلدوں پر مشتمل تھی)، جس کا نام تہذیب اللغۃ ہے۔ یہ کتاب ابھی تک طبع نہیں ہوئی، لیکن اس کے مخطوطات لنڈن، استانبول اور ہندوستان میں موجود ہیں؛ دیکھیے فہرست، در براکلمان۔ یہ مجموعہ اس مسالے سے تیار کیا گیا ہے جو الازہری کو اپنے استاد المُنذری سے ملا تھا۔ یاقوت (ارشاد، مقام مذکور) تو المنذری سے لغت کی ایک مکمل کتاب کی روایت کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس کتاب کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اس طریقے کو قائم رکھا گیا ہے جس کی طرح خلیل نے اپنی کتاب العین میں ڈالی تھی، یعنی اس میں مادّوں کو عام رواج کے مطابق حروفِ تہجّی کی عام ترتیب کے لحاظ سے نہیں بلکہ صوتی تقسیم کے اعتبار سے مرتّب کیا گیا ہے، اس طرح کہ ابتدا حلقی حروف سے کی گئی ہے اور انتہا حروفِ شفوی پر۔ تہذیب سے ابن منظور نے لسان العرب میں بکثرت استفادہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد، ۶: ۱۹۷-۱۹۹ = مطبوعۂ قاہرہ، ۱۷: ۱۶۴-۱۶۷؛ (۲) ابن خلکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۵۰۱ = طبع مُحیی الدّین، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۳: ۴۵۸-۴۶۲؛ (۳) Zetterstéen، در *MO*، ۱۴ (۱۹۲۰ء): ۱-۱۰۶؛ (۴) Kraemer، در *Oriens*، ۶ (۱۹۵۳ء): ۲۱۳؛ (۵) براکلمان، ۱: ۱۲۹ و تکملہ، ۱: ۱۹۷.

(بلاشیر R. BLACHÈRE)

---

* **الازہری**: احمد بن عطاء اللہ بن احمد، علم بدیع و بیان پر ایک کتاب موسومہ نہایۃ الاعجاز فی الحقیقۃ والمجاز کا مصنّف، جو ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء میں لکھی گئی۔ اس کتاب کا علم، جس پر مصنّف کے بیٹے کی طرف سے ایک شرح بھی ہے، ایک مخطوطے کے ذریعے ہوا، جس کی کیفیت Ahlwardt نے لکھی ہے؛ دیکھیے براکلمان، ۲: ۲۸۷.

(براکلمان C. BROCKELMANN)

---

* **الازہری**: خالد بن عبداللہ بن ابی بکر، مصری نحوی، صعید مصر میں جُرجاء کے مقام پر پیدا ہوا (اسی سے "جرجاوی" کی وہ نسبت ماخوذ ہے جو بعض اوقات اس کے نام کے ساتھ استعمال ہوتی ہے) اور ۹۰۵ھ/۱۴۹۹ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ وہ صرف و نحو کی ایک کتاب المقدمۃ الازہریۃ فی علم العربیۃ کا مصنّف ہے (مطبوعۂ بولاق ۱۲۵۲ھ)، جس کے ساتھ مصنّف کی لکھی ہوئی شرح بھی ہے؛ جدید طباعتیں: بولاق ۱۲۸۷ھ اور قاہرہ ۱۳۰۷ھ، مع مختلف اساتذہ کے حواشی کے)۔

الازہری نے صرف ونحو پر متعدد کتابچے، نیز ابن مالک [رک بآن] کی الفیۃ پر ابن ہشام کی شرح پر شرح اور البوصیری [رک بآن] کے [قصیدۂ] بُردہ اور آجرّومیہ کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔ الازہری کو اپنے وقت میں بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ السیُوطی کا شمار اس کے شاگردوں میں ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲: ۲۷؛ (۲) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، ص ۸۱۱.

(براکلمان C. BROCKELMANN)

---

* **اَزْ یُمت:** رک بہ سَمْت.

---

* **اَزْ مِہَک:** رک بہ نجوم.

---

* **اَسَاس:** رک بہ اسمٰعیلیہ.

---

* **إساف:** مکّے کے ایک بت کا نام، جس کا ذکر تقریباً ہر جگہ نائلہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ روایت یہ ہے کہ یہ دو نام قبیلۂ جُرہم کے ایک مرد اور ایک عورت کے ہیں، حرم کعبہ کے اندر بدکاری کے مرتکب ہوئے اور اس کی پاداش میں پتھر بن گئے۔ ابتدا میں انھیں الصّفا اور المروہ پر رکھ دیا گیا تاکہ دوسروں کے لیے باعث عبرت ہوں، لیکن بعد میں عمرو بن لُحَیّ کے حکم سے ان کی پرستش ہونے لگی اور اس وجہ سے انھیں دو مقدس پتھر سمجھا جانے لگا، لیکن ان کے ناموں کی [کوئی معقول] توجیہ ابھی تک نہیں ہو سکی۔ اس بارے میں جو کوششیں کی گئی ہیں ان کا بیان ڈوزی: (Dozy): *De Israelieten te Mekka*، ص ۱۹۷ میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) Wellhausen: *Reste Arab. Heidenthums*، بار دوم، ص ۷۷.

---

* **إساک:** (ISAAK)، رک بہ اسحٰق.

⊗ **أسامہؓ:** بن زید بن حارثہ بن شرجیل [شُراحیل ہے۔ دیکھیے ابن الاثیر: اُسد الغابۃ؛ ابن حجر: الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ترجمہ اسامہ بن زید)] الکلبی الہاشمی۔ اسامہ نام ہے، ابو محمد (اور ابو زید) کنیت، حِبُّ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم، یعنی "آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے محبوب" لقب (ابن حجر: تہذیب التہذیب؛ ابن الاثیر: اُسد الغابۃ، بذیل مادّہ)۔ حضرت بَرَکہ اُمّ اَیْمَنؓ کے بطن سے پیدا ہوئے۔ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی کھلائی تھیں۔ والد حضرت زیدؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے محبوب اور منہ بولے بیٹے تھے۔ گویا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی محبوبیت کا شرف ان کو والدین سے ورثے میں ملا۔ انھوں نے اسلام ہی میں آنکھ کھولی اور کفر و شرک کی آلودگیوں سے کبھی ملوث نہیں ہوئے؛ بقول صاحب تہذیب التہذیب وہ جانتے تھے تو صرف اسلام (لَمْ یَعْرِفْ اِلَّا الْاِسلام)۔ فتح خیبر کے بعد اُن کا وظیفہ مقرر ہو گیا، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو جو زمین فَے میں ملی اس کے ایک حصّے کے پھلوں اور غلّے کی پیداوار میں اُن کو بھی حصّہ دیا گیا (جَعَلَ لَهُ سَهْمًا فِي الثَّمَرِ وَالْقَمْحِ مِنْ رِبْعِ الْاَرْضِ اَفَاءَهَا اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ بِخَيْبَرَ (ابن ہشام: سیرۃ، طبع وُسْتَنْفِلْت، ص ۷۷۵، ۷۷۶) اور جس کے انتظام کے لیے وہ اکثر وہاں تشریف لے جاتے۔ زندگی نہایت سادہ تھی۔ وفات پر کوئی مال و زر نہیں چھوڑا۔ عمر بھر دین کے خدمت گزار رہے۔ کسی فتنے سے آلودہ نہیں ہوئے۔ ہجرت کا شرف بھی حاصل کیا.

غزوۂ اُحد پیش آیا تو ان کا سن دس گیارہ برس سے زیادہ نہیں تھا۔ جہاد میں شرکت کے آرزو مند تھے، لیکن بسبب کم عمری اجازت نہ ملی۔ مکۂ معظمہ ۸ھ میں فتح ہوا، [دیکھیے صحیح بخاری، کتاب المغازی باب غزوۃ الفتح] تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ہمراہ بیت اللہ میں داخل ہوئے۔ البخاری، کتاب المغازی، میں ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم ایک ناقہ پر سوار تھے۔ آپؐ کے جلو میں حضرت بلالؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت طلحہؓ تھے اور ردیف میں حضرت اُسامہؓ.

۱۱ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حضرت اُسامہؓ کو اس جیش کا سردار مقرر فرمایا جو موتہ میں حضرت زیدؓ اور حضرت جعفر طیارؓ کی شہادت کے بعد تیار کیا گیا اور جس سے مقصود یہ تھا کہ اسلامی لشکر رومی علاقے میں یلغار کرے تاکہ سرحد فتنہ و فساد سے محفوظ ہو جائے، لیکن صحابہؓ نے ان کی نوعمری کے باعث ان کی سرداری پر اعتراض کیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو خبر پہنچی تو باوجود علالت کے باہر تشریف لائے اور حضرت اُسامہؓ کے حق میں تقریر فرمائی۔ آپؐ نے حضرت اُسامہؓ کو اپنے دست مبارک سے عَلَم عطا کیا تھا، لیکن وہ ابھی اپنی پہلی منزل گاہ جُرْف تک، جو مدینۂ منوّرہ سے زیادہ دور نہیں، پہنچے تھے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی طبیعت زیادہ خراب ہو گئی۔ اس خبر کو سن کر حضرت اُسامہؓ لوٹ آئے، مگر جس روز وہ مدینۂ منوّرہ پہنچے مرض میں افاقہ تھا، لہٰذا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ارشاد پر وہ پھر اپنی مہم پر روانہ ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابوعبیدہؓ بن جراح اور متعدد صحابۂ کبار شریک لشکر تھے، لیکن حضرت اسامہؓ ابھی جُرْف سے روانہ نہیں ہونے پائے تھے کہ حضرت اُمّ اَیْمَنؓ کی اطلاع پہنچی کہ رحلت مصطفویؐ کا وقت قریب ہے، لہٰذا وہ مع لشکر مدینۂ منوّرہ واپس آ گئے۔ بخاری، کتاب المغازی، میں ہے کہ انھوں نے حضورؐ کی تجہیز و تکفین میں شریک ہونے اور حضورؐ کا جسد اطہر قبر میں اتارنے کا شرف بھی حاصل کیا.

حضرت ابوبکرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو جیسا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد تھا انھوں نے باوجود فتنۂ ردّہ کے، جس نے قبائل کو بغاوت پر آمادہ کر دیا تھا، جیشِ اسامہؓ کو پھر تیاری کا حکم دیا، گو باعتبار ان کے سن و سال اور باعتبارِ حالات پھر اس کی مخالفت کی گئی۔ حضرت عمرؓ کی رائے تھی کہ اس مہم کو کسی آزمودہ کار صحابی کے سپرد کرنا چاہیے، لیکن حضرت ابوبکرؓ اپنی رائے پر قائم رہے۔ انھوں نے فرمایا یہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے جس سے سرتابی ممکن نہیں؛ لہٰذا حضرت اُسامہؓ پھر اس مہم پر روانہ ہوگئے اور ارض شام میں دور تک یلغار کرتے ہوے ابنی تک پہنچ گئے۔ یہ وہ قریہ ہے جسے آج کل خان الزّیت کہتے ہیں۔ چند روز المزّہ میں کہ دمشق کے قریب ایک قریہ ہے قیام فرمایا (تہذیب التہذیب، بذیل مادّہ)۔ اس کامیاب مہم پر کہ ایک طرح سے تسخیر شام کی تمہید تھی، مدینۂ منورہ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ وہ مدینۂ منورہ واپس آئے اور کچھ دنوں کے بعد جب حضرت ابوبکرؓ فتنۂ ردّہ کے سلسلے میں الابرق تشریف لے گئے تا کہ باغی قبائل کی سرکوبی کریں (بقول طبری واقعۂ ذوالقعدہ) تو انھوں نے حضرت اسامہؓ ہی کو اپنا جانشین مقرر کیا۔

عہد فاروقی میں جب حضرت عمرؓ نے ان کا وظیفہ اپنے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ کی بہ نسبت زیادہ مقرر کیا اور حضرت عبداللہؓ کو اس پر اعتراض ہوا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''كَانَ اَحَبُّ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ مِنْکَ وَاَبُوْہٗ اَحَبُّ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ مِنْ اَبِیْکَ'' (ابن الاثیر: اسد الغابۃ، بذیل مادّہ) (وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھ سے زیادہ عزیز تھے اور ان کا باپ تیرے باپ سے زیادہ عزیز تھا)۔

حضرت عثمانؓ کے زمانے میں فتنہ و فساد کو تحریک ہوئی تو حضرت اسامہؓ باحتیاط اس سے الگ رہے۔ انھوں نے حضرت علیؓ کی بیعت نہیں کی اور امیر معاویہؓ کے خلاف ان کی معرکہ آرائیوں سے بھی کنارہ کش رہے، لیکن حضرت علیؓ کو حق پر جانتے تھے اور بالآخر اپنی غیر جانب داری پر نادم بھی ہوے (مَامَاتَ حَتّٰی تَابَ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی مِنْ تَخَلُّفِہٖ عَنْ عَلِیٍّ كَرَّمَ اللّٰہُ وَجْهَهٗ، الاستیعاب، بذیل مادّہ)۔

حضرت اُسامہؓ کی وفات ۵۴ھ میں، یعنی امیر معاویہؓ کے آخری زمانے میں ہوئی، جب وہ جرف میں مقیم تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے ۵۸ھ میں انتقال فرمایا۔ مدینۂ منورہ میں دفن ہوے۔

انھوں نے متعدّد شادیاں کیں اور کثیر الاولاد تھے۔ فضائل اخلاق میں اُن کا درجہ بڑا بلند ہے۔ زُہد و تقوٰی میں حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ اور حضرت ابوذرؓ غفاریؓ سے مشابہ تھے۔ ان کی ساری تربیت کاشانۂ نبویؐ میں ہوئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب، رازدار اور معتمد علیہ تھے، لہٰذا صحابہؓ میں ان کی ذات ایک طرح سے منفرد تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اُن کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ صحابہؓ میں بھی اُن کا بڑا احترام تھا۔ اُن کے فضائل بہت زیادہ ہیں۔ انھوں نے متعدّد احادیث روایت کی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: تہذیب التہذیب؛ (۲) وہی مصنّف: الاصابۃ؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۱: ۶۴؛ (۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب؛ (۵) البخاری: الصحیح، کتاب المناقب؛ (۶) ابن سعد: طبقات، ۴/۱: ۴۲-۵۱؛ (۷) البلاذُری، ص ۴۷۳، ۴۵۱؛ (۸) الخزرجی: خلاصۃ التذہیب، طبع اوّل، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۲۲؛ (۹) الطبری، طبع دخویہ (d. Goeje)، ۱: ۲۹۴۳، ۲۹۵۴، ۳۰۷۴، ۱۳۲۴ و ۳: ۲۳۴۴، ۲۴۴۰؛ (۱۰) ابن ہشام: طبع وستنفلت، ص ۵۶۰، ۷۳۴، ۷۷۶، ۹۷۰، ۹۸۴، ۹۹۹، ۱۰۰۸، ۱۰۱۸؛ (۱۱) کایتانی (Caetani): *Annali dell' Islam*، بذیل ۱۱ھ، ص ۳-۵، ۹-۱۲، ۷۳، ۱۰۶-۱۱۱ و بذیل ۲۳ھ: ص ۱۵۶، شمارہ ۱؛ (۱۲) Miednikoff: *Pale-stina*، ۱: ۳۶۳-۳۸۴؛ (۱۳) ولہاؤزن (Wellhausen): *Muhammad in Medina*، ص ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۶؛ (۱۴) Lammens: *Faṭima*، ص ۲۰، ۲۸، ۳۱، ۷۲، ۱۰۳-۱۰۶، ۱۴۰؛ (۱۵) شاہ معین الدین ندوی: مہاجرین، حصّۂ دوم، دار المصنّفین اعظم گڑھ۔

(سید نذیر نیازی)

اُسامہ بن مُرشِد: بن علی بن مُقلّد بن نَصر بن مُنْقِذ الشَّیزری الکِنانی، ایک جنگ آزمودہ عرب شاہ سوار اور ادیب و شاعر، جو ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں بمقام شیزر (صلیبیوں کا سیزارہ Sizara) پیدا ہوا۔ یہ جگہ ملکِ شام میں حماۃ کے شمال میں [۱۵ میل کے فاصلے پر] واقع ہے۔ [مختلف زمانوں میں اس شہر کے نام میں تبدیلی ہوتی رہی ہے۔ ڈیڑھ ہزار سال قبل مسیح اس شہر کا نام سنزار یا سیزار تھا؛ بعد کے مصادر میں یہ نام زنزار کی شکل میں ملتا ہے۔ قدیم یونانی اسے سِدزارا اور بوزنطی سیزر کہتے تھے۔ اواخر قرن رابع قبل مسیح میں یہ نام شَیْزَر ہوا۔ امرؤالقیس کے ایک شعر میں شَیْزَر کا لفظ استعمال ہوا ہے:

تقطع اسباب اللُّبانة والهوى
عشية رُحنا من حماة و شَيْزَرا

عبیداللہ بن قیس الرقیات کہتا ہے:

فَوَا حَزَنًا اذا فارقونا و جاوروا
سوى قومهم اعلى حماة و شَيْزَرا

(یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۳۵۳)

آج کل یہ شہر سیجر کے نام سے مشہور ہے]۔ بنو منقذ کے رئیسوں کا دار الحکومت یہیں تھا۔ یہ لوگ مُنْقِذی امرا کہلاتے تھے۔

[اس خاندان کی ابتدا ایک کنعانی عرب منقذ سے ہوئی، جس کا سلسلۂ نسب یعرب بن قحطان تک پہنچتا ہے۔ تاریخ کے اوراق بانی خاندان منقذ اور اس کے بیٹے نصر کے متعلق خاموش ہیں۔ اس خانوادے کا پہلا فرد، جس کے متعلق ہمیں اطلاعات ملتی ہیں، ابو المتوّج مخلص الدّولہ مقلّد ابن نصر (م ۴۵۰ھ) ہے، جو اپنے خاندان اور قبیلے میں اپنی جرأت، شجاعت، جود و سخا اور علم نوازی نیز دوسری خصوصیات کی بنا پر نہایت ممتاز تھا (وفیات الاعیان، ۲: ۱۱۸؛ لباب الآداب، ص ۳۶۸)۔ اس کا بیٹا عزّ الدولہ سدید الملک ابو الحسن علی (م ۴۷۵ھ) علم و ادب کا مربّی اور سرپرست تھا۔ ابن الخیّاط الخفاجی کے دیوان میں اس کی مدح میں متعدّد قصائد ملتے ہیں۔ یہ خود بھی شاعر و ادیب تھا (وفیات الاعیان، ۱: ۳۶۷؛ راغب الطبّاخ: اعلام النُّبلاء فی تاریخ حلب، ۴: ۲۱۱)۔ ابن عساکر کی روایت کے مطابق وہ شام میں لغت اور نحو میں سند کا درجہ رکھتا تھا (ابن القلانسی: تاریخ دمشق، ص ۱۱۴، لنڈن ۱۹۰۸ء)۔ اس کے اشعار کے کچھ نمونے یاقوت الحموی اور ابن خلکان نے نقل کیے ہیں (معجم الادباء، طبع مرجلیوث، ۲: ۱۸۹؛ وفیات الاعیان، ۱: ۳۶۷)]۔

اس کی پیدائش سے چار برس پہلے صلیبیوں نے یروشلم پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن اس کی وفات سے ایک سال پہلے [سلطان] صلاح الدین ایوبی نے اسے دوبارہ فتح کر لیا۔ عمر بھر فرنگیوں کے ساتھ اس کے تعلقات کبھی معاندانہ اور کبھی دوستانہ رہے۔

پندرہ برس کی عمر میں اسے شیزر کی حفاظت کرنے کے لیے ٹینکریڈ کی فوجوں سے مقابلہ کرنا پڑا۔ یہ فوجیں انطاکیہ سے حملہ آور ہوئی تھیں۔

اپنے والد کی تقلید میں، جو محض ایک مجاہد ہی نہیں، بلکہ شکاری بھی تھا اور خطاط بھی، اُسامہ نے بھی اپنا وقت جہاد، سیر و شکار اور تحصیل علم و ادب میں صرف کیا۔ وہ نو برس (۱۱۲۹-۱۱۳۸ء) تک موصل کے اتابک زنگی کی فوج میں رہا، لیکن اپنے والد کے انتقال (۵۳۱ھ) کے بعد اُسے شیزر چھوڑنا پڑا، کیونکہ جب اس کا چچا [عزّ الدولہ ابوالعساکر، سلطان] شیزر کا حاکم ہوا تو وہ اُسامہ کی حربی شہرت کی بنا پر اپنے بیٹوں کی خاطر اُس سے حسد کرنے لگا؛ چنانچہ اسامہ نے چھے برس (۱۱۳۸-۱۱۴۴ء) بُوری حکمرانوں کے پاس دمشق میں گزارے۔ جب حکومت یروشلم سے معاہدات کے بعد تعلقات پُر امن ہو گئے تو اسے فرنگیوں کے ساتھ شناسائی کے مواقع پہلے سے بھی زیادہ حاصل ہو گئے؛ چنانچہ بہت سے فرسان قدس (الداویہ Templars) کے ساتھ اس کی دوستی ہو گئی۔

اس کے بعد وہ [۵۳۹ھ میں] دمشق سے مصر چلا گیا، جہاں فاطمیوں کی حکومت اپنے دن گن رہی تھی۔ یہاں پہنچ کر (۱۱۴۴ اور ۱۱۵۴ء کے درمیان) وہ سازشوں میں الجھا رہا اور اس نے فلسطین میں صلیبیوں کے خلاف متعدّد مہموں کی سربراہی کی۔ بالآخر دس برس کے قیام کے بعد اُسے [بادلِ ناخواستہ] قاہرہ چھوڑنا پڑا۔ راستے میں اس کی کتابوں کا تمام ذخیرہ ضائع ہو گیا، جس میں چار ہزار سے زیادہ مخطوطات تھے۔

دمشق میں دوسری دفعہ آباد ہونے کے بعد وہ اپنے سابق مربّی سلطان زنگی کے فرزند اور مشہور مجاہد سلطان نور الدین کی معیّت میں متعدّد بار فرنگیوں کے خلاف معرکہ آرا ہوا (۱۱۵۴-۱۱۶۴ء)۔ پھر ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں ایک ہولناک زلزلے سے اس کا گھر بالکل تباہ ہو گیا۔ اس کے تین برس بعد، یعنی ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء میں، اس نے حج اور عتبات عالیہ کی زیارت کی۔ اس کے بعد اُس نے دس برس، یعنی ۱۱۶۴ سے لے کر ۱۱۷۴ء تک کا زمانہ حصن کیفا میں قرہ آرسلان اُرتُقی کے ساتھ گزارا اور زیادہ تر علمی کاموں میں مشغول رہا۔ اس عرصے میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے صلیبیوں کے خلاف جنگوں میں نام پیدا کر لیا تھا۔ سلطان کی شہرت نے اُسامہ کو تیسری بار دمشق کھینچ بلایا اور یہیں بڑی عمر کو پہنچ کر اُس نے رمضان ۵۸۴ھ/نومبر ۱۱۸۸ء میں وفات پائی۔ اس کا مزار کوہ قاسیون پر واقع ہے، جس کی زیارت سو برس کے بعد مشہور مؤرخ ابن خلکان نے کی تھی۔

اُسامہ ایک ایسے خاندان کا فرد ہے جس کے افراد کا ذکر ادبی تصانیف میں اکثر کیا جاتا ہے (مثلاً دیکھیے یاقوت: معجم الادباء، ۲: ۱۷۳-۱۹۷)۔ اُسامہ کے والد مجد الدّین ابوسلامہ مرشد (۴۶۰-۵۳۱ھ) قرون وسطٰی میں امارت اور سرداری کی ساری خصوصیات سے متصف تھے۔ شجاع، فیاض اور فنونِ جنگ میں ماہر ہونے کے علاوہ ادبیات اور فنونِ لطیفہ میں بھی اچھی دسترس رکھتے تھے۔ وہ بہت اچھے خطاط تھے۔ ان کی وفات کے بعد قرآن پاک کے تینتالیس نسخے ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے موجود ملے، جن میں دو نسخے مُذہّب و مُطلّا تھے۔ ان میں سے بعض خطاطی کے بہترین نمونے کہے جا سکتے تھے [اُسامہ بن منقذ: کتاب الاعتبار، ص ۵۳، طبع فیلیپ حِتّی (Hitti)، ۱۹۳۰ء]۔ خود اُسامہ نے بھی ایک شاعر و ادیب ہی کی حیثیت سے شہرت پائی۔ اس کا دیوان دو جلدوں پر مشتمل ہے [یہ دیوان ابن خلکان کی نظر سے گزرا تھا اور اس نے اس کے منتخبہ اشعار بھی اپنی کتاب میں دیے ہیں۔ یہ نسخہ خود مصنّف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ ابوشامہ الذّہبی اور عماد الاصفہانی نے بھی اس کا دیوان دیکھا تھا اور ان مصنّفین نے اپنی تصانیف کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، (قاہرہ ۱۲۸۷ھ)، تاریخ الاسلام (نسخۂ رضائیہ رام پور) اور فریدۃ القصر و جریدۃ اهل العصر (نسخۂ کتب خانۂ ملّی پیرس) میں اُسامہ کے اشعار نمونے کے طور پر درج کیے ہیں]۔ دیوانِ اُسامہ الیافعی (م ۷۶۸ھ/۱۳۶۷ء) کے زمانے میں موجود تھا اور انھوں نے اس کا مطالعہ کیا ہے (دیکھیے مرآۃ الجنان، ۳: ۴۲۷) [آٹھویں صدی ہجری کے بعد بظاہر یہ دیوان گم ہو گیا، کیونکہ الیافعی کے بعد کوئی شخص اس کے دیکھنے کا مدّعی نہیں]۔ درانبورغ (Derenbourg) نے اس کے کچھ اشعار گوتھا (Gotha) کے نامکمل نسخے اور متعدّد شعری مجموعوں سے جمع کر کے شائع کیے ہیں (*Ousama b. Mounkidh*، ۱: ج، *La vie d' Ousama*، پیرس ۱۸۸۹-۱۸۹۳ء: ص ۳۳۶-۳۳۸، ۵۴۳-۵۶۲) [لیکن اس میں اشعار کی تعداد بہت کم ہے۔ اُسامہ کی اہمیت اور دیوان کی نایابی کے پیشِ نظر ۱۹۴۹ء میں الاستاذ عبدالعزیز المیمنی کی نگرانی میں مختار الدّین احمد نے قلمی اور مطبوعہ مصادر سے اُسامہ کے اشعار جمع کر کے ایک دیوان مرتّب کیا تھا (دیکھیے دیوان شعر الامیر مؤید الدّولۃ أسامة بن منقذ الشیزری، نتقه و اقتطفه من المظانّ المطبوعة والمخطوطة مختار الدّین احمد لنیل شهادة الاستاذیة (M. A.) فی اللغة العربیة وآدابها تحت إشراف الاستاذ عبدالعزیز المیمنی، نسخۂ خطّی مخزونۂ کتاب خانۂ جامعۂ علی گڑھ)۔ کچھ عرصے کے بعد دار الکتب المصریہ کو دیوان کا ایک نسخہ، مکتوبہ ۶۸۸ھ، ہاتھ لگا۔ اس پر ایک مضمون مجلّہ الکتاب، ۳: ۵۰۶ میں شائع ہوا ہے۔ اسے قاہرہ سے ۱۹۵۳ء میں احمد البدوی اور حامد عبدالحمید نے شائع کیا۔ دیوان مطبوعہ سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا ہے کہ مختار الدّین احمد کے مرتب کردہ شعری مجموعے میں بہت سے ایسے اشعار موجود ہیں جن کا پتا دیوان مطبوعہ میں نہیں، اس لیے اس مجموعے کی اہمیت اب بھی باقی ہے۔ دیوان کے کچھ اور نسخے بھی بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں، جن کا علم دیوان کے مرتّبین کو نہیں۔ دیوانِ اُسامہ کے ایک مکمل اور علمی تنقیدی ایڈیشن کی ضرورت اب بھی باقی ہے]۔ اس کی تصانیف میں بارہ کے قریب کتابوں کا ہمیں

علم ہے (قب درانبورغ (Derenbourg)، کتاب مذکور، ص ۳۳۰-۳۳۹)، لیکن اس وقت ان میں سے صرف پانچ موجود ہیں [اب اس کی دو اَور کتابوں کا پتا چلا ہے۔ یہ تجرید مناقب امیر المؤمنین عمر بن الخطاب لابن الجوزی اور تجرید مناقب عمر بن عبدالعزیز لابن الجوزی ہیں۔ اوّل الذّکر کتاب کا ایک نسخہ کتاب خانۂ برلن میں دوسری عالمگیر جنگ کی ابتدا تک محفوظ تھا اور غالبًا اب بھی ماربرگ یا ٹوبنگن میں موجود ہوگا۔ اس کا ایک نسخہ دارالکتب المصریہ میں محفوظ ہے۔ دوسری کتاب کا نسخہ برلن (شمارہ ۹۷۵۹) اور کتب خانۂ تیموریہ (تاریخ: ۱۵۱۳) میں اور اس کا مائکروفلم معہد المخطوطات قاہرہ (تاریخ: ۵۲۲؛ فلم شمارہ ۲۰۳) میں محفوظ ہے].

اس کی سب سے زیادہ قابلِ توجّہ اور دلچسپ تالیف کتاب الاعتبار ہے، جس کی اہمیّت ادب عربی کے عام دائرے سے بہت زیادہ دور تک پہنچتی ہے۔ اس میں اس کی یادداشتیں ہیں اور اس کے زمانے کی جیتی جاگتی تصویر ہے، جس سے امن اور جنگ دونوں زمانوں کا حال معلوم ہوتا ہے۔ اس کتاب کا صرف ایک ہی قلمی نسخہ معلوم ہے، جسے درانبورغ نے اسکوریال (Escurial) میں دریافت کیا (دیکھیے *Comment J' ai découvert en 1880 à l' Escurial le manuscrit arabe contenant l' autobiographie d' Ousama b. Mounkidh*، جو شومان (G. Schuman) کے جرمن ترجمے کا مقدّمہ ہے، دیکھیے نیچے)۔ اس کتاب کا مکمّل ترجمہ چار مرتبہ کیا گیا ہے، فرانسیسی میں درانبورغ نے (پیرس ۱۸۹۵ء)، جرمن میں G. Schumann نے (Innsbruck ۱۹۰۵ء)، روسی میں سیلیر (Salier) نے (مع مقدمہ، تعلیقات و فہرستِ کتبِ متعلقہ، از I. Kratschkovsky، پیٹروگراڈ (Petrograd) ۱۹۲۲ء) اور انگریزی میں حِتّی (Hitti) نے (نیویارک ۱۹۲۹ء) [اس کتاب کا ایک اَور انگریزی ترجمہ G. R. Potter نے ۱۹۲۹ء ہی میں لنڈن سے شائع کیا۔ کتاب الاعتبار کا اردو ترجمہ مختار الدّین احمد جامعۂ علی گڑھ نے مکمّل کر لیا ہے اور عنقریب شائع ہوگا۔ اس کتاب کا عربی متن پہلی مرتبہ درانبورغ نے لائڈن سے ۱۸۸۴ء میں اور فلپ حِتّی نے جامعۂ پرنسٹن (امریکہ) سے ۱۹۳۰ء میں شائع کیا۔ ابھی حال میں حِتّی (Hitti) کے ایڈیشن کو عکس کے ذریعے چھاپ کر شائع کیا گیا ہے].

أسامہ کی بقیہ تصنیفات صرف قلمی نسخوں کی شکل میں پائی جاتی ہیں۔ اس نے فنِ شعر پر بھی ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام البدیع فی البدیع ہے (بعض نسخوں پر نام البدیع فی نقد الشعر درج ہے، دیکھیے مخطوطات دار الکتب المصریۃ، ۴: ۱۲۴)۔ درانبورغ نے (برلن، لائڈن اور قاہرہ کے) تین نسخوں کی مدد سے اس کا حال لکھا اور اس کے اقتباسات دیے ہیں (کتاب مذکور، ص ۲۳۰-۲۳۱، ۶۹۱-۲۲۷-) [اس کتاب کا ایک قدیم نسخہ، ۷۱۱ھ کا لکھا ہوا، مکتبۂ بلدیۂ اسکندریہ میں محفوظ ہے، اس کی کتابت یوسف بن نعمان بن یوسف الماردینی نے کی ہے]۔ ان نسخوں میں ہم اب ایک اَور نسخے کا بھی اضافہ کر سکتے ہیں جو لینن گراڈ کے Asiatic Museum میں موجود ہے (دیکھیے Kratschkovsksky، [در مجلۃ المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۹۲۵ء، ص ۳۳۵ و] در Zapiski، طبع دوم، ۱: ۳-۴-) [یہ کتاب اب احمد البدوی، حامد عبدالمجید کی تحقیق اور ابراہیم مصطفٰی کی مراجعت کے بعد قاہرہ سے ۱۹۶۰ء میں شائع ہوگئی ہے، اس کا ایک اختصار، بعنوان مختصر مقدمۃ الشعر، لائڈن میں محفوظ ہے۔ یہ رسالہ بھی اب مصر سے شائع ہوگیا ہے]۔ أسامہ کی ایک تصنیف کتاب العصاء بھی ہے۔ [مرجلیوث (D. S. Margoliouth) نے اپنی معجم الادباء [از یاقوت] کی طباعت (۲: ۱۸۱) اور احمد محمد شاکر نے مقدمۂ لباب الآداب میں غلطی سے اس کتاب کا نام کتاب القضاء لکھا ہے۔] اس میں نثر و نظم کے متعدّد اقتباسات ہیں، جن میں ان تمام "عصاؤں" کا ذکر ہے جنھیں تاریخ، [ادب] یا افسانے میں اہمیّت حاصل ہوگئی (درانبورغ (Derenbourg): کتاب مذکور، ۱: ۳۳۴-۳۳۶ اور ۴۴۹-۵۴۲-) [اس کتاب کے نسخے لائڈن اور قاہرہ میں محفوظ ہیں۔ مختار الدّین احمد، جامعۂ علی گڑھ، نے ایک نسخہ کتب خانۂ خدا بخش، بانکی پور میں تلاش کیا ہے، جس کا ذکر وہاں کی فہرست میں موجود نہیں۔ اس کے سرورق پر مصنّف کا نام ابو المحاسن یوسف بن رافع بن شدّاد لکھا ہوا ہے]۔ اس پر اس قلمی نسخے کا بھی اضافہ کر سکتے ہیں جو میلان میں موجود ہے اور یمن سے آیا ہے (دیکھیے Griffini، در *ZDMG*، ۶۹ (۱۹۱۵ء): ۷۳ [کتاب العصاء کو عبدالسلام ہارون نے نوادر المخطوطات (حصّۂ دوم، ص ۱۷۵ - ۲۱۵) میں قاہرہ سے ۱۹۵۱ء میں شائع کر دیا ہے].

ابھی حال میں أسامہ کی ایک اَور کتاب بھی ملی ہے، جس کا اب تک علم نہیں تھا، یعنی کتاب المنازل والدّیار (مصنّف کا خودنگاشتہ نسخہ، محررہ ۵۶۸ھ/ ۱۱۷۲ء، در حصنِ کیفا)۔ یہ نسخہ لینن گراڈ کے ایشیاٹک میوزیم میں ملا ہے۔ اس انتخاب کا باعث وہ زلزلہ ہوا جو اگست ۱۱۰۷ء میں آیا تھا اور اس میں منازل، دیار، مغانی، اطلال، ربع، دِمن اور رسم وغیرہ کے بارے میں ہر قسم کے اقتباسات ہیں۔ اس قلمی نسخے کا حال Kratschkovsky نے شائع کیا ہے اور متن کے بہت سے اقتباسات بھی نقل کر دیے ہیں (Zapiski، طبع ثانی، ۱: ۴-۱۸) [نیز دیکھیے اسی مصنّف کا مقالہ مجلۃ المجمع العلمی العربی (جولائی ۱۹۲۵ء) میں۔ اس کتاب کا عکس روسی مقدّمے اور حواشی کے ساتھ انس خالدوف نے ۱۹۶۱ء میں لینن گراڈ سے شائع کیا ہے۔ اس کا تحقیقی و تنقیدی متن مختار الدین احمد اشاعت کے لیے مرتّب کر رہے ہیں]۔ أسامہ کی ایک اَور تصنیف کا ایک قلمی نسخہ لباب الادب کے نام سے ۵۹۸ھ کا لکھا ہوا قاہرہ میں یعقوب صرّوف، مدیر رسالۂ المقتطف، کے پاس ہے۔ اس کے متعلق ہمیں تفصیلات ابھی نہیں ملیں [یعقوب صرّوف نے اس کتاب پر ایک سلسلۂ مضامین سپردِ قلم کیا ہے، جو المقتطف کے دسمبر ۱۹۰۷ء، اپریل اور مئی ۱۹۰۸ء کے شماروں میں شائع ہوے ہیں۔ اس کتاب کا ایک اَور نسخہ، مکتوبہ ۱۰۶۲ھ، دارالکتب المصریۃ میں محفوظ ہے۔ احمد محمد شاکر نے ان دونوں نسخوں کی مدد سے

اس کا متن تیار کرکے ۱۹۳۵ء میں قاہرہ سے شائع کیا ہے].

[اُسامہ کی اولاد میں صرف ایک بیٹے عضد الدّین ابو الفوارس مُرہَف بن اُسامہ (۵۲۰ھ-۶۱۳ھ) کا ذکر معاصر مؤرّخین اور بعد کے مصنّفین نے کیا ہے۔ اس کے تعلقات خاندانِ ایّوبی سے بہت گہرے تھے۔ وہ سلطان صلاح الدّین کا ندیم و انیس تھا (خریدة القصر، ۱: ۴۹۹) اور وہ اور ملک العادل اسے عزّت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے (معجم الأدباء، ۱: ۱۹۷)۔ یاقوت الحموی سے مرہف کی ملاقات قاہرہ میں ۶۱۳ھ میں ہوئی، جبکہ اس کی عمر ۹۲ سال کی ہو چکی تھی۔ اس عمر میں بھی اس کی یادداشت، ذہانت اور ظرافت لوگوں کے لیے حیران کن تھی۔ ابو شامہ (کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، ۱: ۲۲۵)، عماد الاصفہانی (خریدة القصر، قسم الشام، ۱: ۴۹۹، ۵۷۱) اور یاقوت الحموی (معجم الأدباء، ۵: ۱۴۳) نے اس سے ملاقات کا حال اور اس کے اشعار اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں.

اُسامہ کے ایک اَور بیٹے ابوبکر کا پتا دیوان اُسامہ بن منقذ (قاہرہ ۱۹۵۱ء) کی داخلی شہادتوں سے چلتا ہے۔ ابوبکر کا انتقال صغر سنی میں ہو گیا تھا اور معلوم ہوتا ہے اُسامہ کو اس سے بڑی محبت تھی۔ اس کے متعلق اس نے جو درد بھرے شعر لکھے ہیں وہ دیوان میں دیکھے جا سکتے ہیں (دیوان، قطعات، شمارہ ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰؛ خریدة القصر، ۱: ۵۱۳).

اُسامہ کے ایک بیٹے عتیق کے مرثیے کے تین شعر عماد الاصفہانی نے خریدة القصر (۱: ۵۴۶) میں نقل کیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لڑکا بھی اُسامہ کی زندگی میں اسے داغ مفارقت دے گیا تھا۔ اس بیٹے کے متعلق کسی اَور ماخذ سے کوئی اطلاع نہیں مل سکی].

مآخذ: (۱) اُسامہ کے سوانح حیات اور اس کی تالیفات و تصنیفات کے متعلق اہم ترین مواد درانبورغ (Derenbourg) نے اپنی مبسوط تالیف میں جمع کر دیا ہے (دیکھیے اوپر)۔ اسی نے اُسامہ کے متعلق الگ الگ متعدّد مقالے بھی لکھے ہیں (قب براکلمان، ۱: ۳۲۰)۔ یہ مقالے اس کی کتاب *Opuscules d' un arabisant* (پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۳۱۳-۳۳۶) میں دوبارہ شائع ہوئے؛ (۲) ان مقالوں اور ان کے بعد کی تصنیفات، نیز اہم تبصروں کا، جو ان کتابوں پر لکھے گئے، ذکر Ign. Kratschkovsky نے کتاب الاعتبار کے اس روسی ترجمے کے ضمیمے میں کر دیا ہے جو M. Salier نے کیا ہے (پیٹروگراڈ ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۶-۲۰۷)؛ نیز دیکھیے (۳) T. Kowalski: *Pamietniki arabskie z pierwszego wieku krucjat*، در *Pzre'glad Warszawski*، ۱۹۲۳ء، شمارہ ۱۸: ص ۳۸۰-۴۰۰؛ (۴) Ign. Kratschkovsky: *Neizwestnoje sočinenjeaw-tograf sirijskago emira Usamy*، در *Zapiski*، طبع ثانی، ۱ (۱۹۲۵ء): ۱-۱۸۔ [اب ان مآخذ پر ذیل کا اضافہ کیا جا سکتا ہے (۵) مختار الدین احمد: *The Bani Munqidh, their scholastic and literary pursuits, with special reference to Mu'ayyid al-Daulah Usāma b.Munqidh al-Kirāni al-Shayzari*، غیر مطبوعہ، مخزونہ کتب خانۂ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۱۹۴۹ء؛ (۶) الاستاذ محمد حسین: أسامة بن منقذ؛ (۷) طاہر النّعسانی: أسامة بن منقذ؛ (۸) مختار الدّین احمد: دیوان أسامة بن منقذ (دیکھیے اوپر)؛ (۹) الزرکلی: الاعلام، طبع ثانی، ۱۹۵۹ء، ۱: ۲۸۲؛ (۱۰) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۵۷ء، ۲: ۲۲۵؛ (۱۱) احمد البدوی: الحیاة الادبیة فی عصر الحروب الصلیبیة بمصر و الشام، ص ۱۷۱-۱۸۸؛ (۱۲) عماد الاصفہانی: خریدة القصر (قسم الشام، ۱: ۴۹۸-۵۷۲)، تحقیق الدکتور شکری فیصل، دمشق ۱۹۵۵ء].

(IGN. KRATSCHKOVSKY [و مختار الدین احمد])

اِسْپَرتہ: (ابن بطّوطہ میں سَبَرتا؛ عہد نامۂ جدید، اعمال رسل، باب ۲۱، آیت ۱ کے عربی ترجمے میں یونانی پٹرہ (Patara) کی جگہ سبارطہ (قب ZDMG، ۹: ۷۳۱)، قدیم Baris Pisidiae (Pliny: *Nat. Hist.*، ج ۵، فصل ۱۴۷؛ Potlemy، ج ۵، فصل ۵)، قونیہ کے سلجوقیوں نے قلیج آرسلان ثالث (۶۰۰-۶۰۱ھ/۱۲۰۳-۱۲۰۴ء) کے عہد میں فتح کرکے بوزنطیوں سے لے لیا (Houtsma: *Rec. de textes rel. à l' Hist. des Seldjoucides*، ۳: ۶۲ = ۴: ۲۶)۔ قونیہ کی سلطنت کے زوال کے بعد اِسْپَرتہ حمید اوغلو [رَتْ بَآن] کے قبضے میں چلا گیا اور ۷۸۳ھ/۱۳۸۱-۱۳۸۲ء میں اس خاندان کے آخری حکمران نے اس شہر کو اپنی املاک کے بیشتر حصّے کے ساتھ سلطان مراد اوّل کے ہاتھ فروخت کر دیا (Leunclavius: *Hist.*، ص ۲۳۸؛ سعد الدّین، ۱: ۹۸)۔ سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ حکومت اسپرتہ حمید ایلی کے سنجق بے کی جائے سکونت تھا اور آج کل یہ شہر حمید آباد کے متصرّف اور پسی ڈیا (Pisidia) کے یونانی اُسْقُفِ اعظم کا صدر مقام ہے۔ اس خوش حال شہر کی آبادی تقریباً ۳۰۰۰۰ ہے، جس میں ۶۰۰۰ یونانی اور ۱۵۰۰ ارمنی ہیں۔ یہاں متعدد مساجد (۱۳ جامع، ۶۳ [عام] مسجدیں) ہیں، جن میں سے مسجد فردوس بے [مشہور ترکی معمار] سنان کی تعمیر کردہ ہے، ۹ مدرسے اور ایک کتب خانہ ہے، جس میں ۶۰۰ کتابیں ہیں۔ اس کے علاوہ یہاں ۸ یونانی گرجے اور ایک ارمنی گرجا بھی ہے۔ مقدّم الذّکر دل چسپی سے خالی نہیں ہیں۔ یہاں کی مصنوعات میں قالین (۶۰۰ کھڈیاں) اُلجہ اور بوغاسی (۲۵۰ کارخانے)، ریشم، عطرِ گلاب اور الکحل قابلِ ذکر ہیں.

مآخذ: (۱) ابن بطوطہ (مطبوعۂ پیرس)، ۲: ۲۶۶؛ (۲) کاتب چلبی: جہان نُما، ص ۶۳۹ بعد؛ (۳) Paul Lucas: *Voyage dans la Grèce, l'Asie Mineure, la Macédoine etc.*، ۱: ۲۴۶ بعد (باب ۳۴)؛ (۴) Arundell: *A Visit to the Seven Churches of Asia*، لنڈن ۱۸۲۸ء، ص ۱۱۸-۱۳۲؛ (۵) وہی مصنف: *Discoveries in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۳۴ء، ۱: ۳۴۶ بعد و ۲: ۱-۲۲؛ (۶) Hamilton: *Researches*، ۱: ۴۸۳؛ (۷) Sarre: *Reisen in Kleinasien*، ص ۱۶۷ بعد؛ (۸) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۱: ۸۵۰ بعد؛ [شہر کا] ایک منظر در de Laborde: *Voyage d l' Asie Mineure*، ص ۱۰۶.

(J. H. MORDTMANN)

---

* **اِسْپَنْدار مَذْ**: (ف) ایرانی شمسی مہینوں کا بارھواں مہینہ، نیز ہر ماہ کے پانچویں دن کا نام۔

---

* **اِسْپَہان**: رَكَ بہ اِصْفَہان۔

---

* **اُسْپَہْبَد**: (پہلوی: سپاہ پَتْ (spāh pat) [قب سنسکرت: سینا پتی]، سپہ سالار، 'ἀσπεβέδης = Procopius')، سوار فوج کا افسر اعلٰی۔ ساسانیوں کے عہد میں یہ لفظ اسم عَلَم کے طور پر ان سات اُژْسکی الاصل خاندانوں میں سے ایک خاندان کے لیے استعمال ہوتا تھا جنھیں خاص مراعات حاصل تھیں۔ لقب کے طور پر اس کا استعمال موروثی عہدوں میں سے پانچویں عہدے سرخیل کے لیے ہوتا تھا (Theophylactes، ۳: ۸)، ان میں سے دوسرے درجے، یعنی فوج کے عام معاملات کی نگرانی و انتظام کرنے والے منصب دار کو "ایران سپاہ بَدْ" کہتے تھے۔ خسرو اوّل انوشروان کے عہد میں ایرانی فوج چار بڑی فوجی قیادتوں میں منقسم تھی، جن میں سے ہر ایک کے سالار کو اسپہبد کہتے تھے اور ان میں سے ہر ایک کے ماتحت ایک پاذوسپان (وائسرائے) ہوتا تھا، جو پہلے مطلق العنان ہوا کرتا تھا۔ ایران کی فتح کے بعد طبرستان کا علاقہ، جو باقی علاقوں سے کوہ البرز کے بلند سلسلۂ کوہ کے باعث جدا تھا، مدّت دراز تک ان امرا کے ماتحت جنھیں اسپہبد (عربی: اَلْاِصْبَہْبَذ، البلاذری، ص ۳۳۶ ببعد) کہتے تھے آزاد رہا۔ خلیفہ المأمون نے مازیار (مَیْزْدیار) بن قارن کو یہی لقب دے کر (حوالۂ مذکور، ص ۳۳۹) اس صوبے کا والی مقرر کیا۔ ان شہزادوں نے جو سکّے ضرب کرائے ان پر یہ نام پائے جاتے ہیں: خُورْشِیْدْ اوّل، ۹۳ھ/ ۷۱۱ء و ۹۷ھ/ ۷۱۵ء میں؛ فَرُّخان (۱۰۵ - ۱۱۰ھ/ ۷۲۳ - ۷۲۸ء)؛ داذبُرْجِ مِہر، ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء میں؛ خُورشِیْد ثانی (۱۲۲ - ۱۴۸ھ/ ۷۴۰ - ۷۶۵ء)؛ ۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء کے بعد سے مسلم والیوں کے نام شروع ہو جاتے ہیں۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی میں جب باوَنْد خاندان نے طبرستان میں ازسرِ نو ایک آزاد ریاست قائم کی تو ان امرا نے، جو اپنے ایرانی ناموں کے ساتھ اسلامی القاب کا اضافہ کرنے لگے تھے، اسپہبد کے لقب کو دوبارہ استعمال کرنا شروع کر دیا (علاؤ الدّولہ علی بن شہریار بن قارِن، نصرۃ الدین رستم، تاج الملوک علی بن مَرْداوِیْج، حُسام الدّولہ اَرْدشیر بن حسن).

مآخذ: (۱) Arthur Christensen: *L'empire deš Sassanides* (Danske Vidensk. Selsk. Skrifter 7. reakke، ۱/۱، ۱۹۰۷ء)، ص ۲۷، ۴۲؛ (۲) Fr. Spiegel: *Erânische Alterthumskunde*، ۳: ۲۴۷؛ (۳) A. D. Mordtmann، در *ZDMG*، ۱۹ (۱۸۶۵ء): ۴۸۵ ببعد و ۳۳ (۱۸۷۹ء): ۱۱۰ - ۱۱۲ (اسپہبدوں کے سکّے)؛ (۴) ابن اسفندیار: *History of Tabaristān*، مترجمہ E. G. Browne، ص ۴۲ ببعد، ۵۸ - ۷۳، ۹۱ ببعد؛ (۵) نولدیکہ (Nöldeke): *Gesch. d. Perser u. Araber z. Zeit d. Sasaniden*، ص ۱۳۹، ۱۵۱ ببعد، ۱۵۵، ۲۷۹، ۴۳۷، ۴۴۴ ببعد۔

(CL. HUART)

---

* **استاذسِیس**: خراسان کی ایک مذہبی تحریک کے رہنما کا نام، جو عبّاسیوں کے خلاف تھی۔ یہ بغاوت ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء میں شروع ہوئی اور جلد ہی ہرات، باذغیس، گنج رُستاق اور سجستان کے اضلاع میں پھیل گئی۔ مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ استاذسیس کے پیرووں کی تعداد تین لاکھ تھی۔ اس تحریک کو پہلی مزاحمت کا سامنا مَرْو الرُّوذ میں کرنا پڑا، لیکن باغیوں نے عرب سردار الاَجْشَم اور اس کے بہت سے افسروں کو مار ڈالا۔ اس واقعے کی اطلاع پانے پر خلیفہ المنصور نے اپنے سپہ سالار خازم بن خُزَیمہ کو اپنے بیٹے المہدی کے پاس نیسابور (نیشاپور) روانہ کیا اور اس نے خازم کو بیس ہزار فوج کے ساتھ باغیوں پر حملہ کرنے کا حکم دیا۔ کئی چھوٹی چھوٹی شکستوں کے بعد، جو ماتحتوں کی غدّاری کا نتیجہ تھیں، خازم نے ایک ایسی جگہ ڈیرا جما لیا جس کا نام نہیں بتایا گیا اور کئی حربی چالوں کے ذریعے، نیز طخارستان سے آنے والی کمک کی مدد سے، وہ باغیوں کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا۔ باغیوں کی بہت بڑی تعداد ماری گئی۔ استاذسیس پہاڑوں میں بھاگ گیا، لیکن اگلے سال کے دوران میں گرفتار کر لیا گیا۔ ان تیس ہزار لوگوں کو جو اس کے ہمراہ گئے تھے رہا کر دیا گیا، لیکن اسے اور اس کے بیٹوں کو بغداد بھیج دیا گیا، جہاں وہ قتل کر دیے گئے۔ استاذسیس کی بغاوت مذہبی رنگ کی تھی۔ وہ اپنے آپ کو پیغمبر بتاتا اور لوگوں کو کفر کی تلقین کرتا تھا (الطبری، ۳: ۳۷۷)۔ وہ ان ملحد باغی سرداروں کے سلسلے میں سے تھا جو ابومسلم [رَكَ بآں] کی موت کے بعد خراسان میں پیدا ہوئے، مثلاً سنباذ مغ (magian)، بہ آفرید [رَكَ بآں]، یوسف البَرْم اور المُقنّع۔ اس کے خیالات غالبًا زردشت کے اصولوں پر مبنی تھے۔ الطبری نے سردار کا نام استاذسیس دیا ہے۔ سیس اکثر ایرانی ناموں میں پایا جاتا ہے (قب Justi: *Altiran. Namenbuch*، ص ۳۳۶)؛ الفہرست، ص ۳۳۴، کے مطابق مانی کا جانشین سِیس الامام کہلاتا تھا، اور یونانی مآخذ اسے Sisinnios کہتے ہیں)۔ دوسری جانب کتاب البدء والتاریخ (طبع ہوار (Huart)، ۶: ۸۶) کے بیان کے مطابق غز ترکوں کی ایک بڑی تعداد اس ملحد کے متبعین میں شامل تھی، جیسا کہ باغی اسحٰق الترک کے معاملے میں ہوا، جو ابومسلم کو خدا کا اوتار مانتا تھا۔ الیعقوبی راوی ہے کہ استاذسیس نے المہدی کو [المنصور کا] ولی عہد ماننے سے انکار کر دیا تھا؛ مگر سب سے تعجب انگیز بیان ابن الاثیر کا ہے، جو کہتا ہے کہ استاذسیس ہارون الرشید کی بیوی اور المأمون کی والدہ مَرَاجِل کا باپ تھا اور یہ کہ اس کے بیٹے، یعنی المأمون کے ماموں غالب، نے مؤخّر الذکر کے مشہور وزیر الفضل بن سَہْل ملقب بہ ذوالریاستین کو قتل کر دیا تھا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کہانی کی بنیاد کیا ہے، لیکن غالبًا ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی تہ میں ایک ایرانی روایت کارفرما ہے، جس کا مدعا المأمون کو ایک شاہانہ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بزرگانہ حسب و نسب دینے کے سوا اور کچھ نہیں۔ استاذسیس کا خروج اشکانی خاندان کی تاسیس کے پانچ سو سال بعد وقوع میں آیا اور اس کی تحریک کا ایک مرکز سجستان بھی تھا، جہاں اسے شاید وہ نجات دہندہ (ساوشْیَنْت) متصوّر کر لیا گیا ہوگا جس کا انتظار زرتشتی مذہبی روایت کی رُو سے کیا جا رہا ہے (قب

G. van Vloten: *Recherches sur la domination arabe*، در *Verh. Ak. Amst*، ۱: ۳، ۱۸۹۴ء: ۶۸).

مآخذ: (۱) الیعقوبی: تأریخ، طبع ہوتسما (Houtsma)، ۲: ۴۵۷؛ (۲) الطبری، ۳: ۳۵۴-۳۵۸؛ (۳) ابن الاثیر، ۵: ۴۵۲ ببعد؛ (۴) Wiel: *Geschichte der Chalifen*، ۲: ۶۵.

(J. H. KRAMERS کرامرز)

----

* اُستاذ: فارسی میں آقا، مُعلّم، کاریگر۔ یہ لفظ معرّب ہوگیا ہے اور اس کی جمع استاذون اور اَساتِذہ ہے۔ اس لفظ کے معنی خواجہ سرا، ماہر موسیقی اور تاجر کے کھاتے کے بھی ہیں، لیکن حال کی زبان میں اس کا مفہوم بالخصوص مُعلّم ہی کا ہوگیا ہے۔ دار کے لفظ کے ساتھ اس کی ترکیب، یعنی استاذ دار "مہتمم امورِ خانہ" (major domo) کے معنوں میں استعمال ہوتی تھی اور اس اصطلاح کا اطلاق مملوک [رک بآن] سلاطینِ مصر کے بڑے امرا میں سے ایک پر کیا جاتا تھا۔ ہمیں اس لفظ کی مختلف صورتیں، یعنی اُستا، اُسطا اور اوسطا بھی ملتی ہیں، جن کی جمع اُسْتَوات، اُسْطوات اور اوسطوات ہیں۔ قاہرہ میں یہ اصطلاح گاڑی بانوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) ولرز (Vullers)، لین (Lane) اور ڈوزی (Dozy) کی فرہنگیں؛ (۲) نالینو (C. A. Nallino): *L'arabo parlato in Egitto*، طبع ثانی، میلان ۱۹۱۳ء، ص ۱۸۵-۱۸۶.

(A. J. WENSINCK ونسنک)

----

* اِسْتار: (στατήρ) دواؤں یا سونے چاندی کو تولنے کا ایک وزن، جو یونانیوں سے لیا گیا اور جس کا اندازہ بالعموم دو مختلف پیمانوں سے لگایا جاتا ہے۔ ایک معادلہ (equation) تو یہ ہے کہ ۱ اِسْتار = ۶ درہم اور ۲ دَانَق = ۴ مثقال (دوا فروشوں کا اِستار) اور دوسرا یہ کہ ۱ اِستار = ۶$\frac{1}{2}$ درہم = ۴$\frac{1}{2}$ مثقال (مشرق کا تجارتی مثقال)۔ پہلی مساوات صرف اس صورت میں درست ہوگی کہ درہم مسکوک اور مثقال مِثّال کو یوں سمجھا جائے:

$$\frac{(۲٫۹۷ \times ۲ + ۲٫۹۷)}{۶} = ۱۸٫۱۸ = ۴٫۷۲ \times ۴ = ۱۸٫۱۸؛$$

دوسری مساوات تقریبًا یوں درست ہوگی کہ ہم درہم مسکوک اور قدیم مثقال (دینارِ طلائی) کو لیں (۲٫۹۷ × ۶٫۵ = ۱۹٫۳ = ۴٫۲۵ × ۴٫۲۵ = ۱۹٫۱۲۵)؛ دونوں صورتوں میں نتیجہ عام یونانی وزن (stater) سے بہت زیادہ نکلتا ہے۔ ایک اَور نسبت، یعنی یہ کہ ۲۰ اِستار کا ایک رِطل (پونڈ) ہوتا ہے، اس وقت درست ہوتی ہے جب اِستار ۶$\frac{1}{2}$ درہم کا ہو اور رطل سے مراد بغدادی رطل ہو، جو ۱۳۰ درہم کا ہے۔

مآخذ: (۱) H. Sauvaire: *Matérieux*، بذیلِ مادّہ؛ (۲) Don

Vasquez Queipo: *Essai sur les Systèmes métriques*، ج ۱.

(E. V. ZAMBAUR زَمْباور)

⊗* اِسْتِئْناف: شریعتِ اسلامیہ میں اس سے مراد ہے کسی ایسے شرعی کام (مثلًا نماز) کو شروع سے دوبارہ ادا کرنا جس کا سلسلہ کسی وجہ سے منقطع ہوگیا ہو۔ برخلاف اس کے اگر صرف اسی حصّے کو جو انقطاعِ سلسلہ کی وجہ سے رہ گیا تھا بعد میں ادا کیا جائے تو اسے بنا کہتے ہیں (یعنی اس کام کا جاری رکھنا جس کا سلسلہ درمیان میں ٹوٹ گیا تھا)۔ [لغوی معنی: کسی امر کی پھر سے ابتدا (دیکھیے صُراح)؛ ایک فقہی اصطلاح، جس سے مراد ہے پہلی تکبیرِ تحریمہ کے ابطال کے باعث اس کی تجدید، یعنی دوبارہ ابتدا، مثلًا یوں کہ اگر حالتِ نماز میں حدَث واقع ہوگیا اور اس لیے وضو کی ضرورت پیش آئی، لہٰذا وضو کے بعد نماز کی پھر ابتدا کی گئی اور اس حصّے (رکن) کو پورا کیا گیا جس میں حدث واقع ہوا تھا تو اسے استئناف کہا جائے گا۔ نماز کے باقی حصّے کے اتمام کو، جو بسبب حدث پورا ہونا رہ گیا تھا، "بنا" کہتے ہیں۔ استئناف گویا پھر سے ابتدا ہے کسی امر کی اور بنا ہے اس کا سلسلہ جاری رکھنا۔ استئناف علمِ معانی میں بھی ایک اصطلاح ہے، مثلًا آپ نے ایک جملے کو اس کے پہلے جملے سے الگ کر دیا، اس لیے کہ یہ جواب تھا اس جملے کا تو اس دوسرے جملے کو مستأنفہ کہا جائے گا۔ اندریں صورت استئناف کا اطلاق اگرچہ دونوں جملوں پر ہوتا ہے لیکن مستأنفہ کا صرف اس جملے پر ہوگا جسے الگ کرلیا جائے۔ ایسے ہی نحو میں بھی استئناف کا استعمال بطور ایک اصطلاح کے ہوتا ہے، لیکن نحوی اس ابتدائی جملے کو مستأنفہ کہتے ہیں جس کا تعلق "لما" یعنی کسی سوال کے جواب سے ہے۔ وہ اس قسم کے استئناف کی تین صورتیں بیان کرتے ہیں: ایک یہ کہ کسی بات کے سبب کے متعلق مطلقًا سوال کیا جائے اور جس کا ظاہر ہے کوئی بھی سبب ہوسکتا ہے، مثلًا شاعر کہتا ہے:

قَالَ لِیْ کَیْفَ اَنْتَ قُلْتُ عَلِیْلٌ
سَھَرٌ دَائِمٌ وَ حُزْنٌ طَوِیْلٌ

یہاں سوال محض یہ تھا "تم کیسے ہو؟" جواب ملا "علیل ہوں" اور علالت کی کیفیت بھی بیان کر دی گئی۔ کوئی خاص سبب مذکور نہیں ہوا؛ استئناف کی دوسری صورت یہ ہے کہ سبب خاص کی وضاحت کی جائے، مثلًا آیہ شریفہ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ سے دراصل یہ کہنا مقصود ہے کہ ہاں، اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ۔ صورت اوّل میں سبب کے متعلق تاکید کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لیکن دوسری صورت میں تاکید لازم آتی ہے؛ تیسری صورت، جس کا تعلق نہ سبب مطلق سے ہے نہ سبب خاص سے، یہ ہوگی جیسے قرآن پاک کی اس آیت میں وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰھِیْمَ بِالْبُشْرٰی قَالُوْا سَلٰمًا ط قَالَ سَلٰمٌ (۱۱ [ھود]: ۶۹)، یعنی جب ابراہیم علیہ السلام کو سلام کہا گیا تو آپ نے بھی کہا تم پر سلام ہو۔ مختصرًا یہ کہ استئناف کا باب نہایت وسیع ہے اور اس کے محاسن بھی کئی ایک ہیں، مثلًا بعض جملے ایسے ہوتے ہیں جن میں استئناف مقدر رہتا ہے، جیسے اس صورت میں: اَحْسَنْتَ اَنْتَ اِلٰی زَیْد،

زَیۡدٌ حَقِیۡقٌ بِالۡاِحۡسَانِ، جس میں گویا سوال یہ تھا کہ تو نے زید پر کیوں احسان کیا؟ کیا وہ اس کا مستحق تھا؟ صورت حال یہ ہے کہ تھا۔ ایسے ہی آیۂ شریفہ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیۡھَا بِالۡغُدُوِّ وَالۡاٰصَالِ، جس میں پھر سوال یہ تھا کہ کون اس کی تسبیح کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ رجال].

مآخذ: (۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۲) التفتازانی: المطوّل، مطبع نولکشور، لکھنؤ؛ (۳) شمس الدّین: جامع الرموز، مطبع نولکشور، لکھنؤ].

(TH. W. JUYNBOLL [وسیّد نذیر نیازی])

---

* **اِستانبول** (قسطنطینیہ): اِستانبول عثمانلی ترکوں کی فتح (۱۴۵۳ء) تک:-

نام: یہ شہر، جسے قسطنطین اعظم نے ۱۱ مئی ۳۳۰ء کو سلطنت شرقیہ کا صدر مقام بنالیا اور جس کا نام اسی کے نام پر رکھا گیا، عربوں کے ہاں قُسۡطَنۡطِیۡنِیَّۃ (نظم میں قُسۡطَنۡطِیۡنِیَہ، کبھی حرف تعریف بڑھا کر کبھی اس کے بغیر) کے نام سے معروف تھا۔ وہ اس کے قدیم تر نام Byzantion (بُوزَنۡطِیہ، مختلف ہجوں کے ساتھ) سے بھی واقف تھے، نیز اس حقیقت سے بھی کہ متاخر یونانی، جیسے کہ آج کل، اسے محض ή πόλις = "البلدۃ" یعنی "خاص شہر" کہتے تھے (المسعودی، ۹: ۳۴۷؛ ابن الاثیر، ۱: ۲۳۰؛ ابو الفداء، ۲: ۱-۳۹؛ الدمشقی، ص ۲۴۰، ۲۵۹؛ ابن بطوطہ، ۲: ۴۳۱)۔ یونانی εἰς τὴν πόλιν سے ترکی استانبول مشتق ہے (ابن الاثیر اور قاموس: استنبول؛ ابو الفداء، الدمشقی، یاقوت اور ابن بطوطہ: اِصۡطَنۡبُول؛ Clavijo، ص ۲۲، طبع Bruun: اسکمبولی (Escamboli)؛ Schiltberger، ص ۵۴، طبع Langmantel: "Constantinopel hayssen die Chrischen =*Istimboli* und die Thürcken hayssends *Stambol*" "قسطنطینیہ، جسے عیسائی اِستمبولی اور ترک ستامبول کہتے ہیں")۔ سولھویں صدی میں ہمیں ایک اَور شکل اسلامبول = "اسلام معمور" [معمورۂ اسلام] بھی نظر آتی ہے۔ شکل قُسۡطَنۡطِیۡنِیَہ اور اس کی دوسری شکل قُسۡطَنۡطِیَہ، زمانۂ حال تک سرکاری نام کے طور پر سکّوں اور فرمانوں میں مستعمل رہی۔ احمد ثالث سے لے کر سلیم ثالث تک سکّوں پر اسلامبول نام نظر آتا ہے۔ تحریری زبان میں اور زیادہ شائستہ گفتگو میں اس کے لیے "دار سعادت" اور اس سے کسی قدر کم "آستانۂ سعادت" = "درِ حُرمی" استعمال ہوتا تھا۔ روزمرہ کی گفتگو میں استانبول باقی چلا آتا ہے اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ اس کا اطلاق خاص شہر پر، جس میں غَلَطہ اور پیرا شامل نہیں ہیں، ہوتا ہے، بلکہ ابن بطوطہ کے زمانے میں بھی یہی صورت تھی۔

استانبول پر عرب حملے: روایت ہے کہ خود رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے پیش گوئی کردی تھی کہ متبعین اسلام قسطنطینیہ کو فتح کرلیں گے۔ ترک مؤرخین اس کی سند میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ: "تم قسطنطینیہ کو ضرور فتح کرلوگے؛ رحمت ہو اس بادشاہ اور اس لشکر پر جس کے ہاتھوں یہ فتح نصیب ہو" (عالی: کُنہ الاخبار، ص ۲۵۲ بعد؛ صُولاق زادہ، ص ۱۹۴؛ اولیا، ۱: ۳۲ بعد، ۷۳؛ علی ساطع، حدیقة الجوامع، ۱: ۲ بعد)؛ السّیُوطی کی الجامع الصغیر کو بطور سند پیش کیا جاتا ہے؛ اس سے زیادہ قدیم حوالے موجود نہیں [لیکن قب مسلم: الصحیح، کتاب الفتن، حدیث ۳۴، ۳۷، ۳۸؛ ابوداؤد: السُّنن، کتاب الملاحم؛ ترمذی: الجامع، کتاب الفتن، باب ۵۸؛ احمد: مسند، ۱: ۱۷۸، ۳۳۵ و ۲: ۱۷۴، ۱۷۶ و ۴: ۱۹۳، ۳۳۵ جہاں فتح روم و قسطنطینیہ کے قدیم تر حوالے موجود ہیں].

واقعہ یہ ہے کہ بنوامیّہ نے اس کارِ خطیر کو انجام دینے پر اس ہمت اور بہادری سے کمر باندھی جو ابتدائی مجاہدین اسلام کے دل میں جوش زن تھی۔ بقول تھیوفینس (Theophanes) عالمی سال ۶۱۴۶ میں (جو یکم ستمبر ۶۵۳ء سے شروع ہوا) طرابلس [الشام] میں جہازوں کا ایک بیڑہ قسطنطینیہ پر چڑھائی کرنے کے لیے تیار کیا گیا، جس نے Αβουλαθάρ، یعنی بُسر بن ابی اَرۡطَاۃ کے زیر قیادت یونانی بیڑے کو فینیقیا [Phoenix (Finika)] میں ساحل لیکیا (Lycian) پر شکست دی، لیکن قسطنطینیہ تک اس کی پہنچ نہ ہوئی؛ اسی وقت امیر معاویہؓ نے [خشکی کے راستے] بھی بوزنطی مملکت پر حملہ کیا تھا۔

سال ۴۴ھ/ ۶۱۵۶ عالمی/ ۶۶۴ء میں عبدالرحمٰن بن خالد بن ولید کا حملہ وقوع پذیر ہوا، جو برغمہ (Pergomon)، تک بڑھتے چلے گئے؛ عرب مآخذ کی رُو سے امیر البحر بُسر بن ابی ارطاۃ قسطنطینیہ تک پہنچ گیا تھا (الطبری، ۲: ۸۶).

اس کے بعد کے سالوں کے دوران میں فَضَالَہ بن عُبَیۡد چالسیڈن (Chalcedon) تک پہنچ گیا اور اس کے پیچھے پیچھے یزید بن معاویہؓ کو روانہ کیا گیا۔ تھیوفینس (Theophanes) کے قول کے مطابق یہ واقعہ ۶۱۵۹ عالمی میں ہوا، جو یکم ستمبر ۶۶۶ء سے شروع ہوتا ہے۔ نِسیبِس (Nisibis) کے الیاس (Elias) کا کہنا ہے کہ یزید ۵۱ھ میں، جو ۱۸ جنوری ۶۷۲ء کو شروع ہوا، قسطنطینیہ کے سامنے نمودار ہوا۔ ایک بیڑے نے، جس کا امیر بُسر بن ابی اَرۡطَاۃ تھا، اس حملے میں مدد کی۔ ۶۷۲ء میں ایک زبردست جنگی بیڑا بحیرۂ مارمورا کے یورپی کنارے پر شہر کی دیواروں کے نیچے لنگر انداز ہوا۔ عرب اپریل سے دسمبر تک شہر پر حملے کرتے رہے؛ سردی کا موسم انھوں نے سِزی کَس (Cyzicus) میں گزارا اور اس کے بعد کے موسمِ بہار میں پھر نئے حملے شروع کردیے، یہاں تک کہ "سات سال جنگ کرنے کے بعد آخرکار وہ واپس ہوے"۔ بیڑے کا ایک بڑا حصّہ آتش یونانی (Greek fire) سے فنا ہوگیا۔ بہت سے جہاز واپسی کے سفر میں تباہ ہوے (تھیوفینیس، ص ۳۵۳ بعد)۔ اس سات سالہ محاصرے کے مختلف واقعات کی تاریخی ترتیب میں تھیوفینس کے ہاں بہت سے اشکالات موجود ہیں۔ بظاہر عسکرِ برّی قسطنطینیہ کے سامنے ۶۶۷ء میں نمودار ہوا اور بحری بیڑا انجام کار ۶۷۳ء میں واپس لوٹا۔ عرب مؤرّخین نے مختلف طور پر اس کا سال ۴۸، ۴۹، ۵۰ اور ۵۲ھ لکھا ہے اور حضرت ابو ایوّب انصاریؓ کی وفات کا سال ۵۰، ۵۱، ۵۲، یہاں تک کہ ۵۵ھ تک بتایا ہے۔ چونکہ قسطنطینیہ کے گرد جنگ سات سال تک جاری رہی اس لیے تاریخی تخمینوں میں یہ اختلاف ناقابلِ توجیہ نہیں ہے۔

دنیاے عرب میں اس محاصرے کو خاص شہرت حاصل ہوئی، اس لیے کہ اس میں ابو ایوب خالد بن زید انصاری [رضی اللہ عنہ] [رَکَ بآں] شہید ہوے اور قسطنطینیہ کی دیواروں کے سامنے دفن کیے گئے؛ سلطان محمد ثانی نے اس شہر کے آخری بار محاصرے کے دوران میں ان کی قبر دریافت کی۔ یہ واقعہ کچھ اسی قسم کا ہے جیسا کہ ابتدائی صلیبی محاربین کو انطاکیہ کے محاصرے کے دوران میں ''مقدّس نیزہ'' مل گیا تھا۔ ([حضرت] ابو ایوب [رضی اللہ عنہ] کی قبر کا ذکر پہلی بار ابن قُتَیبَہ، ص ۱۴۰، میں پایا جاتا ہے؛ الطبری، ۳: ۲۳۲۴؛ ابن الاثیر، ۳: ۳۸۱؛ ابن الجوزی اور القزوینی، ص ۴۰۸ نے لکھا ہے کہ بوزنطی اس قبر کا احترام کرتے تھے اور خشک سالی میں بارش کے لیے دعا کرنے (استسقاء) کی غرض سے اس کے گرد جمع ہوا کرتے تھے۔ ترکی روایت بہت تفصیل کے ساتھ لی انکلیویس (Leunclavius): *Hist. Mus.*، ص ۴۱ بعد، میں اور خاص اس موضوع پر محنت سے لکھی ہوئی کتاب حاجی عبداللہ: الآثار المجیدیۃ فی المناقب الخالدیۃ، استانبول ۱۲۵۷ھ میں مندرج ہے)۔

اس کے بعد بوزنطیوں اور عربوں کے درمیان چالیس سال تک جنگ ملتوی رہی، یہاں تک کہ ۹۷ھ میں (جس کا آغاز ۱۵ اکتوبر ۷۱۵ء کو ہوا) سلیمان بن عبدالملک تخت نشین ہوا۔ اس زمانے میں ایک ''حدیث'' مشہور تھی، جس کی رُو سے کوئی خلیفہ، جس کا نام ایک نبی کے نام پر ہوگا، قسطنطینیہ کو فتح کرے گا۔ سلیمان سمجھا کہ اس پیش گوئی کا اشارہ اسی کی طرف ہے، چنانچہ اس نے قسطنطینیہ کے خلاف ایک بڑی مہم کی تیاری کی۔ اس لشکر کا سالار، جس میں محاصرے کی توپیں موجود تھیں، سلیمان کا بھائی مسلمہ تھا۔ ایشیاے کوچک میں سے گزر کر اس نے درۂ دانیال (Dardanelles) کو ابیڈوس (Abydos) کے پاس سے عبور کیا اور قسطنطینیہ کے گرد گھیرا ڈال دیا۔ عربوں کے بڑے بحری بیڑے کا ایک حصہ تو بُحیرۂ مارمورا کے ساحل پر کی دیواروں کے سامنے لنگر انداز ہوا اور ایک حصہ باسفورس میں؛ قرن الذّہب (شاخ زرّیں Golden Horn) کو ایک زنجیر سے بند کر دیا گیا۔ محاصرہ ۲۵ اگست ۷۱۶ء کو شروع ہوا اور مکمل ایک سال تک جاری رہا۔ آخر مسلمہ کو واپس ہونا پڑا، اس لیے کہ اُدھر تو بلغاریوں نے حملہ کر دیا اور اِدھر سامانِ رسد کم پڑ گیا (تھیوفینیس، ص ۳۸۶-۳۹۹)؛ پوری تفصیل ابن مِسْکَوَیْہ، طبع دخویہ (de Goeje): ص ۲۴-۳۳، میں ملے گی؛ قب نیز الطبری، ۵: ۱۳۱۴ بعد؛ ابن الاثیر، ۴: ۱۷ بعد؛ قب Gelzer: *Pergamon unter Byz- antinern und Osmanen*، ص ۴۹-۶۴، میں بڑا واضح بیان۔ متأخر عرب مصنّفین کے ہاں مسلمہ کے پُرخطر جنگی کوچ کا ذکر بہت سی جگہ آیا ہے۔ چند صدیوں کے بعد تک بھی وہ ''بُرج مسلمہ'' سے واقف تھے، جو ابیڈوس (Abydos) میں اس جگہ واقع تھا جہاں مسلمہ نے پڑاؤ ڈالا تھا (المسعودی، ۲: ۳۱۷؛ ابن خُرداذبہ، ص ۱۰۴) اور اُس مسجد کو بھی جانتے تھے جو اُس نے وہاں بنائی تھی (یاقوت، ۱: ۳۷۴)۔ عبداللہ بن طیّب پہلا مسلمان تھا جس نے ''بابِ قسطنطینیہ'' پر حملے کی قیادت کی۔ وہ مسلمہ کے ساتھیوں میں سے ایک تھا (ابن قُتَیبَہ، ص ۲۷۵)۔ مسلمہ کی بابت کہا گیا ہے کہ اس نے قصرِ شاہی کے پاس عرب قیدیوں کے لیے ایک عمارت بنائی تھی، کیونکہ اس کی تعمیر معاہدۂ صلح کی شرطوں میں شامل تھی اور اسی نے استانبول میں پہلی مسجد بھی تعمیر کی (المقدسی، ص ۱۴۷؛ ابن الاثیر، ۱۰: ۱۸؛ الدمشقی، ص ۲۲۷)؛ سب سے آخر میں غَلَطَہ کا منار تعمیر کرنے والا بھی اسی کو بتایا گیا ہے (الدمشقی، ۴: ۲۲۸) اور غَلَطَہ کی ''جامع عرب'' بنانے کا سہرا بھی اسی کے سر ہے (حاجی خلیفہ: تقویم التواریخ، سال ۹۷ھ)۔ اولیا اور اس کے مآخذ میں مسلمہ کی مہم کے دوران میں دو محاصروں کا ذکر ہے اور ان کا بیان ایسی حکایات سے مزیّن ہے جو ناقابلِ یقین ہیں۔ بِرْکِسی (۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴ء) نے مسلمہ کے غزوات سے اپنے Pentas [خمسہ] کی چوتھی فصل میں بحث کی ہے اور اس میں اس نے محی الدّین ابن العربی کی مسامرات کا تتبّع کیا ہے۔

عرب لشکر قسطنطینیہ کی حدود میں صرف ایک موقع پر اَور نمودار ہوا، یعنی ۱۸۲ھ میں، جب کہ خلیفہ المہدی کے فرزند ہارون نے اپنے لشکر کے ہمراہ ایشیاے کوچک میں سے کوچ کیا اور بلا مزاحمت بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ کریسوپولِس (Chrysopolis) (سقوطری، اشقودرہ) میں جا کر ڈیرا ڈال دیا۔ ملکۂ آیرین (Irene) نے، جو اپنے لڑکے قسطنطین (Constantine) کی کارکن نائب تھی، فوراً صلح کر لی اور خراج ادا کرنا منظور کیا (تھیوفینیس، ص ۴۵۵ بعد، بذیل ۶۲۷۴ سال عالمی ر ۷۸۱-۷۸۲ء؛ البلاذری، ص ۱۶۸؛ الطبری، ۳: ۵۰۴ بعد؛ ابن الاثیر، ۶: ۴۴ تحت ۱۶۵ھ، جو ۲۶ اگست ۷۸۱ء سے شروع ہوا)۔ اولیاء اور اس کے مآخذ (محی الدّین جمالی، م ۹۵۷ھ / ۱۵۵۰ء بموجب Rieu: *Catalogue*, etc.، ص ۴۶ بعد) میں یونانیوں کے خلاف المہدی اور ہارون کے غزوات کے دوران میں قسطنطینیہ کے چار باقاعدہ محاصرے بیان کیے گئے ہیں۔ [بقول ان کے] ان میں سے دوسرے محاصرے کے بعد ہارون نے اسی طرح کے ایک حیلے سے استانبول کے ایک حصّے کو اپنے قبضے میں کر لیا جیسا کہ ڈیڈو (Dido) نے کارتھیج حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا تھا (لیون کلاویس (Leunclavius): محلّ مذکور، ص ۵۴؛ اولیاء، ۲: ۸۱ = *Travels* etc.، ۱: ۱، ۲۵)؛ ایسی ہی حکایت کلاویجو (Clavijo)، ص ۲۳، نے اہلِ جنیوا کے غَلَطَہ میں آ کر بس جانے اور اولیاء: *Travels* etc.، ۱: ۲، ۶۶، نے محمد ثانی کے رومیلی حصار بنانے کی بابت دی ہے۔

قسطنطینیہ کے متعلّق عرب بیانات دسویں صدی سے شروع ہوتے ہیں۔ وہ درۂ دانیال، بُحیرۂ مارمورا اَور باسفورس کو ایک ہی آب نائی (خلیج) سمجھتے تھے، جو بحرِ متوسّط کو بحرِ اسود سے ملاتی ہے۔ الاصطخری اور دیگر مصنّفین نے اس بڑی زنجیر کا ذکر کیا ہے جس نے عربوں کے جہازوں کو داخلے سے روک دیا تھا۔ اس سے غالبًا اس زنجیر کی طرف اشارہ ہے جو غَلَطَہ اور استانبول کے درمیان جنگ کے زمانے میں پھیلا دی جاتی تھی (دیکھیے بیان آئندہ)۔ انھوں نے شہر کے گرد کی بلند دوہری فصیلوں مع ان کے بُرجوں اور بڑے پھاٹکوں کے، بشمول ''بابِ زرّیں''

[آلتون قپُو]، آیا صوفیا، گھڑ دوڑ کے میدان مع اس کی یادگار عمارتوں کے (جس
میں مصری مخروطی منار (obelisk) زیادہ نمایاں ہے)، محل کے دروازے پر کے
چار کانسی کے گھوڑوں اور قیصر "قسطنطین" کے (درحقیقت جسٹینین (Justinian)
کے، جو آغسطس (Augusteus) کہلاتا تھا) گھوڑے پر سوار مجسمے کا ذکر کہیں
زیادہ تفصیل کے ساتھ اور کہیں بالاجمال کیا ہے۔ ابن حوقل اور المقدسی نے خاص
توجہ پری ٹوریم (Praetorium) پر دی ہے، جہاں ان کے اہل وطن، جو جنگ
میں اسیر ہوے تھے، قید محض میں رکھے جاتے تھے اور اس مسجد پر بھی جو مسلمہ کی
طرف منسوب ہے (قب یاقوت، ۱: ۹۰۴-۷، بذیل مادّۂ "بَلاط"؛ اور Constantinos
Porphyrogenitus: *de Cerin*، ۱: ۵۹۲، ۷۶۷)۔ ابن الوردی (چودھویں
صدی عیسوی) کا بیان سب سے زیادہ مفصّل ہے)۔ وہ پروفائروجینیٹس (Pro-
phrogenitus) کے کانسی کے مخروطی منار، آرکیڈیس (Arcadius) کے
ستون اور ویلنز (Valens) کے کاریز (Aqueduct) کا ذکر کرتا ہے اور اسے
یہ بھی معلوم ہے کہ باب زرّیں بند کر دیا گیا تھا۔ ابن بطوطہ (۲: ۴۳۱-۴۴۴) نے
اپنے زمانے کی کلیسائی زندگی کا آنکھوں دیکھا حال لکھا ہے؛ سب سے آخری
ملاحظات فیروز آبادی (م ۸۱۷ھ) نے اپنی لغت کی کتاب [القاموس، بزیر مادّۂ
قسط] میں دیے ہیں۔

جنگی قیدیوں کے علاوہ بہت سے مسلمان سوداگر اور خلیفہ اور دیگر مسلم
فرمانرواؤں کے سفیر بوزنطیم میں بود و باش رکھتے تھے؛ مملوک سلاطین بعض مواقع
پر فتنہ پرداز افراد کو مع ان کے گھر بار کے یہاں جلاوطن کر دیتے تھے؛ سلجوق
سلاطین اور مدعیان تخت (قلیچ ارسلان ثانی، کیخسرو اوّل، کیکاؤس ثانی) نے متعدّد
بار طویل مدت تک قسطنطینیہ میں آکر قیام کیا؛ دارالسلطنت میں ان کی زندگی کے
حالات بوزنطی مصنفین اور سلجوقی مؤرخین نے بڑی تفصیل سے لکھے ہیں۔

عربوں کے قسطنطینیہ پر دونوں حملوں نیز اُن کے اور دیگر مسلمانوں کے وہاں
بود و باش رکھنے کے واضح آثار ابھی تک دست یاب نہیں ہوے؛ بالخصوص مسجد
مَسْلَمَہ کا ابھی تک کوئی سراغ نہیں ملا۔ اس کا ذکر پہلی دفعہ :Const. Porphyr
.de Adm، باب ۲۲؛ *Bonn Corpus*، ص ۱۰۱، ۲۲ [؟] نے کیا ہے؛ یہ ایک
عوامی شورش کے دوران میں ۱۲۰۰ء میں تباہ ہو گئی اور ۱۲۰۳ء میں صلیبی محاربوں نے
اسے تاراج کیا (.Nicetas chon، ص ۶۹۶، ۷۳۱، مطبوعۂ بون Bonn)۔
ابن الاثیر، ۹: ۳۸۱؛ قب ۱۰: ۱۸ (جس سے ابوالفدا نے استفادہ کیا ہے) کے بیان
کے مطابق اس مسجد کو ۴۴۱ھ/ ۱۰۴۹-۱۰۵۰ء میں مرمت کر کے بحال کیا گیا اور یہ
کام کنسطنطائن مونومے کس (Constantine Monomachos) نے طغرل
بیگ سلجوق کی درخواست پر کیا۔ المقریزی (۱: ۱۷۷، طبع کاترمیئر Quatremere)
نے کہا ہے کہ میکائل ہشتم پیلیولوگس (Michael VIII Palaeologus) نے
۶۶۰ھ/ ۱۲۶۱-۱۲۶۲ء کے قریب ایک مسجد تعمیر کی، جسے مملوک سلطان بیبرس
نے نہایت شان دار طریقے سے آراستہ کیا۔ "عرب جامع" اور استانبول میں

عربوں کی دیگر تعمیرات کی بابت بیانات اَساطیر کے زُمرے میں آتے ہیں۔

قسطنطینیہ اور آلِ عثمان

فتحِ قسطنطینیہ: اس وقت سے جب ہارون کے زیر قیادت عربوں نے باسفورس
پر ڈیرا ڈالا چھے سو سے زیادہ سال گزر چکے تھے کہ ترکوں نے قسطنطینیہ پر، جو مع
اپنے متصل قُرب و جوار کے عظیم مشرقی سلطنت کا وہ تنہا حصّہ تھا جو ابھی تک بچ رہا
تھا، قبضہ کرنے کی پہلی کوشش کی۔ بایزید اوّل نے ۱۳۹۶ء میں اس شہر کا محاصرہ کیا،
جو چند ماہ تک جاری رہا، لیکن یہ سن کر کہ فرانسیسیوں اور ہنگری والوں کی کمکی فوج
سیجسمنڈ (Sigismund) اوّل کے تحت پہنچ رہی ہے اس نے محاصرہ اٹھا لیا۔ پھر
اس فوج کی نکوپولیس (Nikopolis) پر شکست (۲۵ ستمبر ۱۳۹۶ء) کے بعد ترکی
محاصرے نے ایک تنگ گھیرے کی شکل اختیار کر لی، جو کئی سال تک جاری رہا،
یہاں تک کہ قیصر نے بایزید کے مطالبات مان لیے (تقریباً ۱۴۰۰ء)؛ دیگر
مراعات کے ساتھ ساتھ ترکوں کو یہ اجازت مل گئی کہ وہ اپنا ایک الگ محلہ بسائیں،
جس میں ان کا اپنا ایک علیحدہ قاضی ہو اور وہ شہر میں ایک مسجد بھی بنا سکیں۔ تیمور
کے نمودار ہونے اور انقرہ کی جنگ میں بایزید کی گرفتاری کی بدولت بوزنطیم کو اپنے
ستانے والوں سے وقتی طور پر نجات مل گئی۔ (جو تاریخ یقینی طور پر معلوم ہے وہ
۱۳۹۶ء کے محاصرے کی ہے؛ جنگ نکوپولس (Nikopolis) کے بعد کے
واقعات کے بیانات ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان کی تاریخی ترتیب معیّن
نہیں کی جا سکتی)۔

جس حکمران نے اس شہر کا دوبارہ محاصرہ کیا وہ مراد ثانی تھا، لیکن اس نے
جون ۱۴۲۲ء سے لے کر ستمبر ۱۴۲۲ء تک شہر پر جتنے حملے کیے وہ سب بے سود
ثابت ہوے۔ بعد میں باہم صلح ہو گئی، جو اس سلطان کی وفات تک قائم رہی۔
قسطنطینیہ کی فتح اور بوزنطی سلطنت کا تختہ الٹنا مراد ثانی کے فرزند محمد ثانی
کے نام مقدّر ہو چکا تھا۔

اس نے سمندر کی طرف سے سامانِ رسد اور ہر ممکن کمک کا راستہ بند کرنے
کے لیے ۱۴۵۲ء میں باسفورس کے یورپی ساحل پر قلعہ رومیلی حصار بنایا (جس کا
نام اس وقت بوغاز کیسن boghaz-kesen = قاطع آب نائے) تھا۔ شہر کا
محاصرہ ۱۹ اپریل ۱۴۵۳ء کو شروع ہوا اور جمعرات ۲۹ مئی کو ختم ہوا۔ حملے کا خاص
زور شہر کی خشکی کی طرف کی ان فصیلوں پر تھا جو "طوپ قپو" (توپ دروازہ) اور
ادرنہ دروازہ کے درمیان تھیں، جہاں محاصرہ کرنے والوں کی بھاری گولہ باری نے
فصیل کا بڑا حصّہ منہدم کر دیا تھا۔ اس محاصرے کے زمانے کے دو اہم حادثے
خاص شہرت حاصل کر چکے ہیں: (۱) ترکی بیڑے کا شاخ زرّیں میں، جو ایک بھاری
زنجیر کے ذریعے بند کر دی گئی تھی، اس طرح داخل ہو جانا کہ اسے زمین پر گھسیٹ
کر شاخ زرّیں میں پہنچایا گیا (خلیج دولمہ باغچہ Dolma Baghče سے پیرا
(Pera) کی پہاڑی پر ہوتے ہوے وادی قاسم پاشا تک)۔ یہ واقعہ ۲۱-۲۲
اپریل کی درمیانی رات کا ہے؛ (۲) شیخ آق شمس الدّین کا ابو ایّوب انصاریؓ کی

قبر کا دریافت کرنا۔

مفتوح شہر کے اندر تین روز تک تاخت و تاراج کا بازار گرم رہا۔ اس کے بعد سلطان شہر میں داخل ہوا، اس نے آیا صوفیا میں جمعے کی نماز پڑھی اور ایک صُو باشی (حاکم شہر) مقرر کر کے اِدرنہ واپس چلا آیا۔

قسطنطنیہ کی فتح کے چند روز بعد اہل جینوا کی غَلَطَہ نامی نواحی بستی نے بھی، جو محاصرے کے دوران میں غیر جانب دار رہی تھی، اطاعت قبول کر لی۔

دارالسلطنت (قسطنطنیہ) کے عثمانلی ترکوں کے زیرِ حکومت آ جانے کے بعد فقط دو مرتبہ کوئی بیرونی دشمن فوج اس کے سامنے نمودار ہوئی: ۲۰ فروری ۱۸۰۷ء کو انگریزی امیر البحر ڈک ورتھ (Duckworth)، جو کوئی اہم حملہ کیے بغیر دس دن بعد واپس ہو گیا اور ۱۸۷۷ء میں روسی لشکر، جس نے شہر پر قبضہ نہ کیا، بلکہ سان سٹیفانو (San Stefano) کے اطراف میں ڈیرہ ڈالا [تیسری دفعہ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں انگریزی اور فرانسیسی فوجوں نے ۱۶ مارچ ۱۹۲۰ء کو کچھ عرصے کے لیے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا تھا]۔

قسطنطنیہ ترکوں کے زیرِ حکومت، محل سلطانی (سرائے) اور سرکاری عمارتیں: فتح کے فوراً بعد کے سالوں میں محمد ثانی ویران شدہ شہر کے دوبارہ آباد کرنے اور اسے شاہی مسکن بنانے میں ہمہ تن مصروف رہا، جو لوگ یہاں بسانے کے لیے قرہ مان سے لائے گئے ان سے استانبول کے دو محلّوں قرہ مان اور آق سرائے کے نام نکلے؛ فاتح سلطان نے کَفّہ (Kaffa)، مدِلّی (Mytilene) اور دیگر جزائر سے بھی لوگوں کو دارالسلطنت میں بسانے کے لیے بلوایا؛ ارمنی، ایرانی اور دیگر نسل کے لوگ بھی یہاں بڑی تعداد میں آ گئے۔ بعد کے زمانے میں وہ یہودی اور عرب بھی جو ہسپانیہ سے نکال دیے گئے تھے بڑی تعداد میں یہاں آ بسے (قب وہ خیالی اور دور از کار بیانات جو اولیاء: *Travels* etc.، ۱: ۴۸ بعد میں دیے گئے ہیں)۔ وہ یہودی جو محاصرے سے پہلے یا اس کے بعد شہر چھوڑ کر بھاگ گئے تھے رفتہ رفتہ پھر واپس آ گئے۔

بوزنطیم کے شاہی محلات کو ویران ہی چھوڑ دیا گیا۔ بجائے ان کے محمد ثانی نے شہر کے بیچوں بیچ تیسری پہاڑی پر ایک محل تعمیر کیا (Critobubus، ج ۲، باب ۱، فصل ۲؛ Ducas، ص ۳۱۷؛ بموجب اولیاء: *Travels* etc.، ۱: ۱، ۵۰: ۸۵۸-۸۶۲ھ / ۱۴۵۴-۱۴۵۸ء)۔ اس محل کی تکمیل کے بعد ایک زمانے میں یہ محل اِسکی سرای [قدیم محل] کہلانے لگا اور صدیوں تک ـــ محمود ثانی کی حکومت تک ـــ یہ اس کام آیا کہ معزول شدہ سلاطین کے حرم کے لیے رہنے کا ٹھکانا مہیا کرے۔ اس کے بعد یہ سر عسکر کی جائے سکونت بن گیا، اور ۱۸۷۰ء کے ابتدائی ایام میں اسے گرا کر اس کی جگہ سر عسکریہ کی (نئی) عمارت بنائی گئی، لیکن اس کا قدیم نام "اِسکی سرای" عوام میں ابھی تک مؤخر الذکر عمارت کے لیے مستعمل ہے۔

مقابلۃً ابتدائی زمانے میں ـــ یعنی کہا جاتا ہے کہ ۸۷۲ھ / ۱۴۶۷-۱۴۶۸ء میں ـــ سلطان محمد نے ایک دوسرا محل، دور تک پھیلے ہوئے باغوں کے درمیان اس پہاڑی کی چوٹی پر بنانا شروع کیا، جو بُحیرۂ مارمورا، باسفورس کے داخلے کے دروازے اور شاخِ زرّیں کے درمیان ہے اور خشکی کی طرف سے اس تمام خطّے کو ایک مضبوط اور بلند دیوار بنا کر الگ کر دیا (رمضان ۸۸۳ھ میں، جو ۲۶ نومبر ۱۴۷۸ء کو شروع ہوا، اس کی تکمیل ہوئی)؛ سمندر کے رخ ساحل سمندر کی دیواریں محلّ کی حدود بناتی تھیں۔ فاتح کی تعمیر کردہ عمارتوں میں سے اب فقط چِینی لی کوشک (چینی محل) کی عمارت باقی ہے، جو ستمبر ۱۴۷۲ء میں بن کر تیار ہوئی تھی؛ اس عمارت کو اب شاہی عجائب خانوں سے متعلق کر دیا گیا ہے۔ نئے محل کی جائے وقوع اور اس کی الگ الگ عمارتوں کے لیے قب عبدالرحمٰن شرف کا مستند مقالہ *Revue Historique de l' Institut d' Histoire Ottomane*، ج ۱ و ۲ (مع ایک نقشے کے)۔

اس رقبے کے اندر اصل محل، جو بوزنطیوں سے پہلے کے بالا حصار (Acr-opolis) کی چوٹی پر واقع ہے، الگ الگ عمارتوں کے ایک پیچیدہ مجموعے پر مشتمل ہے اور اس میں تین بڑے صحن ہیں، جن میں داخل ہونے کے تین ہی دروازے بھی ہیں: (۱) بابِ ہمایون، (۲) اورتہ قپوسی، جسے بابُ السّلام بھی کہتے ہیں اور (۳) بابِ سعادت۔ ان میں سے تیسرے صحن کے گرداگرد سلطان کے نجی مکانات ہیں، جن میں حرم، خزانہ اور وہ کمرے ہیں جن میں اسلام کے مقدس تبرّکات محفوظ ہیں (خرقۂ شریف اوطہ سی) اور خود صحن کے اندر دیوان عام (عرض اوطہ سی) ہے۔ اس دیوان کا بڑا ایوان دوسرے صحن میں تعمیر کیا گیا تھا اور اس کے ساتھ بیرونی خزانہ (طشرہ خزینہ سی) بھی۔ پہلے صحن میں علاوہ دیگر عمارات کے محل کا اسلحہ خانہ (جبہ خانہ) ہے، جو پہلے آیرین (Irene) کا گرجا تھا اور اب اسلحہ کا عجائب خانہ ہے؛ ۱۷۲۳ء کے بعد یہیں ٹکسال (ضرب خانہ) بھی بنی۔ بعد کے سلاطین نے یہاں قصروں اور کوشکوں کا ایک پورا سلسلہ قائم کیا، جن میں کچھ محل کے بلند مقامات میں اور کچھ پست مقامات میں سمندر کے قریب طوپ قپو پر تھے: ان میں سے سب سے زیادہ مشہور یہ ہیں: (۱) بغداد کوشک، جو محل کے تیسرے صحن کے باہر کے رخ ہے؛ اسے مراد رابع نے تعمیر کیا؛ (۲) اینجو لی کوشک (موتی محل) بُحیرۂ مارمورا پر اور (۳) یالی کوشک (گرمائی محل)، شاخ زرّیں پر۔ ان میں سے دو مؤخر الذکر اب برباد ہو چکے ہیں۔ قصر طوپ قپو، جو انیسویں صدی کے آغاز تک سلطان کی موسم سرما کی قیام گاہ تھا۔ ۱۸۶۲ء میں نذر آتش ہو گیا۔ مراد ثانی پہلا سلطان تھا جس نے بِشک طاش میں سکونت اختیار کی۔ اس کے جانشین عبدالحمید نے وہاں دولمہ باغچہ کا شاندار قصر تعمیر کیا اور اس کے بعد عبدالعزیز نے، جو عبدالحمید کا جانشین تھا، قصرِ چراغان بنایا، جو ۱۹۱۰ء میں آگ لگ کر تباہ ہو گیا۔ عبدالحمید ثانی نے (جو ۱۹۰۹ء میں تخت سے معزول کیا گیا) دوبارہ قصرِ یلدیز میں سکونت اختیار کی، جو بِشک طاش کے اوپر کی بلندیوں پر تھا۔ اس وقت سے محمد خامس قصر دولمہ باغچہ میں رہتا چلا آ رہا تھا۔ آج کل کے جدید محلات سے ممتاز کرنے کے لیے اس رقبے کو، جس کا ابھی ذکر ہوا، مع اس کی عمارتوں کے، یورپ والے

''پرانی سرائے'' (Old Serai) کہتے ہیں۔ خود ترکوں نے اسے طوپ قپوسرای کا نام دے رکھا ہے؛ پہلے یہ یکّی [ینی] سرای کہلاتا تھا۔

۱۶۵۴ء تک صدرِ اعظم کے دفتر کے لیے کوئی سرکاری عمارت مخصوص نہیں کی گئی تھی۔ وہ سرکاری کام جو دیوان میں پیش نہیں ہوتے تھے وزیر کے نجی مکان میں طے کیے جاتے تھے۔ ۱۶۵۴ء میں محمد رابع نے صدرِ اعظم درویش محمد پاشا کو محلِّ شاہی کے قریب ایک بڑی عمارت علائی کوشک کے سامنے مرحمت فرمائی۔ یہ صدرِ اعظم کا دفتر بن گیا اور بابِ عالی (Sublime Porte) کہلایا (عوامی زبان میں بابلی یا پاشا قپوسی)۔ گزشتہ صدیوں کے دوران میں یہ عمارت کئی بار پوری کی پوری یا جزوی طور پر آتش زدگی سے تباہ ہوتی رہی ہے۔ سب سے آخری مرتبہ ۶ فروری ۱۹۱۱ء کو۔

صدرِ اعظم کے علاوہ یکّی [ینی] چریوں کے آغا کا بھی ایک الگ Porte (دفتری مکان) تھا، جو آغا قپوسی کہلاتا تھا۔ یہ یکّی [ینی] چریوں کی بارکوں اور مسجد سلیمانیہ کے نزدیک تھا؛ اسے سلیمان اوّل [قانونی] نے تعمیر کیا تھا۔ ۱۷۵۰ء میں ''قصر آتش زدہ'' (یانغین کوشکی) کے ساتھ یہ بھی آگ سے جل گیا اور پھر مراد اوّل نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ جب یکّی [ینی] چریوں کا دستۂ فوج معطّل کر دیا گیا تو یہ عمارت ۱۸۲۵ء میں شیخ الاسلام کو سرکاری قیام گاہ کے طور پر دے دی گئی (شیخ الاسلام قپوسی، بابِ فتوی پناہی) اور مشہور و معروف قصر آتش زدہ کو منہدم کر کے اس کی جگہ پر سر عسکری برج تعمیر کر دیا گیا۔

سرکاری دفاتر کو، جو انیسویں صدی میں یورپ کے نمونے پر قائم کیے گئے تھے، آج کل متفرق عمارات میں جگہ دے دی گئی ہے۔ ان میں سے اکثر بالکل جدید طرز کے ہیں اور ان میں تاریخی دلچسپی کی کوئی بات نہیں ہے۔ ان میں سے فقط ''دفتر خانہ'' (دفترِ تسجیلِ اراضی)، جو آت میدان میں ہے اور جس کے رجسٹر ''کوتکات'' کہلاتے ہیں، جو سلیمان اوّل نے ساری مملکت کے لیے مرتّب کیے تھے، ذکر کے قابل ہے۔

مساجد: (۱) جامع آیا صوفیا، اس کے لیے دیکھیے جداگانہ مقالہ بذیلِ مادّہ۔

(۲) جامع محمدیہ، جسے سلطان فاتح نے کنیسۂ حواریین اور بوزنطی شہنشاہوں کے مقبرے کی جگہ چوتھی پہاڑی پر ۸۶۷ھ/۱۴۶۲ء - ۸۷۵ھ/۱۴۷۰ء میں تعمیر کیا۔ یہ ان متفرق اوقاف کی وجہ سے جو اس کے لیے مخصوص کیے گئے مشہور ہے، جن میں ''آٹھ مدرسے'' بھی شامل ہیں۔ اسی مسجد کے پاس فاتح کی ''تربت'' (مقبرہ) بھی ہے۔ ایک دوسری ''تربت'' اَور بھی ہے، جس میں بایزید ثانی کی والدہ گل بہار سلطان نیز دو سرایلی کنیزوں (حرم) اور محمد ثانی کی ایک دختر کی قبریں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق، جس کی اَور کہیں سے تصدیق نہیں ہوتی، ان کا معمار ایک یونانی تھا، جس کا نام کرسٹوڈولوس (Christodoulos) تھا۔ ان مختلف افسانوں کے لیے جن میں کہا گیا ہے کہ سلطان نے اسے قتل کر دیا تھا، یا اس کے اعضا کاٹ دیے تھے، دیکھیے Kantemir: *Gesch. des Osm. Reiches*، ص ۱۵۸ اور اولیاء: *Travels* etc.، ۱: ۶۸۔ کہا جاتا ہے کہ فاتح کی سوتیلی ماں، یعنی سربیا کی شہزادی ماریا (Maria)، جو جارج برانکووچ (George Brancovic) کی دختر تھی اور جو سلطان کے حرم میں داخل ہونے کے بعد عیسائی رہی، ان میں سے پہلی ''تربت'' میں مدفون ہے۔

۲۲ مئی ۱۷۶۶ء کے زلزلے سے مسجد کا گنبد گر گیا، جس سے فاتح کی ''تُربت'' کو صدمہ پہنچا۔ اس کے بعد اس مسجد کو مکمل طور پر از سرِ نو تعمیر کیا گیا، جس میں قریب قریب پانچ سال لگے (۱۷۶۷-۱۷۷۱ء)۔

(۳) مسجد بایزید ثانی، جو بڑے بازار میں ہے اور جس میں بانی مسجد کی اور اس کی دختر سلجوق سلطان کی تربتیں ہیں۔ یہ مسجد ۱۵۰۱-۱۵۰۶ء میں تعمیر کی گئی اور اس بازار کی وجہ سے جو ماہ رمضان میں اس کے صحن میں لگتا ہے نیز ان کبوتروں کی وجہ سے جنھوں نے اس میں اپنے ٹھکانے بنا رکھے ہیں مشہور ہے۔

(۴) (جامع) سلیمیہ، جو پانچویں پہاڑی پر محلّۂ فنار میں واقع ہے اور جس میں سلیم اوّل کی قبر ہے، سلیمان اوّل نے ۱۵۲۲ء میں مکمل کی؛ اسی میں سلطان عبدالمجید کی قبر بھی ہے۔

(۵) جامع شہزادہ، تیسری پہاڑی پر سلیمان اوّل کے لیے معمار سنان [رک بآن] نے ۹۵۵ھ/۱۵۴۸-۱۵۴۹ء میں شاہزادہ محمد کی یادگار میں، جو ۹۴۹ھ میں فوت ہوا، تعمیر کی۔ اسی میں اس شاہزادے کی اور اس کے بھائی جہانگیر (م ۹۶۰ھ) کی تربتیں اور متعدد وزیروں کی قبریں بھی ہیں۔

(۶) جامع سلیمانیہ، اپنے بلند محلِّ وقوع، جو شہر کی سب سے اونچی پہاڑی پر ہے، اور اپنی عظیم جسامت کی وجہ سے بہت شان دار معلوم ہوتی ہے۔ اسے سلیمان کی فرمائش پر سنان نے ۱۵۵۵-۱۵۵۷ء میں تعمیر کیا۔ اس میں چار مدرسے، ایک ''عمارت'' [لنگر خانہ] اور دیگر مکانات ہیں۔ چاروں مناروں میں بل کھاتے ہوئے دس زینے (شرفہ) ہیں، بظاہر اس لیے کہ اس کا بانی دسواں عثمانلی سلطان تھا۔ سلیمان اوّل کی تربت مسجد کے صحن میں ہے اور اسی میں سلیمان ثانی، احمد ثانی اور بہت سی سلطانی خواتین بھی مدفون ہیں۔

(۷) جامع احمدیہ، جو آت میدان میں ہے، اپنے مناروں کی تعداد (چھے) کی وجہ سے مشہور ہے۔ اسے احمد اوّل نے ۱۶۱۷ء میں پورا کیا۔ اس کے اندر اس کے بانی کی قبر ہے، جس کی وفات اسی سال ہوئی اور اسی میں اس کے فرزند عثمان ثانی، مراد رابع اور ان کی مشہور ماں کوسم والدہ [ماہ پیکر، دختر سلطان احمد اوّل] اور چند دیگر شاہزادیوں کی قبریں بھی ہیں۔ ایام ماضیہ میں یہ مسجد ''شاہی مسجد''، مسجدِ جامع، بہت سے مذہبی تہواروں کے منانے کی جگہ اور بہت سے درباری رسمی جلوسوں کی گزرگاہ رہ چکی ہے (von Hammer: *Const. u. Bosp.*، ۱: ۴۲۱)۔

(۸) یکّی (نئی) جامع، شاخِ زرّیں کے ساحل پر بابِ یہود (چفُت قپوسی) کے پاس، جو اب غائب ہو چکا ہے؛ اسے کوسم والدہ نے شروع کیا اور اس کے بعد ترخان خدیجہ سلطان نے، جو محمد رابع کی والدہ تھی، ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳-۱۶۶۴ء

میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ علاوہ دیگر مقابر کے اس میں محمد رابع، مصطفٰی ثانی، احمد ثالث اور عثمان ثالث کی قبریں ہیں۔

(۹) نورِ عثمانیہ، دوسری پہاڑی پر بڑے بازار کے پاس؛ اُسے محمود اوّل نے ۱۷۴۸ء میں شروع کیا اور عثمان ثالث نے ۱۷۵۵ء میں پورا کیا۔

(۱۰) مسجد لالہ لی، شاہی مسجدوں میں سب سے چھوٹی مسجد، شہر کے اندرونی حصے میں بحیرۂ مارمورا کی جانب لالہ لی چشمہ (چشمۂ لالہ) کے قریب سال ۱۷۶۱-۱۷۶۴ء میں سلیمیہ کے نمونے پر تعمیر کی گئی۔ اس میں دو ''تربتیں'' ہیں، جن میں بانی مسجد، اس کے بچے (بشمول سلیم ثالث) اور ان کی بیویاں مدفون ہیں۔

یہ مسجدیں جن کا ذکر اوپر ہوا وہ بڑی بڑی شاہی مسجدیں ہیں جو استانبول کی فصیلوں کے اندر واقع ہیں۔ باقی ماندہ مسجدوں میں سے، جو کل ملا کر پانچ سو سے زائد ہیں، مندرجۂ ذیل خاص طور پر ذکر کے قابل ہیں:-

(۱) آیا صوفیا کوچک (چھوٹی آیا صوفیا)، بحیرۂ مارمورا کے اوپر واقع ہے۔ پہلے یہ S. Sergias اور S. Bacchus کا کنیسہ تھا، لیکن فاتح کی حکومت کے دوران میں اسے مسجد میں تبدیل کر دیا گیا۔

(۲) جامع زیرک، شاخ زرّیں پر اون کپان کے اوپر ہے۔ پہلے یہ پینٹو کریٹر (Pantokrator) کی خانقاہ تھی، فتح کے بعد کچھ دن تک چمڑا رنگنے کے کارخانے کے طور پر کام میں آتی رہی اور بعد ازاں فاتح نے اسے مسجد بنا دیا۔ اس کا نام زاویۂ زیرک ملا محمود کے نام پر رکھا گیا ہے، جو اس کے پاس ہی ہے۔

(۳) جامع محمود پاشا، نورِ عثمانیہ کے قریب اس کنیسہ کی جگہ پر ہے جسے ۸۶۸ھ / ۱۴۶۳-۱۴۶۴ء میں منہدم کر دیا گیا تھا۔ اسے اس صدرِ اعظم نے مکمل کیا جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا اور اسی میں اس کی تربت بھی ہے۔

(۴) جامع مراد پاشا، جو آق سرای کے محلّے میں ہے، ۸۷۰ھ / ۱۴۶۵-۱۴۶۶ء میں بنائی گئی؛ اس کی بنیاد رکھنے والا فاتح کے وزیروں میں سے ایک تھا۔

(۵) جامع وفا، شاخ زرّیں پر بایزید ثانی نے ۸۸۱ھ / ۱۴۷۶-۱۴۷۷ء میں زینۂ شیخ مصطفٰی کے لیے بنائی۔

(۶) جامع داؤد پاشا، ساحل مارمورا پر، ۸۹۰ھ / ۱۴۸۵-۱۴۸۶ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

(۷) جامع قوجہ مصطفٰی پاشا، محلّۂ پسمتیہ (Psamatia) میں؛ ۸۹۵ھ / ۱۴۸۹-۱۴۹۰ء میں ایک بوزنطی گرجا سے مسجد میں تبدیل کی گئی۔ اس کا بانی، جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا، پہلے عیسائی تھا۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ وہی شخص ہے جس نے شہزادۂ جم (پسر سلطان محمد فاتح) کو زہر دیا تھا۔ یہ مسجد ان حکایات کی وجہ سے مشہور ہے جو زنجیر دار سرو کے درخت سے اور بیرونی صحن کے کنووں سے متعلق ہیں۔

(۸) اِسکی (یا عتیق) جامع علی پاشا، چنبرلی طاش پر۔ ۹۰۲ھ / ۱۴۹۶-۱۴۹۷ء میں تعمیر ہوئی، اس میں متعدد وزرائے اعظم کی تربتیں ہیں۔

(۹) مسجد مہر ماہ سلطان، دخترِ سلیمان اوّل، جس کی وفات ۹۶۵ھ / ۱۵۵۷-۱۵۵۸ء میں ہوئی، شہر کی سب سے اونچی چوٹی پر ادرنہ دروازے کے قریب ہے اور اسی وجہ سے اسے ادرنہ قپوسی جامع کہتے ہیں۔ یہ سنان کی بنائی ہوئی عمارتوں میں سے ہے۔

(۱۰) مسجد رستم پاشا، محلّہ تختہ قلعہ میں شاخ زرّیں پر ہے۔ یہ اپنے کاشی نقش و نگار (faience work) کی وجہ سے مشہور ہے، اس کا بانی، جو بہت دن تک سلیمان اوّل کا وزیر اعظم رہا، مہر ماہ سلطان کا خاوند تھا۔ بُسبک (Basbek) نے اس کے جو حالات لکھے ہیں ان کی وجہ سے وہ مشہور ہے۔ اس پاشا کی وفات ۱۵۶۱ء میں ہوئی۔ یہ مسجد سنان نے تعمیر کی۔

(۱۱) وزیرِ اعظم صُوقوللی محمد پاشا کی مسجد، آت میدان (Hippodrome) کے جنوب میں؛ یہ پہلے ایک بوزنطی کنیسہ تھا؛ ۹۷۹ھ / ۱۵۷۱-۱۵۷۲ء میں مکمل ہوئی۔

(۱۲) جامع فتحیہ، پانچویں پہاڑی پر۔ پہلے یہ پاماکرسٹوس (Pammaka-ristos) کا کلیسا تھا، جو فتح کے بعد یونانی بطریق کا مستقر بنا اور مراد ثالث نے اسے ۱۵۸۷ء میں مسجد میں بدل دیا؛ اسی وجہ سے کچھ عرصے تک یہ مرادیہ کے نام سے معروف رہی۔

(۱۳) مسجد جرّاح محمد پاشا، ساتویں پہاڑی پر، عورت بازار کے قریب، ۱۰۰۲ھ / ۱۵۹۳-۱۵۹۴ء میں تعمیر ہوئی۔

بوزنطی کلیساؤں میں سے، جن کی تعداد چار سو تھی اور جو از رُوے روایت کبھی موجود تھے، صرف پچاس کی اب بھی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ ان میں سے فقط ایک (جسے "Muchliótissa" کہتے ہیں) یونانیوں کے قبضے میں باقی ہے۔ ایک پر سولھویں صدی میں ارمنوں نے قبضہ کر لیا تھا (صُولو مناستر)، باقی سب کے سب فتح کے بعد کی دو صدیوں میں مسجد بنا دیے گئے۔ آئرین (Irene) کا ایک کلیسا، جو سرائے (محل شاہی) میں ہے، اب دنیوی اغراض کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

جو کلیسا اب مسجد بن چکے ہیں ان میں سے چند کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے:

کلیسا جامع، یہ پہلے St. Theodor تھا اور پندرھویں صدی کے آخری ایّام سے بطور مسجد استعمال ہوتا رہا ہے؛ (۲) جامع خیریہ، جو اپنے نقش و نگار کی وجہ سے مشہور ہے، پہلے بابِ ادرنہ کے پاس τῆς Χώρας کی خانقاہ تھی؛ اسے بایزید ثانی کے عہد میں مسجد بنایا گیا؛ (۳) اسی کے عہد میں سٹوڈیوس کی خانقاہ کو بھی، جو یدی قلّہ کے پاس ہے، مسجد بنایا گیا اور (۴) آخر میں ''گل جامع'' (گلاب مسجد) شاخ زرّیں پر آیا قپوسی کے پاس، جسے سلیم ثانی کے عہد میں مسجد بنایا گیا۔

بابِ ایوان سرائے کے سامنے، جو [گورستانِ] ایّوب کے قریب ہے، [حضرت] ابو ایّوب انصاریؓ کی مسجد ہے، جسے خاص طور پر مقدس مانا جاتا ہے اور ان کی تُربت اسی کے قریب اس جگہ پر ہے جہاں آق شمس الدّین نے اسے محمد ثانی کے محاصرے کے زمانے میں دریافت کیا تھا۔ ۸۶۳ھ / ۱۴۵۸-۱۴۵۹ء میں فاتح نے اسی مقام پر مسجد تعمیر کی تھی، جس کی جگہ ۱۲۱۳-۱۲۱۵ھ / ۱۷۹۸-۱۸۰۰ء

میں ایک اَور مسجد نے لے لی، جو اصل عمارت ہی کے نمونے پر بنائی گئی تھی، [حضرت] ابو ایُّوب انصاری[رض] کے مقبرے کی آخری بار مرمت محمود ثانی نے ۱۲۳۵ھ/۱۸۱۹ء-۱۸۲۰ء میں کی۔ اس مسجد میں جو تبرّکات محفوظ ہیں ان میں سے ایک رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کا نقشِ قدم [قدم شریف] ہے۔ خود مقبرے میں وہ بانس محفوظ ہے جس پر (آپؐ کا) مقدس جھنڈا لہراتا تھا (سنجقِ شریف)؛ اسی میں جشنِ تخت نشینی کے موقع پر [سلاطین کی] رسمِ شمشیر بندی (تقلیدِ شریف) ادا کی جاتی تھی.

گورستانِ ایُّوب، جس میں متعدد سلطانوں کی بیگمات، فضلا، شعرا، وزرا وغیرہ کی قبریں ہیں، بہت مشہور ہے.

زیادہ تر سلاطین کے مقبرے شاہی مساجد میں ہیں؛ اس سے مستثنا یہ ہیں: (۱) سلطان عبدالحمید اوّل (م ۱۷۸۹ء) کا خوب صورت مقبرہ (باغچہ قپوسی کے پاس)؛ اسی میں مصطفٰی چہارم (م ۱۸۰۷ء) بھی مدفون ہے؛ (۲) محمود ثانی (۱۸۳۹ء) کا شان دار مقبرہ؛ دیوان یولو پر؛ اسی میں عبدالعزیز (م ۱۸۷۷ء) بھی مدفون ہے.

درویشوں کی خانقاہیں (تکّہ، تکیہ، زاویہ) بھی یہاں بڑی تعداد میں موجود ہیں، جن میں سے کچھ بڑی ہیں اور کچھ چھوٹی۔ ۱۸۸۵ء میں ان خانقاہوں کی تعداد، جو استانبول اور اس کے اطراف میں موجود تھیں، دو سو ساٹھ تھی۔ ان اطراف میں وہ گاؤں بھی شامل ہیں جو باسفورس پر واقع ہیں۔ یہ خانقاہیں بہت ہی مختلف قسم کے سلسلہ ہائے صوفیہ سے تعلّق رکھتی ہیں اور ان میں سب سے زیادہ اہمّ یہ ہیں: (۱) خانقاہ مولویہ، جو ینگی [ینی] قپوسی میں ہے (یہ ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷-۱۵۹۸ء میں تعمیر کی گئی)؛ (۲) مرکز افندی کی خانقاہ سنبلیہ، جو اسی مقام پر واقع ہے اور جسے شیخ مصلح الدّین مرکز موسٰی نے بنایا تھا، جس کی وفات ۹۵۹ھ/۱۵۵۲ء میں ہوئی؛ (۳) پیرا کا مولوی خانہ، جس کا ذکر بعد میں آئے گا.

مدارس (کالج): von Hammer: *Gesch. d. Osm. R.*، ۹:۱۴۵ ببعد، میں ۲۷۵ مدرسوں کے نام دیے گئے ہیں؛ ۱۸۸۵ء میں ان میں سے استانبول اور ایُّوب میں ۱۶۸ تھے اور بِشِک طاش، طوپ خانہ اور سقوطری میں ایک ایک؛ یعنی کل ملا کر صرف ۱۷۱، جن میں ۱۴۸۷ طلبہ مقیم تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ حاضری ان مدارس میں تھی: آیا صوفیا (۱۴۸)، سلطان احمد (۲۰۰)، مدارس سلیمانیہ (کل ۶۴۴) اور وہ مدارس جو [جامع] محمدیہ سے متعلّق تھے (کل ۹۰۲).

شفاخانے اور بیمارستان (شفاخانہ، تاب خانہ، تیمارخانہ)، جو پہلے مسجدوں سے متعلق تھے، اب ان کی جگہ جدید ہسپتال یورپی نمونے پر بنا دیے گئے ہیں (مثلاً گُل خانہ، حیدر پاشا وغیرہ کے ہسپتال، قب ریدار پاشا (Reidar Pasha): *Für Jena die Turkie*، ۱۹۰۴ء)۔ ان میں سب سے اچھے اور زیادہ مشہور [شفاخانہ] محمدیہ اور بیمارستان احمدیہ تھے۔ "عمارتیں" (عوامی باورچی خانے) بھی، جو مسجد کے ساتھ وابستہ ہوتی تھیں، اپنی اہمیّت کھو بیٹھیں؛ ترکی پارلیمنٹ نے ۱۹۱۱ء میں فیصلہ کر دیا کہ ان کی تعداد گھٹا کر تین کر دی جائے.

کتب خانے: ۱۸۸۲ء میں استانبول، ایوب اور طوپ خانہ میں عوامی کتب خانوں کی تعداد پینتالیس تھی، جن میں بحیثیت مجموعی کل ۶۴۱۶۲ کتابیں تھیں اور تقریباً سب کی سب مخطوطات کی شکل میں۔ ان میں سے بیشتر کتب خانے مسجدوں سے یا زیادہ صحیح معنوں میں ان مدارس سے تعلّق رکھتے تھے جو مسجدوں کے ساتھ وابستہ تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ کتابیں ان میں تھیں: کتب خانۂ آیا صوفیا (۴۸۶۴)، محمدیہ (۴۸۸۵)، نوری عثمانیہ (۴۳۸۲)، اِسعد افندی (۳۸۵۳)، کوپرولی (۲۷۷۷) اور راغب پاشا (۱۷۳۴)؛ ان اعداد میں وہ مجموعے شامل نہیں ہیں جو اِسکی (طوپ قپو) سرائے اور اُن "عوامی" (عمومی) کتب خانوں میں تھے (جن میں بہت سی کتابیں مطبوعہ ہیں) جو اس وقت سے اب تک قائم کیے گئے ہیں۔ ان کتب خانوں کی فہرستیں (بہ استثنائے کتب خانہ جات سرائے) استانبول میں طبع ہو چکی ہیں۔ ان کی سب سے پہلی خاصی صحیح فہرست (von Hammer) نے اپنی کتاب *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۹:۱۶۹ ببعد میں دی ہے۔ مخطوطات اور مطبوعات دونوں کی قدیم فہرستوں (قب حاجی خلیفہ، طبع فلوگل (Flügel)، ج ۷) کی قدر و قیمت اب بھی باقی ہے، اس کے باوجود کہ جدید فہرستیں چھپ چکی ہیں۔ سرائے کے مجموعہ ہائے کتب کے دو سب سے زیادہ اہمّ مجموعے بغداد کوشک (تقریباً پندرہ سو جلدیں) اور اس کتب خانے میں ہیں جو احمد ثالث نے ۱۷۱۹ء میں تعمیر کیا تھا (اندرون ہمایون کتب خانہ سی: تقریباً تین ہزار جلدیں)۔ یورپ میں محلّ شاہی کا کتب خانہ سولھویں صدی سے مشہور رہا ہے، کیونکہ اس میں یونانی اور لاطینی مخطوطات بڑی تعداد میں موجود تھے (اب ۳۷) اور یہ امید کی جاتی تھی کہ ان میں کلاسیکی مصنّفین کی بعض گم شدہ کتابیں مل سکیں گی.

استانبول کے مسقّف بازار، جن میں کھلی دکانیں ہیں (چارشو، بزستین)، نیز خانات (جو اطالوی Fondachi کی طرح بیک وقت گودام بھی ہیں اور دکانیں بھی) بظاہر سب کے سب ترکی زمانے کے ہیں۔ بڑا بازار، جس کی بنیاد محمد ثانی نے ڈالی تھی، قدیم ترایّام میں کئی بار آتش زدگی سے تباہ ہوا؛ اسے ۱۰ جولائی ۱۸۹۴ء کے زلزلے سے بھی بڑا نقصان پہنچا تھا۔ "بڑے بازار" سے ملتی جلتی طرز "مصری بازار" کی بھی ہے، جو سلیمان اوّل نے ۱۵۶۰ء میں بنایا تھا اور جسے آگ لگ جانے کے بعد ۱۶۰۹ء میں احمد اوّل نے دوبارہ پتھر سے بنایا (مصر چارشوی: دواؤں اور گرم مسالے کا بازار)؛ یہ ینگی [ینی] جامع کے قریب بندرگاہ کی جانب واقع ہے.

سب سے پرانی اور سب سے بڑی سرائیں (خان) ان سڑکوں پر ہیں جو بندرگاہ سے بڑے بازار کو جاتی ہیں، مثلاً (۱) مشہور "والدہ خان" (جو ۱۶۴۶ء میں کوسم والدہ سلطان نے تعمیر کر کے "ینگی [ینی] جامع" کے لیے وقف کی)، ایرانی سوداگروں کے ٹھیرنے کی بڑی جگہ ہے اور اس میں تقریباً ۴۰۰ کمرے ہیں؛ (۲) بیوک ینگی [ینی] خان، جو مصطفٰی ثالث نے تعمیر کی اور جس میں ۳۲۰ سے ۳۵۰ تک کمرے ہیں؛ (۳) سنبللو خان؛ (۴) محمود پاشا خان وغیرہ۔ دوسری سراؤں میں سے اہم "وزیر خان" کا ذکر کر سکتے ہیں (جو طوق بازار کے محلّے میں ہے) اور جسے

کور پرڈلو احمد پاشا نے تعمیر کیا تھا اور ایک اس ''خان'' کا جسے پرتو پاشا نے تختہ قلعہ محلے میں بنایا۔ ان عمارات میں سے جو آج سے بہت دن پہلے بنائی گئیں تھیں تخمیناً ۲۰۰ ایسی ہیں جو اب تک استعمال ہو رہی ہیں۔

کاروان سرائیں (یہ بھی خان کہلاتی تھیں) اب استانبول میں بالکل ناپید ہو چکی ہیں یا سیاحوں کی قیام گاہ کی حیثیت سے ان کی کوئی اہمیّت نہیں رہی ہے۔ ان میں سب سے بڑی کاروان سرائے سقوطری [اسکدار] میں تھی؛ انھیں میں سے ایک ایلچی خان (سفیروں کی خان) تھی، جسے ۱۸۸۳ء میں گرا دیا گیا۔ یہ دیوان یولو پر نام نہاد ''عمودِ سوختہ'' (چنبرلی طاش) کے مقابل تھی۔ سترھویں صدی کے نصف آخر تک (بقول v. Hammer: *Gesch. d. Osman. Reiches*، ۵: ۳۹۱، ۱۶۴۴ء تک) بوزنطی قیصر کے سفیر یہیں ٹھیرائے جاتے تھے یا یوں کہیے کہ حراست میں رکھے جاتے تھے۔

آب رسانی: سب سے قدیم کاریزوں کی بنیاد قیصر ہیڈرین (Hadrian) اور ویلنز (Valens) نے رکھی تھی، ویلنز کی کاریز کے خوش منظر آثار ''بوزطوغان کمری'' تیسری اور چوتھی پہاڑی کے درمیان محفوظ ہیں۔ بوزنطی شہنشاہوں نے پانی بہم پہنچانے کا مکمل انتظام اس طرح کیا کہ نئی کاریز اور نل باسفورس کے یورپی ساحل کے دور دراز چشموں سے شہر تک پانی لانے کے لیے بنائے۔ ان کی جگہ بعد میں (ترک) سلاطین آئے اور انھوں نے ان آب رسانی کے ذرائع کو اَور آگے تک پھیلایا کیونکہ مسلمانوں کے (وضو، غسل اور طہارت کے) مخصوص طور طریقوں کے پیشِ نظر ان کی خاص اہمیّت تھی۔ سب سے پہلے جس نے یہ کام انجام دیا وہ خود فاتح تھا (Kritobulos، ۲: ۱۰، فصل ۲)۔ سلیمان [اوّل] ذرائع آب رسانی کی تعمیر کو اپنی زندگی کے تین کارناموں میں سے ایک سمجھتا تھا (باقی دو کام بڑی مسجد کی تعمیر اور وی اَنا کا فتح کرنا ہیں)۔ اس نے اپنے خاص معمار سنان کو پانچ کاریزوں (بند کبری، اوزون کبرِ، معلّق کبر، گوزلجہ کبر اور مدرّس کویی کے کبر) اور ان کے ساتھ ان سے متعلق نل اور ایک بڑے حوض کی تعمیر کا حکم دیا۔ عثمان ثانی نے ۱۶۲۰ء میں پرگوس (Pyrgos) کا حوض بنوایا، احمد ثالث کی طرف ایک بند کی تعمیر منسوب کی گئی ہے، جو اس نے بلغراد کے جنگل کے پُر آب رقبے میں بنوایا۔ محمود اوّل نے ۱۷۳۲ء میں باغچہ کویی کا بند بنوایا اور ایک کاریز تعمیر کی، جو پیرا غلطہ اور طوپ خانہ کو پانی پہنچاتی ہے۔ ان ذرائع کی تعمیر کے علاوہ گزشتہ تیس سال سے ڈرکوس (Derkos) کی جھیل سے پانی نجی مساعی کی بدولت بھی پہنچایا جا رہا ہے۔ ان میں سے قدیم تر تعمیرات میں مشرقی طرز ''تقسیم'' (مقسمِ آب) میں اور صوترازی (ترازوے آب) کے ستونوں میں نمایاں ہے۔ سب سے زیادہ مشہور پیرا کی ''تقسیم'' (محمود اوّل) ہے اور وہ جو اگری قپو دروازے کے باہر استانبول کی خشکی کی جانب کی فصیلوں کی طرف واقع ہے۔

بوزنطی حوضوں میں سے (جن میں سے ایک درجن سے زیادہ اس وقت تک معلوم ہو چکے ہیں)، جو پانی کی کمیابی کے وقت پانی جمع کرنے کے کام آتے تھے، یعنی خشک سالی، محاصرات وغیرہ کے دوران میں، اور جن میں بڑی بڑی کاریزوں کے ذریعے پانی لایا جاتا تھا، اس وقت فقط یرہ باتن سرائے [زمین میں دھنسی ہوئی سرائے] کا حوض باقی ہے، جو استعمال میں آ رہا ہے اور باقی حوض ـــ کم سے کم وہ جن پر چھت نہ تھی ـــ ترکاری کے باغیچوں (چُقُور بوستان) میں تبدیل کر دیے گئے ہیں۔ بعض اَور، مثلاً ان میں سب سے بڑا، یعنی فلکونوس (Philoxenos) کا حوض، جسے اب بِنگ بر دِیرک (ایک ہزار ایک ستون) کہتے ہیں، اپنے مرطوب ماحول کی وجہ سے ریشم کاتنے کے کارخانوں کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ترکی عہد میں ہزاروں فوّارے (چشمے، سبیل خانے) بن گئے ہیں، جن میں سے بعض اپنی ساخت اور آرائش دونوں کے لحاظ سے فنِ تعمیر کا حقیقی نمونہ ہیں؛ ان میں سے خاص طور پر قابلِ ذکر احمد ثالث کا فوّارہ ہے، جو محلِّ شاہی ہی جانے کے بڑے دروازے (باب ہمایوں) کے سامنے ہے اور جس پر اُس کے بانی کا خود اپنا لکھا ہوا کتبہ نصب ہے (۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۸-۱۷۲۹ء) [دیکھیے مادّۂ احمد ثالث]۔

بوزنطی غسل خانوں میں سے اب ایک بھی باقی نہیں۔ ان کی جگہ مشرقی طرز کے معروف غسل خانوں (حمّاموں) نے لے لی ہے۔ اٹھارھویں صدی کے قریب استانبول کے ایسے حمّاموں کی تعداد کا اندازہ ایک سو تیس لگایا گیا تھا۔ اس وقت بھی ان کی تعداد غالباً یہی ہے۔

قدیم بوزنطی شہر کی فصیلیں، جو اگرچہ عرصۂ دراز سے شہر کے بچاؤ کے لیے کسی مصرف کی نہیں رہیں، ابھی تک بغیر کسی عملی تغیّر و تبدّل کے مغربی سمت میں قائم ہیں۔ محمد ثانی نے فتح کے چند سال بعد ان کی مرمت کی اور سات برجوں کا قلعہ (یدی قلہ) تعمیر کیا۔ اس یدی قلہ میں (جسے Grelot نے بجا طور پر قسطنطینیہ کا باسٹیل (Bastille) کہا ہے) محافظ فوج ایک ''دِزْدار'' (قلعہ دار) کے زیرِ قیادت رہتی تھی۔ اس کے بعد سترھویں صدی تک اسے خزانے کے طور پر کام میں لایا جاتا رہا اور انیسویں صدی تک بڑے بڑے سرکاری افسروں اور بیرونی سفیروں کی قیام گاہ اور جنگی قیدیوں کے لیے محبس بنا رہا۔ اسی میں محمود پاشا کو، جو محمد ثانی کا مشہور وزیرِ اعظم تھا، نظر بند اور قتل کیا گیا اور جلّادوں نے عثمان ثانی کو گلا گھونٹ کر شہید کیا۔ ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱-۱۸۳۲ء میں آت میدان کے دار الوحوش (آرسلان خانہ) کے شیر اس میں منتقل کر دیے گئے۔ اسے اب شکستہ اور ریزہ ریزہ ہو جانے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے۔

۱۴ ستمبر ۱۵۰۹ء کے بڑے زلزلے نے ان فصیلوں کو بڑا نقصان پہنچایا اور بایزید ثانی ان کی مرمت کرانے پر مجبور ہو گیا (فان ہامر von Hammer: *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۲: ۳۵۰)۔ مراد رابع کے عہد (۱۶۳۵ء) میں سمندر کی طرف کی فصیلیں کئی بار ٹوٹیں پھوٹیں اور بیرام پاشا نے انھیں پھر سے بنایا اور ان پر سفیدی کرائی (قبّ اِوْلیا: *Travels*, etc، ۱: ۱: ۲۰۱ ببعد)۔ احمد ثالث کے عہد میں سمندر کی طرف کی فصیلوں اور بندرگاہ کی دیواروں کو اگری قپو

تک مکمل طور پر نئے سرے سے ۱۷۲۲-۱۷۲۴ء میں بنایا گیا (چلبی زادہ، ورق ۶۷ ب ببعد).

اس کے بعد سے اب تک ان کی حفاظت کے لیے کچھ نہیں کیا گیا۔ جب مشرقی ریلوے کی بنیاد پڑی تو سمندر کی جانب کی فصیلوں کا ایک بڑا حصّہ منہدم کر دیا گیا۔ شاخ زرّین کی طرف کی فصیلیں تقریبًا ساری کی ساری ان مکانوں سے ڈھک گئی ہیں جو ان پر بن گئے ہیں اور یا آتشزدگی سے برباد ہو گئیں۔ اب صرف کہیں کہیں چند خاصے بڑے حصّے بچ رہے ہیں.

فصیلوں کے دروازے

(الف) شاخ زرّین پر، مشرق سے مغرب کی جانب:-

(۱) باغچہ قپو (باغ دروازہ)؛ (۲) چفُت قپو (یہودی دروازہ)، یَنی [ینی] جامع کے سامنے؛ (۳) بالق بازار قپو (مچھلی منڈی دروازہ)؛ یہ تینوں اس وقت تباہ ہو چکے ہیں؛ (۴) یمش اسکلہ سی قپو (میوے کی بندرگاہ کا دروازہ)، جسے عام طور پر زندان قپو (جیل دروازہ) کہتے ہیں، کیونکہ اس کے قریب ہی "محبسِ قرضداران" واقع ہے، جسے زنانہ جیل کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ (۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱-۱۸۳۲ء میں اسے بدل کر قرہ قُول Karakol "چوکیدار خانہ" بنایا گیا)؛ اس کے قریب ہی بابا جعفر کا مقبرہ ہے، جو قیدیوں کا نگہبان ولی ہے؛ (۵) اودون قپو (لکڑی کا دروازہ)؛ (۶) یَنی [ینی] یا ایازمہ قپو، جو سولھویں صدی میں تعمیر کیا گیا؛ (۷) اون کپان قپو (آٹے کے گودام کا دروازہ)؛ (۸) جُبہ لی قپو، جس کا نام جُبہ علی کے نام پر رکھا گیا ہے، جس نے فاتح کے زیر قیادت محاصرے میں حصّہ لیا تھا؛ (۹) آیا قپو (مقدس ہستیوں کا دروازہ، جس نے سینٹ تھیوڈوشیا کے کنیسے کے قرب کی وجہ سے یہ نام پایا، یہ کنیسہ آج کل گُل جامع ہے)؛ (۱۰) فِنار قپو، یہ محلّۂ فنار کے مدخل پر ہے؛ (۱۱) پیٹری قپو، جو بوزنطی عہد میں قلعہ بند پیٹرین (Petrion) کے اندر جانے کے راستے پر تھا؛ (۱۲) اپچری یَنی [ینی] قپو (شاخ زرّین کے اندر جانے کا نیا دروازہ)؛ (۱۳) بلاط قپو، اس کا نام قصر بلیشرنا (Blachernae) کے نام سے ماخوذ ہے، جو اس کے قریب واقع ہے؛ سولھویں صدی تک بھی اس کا بوزنطی نام τοῦ Κυνηγοῦ (شکاری دروازہ) موجود تھا؛ (۱۴) ایوان سرائے قپو (ایّوب انصاری[۱] کی بگڑی ہوئی شکل ہے، کیونکہ اس دروازے سے گورستان، ایّوب کے احاطے میں داخل ہوتے ہیں)، سولھویں صدی میں یونانی اسے Xyloporta کہتے تھے.

(ب) خشکی کی طرف کی فصیلوں کے دروازے، شمال سے جنوب کی جانب:-

(۱) اِگری قپو (ٹیڑھا دروازہ)۔ اگری قپو کے پاس فصیل شہر سے ملے ہوئے تکفور سرائے کے، جو کنسطنطائن پورفروجینی ٹاس (Constantine Porphy-rogennetos) (دسویں صدی) کا تعمیر کردہ قصر تھا، کھنڈر ہیں۔ فتح کے بعد اسے پہلے اصطبل فیل اور پھر نیسین چینی (nicean faïence) اور کانچ سازی کا کارخانہ بنایا گیا۔ پھر یہ اس وجہ سے مشہور ہو گیا کہ یہاں چوبان طاشی دستیاب ہوا، جو ترکی تاج کے جواہر میں سب سے زیادہ قیمتی ہیرا ہے؛ (۲) اِدرنہ قپو (اڈریانوپل دروازہ)؛ (۳) طوپ قپو (توپ دروازہ)؛ (۴) مولوی خانہ یَنی [ینی] قپو (خانقاہِ "درویش" کا نیا دروازہ)؛ (۵) سلیوری قپو (سلیوری دروازہ)؛ (۶) قاپہ لی قپو (تیغا کیا ہوا دروازہ، جو اب دوبارہ کھول دیا گیا ہے)؛ (۷) سلاخ خانہ قپو (مذبح یا کمیلا دروازہ)، جو عام طور پر یدی قلہ قپو کہلاتا ہے.

تھیوڈوسیس (Theodosius) کا تعمیر کردہ سنہری دروازہ (علامتِ فتح مندی)، ترکوں کی فتح کے بعد سے چُن دیا گیا ہے۔ ہلکے ابھرے ہوئے نقش و نگار (bas reliefs)، جو انیسویں صدی کے آغاز تک بھی اس کے لیے باعث زینت تھے، اب بالکل مٹ گئے ہیں.

(ج) سمندر کی طرف فصیل کے دروازے، مشرق سے مغرب کی جانب:-

(۱) نارلی قپو؛ (۲) ساماطیہ (Psamatia) قپو؛ (۳) داؤد پاشا قپو؛ (۴) بوستان قپو (جو اب تباہ ہو چکا ہے)؛ (۵) لنگا یَنی [ینی] قپو؛ (۶) قُوم قپو (ریت دروازہ)؛ (۷) چتلادی قپو (چٹخا ہوا دروازہ)، جسے یونانی سولھویں صدی میں "ریچھوں والا دروازہ" کہتے تھے کیونکہ اس کے اوپر پتھر کے شیر رکھے ہوئے تھے؛ (۸) آخور قپو.

(د) محل شاہی کی فصیل کے دروازے، جو بحیرۂ مارمورا اور شاخ زرّین کے ساتھ ساتھ جاتے ہیں:-

(۱) بالق خانہ قپو؛ (۲) دگرمن قپو؛ (۳) خستہ لق قپو؛ (۴) اوغرون (اودون) قپو؛ (۵) طوپ قپو (محلّ سلطانی میں سب سے اونچی جگہ پر؛ اب تباہ ہو چکا ہے)؛ (۶) یالی کوشلک قپو، جو اب مسمار ہو چکا ہے.

یہ دروازے فقط محل کے ساتھ مواصلات کے لیے استعمال کیے جاتے تھے.

وہ مقدس اور غیر مقدس عمارتیں جو اوپر گنوائی گئی ہیں، ان تغیرات کا واضح تصور پیش کرتی ہیں جو قسطنطینیہ میں اس زمانے میں رونما ہوئے جب اس پر ایک ایسی قوم کا تسلط ہو گیا جو نسل، مذہب اور ثقافت میں مختلف تھی اور جس کی روزمرہ کی ضروریات بالکل جداگانہ تھیں۔ اس انقلاب سے کوئی چیز بھی نہیں بچی۔ ان لوگوں کا اثر ان متعدد یادگار عمارتوں اور ان فنّی مصنوعات پر بھی ہوا جو کبھی بوزنطیم کے بازاروں اور عوامی سیرگاہوں کی زینت کا باعث تھیں۔ فاتح نے حکم دیا کہ جسٹینین (Justinian) کا عظیم فلزی گھڑ سوار مجسمہ (باقر آتی = "کانسی کا گھوڑا") اپنی جگہ سے اکھاڑ دیا جائے اور دھات کو پگھلا کر اس کی توپیں ڈھال لی جائیں اور دیگر مجسّموں کا بھی یہی حشر ہوا.

اس کے علاوہ دیگر منار وغیرہ، جو ابھی تک تقریبًا معجزانہ طور پر غالبًا اس لیے بچے ہوئے ہیں کہ انھیں طلسمات خیال کیا گیا تھا، یہ ہیں: آت میدان میں ابھی تک مصری مخروطی عمود کھڑا ہوا ہے، جو کنسطنطاین پورفروجینی ٹاس کے عمود (سانپ کی لاٹ) کے بیچ کا حصّہ ہے، لیکن اس حصّے کا نحاسی خول ضائع ہو چکا ہے۔ سانپ کی لاٹ اٹھارھویں صدی کے آغاز تک بھی بچی ہوئی تھی۔ اس کے تین سر اور کھلے

ہوے جبڑے تقریباً سب آفتوں سے بچ گئے تھے۔ ۱۷۰۳ء میں جب پولینڈ کی سفارت کو آت میدان میں ٹھیرایا گیا اس وقت اس کے تینوں سر بعض توڑ پھوڑ کرنے والوں نے، جن کا کبھی پتہ نہ چلا، کاٹ ڈالے۔ خارجی مہمانوں پر شبہہ ہوا کہ انھوں نے یہ حرکت کی ہے...... ان میں سے ایک سر کا اوپر کا جبڑا اس وقت سے پہلے ہی ضائع ہو چکا تھا؛ عام قصّے کہانیوں کے مطابق اسے سلیمان اوّل کے وزیر اعظم ابراہیم پاشا کے خدام نے کاٹ ڈالا تھا۔ کچھ اور لوگ کہتے ہیں کہ یہ کام محمد ثانی نے کیا اور کچھ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ سلیم ثانی یا مراد رابع نے ایسا کیا۔

قسطنطینِ اعظم کا سنگِ سماق کا ستون، جو طوق بازار میں ہے اور جسے ترک چنبرلی طاش کہتے ہیں، ابھی تک باقی چلا آتا ہے، اگرچہ اسے بجلی گرنے، زلزلے اور آتش زدگی سے نقصان پہنچ چکا ہے۔ اسی طرح مارشین (Marcian) کا ستون (قز طاشی، columna virginea) بھی ابھی تک بچا ہوا ہے۔ اس بے ڈھنگی وضع کے چبوترے کی بابت، جس پر وہ کھڑا ہے، ترکوں کا پختہ خیال ہے کہ یہ قسطنطینِ اعظم کی دختر کی قبر ہے۔ آرکیڈیس کے ستون (the columna historiate، جسے یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس کے گرداگرد ویسے ہی ابھرواں نقش و نگار بنے ہوے ہیں جیسے کہ ٹراجن کے ستون پر ہیں) کا فقط چبوترہ باقی بچا ہے؛ یہ ستون اٹھارھویں صدی کے آغاز میں تباہ ہوا اور اس کی ابھرواں دھاریاں مٹ گئیں۔ مختلف اقسام کے ستونوں کے لیے دیکھیے C. Gurlitt: *Antike Denkmalsäulen in Konstantinopel* (۱۹۰۹ء)؛ سانپ کی لاٹ (Snake Column) پر قدیم اور جدید زمانے میں جو افتادیں پڑیں ان کے لیے دیکھیے O. Frick: *Das Plataeische Weihgeschenk zu Konstantinopel*، (لائپزگ ۱۸۵۹ء)؛ Fabricius: در *Jahrbuch des Deutschen Arch. Inst.*، ۱: ۱۷۶-۱۹۱ (۱۸۸۶ء)۔ قسطنطینیہ کے قدیم مناظر اور خاکے، نیز سولھویں صدی کے آغاز کے کھدے ہوے کتبے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس وقت تک بہت سی قدیم عمارتیں بچی ہوئی تھیں، جن کی بابت ہمارے پاس مزید اطلاعات اس وقت نہیں ہیں۔ آت میدان کی یادگار عمارتوں اور ان مجسّموں کے لیے جو ابراہیم پاشا پسٹ (Pest) [ہنگری] سے لایا اور وہاں نصب کیے، دیکھیے Weigand کا مقالہ، در *Jahrbuch des Deutschen Arch. Inst.*، ج ۲۳ (۱۹۰۸ء).

شہر کی قدیم جہازگاہیں، جو بحیرۂ مارمورا پر تھیں، ترکوں کے عہد میں غائب ہو گئیں۔ ان میں سے سب سے بڑی جہازگاہ الیوتھیریس (Eleutherius) ۱۷۶۰ء میں بالکل پاٹ دی گئی اور اس وقت وہ منڈی کا ایک بڑا باغ ہے (ولنگا بوستان wlanga bostān)۔ "گیلی (Galley) جہازگاہ" (قدرغہ لیمانی، جولین (Julian) یا صوفیا (Sophia) کی بندرگاہ) اس وقت تک بحری بندرگاہ اور مخزنِ سامانِ جنگ کے طور پر استعمال کی جاتی رہی جب کہ سلیم اوّل اور سلیمان اوّل نے شاخِ زرّین پر مخزنِ آلاتِ حرب بنایا۔

شاخِ زرّین (ترسانہ بوغازی) اس وقت سے قسطنطنیہ کی بحری اور تجارتی بندرگاہ بن گئی ہے۔ بوزنطی عہد میں داخلے کا یہ راستہ دشمنوں کے بیڑوں کو روک دینے کے لیے بارہا ایک زنجیر سے بند کر دیا جاتا تھا (دیکھیے van Millingen، ص ۲۲۹ ببعد)۔ جس جگہ اب ایک پُل تعمیر کر دیا گیا ہے وہاں دونوں ساحلوں کے درمیان آمد و رفت کا سلسلہ چھوٹی کشتیوں کے ذریعے قائم رکھا جاتا تھا۔

سولھویں صدی تک بھی گورستانِ ایّوب کے پاس اس سنگین پُل کے جو جسٹینین (Justinian) نے بنایا تھا کچھ ٹکڑے باقی تھے۔ اسے ابن بطوطہ، ۲: ۴۳۱، نے تباہ شدہ لکھا ہے۔ سمندر کے اس سب سے زیادہ اندر کو گھسے ہوے بازو کی شاخ پر ایک یا ایک سے زیادہ پُل "آبہائے شیریں" (کیات خانہ Kiat-Khane) کے پاس بنے ہوئے تھے۔ دسپنا (Déspina) پل اور "ہاتھیوں کے پل" (فیل کو پروسی) کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ ترکی عہد میں موجود تھے۔

سلطان محمود ثانی نے لکڑی کی تیرتی ہوئی چوڑے پیندے کی کشتیوں کا سب سے پہلا پل استانبول (اون کپان) اور غلطہ (عذاب قپو) کے درمیان بنایا؛ اس کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ۳ ستمبر ۱۸۳۶ء کو ہوا۔ دوسرا بڑا پل، جدید یا "والدہ" پل، چوک امین اونو Eminönü (استانبول کی جانب، جامع والدہ کے قریب) اور قرہ کوئی (غلطہ) کے درمیان ۱۸۴۵ء میں سلطان عبدالمجید کی والدہ نے بنایا۔ ان دونوں پلوں کی بارہا مرمّت ہو چکی ہے اور چوبی کشتیوں کی جگہ آہنی کشتیاں لگا دی گئی ہیں۔

ایک تیسرا پل، جو ایّوب اور خاص کوئی کے درمیان تھا (اور "یہودیوں کا پل" کہلاتا تھا) ۱۸۶۲ء میں آتش زدگی سے تباہ ہو گیا۔ یہ پل صرف دس سال تک قائم رہا۔

سلیم اوّل نے شاخِ زرّین کے شمالی ساحل پر ایک مخزنِ سامانِ حرب (ترسانہ) ۹۲۲ھ / ۱۵۱۶ء میں، اس مقام پر جو آگے چل کر بعض قاسم پاشا ہونے والا تھا، تعمیر کیا۔ اسے پہلے سلیمان اوّل نے اور پھر امیر البحر اعظم جزائرلی حسن پاشا نے (عبدالحمید اوّل کے زمانے میں) بہت زیادہ وسیع کر دیا اور اب وہ اپنی متعلقہ عمارات — قرارگاہ جہازان، کارخانے، رہنے کے مکانات، "دیوان خانہ" (قپودان پاشا کا مسکن اور اس کے بعد وزارتِ بحری کا دفتر) وغیرہ — کی بدولت خاص کوئی سے غلطہ (عذاب قپو) تک پھیلا ہوا ہے۔

دیوان خانے کے مغرب میں جہازی غلاموں کے لیے وہ بدنام مقام تھا جسے بگنیو bagnio (فحش خانہ) کہتے تھے۔

اس مخزن اسلحہ کے اوپر بلند جگہ پر اوق میدان (تیر بازی کا میدان) ہے، جس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس کی بنیاد محمد ثانی نے ڈالی تھی۔ اس میدان میں تیر انداز، جن میں بہت سے سلاطین بھی شامل تھے، بالخصوص سلیم ثالث، تیر چلانے کی مشق کیا کرتے تھے؛ ان کی مہارت اور قادر اندازی کا بیان بہت سے سنگی ستونوں (نشان طاشی) پر نظم اور نثر میں لکھا ہوا ہے۔ نماز پڑھنے کی کھلی جگہ (نمازگاہ)، جو ان نفیس مناظر کی وجہ سے مشہور ہے جو وہاں سے نظر آتے ہیں، احمد ثالث نے

۷۔۱۱۲۷ھ/ ۱۵۔۱۷اء میں بنائی تھی۔ قحط اور وبا کے زمانے میں لوگ دعا کے لیے جوق در جوق یہیں جمع ہوتے تھے۔ ستمبر ۱۷۲۰ء میں شہزادوں کے ختنوں کا جشن بھی یہیں چودہ دن تک منایا گیا تھا۔

ان اطراف و جوانب میں جو مسجدیں بنائی گئیں ان میں سے صرف قپودان پاشا پیالہ، فاتح ساقز (Chios) اور فاتح جربہ، کی مسجد کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ آخر الذکر مسجد ۱۵۷۲ء میں قاسم پاشا کے اوپر ایک خوش منظر مقام پر تعمیر کی گئی اور اس کے لیے بڑی قیمتی جائداد وقف کی گئی۔

ناحیۂ غلطہ: اس نام کی، جو اس مقام کو اس کے پرانے نام Sykae کی جگہ بہت ہی قدیم زمانے میں دے دیا گیا تھا، اصل یقینی طور پر معلوم نہیں؛ اس کے ساتھ اس کا متبادل نام Pera: (''دوسری جانب'') مختلف شکلوں میں استعمال ہوتا رہا۔ جب مملکت بوزنطیم پھر بحال ہوئی تو میکائل ہفتم پیلیولوگس نے ۱۲۶۱ء میں غلطہ اہل جینوا کو دے دیا۔ انھوں نے وہاں ایک خود مختار نو آبادی کی بنیاد ڈالی، جو ایک حاکم (Podesta) کے تحت تھی۔ آگے چل کر انھوں نے شہر کے گرداگرد فصیلیں اور خندقیں بنالیں۔ غلطہ کا برج، جو ایک سو پچاس فٹ بلند ہے اور ایک اونچے مقام پر کھڑا ہوا ہے، پرانے استحکامات کی وہ سب سے آخری عالیشان یادگار ہے جو بچ رہی ہے۔ اس عظیم برج کو فتح کے بعد قید خانے کے طور پر استعمال کیا گیا اور اس کے بعد اسے آتشزدگی کی نگرانی کرنے کا مقام بنا دیا گیا، جو یہ آج تک بنا ہوا ہے۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳۔۱۷۹۴ء میں اس میں آگ لگی، جس سے اسے سخت نقصان پہنچا؛ اس کے بعد اسے پھر ویسا ہی بنا دیا گیا جیسا پہلے تھا اور اس کی بلندی کئی گز بڑھا دی گئی۔ مشہور و معروف مفتی فیض اللہ (اٹھارھویں صدی کے آغاز میں) نے یسوعی پادری (Jesiut) بسنیر (Besnier) سے خواہش کی کہ وہ اس چوٹی پر ایک رصدگاہ قائم کرائے۔

غلطہ کی فصیل میں اندر داخل ہونے کے حسب ذیل دروازے تھے: شاخ زرّین پر (مغرب سے مشرق کو) عذاب قپو، قورشی قپو، باغ قپان قپو، بالق بازار قپو، قرہ کوئی قپو، کرشتلو مخزنی قپو، موم خانہ قپو، کرج قپو، اِرگری قپو؛ خشکی کی جانب (مغرب سے مشرق کو): مایت اسکلہ سی قپو، بویوک اور کوچک قلہ قپو، طوپ خان قپو؛ اندرونی فصیل میں: کوچک قرہ کوئی قپو، محل قپو، میدانجیک قپو، کلیسا قپو، اینچ عذاب قپو، صارق قپو۔ ۱۸۵۷۔۱۸۶۰ء میں فصیلوں کو مع برجوں کے تقریباً کلی طور پر گرا دیا گیا؛ جینوا کے عہد کی سراؤں کا بھی، جو پرشم بے بازار میں ابھی تک بچ رہی ہیں، یہی انجام ہونے والا ہے۔ بعد میں جو پیرا کی لاطینی آبادی کہلائی اس کی جڑ وہی فرنگیوں (اطالویوں) کی جماعت تھی جو قدیم زمانے میں یہاں آکر آباد ہو گئی تھی۔ اس کے بعد یونانی (بالخصوص ساقز (Chios) سے، یہودی اور ارمنی یہاں آکر آباد ہوئے۔ جب یہاں مخزن سامان اسلحہ اور توپ سازی کے کارخانے (طوپ خانے) کی بنیاد رکھی گئی تو مغرب اور مشرق کے مسلمان بھی زبردستی یہاں گھس آئے اور بڑے بڑے کیتھولک اور یونانی کلیساؤں پر، جو انھیں وہاں ملے، اپنا قبضہ جما بیٹھے۔ کیتھولک لوگوں کے پاس فقط سینٹ پیئر (Pierre)، سینٹ جارجز (Georges) اور سینٹ بنوئت (Benoît) بچ رہے؛ باقی سب، یعنی سینٹ پال (Paul)، جو آج کل ''عرب جامع'' ہے (۱۵۲۵۔۱۵۳۵ء سے یہ مسجد بن گئی ہے)، سینٹ ماریا ڈی ڈراپیرس (Draperis) جو ۱۶۶۳ء میں ضبط ہو گیا)، سینٹ فرانسوئس (François)؛ (۱۸۹۷ء سے یہ ''مسجد والدہ'' ہے)، سینٹ آنا (Anna)؛ (جو ۱۶۹۷ء میں ضبط ہوا)، سینٹ سیباسٹین (Sebastian)، سینٹ کلارا (Clara)، سولھویں اور سترھویں صدی کے گزرتے گزرتے نیست و نابود ہو گئے۔ یونانی کلیساؤں میں سے سب سے زیادہ مشہور Χρυσοπηγή تھا؛ یہ سترھویں صدی میں ویران ہو گیا۔ غلطہ میں ترکوں کی چودہ مسجدیں ہیں، جن میں سے چار اصل میں گرجا تھے۔

غلطہ میں، جہاں آج کل کے پیرا کی طرح متعدد ہوٹل اور تفریح گاہیں ہیں، بہت سے ترک سیر کے لیے پہنچ جاتے تھے تاکہ وہاں فرنگیوں کے طریقے سے لطف اندوز ہوں۔ محمد ثانی کبھی کبھی کیتھولک گرجاؤں میں وہاں کی نماز دیکھنے بھی چلا جاتا تھا۔

سولھویں صدی کے آغاز ایسے قدیم زمانے ہی میں وینس اور فرانس کے سفیر اور دیگر بیرونی اشخاص غلطہ کے شمالی بلند مقامات میں آکر "vignes de Pe'ra" (''دوسری طرف یا پار کے تاکستان'') میں سکونت اختیار کر لیتے تھے؛ چنانچہ Pera کا لفظ، جو اسی فقرے سے مختصر کر کے بنا لیا گیا ہے، اس نو آبادی کا مخصوص نام ہو گیا اور پھر غلطہ کے نام کے طور پر، جس پر پہلے اس کا اطلاق ہوتا تھا، متروک ہو گیا۔ لیوگی گرِٹی (Luigi Gritti) کا مکان بھی، جو سلیمان اوّل کے وزیر اعظم ابراہیم پاشا کا مشیر اور کارکن تھا، یہیں تھا اور مشرقی شان و شوکت سے مزیّن تھا۔ ترکوں کے ہاں اس کا نام بیگ اوغلو (فرزند شاہزادہ) مشہور تھا (کیونکہ وہ ایک دوژ (Doge) [وینس اور جنوآ کی جمہوریتوں میں حاکم اعلٰی] کا بیٹا تھا)، اس لیے پیرا کا بھی یہی نام پڑ گیا۔ اس کا یونانی نام Stavrodròmi (''چوراہا'') ہے، کیونکہ پیرا کے اندر داخل ہونے کے مقام پر پیرا جانے والی بڑی سڑک کو وہ سڑک جو طوپ خانہ سے اسلحہ خانے جاتی ہے کاٹتی ہے۔

اس وقت سے اب تک پیرا برابر پھیلتا جا رہا ہے، اس کی آبادی ایک لاکھ ہو گئی ہے اور اب بھی یورپ والوں کا اصلی مقام و مسکن ہے؛ غلطہ اب تک تجارتی مرکز اور سمندری بندرگاہ بنا ہوا ہے۔ ترکوں کی آبادی، جو پیرا کی بلند پہاڑی کی مغربی اور مشرقی ڈھلانوں پر ابتدائی زمانے میں آکر یہاں بس گئے تھے، رفتہ رفتہ غائب ہوتی چلی جا رہی ہے اور اب فقط چند چھوٹی چھوٹی مسجدیں، جو یورپی محلّے کے درمیان رہ گئی ہیں، یہ یاد دلاتی ہیں کہ یہاں کبھی مسلمان بھی بستے تھے۔

ابتدائی زمانے کی دو یادگاریں اور باقی رہ گئی ہیں: ایک غلطہ سرائے، دوسری خانقاہ مولویہ، جو غلطہ اور پیرا کی درمیانی سڑک پر واقع ہے۔ غلطہ سرائے کا بانی بایزید ثانی تھا اور یہ شاہی خدام کے لیے تربیت گاہ کے کام میں لائی جاتی تھی۔ سلیم ثانی

اور پھر دوبارہ محمد رابع کے عہد (۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵-۱۶۶۶ء) میں اسے بند کر دیا گیا تھا؛ اس کے بعد احمد ثالث نے ۱۷۱۴ء میں اسے پھر بحال کر دیا۔ قدیم عمارت کو ۱۸۲۰ء میں منہدم کر دیا گیا؛ جدید عمارت ۱۸۲۷ء میں تیار ہوئی اور اسے میڈیکل سکول بنا دیا گیا جہاں عام امراض کی تشخیص کی جاتی تھی۔ ۱۸۶۷ء سے اسے فرانسیسی نمونے پر شاہی ثانوی (Lycée Impérial) درسگاہ بنا دیا گیا ہے۔

خانقاہ مولویہ، جو اس دار السلطنت میں سب سے زیادہ قدیم آبادی ہے اور "غلطہ مولوی خانہ سی" کہلاتی ہے (اس لیے کہ ضلع غلطہ میں پیرا بھی شامل ہے)، ۸۹۷ھ/۱۴۹۱-۱۴۹۲ء میں تعمیر کی گئی، ۱۷۶۵ء میں آتش زدگی سے تباہ ہوئی اور آخری مرتبہ سلیم ثالث نے اسے ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۵-۱۷۹۶ء میں موجودہ شکل میں تعمیر کیا۔ یورپ والوں میں یہ اس لیے زیادہ مشہور ہے کہ یہاں مرتد احمد پاشا (بونیوال Bonneval، رَتّ یَان) کی قبر ہے اور مسلمانوں میں اس لیے کہ یہاں اسمٰعیل انقروی، شارح مثنوی، کا مزار ہے۔

غَلَطہ سے متصل ساحل سمندر کی مشرقی سمت میں طوپ خانہ کے آس پاس کا علاقہ ہے۔ طوپ خانہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں خود فاتح نے بندوقیں ڈھالنے کا کارخانہ قائم کیا تھا اور سلیمان اوّل نے اسے اَور زیادہ پھیلایا۔ موجودہ عمارت کی، جس میں آج کل محض سرکاری دفاتر ہیں کیونکہ اسلحہ اب بیرونی ممالک سے درآمد کیا جاتا ہے، تعمیر کی تاریخ ۱۷۴۵ء ہے۔ ٹھیک اس کے مقابل قپودان پاشا قلیچ علی نے اپنی عظیم مسجد ۱۵۸۰ء میں بنائی، جس میں ایک تربت بھی ہے، جو بد سلیقگی سے فرنگی طرز پر بنائی گئی ہے۔ یہ دونوں عمارتیں سنان نے تعمیر کیں۔ تربت کا زمانۂ تعمیر غالباً متأخر ہے، ۱۷۳۲ء میں محمود اوّل نے اس مسجد کے سامنے ایک فوّارہ بنایا اور اسے خوب آراستہ کیا۔ اس سے تھوڑے فاصلے پر ایک کھلے میدان میں نصرتیہ مسجد ہے، جو مراد ثانی نے ۱۸۲۳-۱۸۲۶ء میں ینگی [ینی] چریوں کے قتل کی یادگار میں بنائی۔

اس رصدگاہ کی جاے وقوع جس کا بارہا ذکر آ چکا ہے اور جسے ماہر ہیئت تقی الدّین نے مراد ثالث کے حکم سے تعمیر کیا تھا اور جو فروری ۱۵۸۰ء میں تاریخی جغرافیہ دان سعد الدّین کی درخواست پر منہدم کر دی گئی زیادہ وضاحت کے ساتھ معیّن نہیں کی جا سکتی۔

انھیں اطراف و جوانب میں محلۂ فندقلی کے اندر ایک مسجد ہے، جسے مراد ثالث نے ۹۶۷ھ/۱۵۵۹-۱۵۶۰ء میں تعمیر کیا۔ یہ مسجد شاہزادہ جہانگیر کی یاد میں بنائی گئی جو ۱۵۵۳ء میں حملۂ ایران میں مارا گیا اور اس کا نام بھی اسی کے نام پر رکھا گیا۔ یہ ایک مشہور و معروف قطعۂ زمین ہے اور کئی بار نذر آتش ہو چکا ہے؛ آخری بار اسے ۱۸۲۳ء میں پھر سے بنایا گیا۔

قباطاش (بے ڈھنگی چٹان) اس خطرناک پہاڑی کا نام تھا جو ساحل کے قریب دولمہ باغچہ میں تھی اور جسے قدیم زمانے میں Petra Thermastis کہتے تھے (von Hammer: *Const. u. Bosp.*، ۱: ۱۹۱)؛ ایک شخص مصطفیٰ نجیب نے جس کا وہاں ساحل پر ایک بنگلہ تھا، اس کے لیے ایک رصیف (pier) بنا دیا۔ آخر میں اسے ۱۲۶۷ء میں ایک چھوٹی سی جہازگاہ تعمیر کر کے محفوظ کر دیا گیا، لیکن اس کا نام چلا آتا ہے۔

دولمہ باغچہ (بھرپور باغ)؛ اس کا ترجمہ "کدو باغ" — جو پہلے پہل von Hammer: *Const. u. Bosp.*، ۲: ۱۹۰، میں نظر آتا ہے — ایک مضحکہ خیز غلط فہمی پر مبنی ہے۔ یہ رقبۂ زمین، جہاں اب عبد المجید کا ۱۸۵۳ء میں بنایا ہوا قصر کھڑا ہے، مع اس کے سامنے والے میدان کے اصل میں ایک گہری خلیج تھا، جو قرہ یالی باغ اور بشِکِ طاش باغ کے بیچ میں واقع تھی، جس کا ذکر سولھویں صدی میں اکثر آتا ہے۔ ۱۶۱۴ء میں تین ماہ کی مدت کے اندر اندر قپودان پاشا خلیل نے اسے سمندر سے علیحدہ کر دیا۔ یہی خلیج تھی جس سے فاتح کے جہاز ۱۴۵۳ء میں خشکی پر گھسیٹ کر شاخ زرّیں میں ڈالے گئے تھے (دیکھیے اوپر)۔ آگے چل کر ایک زمانے میں جب جہاز کے بیڑے کو کسی مہم پر بھیجنا ہوتا تھا تو امیر البحر اسے یہیں لنگر انداز کرتے تھے اور رخصتی مراسم دھوم دھام سے بجا لاتے تھے۔ اس قصر کو سلطان عبد المجید اور اس کے بعد اس کا جانشین عبد العزیز شاہی مسکن کے طور پر کام میں لاتے تھے، یعنی اس وقت تک جب تک کہ عبد العزیز نے قصر چراغان تعمیر نہیں کیا تھا؛ اس کے بعد سلطان محمد خامس پھر دولمہ باغچہ میں رہنے لگا۔

[۱۹۲۰ء کے بعد سے استانبول ترکی کا پایۂ تخت نہیں رہا۔ جمہوریہ کے قیام کے بعد شروع کے چند سالوں میں اس کی گزشتہ رونق اور خوش حالی میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا تھا، لیکن یہ عارضی انحطاط جلد ہی جاتا رہا اور استانبول کی آبادی اور اقتصادی اہمیّت میں پھر اضافہ ہونا شروع ہو گیا۔ آج کل یہ شہر جمہوریۂ ترکی کے ایک صوبے (ولایت یا ایل) کا مرکز ہے، جس میں باسفورس (استانبول، بوغازی) کے دونوں طرف کا علاقہ اور جزیرہ نماے بوزبرون کا شمال مغربی حصّہ (یالوہ کی قضا) شامل ہے۔ اس صوبے کا مجموعی رقبہ ۵۳۹۰ مربع کیلومیٹر ہے (یورپ میں ۳۳۰۲ اور ایشیا میں جزائر سمیت ۲۰۸۸ کیلومیٹر)۔ کل آبادی ۱۹۵۵ء کی مردم شماری کی رُو سے تقریباً پندرہ لاکھ اور ۱۹۶۰ء کی مردم شماری میں ۱۸۸۲۰۹۲ تھی۔ ۱۹۵۷ء میں یہ صوبہ ان اٹھارہ قضاؤں میں منقسم تھا: امین اوغلو، فاتح، ایّوب، زیتون بورنو، باقر کوی، بے اوغلو، شیشلی، بشِکِ طاش، صاری یر، بے کوز، اسکدار، قاضی کوی؛ اور جزائر میں: چتالجہ، سلیوری، شیلہ، قرتال اور یالوہ۔ ۱۹۶۰ء کی مردم شماری میں شہر استانبول کی آبادی ۱۴۶۶۵۳۵ تھی۔

علم و ثقافت کے نقطۂ نظر سے استانبول صرف ترکی ہی کے شہروں میں سرفہرست نہیں، بلکہ بحر متوسّط اور آس پاس کے مشرقی ممالک میں بھی ایک مخصوص اہمیّت کا حامل ہے۔ جامعۂ استانبول میں چھے کلیے (faculties) اور ۱۹۵۷ء میں ساڑھے سولہ ہزار کے قریب طلبہ تھے۔ اسی طرح یہاں کی صنعتی (technical) یونیورسٹی میں پانچ کلیے اور تقریباً تین ہزار طلبہ تھے۔ علاوہ ازیں فنون لطیفہ کی ایک

اکیڈیمی، اقتصادیات و تجارت کا ایک اعلی مکتب اور ہر قسم کی صنعت و حرفت سے متعلق متعدد مدارس موجود ہیں؛ کئی کتب خانے ہیں، جن میں کتابوں کے بیش قیمت ذخائر ہیں؛ کئی عجائب گھر ہیں، جہاں بعض بہت بیش قیمت آثار و تبرکات ہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار اور بردۂ شریف۔ نشر و اشاعت کے مرکز کی حیثیت سے یہ شہر ترکی میں بے ہمتا ہے۔

استانبول کا اقتصادی موقف بھی بہت اہم ہے۔ ۱۹۵۰ء کے اعداد و شمار کی رُو سے ترکی کی کل صنعت گاہوں میں سے ½ سے زائد استانبول میں تھیں اور صنعتی کاموں میں جو لوگ مشغول تھے ان میں سے ½ سے زیادہ اسی شہر میں تھے۔ مصنوعات کی مالیت کے لحاظ سے یہ تناسب تین اور ایک کا تھا اور کارخانوں کی قیمت کے لحاظ سے چار اور ایک کا۔ ترکی کی تجارت میں استانبول کا بہت بڑا حصّہ ہے اور یہاں جو تجارتی جہاز آتے جاتے ہیں وہ تعداد میں سب سے زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے برآمد و درآمد کی تجارت زیادہ تر استانبول ہی سے ہوتی ہے اور اس معاملے میں یہ رفتہ رفتہ ازمیر (سمرنا) سے بازی لے گیا ہے۔ استانبول تقریباً پانچ سو سال تک خلافتِ اسلامی کا مستقر رہا اور دنیاے اسلام میں اُسے ایک خاص مقام حاصل تھا۔ آستانۂ علیا، درسعادت اور اسلامبول کے ناموں سے زبان زد خلائق تھا۔ عثمانی ترکوں کے عہد میں ثقافتِ اسلامیہ کا سب سے بڑا مرکز یہی شہر تھا اور خود ترکوں کے دلوں میں اس کے لیے جو جذباتِ عقیدت تھے ان کا اظہار ترکی شعرا کے کلام میں جگہ جگہ ملتا ہے؛ چنانچہ ادرنہ کا ایک شاعر (مصطفٰی سامی بک) کہتا ہے:

خاکنی بیل شرف و قدرینی کم ادرنہ تنگ
کعبہ دن اوّل اولور سجدہ سی استانبولہ

("اس کی سرزمین کی عزت و عظمت کو پہچان، کیونکہ ادرنہ کا سجدہ کعبے سے پہلے استانبول کو ہوتا ہے")؛ دیکھیے گب (E. J. W. Gibb): *Hist. of Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۹ء، ۶: ۲۶۰؛ زیادہ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے [آ: ترکی، بذیل مادّہ].

مآخذ: فتح قسطنطنیہ کے بارے میں دیکھیے (۱) Ducas، Phrantzes اور Chalcocondyles، در *Corupu*: Bonn، نیز (۲) *Monumenta Hung. Hist.*، ج ۲۱ بعد (طبع Déthier)؛ (۳) A. D. Mordtmann: *Belagerung und Eroberung Constantinopels....1453*، (شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۸۵۸ء).

استانبول اور اس کے گرد و نواح کی مسجدوں کے لیے اصل مآخذ (۴) ایوان سرائے کے حافظ حسین افندی کی حدیقۃ الجوامع (= "مسجدوں کا باغ") ہے؛ یہ مصنف اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا ہے۔ اس کی کتاب سے یورپ کو پہلے پہل فان ہامر (von Hammer) نے روشناس کیا (قب *Gesch. des Osman. Reiches*، ۹: ۴۶-۱۴۳)؛ یہ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴-۱۸۶۵ء میں استانبول میں، مع ان اضافات کے جو علی ساطع نے کیے اور جو اسے عبدالمجید کے عہد حکومت تک لے آئے، طبع ہوئی۔

سب سے زیادہ قدیم بیانات، جن کی کوئی قیمت ہو سکتی ہے اور جن میں تصاویر بھی دی گئی ہیں، وہ ہیں جو (۵) Grelot نے اپنی کتاب *Relation nouvelle d'un Voyage á Constantinople*، (پیرس ۱۶۷۲ء) میں دیے ہیں؛ (۶) دیسان (d' Ohsson): *Tableau de l'Empire Othoman*، طبع فولیو، ج ۳، میں نفیس تصاویر (engravings) دی ہیں؛ (۷) فان ہامر (von Hammer): *Constantinopolis der Bosphorus*، ۱: ۳۳۵-۳۴۶، میں متعلقہ باب اگرچہ بہت سی باتوں میں پرانا ہو چکا ہے پھر بھی اس قابل ہے کہ اس سے استفادہ کیا جائے؛ نیز دیکھیے (۸) *L'Architecture Ottomane*، ادہم پاشا کی سرپرستی میں شائع ہوئی (استانبول ۱۸۷۳ء)؛ (۹) Cornelius Gurlitt: *Die Baukunst Konstantinopels*، (عنقریب طبع ہونے والی ہے)؛ (۱۰) Paspati نے اپنی (Cp. ۱۸۷۷) Βυζαντιναί Μελέται میں بوزنطیم کے اُن گرجاؤں کا ذکر کیا ہے جو اب مسجدیں بن چکے ہیں؛ (۱۱) آخر میں J. Ebersolt: *Étude sur la Topographie et les Monuments de Constantinople* (پیرس ۱۹۰۹ء).

کاریزوں کی بابت مستند تصنیف ابھی تک (۱۲) Andr'éossy: *Voy. à l'Embouchure de la Mer Noire* (پیرس ۱۸۱۸ء؛ طبع ثانی، بعنوان: *Constantionople et le Bosphore de Thrace*، مصنف مذکور، ۱۸۲۸ء)؛ (۱۳) اسی سلسلے میں قب نقشۂ مضافات استانبول، از von der Goltz (برلن ۱۸۹۷ء)؛ نیز قب (۱۴) v. Hammer: *Const. u. Bosp.*، ۱: ۵۶-۵۸۲؛ اس کے ص ۵۳۰ بعد پر حماموں (غسل خانوں) کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے؛ ان کا ذکر وھائٹ (White) (دیکھیے بیان آیندہ)، ۳: ۲۹۶-۳۱۳ میں بھی ہے۔

شہر کی فصیلوں سے متعلق (۱۵) A. van Millingen: *Byzantine Constantinople* (لنڈن ۱۸۹۹ء)؛ (۱۶) A. Zanotti: *Autour des murs de Constantinople* (پیرس ۱۹۱۱ء).

غلطہ کی بابت: (۱۷) A. Belin: *Histoire de la Latinité de Constantinople* (پیرس ۱۸۹۴ء)؛ (۱۸) L. F. Belgrano: *Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera* (Genosa ۱۸۸۸ء)؛ (۱۹) Covels: *Notes on Galata* (در *Ann. Brit. School at Athens*، عدد ۱۱، ۱۹۰۴-۱۹۰۵ء)؛ (۲۰) Sauli: *Della Colonia dei Genovesi in Galata*، Torino ۱۸۳۱ء.

عام تصانیف: (۲۱) Cosimo Comidas de Carbognano: *Descrizione topografica di Constantionpli* (بسانو (Bassano) ۱۷۹۴ء)؛ (۲۲) V. Hammer: *Constantinopolis und der Bosporos*، ۲ جلد (پسٹ (Pest) ۱۸۲۲ء، جو ابھی متروک نہیں ہوئی)؛ (۲۳) مصنف مذکور: *Geschichte des osmanischen Reiches* (۱۰ جلد، پسٹ (Pest) ۱۸۲۷-۱۸۳۵ء)؛ (۲۴) وھائٹ (Charles White): *Three Years in Constantinople* (۳ جلد، لنڈن ۱۸۴۵ء)؛ (۲۵) Skarlatos Byzantios: Κωνσταντινούπολις (ایتھنز ۱۸۵۱-۱۸۶۹ء، جدید یونانی زبان میں ایک محنت سے لکھی ہوئی لیکن غیر ناقدانہ تصنیف)؛ (۲۶) E. A.

Grosvenor: Constantinople (دوجلد، لنڈن ۱۸۹۵ء)؛ (۲۷) Eugen Oberhummer: Constantinopolis، Stuttgart ۱۸۹۹ء، (Pauly-Wissowas Real.- Encyklopädie نے، ج ۴ سے دوبارہ طبع کیا)؛ (۲۸) جلال اسد: Constantinople De Byzance à Stamboul (پیرس ۱۹۰۹ء).

مشرقی اسناد میں سے: (۲۹) اولیا چلبی (ساتویں صدی عیسوی) کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس کی تین تنقیحات ہیں: (ا) منتخبات (استانبول ۱۲۳۹ھ)، اس میں فقط ابتدائی فصول ہیں؛ (ب) Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa، ترجمہ از فان ہامر (von Hammer)، لنڈن ۱۸۵۰ء (ناتمام)؛ (ج) طبع سوم، ۶ جلد میں، استانبول ۱۳۱۴–۱۳۱۸ھ.

قدیم تر سیاحتی تصانیف کا تقریباً مکمل جائزہ (۳۰) Lüdeke: Beschreibung de türk. Reiches (لائپزگ ۱۷۸۰ء)، ۱: ۹۹ ببعد و ۲: ۹۳ ببعد، نے دیا ہے؛ قب فان ہامر (v. Hammer): Const. u. Bosp.، ج ۱، دیباچہ.

شہر کے خاکے: قدیم تر خاکوں کے لیے دیکھیے: (۳۱) Oberhummer: کتاب مذکور، ص ۲۵؛ (۳۲) پہلا اصلی خاکہ، جسے F. Kauffer نے ۱۷۷۶ء میں مکمل کیا اور ۱۷۸۶ء میں اس پر نظر ثانی کی، اپنی اصلی شکل میں Choiseul-Gouffier: Voy. Pittoresque de la Gréce، ج ۲ اور J. B. Lechevalier: Voy. de la Propontide (پیرس ۱۸۰۰ء) میں ملتا ہے؛ (۳۳) H. Kiepert کے نقشے (در Constantinople u. der Bosporus، برلن ۱۸۵۳ء) میں Moltke کی پیمائشوں سے کام لیا گیا ہے، جو اس نے ۱۸۳۶–۱۸۳۷ء میں کیں۔ سب سے آخری خاکہ، جو C. F. Stople نے بنایا، اپنی تفصیلات میں عملاً Kauffer کے خاکے پر مبنی ہے.

مناظر: (۳۴) Eugen Oberhummer: Konstantinopel unter Sulaiman dem Grossen (München ۱۹۰۲ء؛ اس میں وہ خاکے شامل ہیں جو Melchoir Lorichs نے ۱۵۵۹ء میں تیار کیے تھے)؛ (۳۵) Choiseul-Gouffer: Voy. Pittoresque de la Grèce؛ (۳۶) Pertusier: Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les Rives Du Bosphore (پیرس ۱۸۱۵ء)؛ (۳۷) Melling: Voyage Pittoresque de Constantinople (پیرس ۱۸۱۹ء).

(J. H. MORDTMANN)

---

* **اِستانکوری**: جزیرۂ ستینکو (Cos=Stenco) کا ترکی نام؛ قب Cuinet: La Turquie d'Asie، ۱: ۴۳۵ ببعد.

---

*⊗ **اِستبراء**: (لغوی معنی: براءت چاہنا) اصطلاح فقہ میں استبراء سے مراد یہ معلوم کرنا ہے کہ کوئی کنیز حاملہ ہے یا نہیں، جو از روئے شرع ضروری ہے؛ چنانچہ اگر کوئی مسلمان کسی لونڈی کو خرید کر یا ورثے میں یا کسی اور ذریعے سے حاصل کرے تو اس کے لیے اس وقت تک اس سے صحبت منع ہے جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے تاکہ اولاد کے نسب میں شبہہ نہ واقع ہو۔ انتظار کی مقررہ مدت پہلے حیض کے بعد یا اگر حمل ہو تو بچے کی پیدائش کے بعد ختم ہو جاتی ہے؛ جس لونڈی کو حیض نہ آتا ہو اس کی مدت انتظار ایک ماہ ہے۔ مزید براں لونڈی آزاد ہونے کے بعد صرف اس وقت شادی کر سکتی ہے جب شرعی استبراء کی مدت گزر جائے [یعنی اگر کسی شخص کے پاس کوئی لونڈی ہے اور وہ کسی اَور آدمی سے اس کی شادی کرنا چاہتا ہے، لیکن خود اس سے صحبت کر چکا ہے تو جب تک لونڈی حیض سے فارغ نہ ہو جائے اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ ایسے ہی اگر اس نے کوئی لونڈی خریدی جس سے بیچنے والا صحبت کر چکا ہے تو بھی وہ اس کی شادی نہیں کر سکے گا جب تک وہ حیض سے فارغ نہ ہو جائے۔ اسی طرح اگر اس نے اسے آزاد کر دیا ہے، لیکن وہ حیض سے فارغ نہیں ہوئی، تو جب تک فارغ نہ ہو جائے اس کی شادی نہیں ہو سکے گی۔ یہ امام مالک، امام الشافعی اور امام احمد بن حنبل کا قول ہے (آ آ، عربی، بذیل مادّہ)۔ مذہب حنفی کی رُو سے بھی استبراء واجب ہے اور اس وجوب کی بنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر ہے جو آپؐ نے غزوۂ حنین کے فوراً بعد بمقام اوطاس اسیرانِ جنگ کے متعلق، جن میں عورتیں بھی شامل تھیں، فرمایا تھا کہ حُبالی (حاملہ) سے وضع حمل اور حیالی (غیر حاملہ) سے استبراء سے پہلے مقاربت نہ کی جائے اور جس کی حکمت یہ تھی کہ ان کی اولاد کا نسب مختلط نہ ہونے پائے، دیکھیے السرخسی: المبسوط، ۱۳: ۱۴۶ ببعد؛ فصل استبراء؛ نیز دیکھیے مقالۂ اُمّ ولد].

مآخذ: (۱) [النووی:] منہاج الطالبین (طبع van den Berg)، ۳: ۶۰ ببعد؛ (۲) فتح القریب (طبع van den Berg)، ص ۵۱۴ ببعد؛ (۳) الباجوری (قاہرہ ۱۳۰۷ھ)، ۲: ۱۸۲ ببعد؛ (۴) الدمشقی: رحمة الامة فی اختلاف الائمة (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۱۲۴؛ (۵) الشعرانی: المیزان الکبری (قاہرہ ۱۲۷۹ھ)، ۱۱: ۱۵۵؛ [(۶) ہدایة (فصل فی الاستبراء)؛ (۷) قاضی زادہ اِفندی: تکملة فتح القدیر لابن الہمام شرح الہدایة، مطبع امیریہ، بولاق مصر ۱۳۱۸ھ اور اس کے حاشیے پر (۸) محمود البابرتی: شرح القنایة [مضمون نگار کا سہو ہے۔ شرح کا نام العنایہ ہے] علی الہدایة؛ (۹) السرخسی: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر؛ (۱۰) المدوّنة الکبری، کتاب الاستبراء، طبع اوّل، مطبعة الخیریہ، ۱۳۲۴ھ]؛ (۱۱) Snouck Hurgronje: Mekka، ۲: ۱۳۵.

(TH. W. JUYNBOLL جوئنبول) [وسید نذیر نیازی]

---

* **اِستجہ**: (ہسپانوی: Ecija) اندلس کے مشرقی صوبہ اشبیلیہ کے ایک ضلع کا صدر مقام، جس کی آبادی ۲۵۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے۔ یہ شہر ایک دلکش مقام پر دریائے شنیل (Genil) کے زیریں حصے کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ اس جگہ سے نیچے یہ دریا، جو ایک نہایت گرم وادی میں بہتا ہے، جہاز رانی کے قابل ہے۔ اسی وجہ سے اس شہر کا نام el Sarten de España، یعنی "ہسپانیہ کا تنور خانہ" ہو گیا ہے۔ اس کی سڑکیں تنگ ہیں اور کلیساؤں کے برج (جو پہلے [مساجد کے] منار تھے) رنگین روغنی اینٹوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ یہ نام قدیم آئبیری (Iberian) زبان کا لفظ Astigi ہے، جسے عربوں نے اِستجہ، اِسْتِجّہ (آج کل شاذ طور پر: اِسْتِیجہ) بنا

لیا، جس سے ہسپانوی Ecija ماخوذ ہے۔ st اکثر c یا z میں تبدیل ہو جاتا ہے، جیسے بستی (Basti)، بَسْطہ سے بازہ (Baza)، Caesaraugusta، سَرَقُسْطَہ سے زراگوزا (Zaragoza)؛ مُستعرب سے مُزارب بن گیا، وغیرہ؛ قب Gröber: *Grundriss der Romanischen Philologie*، ۱ (طبع دوم): ۵۲۰۔ ۷۱۱ء میں اَلبُحَیرہ (Laguna de la Janda) کی لڑائی کے بعد جولیا آگستا فرما (Julia Augusta Firma) کی رُومی نو آبادی، جو صوبہ بیتیکا (Baetica) کے چار اضلاع (conventus Juridici) میں سے ایک ضلع تھا، اور اِستجہ کے قوطی اسقف کا علاقہ دونوں ایک ماہ کے محاصرے کے بعد طارق کے سامنے مشروط طور پر ہتھیار ڈال دینے پر مجبور ہو گئے۔ اس شہر نے عربوں کے دور کی تاریخ میں نہایت اہم کام سرانجام دیا، خصوصاً مرتد عُمر بن حَفْصُون [رک بہ مادۂ بُبَشْتَر] کی طویل بغاوت کے دوران میں، جس کا یہ شمال مغربی حصن حصین تھا، یہاں تک کہ اس پر ۸۹۱ء میں قُرطبہ کے امیر عبداللہ نے قبضہ کر لیا (قب مادۂ قرمونہ)۔ یہاں مُستعربون (Mozarabs) کی کثیر تعداد ہمیشہ آباد رہی۔ اس پر ۱۲۴۰ء میں قشتالیہ (Castille) کے فرڈیننڈ ثالث نے قبضہ کر لیا اور مسلمانوں (Morescoes) کے اخراج کے بعد ۱۲۶۲ء میں الفانسو دہم "دانشمند" نے اس شہر میں عیسائیوں کو از سرِ نو آباد کیا۔ ہنری ثالث نے ۱۴۰۲ء میں اسے ایک شہر (ciudad) قرار دیا اور اس نے قلمرو غرناطہ کی پوری تاریخ میں قشتالیہ کے ایک سرحدی قلعے کی حیثیت سے اور اس کے بعد بھی ہسپانوی جانشینی کی جنگ (War of the Spanish Succession) اور جزیرہ نما کی جنگ (the Peninsular War) میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔

[محمد بن لیث اِستجی مشہور محدث نے، جن کا سال وفات ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء ہے، یہیں فروغ پایا]۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۲۴۲؛ (۲) مراصد الإطّلاع، ۴: ۹۸؛ (۳) ابوالفداء: جغرافیا (فرانسیسی ترجمہ)، ۱: ۵۸ (اس نے غلطی سے اِستجہ کو سوس نامی ایک دریا پر واقع بتایا ہے، حالانکہ اس سے ذرا پہلے خود کہتا ہے کہ شنیل (Genil) غرناطہ کے پاس سے گزرتا ہے)؛ (۴) Madoz: *Diccionario geográfico-estadístico-histórico*، ۷: ۴۳۸؛ (۵) Eduardo Saavedra: *Estudio sabre la invasión de los Árabes en España*، ص ۷۷؛ (۶) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ۲: ۲۸۷- ۲۹۰؛ (۷) Simonet: *Historia de los Mozárabes*، اشاریہ ۹۳۵؛ (۸) Varela y Martel: *Bosquejo histórico de la Ciudad de Écija*، Ecija ۱۸۹۲ء، ص ۳۵۲؛ [(۹) المقری: نفح الطیب؛ (۱۰) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ۱۹۲۷ء]۔

(C. F. SEYBOLD)

⊗ **اِستحسان:** (لغوی معنی: اچھا جاننا، کسی بات یا کسی امر کو)۔ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جسے مذہب حنفی میں بمقابلۂ قیاسِ جلی قیاسِ خفی پر محمول کیا جاتا ہے اور جس کی حیثیت ایک ایسی دلیل کی ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے، لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا؛ لہٰذا السّرخسی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: هُوَ تَرْكُ الْقِيَاسِ وَالْأَخْذُ بِمَا هُوَ أَوْفَقُ لِلنَّاسِ (المَبْسُوط، ۱۰: ۱۴۵)؛ محمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام (اردو ترجمہ، بعنوان فلسفۂ شریعت اسلام، مطبوعۂ مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور، ص ۱۳۶)، یعنی قیاس کی جگہ کوئی ایسی بات اختیار کرنا جو انسانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہو۔ استحسان گویا وہ دلیل شرعی ہے جسے خاص خاص حالات میں قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، لیکن ان خاص حالات کی تعیین اگر ذاتی رائے سے ہوئی ــــ جس میں ظاہر ہے طرح طرح کے رجحانات کارفرما ہوں گے ــــ تو اسے دلیل شرعی کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ مذہب شافعی میں اسے دلیل شرعی تسلیم نہیں کیا گیا اور اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ میں صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے؟ کیونکہ شریعت میں تو ہر کہیں استحسان ہی استحسان ہے، لہٰذا دلائلِ شرعیہ میں ایک نئی دلیل کا اضافہ بے محل ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ استحسان کا تعلق قیاس سے ہے تو بقول ابن قیّم شریعت میں کوئی شے خلاف قیاس نہیں اور اگر ہے تو دو حالتوں سے خالی نہیں: یا تو قیاس ہی فاسد ہوگا؛ یا کوئی ایسا حکم شرعی ہوگا جو نص سے ثابت نہیں ہوتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۱: ۳۳۵)۔

امام الشّافعی کہتے ہیں: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ (الخُضْری: اصول الفقه، ص ۳۲۵)۔ گویا امام موصوف کے نزدیک استحسان عبارت ہے شریعت اسلامیہ میں ایک نئی تشریع سے، جو ظاہر ہے ناقابلِ قبول ہوگی۔ متکلمین میں بھی علمائے اصول امام صاحب سے متفق الرائے ہیں اور اسے دلیل فاسد ٹھیراتے ہیں؛ لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل امام موصوف کو اندیشہ تھا کہ ایسا نہ ہو استحسان حدودِ شریعت سے تجاوز کا ذریعہ بن جائے۔ یوں ایک ہی مسئلے میں مختلف اور من مانے فیصلوں کا راستہ کھل جائے گا، مفتیانِ شرع جیسا چاہیں گے فتوی دیں گے اور ہم ان کی اطاعت پر مجبور ہوں گے، حالانکہ اطاعت کا حق تو اسی کو پہنچتا ہے جس کی اطاعت کا اللہ اور اس کے رسولؐ نے حکم دیا ہے، خواہ صراحۃً، خواہ ایسے دلائل کی بنا پر جن سے یہ حکم ثابت ہو جائے (دیکھیے الشافعی: کتاب الام)۔ امام الغزالی نے بھی، جو شافعی المذہب ہیں، استحسان پر اعتراض کیا ہے۔ ان کے نزدیک استحسان کا مطلب یہ ہوگا کہ باوجود ایک دلیلِ قوی کے ہم قیاس کو ترک کر رہے ہیں (دیکھیے المستصفی)۔ الآمدی، البیضاوی (م ۱۲۸۳ء) اور السبکی (م ۱۳۷۰ء) ایسے شافعی فقہا بھی، جنھوں نے اس بحث کو باقاعدہ جاری رکھا، امام صاحب کے ہم خیال ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ استحسان کی اجازت صرف اس صورت میں دی جا سکتی ہے جب اسے تخصیص کے تحت لایا جا سکے، یعنی کسی جزئی حکم کو کلّی حکم پر ترجیح دی جائے؛ لیکن تخصیص چونکہ نظریۂ قیاس میں پہلے ہی سے شامل ہے اس لیے استحسان غیر ضروری ہے۔ بقول الآمدی (الاحکام، ۴: ۲۱۰)، اختلاف اس میں نہیں کہ لفظ استحسان

کا اطلاق جائز ہے یا نہیں کیونکہ وہ کتاب وسنّت میں موجود ہے اور اہلِ لغت بھی اسے استعمال کرتے ہیں: اختلاف اُس میں ہے جو ائمہ سے اس بارے میں منقول ہے؛ چنانچہ استحسان کی سند میں قرآن پاک کی آیت: اَلَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (۳۹ [الزمر]: ۱۸) اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مارأهُ المؤمنُونَ حَسَنًا فَهُو عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ کو بھی پیش کیا جاتا ہے، لیکن مخالفین استحسان اس قسم کے دلائل کو بآسانی غیر وزنی قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ یہاں بحث لفظ استحسان سے نہیں بلکہ استحسان سے بطور ایک اصطلاحِ فقہی، یعنی دلیل شرعی کے ہے۔ مزید یہ کہ بعض محدثین کے نزدیک ما رَآہُ الْمُؤمِنُوْنَ الخ...... حدیث نہیں بلکہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے (دیکھیے فلسفۂ شریعتِ اسلام؛ حوالہ اوپر آ چکا ہے) اور نہ بھی ہو تو اس کا اشارہ اجماع کی طرف ہے، استحسان کی طرف نہیں۔ یوں جہاں تک اس لفظ کے استعمال کا تعلق ہے ونسنک (Wensinck: *The Muslim Creed*) کے نزدیک اس کی قدامت قرن ثامن عیسوی تک جا پہنچتی ہے، مثلاً بخاری (وصایا، باب ۷) میں لفظ اِسْتَحْسَنَ موجود ہے، جس کا مطلب ہے ذاتی غور و فکر کی بنا پر قانون کی کوئی مخصوص تاویل۔ آگے چل کر امام مالک (م ۱۵۹ھ/ ۷۷۵ء) نے بھی ان قانونی فیصلوں کے سلسلے میں جن کی سند احادیث میں نہیں ملی یہی لفظ استعمال کیا ہے (المدونة، القاہرة ۱۳۲۳ھ، ۱۶: ۲۱۷، نیز ۱۴: ۱۳۴)۔ وہ کہتے ہیں: اِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ اِسْتَحْسَنَّاهُ، یعنی یہ ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں ہمیں سلف سے کوئی ہدایت نہیں ملی۔ تقریباً اسی زمانے میں فقہ حنفی کے مشہور امام قاضی ابو یوسف (م ۱۸۲ھ/ ۷۹۸ء) کا یہ قول ملتا ہے: القیاس کان... اِلَّا اِنِّیْ اِسْتَحْسَنْتُ (قیاس چاہتا تھا کہ ایسا ہو، لیکن میں نے اسے بہتر جانا) کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۷)؛ لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ بہت ممکن ہے اس اصطلاح سے کوئی ایسا طریقِ استنباط مراد ہو جو قیاس کی عام شکل کے خلاف تھا۔

لیکن مذہب حنفی میں اِسْتِحسان کا وہ مطلب نہیں جو مخالفین نے سمجھا ہے کہ یہ محض ایک قول بے دلیل یا ایسا قول ہے جو ہوائے نفس پر مبنی ہے، بلکہ وہ ایک ایسا قیاس ہے جو کسی دوسرے قیاس سے متعارض ہو؛ لہٰذا فقہ حنفی میں جب قیاس سے انحراف کیا جاتا ہے تو کسی ذاتی رجحان یا رائے کی وجہ سے نہیں بلکہ بعض ایسی مضبوط اور ٹھوس دلیلوں کی بنا پر جن کی گنجائش قانون میں موجود ہے۔ استحسان گویا ایک طرح کا قیاسِ خفی ہے، یعنی ایک ظاہری قیاس (جلی) سے ایک باطنی اور مشروط بالذات قیاس کی طرف انحراف اور وہ بھی اس صورت میں جب استحسان کی بنا کسی ایسی عِلّت پر ہو جو کتاب و سُنّت اور اجماع میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس مسئلے میں زیادہ غور و تفحص سے کام لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان میں نہ تو حدودِ شریعت سے تجاوز کا امکان ہے ـــــ جیسا کہ مخالفینِ استحسان کو اندیشہ تھا ـــــ نہ اس امر سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا استدلال دوسرے مذاہب فقہ نے بھی جائز ٹھیرایا ہے مثلاً استصلاح [رک بآن] کہ استحسان ہی سے ملتی جلتی ایک دلیل ہے۔ نزاع جو کچھ ہے لفظی ہے۔ امام الغزالی کہتے ہیں کہ اس نوع کی دلیل سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا؛ انکار ہے تو اس امر سے کہ کیا اسے استحسان کہا جائے یا کچھ اور (الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۲۷)۔ الشوکانی کے نزدیک بھی استحسان قیاس ہی کی ایک شکل ہے: العُدُولُ مِنْ قِیَاسٍ اِلٰی قِیَاسٍ اَقْوٰی (کسی قیاس سے انحراف زیادہ قوی قیاس کی طرف)، ورنہ اگر کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس میں استحسان کام نہیں دے گا اور اگر مختلف فیہ نہیں تو پہلے ہی سے از روئے کتاب وسنّت اور اجماع ثابت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ارشاد الفحول، ص ۲۲، مطبعۃ السعادۃ، ۱۳۲۷ھ).

حنفی فقہا کے نزدیک استحسان اور قیاس میں فرق ہے تو یہ کہ قیاس سے مقصود ہے روکنا (=حظر) اور استحسان سے اجازت (= اباحۃ)؛ لہٰذا استحسان ایک ایسی دلیل شرعی ہے جسے ویسی ہی کسی دوسری دلیل شرعی کے مقابلے میں ترجیح دی جائے۔ استحسان گویا قیاسِ خفی ہے بمقابلۂ قیاسِ جلی۔ قیاس جلی کی علت تو ظاہر ہے ـــ اس لیے کہ ہمارے سامنے ہوتی ہے ـــ اور قیاسِ خفی کی پوشیدہ؛ بقول السَّرَخْسی: اَلْاِسْتِحْسَانُ فِی الحقیقۃ قِیَاسَان: اَحَدُ هُمَا جلیٌّ ضَعِیْفٌ اَثَرُهٗ فَسُمِّیَ قِیَاسًا وَالْاٰخَرُ خَفِیٌّ قَوِیٌّ اَثَرُهٗ فَسُمِّیَ اِسْتِحْسَانًا اَیْ قِیَاسًا مُسْتَحْسَنًا۔ فَالتَّرْجِیْحُ بِالْاَثَرِ لَا بِالْخَفَاءِ وَالظُّهُوْرِ۔ وقد یَقْوٰی اَثَرُ القیاس فی بَعْضِ الْفُصُوْلِ فَیُؤخَذُ بِہٖ... الخ، یعنی استحسان فی الحقیقت دو گونہ قیاس ہے: ایک جلی، مگر اثر میں ضعیف، اسے قیاس کہتے ہیں؛ دوسرا خفی، لیکن اثر میں قوی، اسے استحسان کہتے ہیں، یعنی قیاسِ مستحسن۔ اب ترجیح جو حاصل ہے تو اثر کو نہ کہ خفا یا ظہور کو۔ بعض فصلوں میں قیاس کا اثر قوی ہوتا ہے، لہٰذا اسے اختیار کر لیا جاتا ہے (الخضری: اصول الفقہ، ص ۳۲۵).

یوں استحسان بھی دو قسموں میں منقسم ہو جاتا ہے: ایک وہ جس کی تاثیر مخفی ہے؛ دوسرا وہ جس کی صحت تو ظاہر ہے، لیکن فساد مخفی۔ ایسے ہی قیاس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک جس کی تاثیر میں ضعف ہے؛ دوسرا وہ جس کا فساد تو ظاہر ہے، لیکن صحت مخفی؛ لہٰذا جب یہ چاروں شکلیں باہم متعارض ہوں تو استحسان کی پہلی قسم کو سب سے زیادہ قوی سمجھا جائے گا، پھر قیاس کی شکل اوّل، پھر اس کی شکل ثانی اور پھر استحسان کی دوسری شکل کو۔ حاصل کلام یہ کہ استحسان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے جب کوئی قیاس اس سے متعارض ہو۔ قیاس کے بغیر استحسان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اسے ایک ایسے قیاس پر جو موجود ہے (جلی) اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک دوسرا قیاس (خفی) اس سے متعارض ہے اور بسبب صحت و اثر قیاسِ جلی سے بہتر۔ اندریں صورت یہ اندیشہ غلط ہے کہ استحسان کے باعث شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ شروع شروع میں اس امر کی پیش بندی ضروری تھی اور اسی لیے استحسان کی مخالفت بھی کی گئی تاکہ ایسا نہ ہو کہ دلائلِ شرعیہ میں کسی ایسی دلیل کا اضافہ ہو جائے جس کا ثبوت کتاب وسنت سے نہیں ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہا نے اس باب میں بڑی احتیاط سے کام لیا؛ چنانچہ ابن الہمام (م ۱۴۵۷ء)، ابن امیر الحاج (۱۴۷۴ء)، محب اللہ بہاری

(۱۷۰۸ء) اور بحر العلوم (۱۸۱۰ء) ایسے علما نے اس پر بڑی شرح و بسط اور دقتِ نظر سے بحث کی ہے.

مآخذ: (۱) الشافعی: رسالة (کتاب الأم کے شروع میں، بولاق ۱۳۲۱ھ)، ص ۷۹ بعد؛ (۲) الغزالی: المستصفی (بولاق ۱۳۲۲–۱۳۲۴ھ)، ۱: ۲۷۴–۲۸۳؛ (۳) البیضاوی: منہاج الوصول مع شرح نہایة السئول، از جمال الدین الإسنوی (برحاشیہ التقریر و التحبیر، از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶–۱۳۱۷ھ)، ۳: ۱۴۰–۱۴۷؛ (۴) تاج الدین السُّبکی: جمع الجوامع، مع شرح از جلال الدین المحلی و حواشی از بنّانی، القاہرة ۱۲۹۷ء، ۲: ص ۲۸۸؛ (۵) بزدوی: کنز الوصول، مع شرح کشف الاسرار، از عبدالعزیز البخاری (استانبول ۱۳۰۷–۱۳۰۸ھ)، ۴: ۲–۱۴، ۴۰، ۸۳؛ (۶) ابو البرکات النَّسَفی: کشف الاسرار (شرح منار الانوار)، مع شرح از ملّا جیون و حل لغات از محمد عبدالحلیم لکھنوی (دو جلدوں میں، بولاق ۱۳۱۶ھ)، ۲: ۱۶۴–۱۶۸؛ (۷) صدر الشریعة المحبوبی: شرح توضیح علی تنقیح، مع شرح (التلویح) از التفتازانی و حل لغات از فناری و ملّا خسرو (تین جلد، القاہرة ۱۳۲۲ھ)، ۳: ۲–۱۰؛ (۸) ابن الہمام: التقریر و التحبیر، مع شرح از ابن امیر الحاج، ۳ جلد، بولاق ۱۳۱۶ھ، ۳: ۲۲۱–۲۳۸؛ (۹) ملّا خسرو: مرقاة الوصول الی علم الاصول، استانبول ۱۳۰۷ھ، جزو ۲۳؛ (۱۰) محب اللہ ابن عبدالشکور (بہاری): مُسَلَّم الثبوت، مع شرح (فواتح الرحموت)، از محمد عبدالعلی نظام الدین (بحر العلوم)، جو الغزالی کی المستصفی کے ساتھ چھپی ہے (بولاق ۱۳۲۲–۱۳۲۴ھ)، ۲: ۲۳۰–۲۳۴؛ (۱۱) ابن تیمیّہ، مجموعة الرسائل و المسائل (القاہرة ۱۳۴۱–۱۳۴۹ھ)، ۳: ۱۱۲–۱۱۸؛ (۱۲) الشیخ محمد الخضری بیگ: اصول الفقہ (طبع ثانی، القاہرة ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء)، ص ۴۱۳–۴۱۶؛ (۱۳) عبدالرحیم: *Principi della Guirisprudence Musulmana*، مترجمۂ Guido Cimino (روم ۱۹۲۲ء)، ص ۱۸۱–۱۸۴؛ (۱۴) D. Santilana: *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita*، ۱ (روم ۱۹۲۶ء): ۵۶ بعد؛ (۱۵) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع محمد علی، مصر، ۳: ۱۳۶؛ (۱۶) محمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام (اردو ترجمہ: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور)؛ (۱۷) الخضری: اصول الفقہ، طبع ثالث، ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۸ء، مکتبة التجاریة، مصر؛ (۱۸) [آ، طبع اوّل، [۲: ۵۶۱ و تکملہ، بذیلِ مادّہ؛ (۱۹) الشوکانی: ارشاد الفحول، مطبعة السعادة ۱۳۲۷ھ؛ (۲۰) ابن عابدین: حاشیة علی شرح المنار فی الاصول، استانبول ۱۳۰۰ھ؛ (۲۱) شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب، مطبعة الخیریة، ۱۳۱۹ھ؛ (۲۲) الشاطبی: الاعتصام، مطبعة المنار، مصر ۱۳۳۱ھ.

(سید نذیر نیازی)

⊗* **اِستخارہ:** کسی ایسے امر میں جس کا تعلّق اصول و عقائد یا مسائلِ مہمّہ و مسلّمہ کی بجائے زندگی کے عام معاملات سے ہو انسان کا بباعثِ تذبذب اللہ سے دعا کرنا تاکہ اس بارے میں صحیح فیصلہ کر سکے۔ اس کی سند حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے لی جاتی ہے، دیکھیے بخاری، کتاب الدّعوات، باب ۴۸: "کان النبی صلّی اللّٰه علیه وسلّم یُعَلِّمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِی الْأُمُورِ کُلِّهَا... اذا ھم احدکم بِالْأَمرِ فَلْیَرْکَعْ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ یَقُوْلُ "اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَ اَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ۔ اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِی وَمَعَاشِیْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِیْ فَاقْدِرْہُ لِیْ وَاِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِی وَمَعَاشِیْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِیْ فَاصْرِفْہُ عَنِّی وَاَصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَاقْدِرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِی بِہٖ" وَیُسَمِّی حَاجَتَہٗ = نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم ہمیں جملہ امور میں استخارہ سکھاتے تھے...... جب تم میں سے کسی کو کوئی امر پیش آئے تو دو رکعتیں پڑھے۔ پھر کہے: "اے اللہ! میں تجھ سے تیرے علم کی بنا پر خیر کا طالب ہوں اور تیری قدرت سے قدرت چاہتا ہوں؛ تجھ سے فضل عظیم مانگتا ہوں۔ تجھی کو قدرت ہے، مجھے کوئی قدرت نہیں۔ تو ہی جانتا ہے، میں نہیں جانتا۔ تو ہی ہر غیب کو خوب جانتا ہے۔ اے اللہ! اگر تجھے علم ہے کہ یہ امر میرے لیے باعث خیر ہے میرے دین، میری معاش اور میری عاقبتِ امر میں تو اسے میرے لیے مقدر کر دے اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ امر میرے دین، میری معاش اور میری عاقبتِ امر کے لیے باعثِ شر ہے تو اسے مجھ سے دور رکھ اور مجھے اس سے دور رکھ اور میرے لیے خیر مقدر کر جیسے بھی ہو اور مجھے اس سے راضی رکھ"۔ پھر اپنی حاجت کا نام لے)۔ اسی طرح البخاری کتاب التّوحید، باب ۱۰، میں یہ دعا کسی قدر زیادہ تفصیل سے مذکور ہے، لیکن زیادہ مختصر الفاظ میں ابن ماجہ، باب الاستخارة، ص ۴۴۰ میں (سنن، ج ۱، مرتبۂ محمد فؤاد عبدالباقی)۔ تقریباً یہی شکل اس دعا کی شیعہ امامیہ کے یہاں ملتی ہے، دیکھیے ابو جعفر القُمّی: من لا یحضرہ الفقیہ، ۱: ۳۵۵، دار الکتب الاسلامیة، نجف ۱۳۷۷ھ، جس میں ابو عبداللہ، یعنی حضرت امام جعفر الصادقؑ سے روایت ہے کہ: اِذَا اَرَادَ اَحَدُکُمْ شَیْئًا فَلْیُصَلِّ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ لِیَحْمَدِ اللّٰہَ عَزَّ وَ جَلَّ وَیُثْنِ عَلَیْہِ وَلْیُصَلِّ عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَعَلٰی آلِہٖ وَیَقُوْلُ اَللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ ھٰذَا الْاَمْرُ خَیْرًا لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ... (= جب تم میں سے کوئی کسی بات کا ارادہ کرے تو دو رکعت نماز پڑھے، پھر اللہ عزّ و جل کی حمد و ثنا کرے، پھر درود بھیجے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم اور آپ کی آل پر، پھر کہے: اے اللہ اگر یہ امر میرے لیے باعث خیر ہے میرے دین میں.. الخ)۔ یہ استخارے کی شرعی صورت ہے، جس میں دو رکعت نماز کے بعد اللہ تعالٰی سے طلب خیر کی دعا کی جاتی ہے اور جس پر اہلِ سُنّت کی نسبت شیعہ حضرات کا عمل بہت زیادہ ہے.

لفظ اِستخارہ کا تعلّق خَارَ یَخِیْرُ سے ہے، بالخصوص ان معنوں میں جو عبارات ذیل میں مراد لیے جاتے ہیں: اَللّٰھُمَّ خِرْ لِرَسُوْلِکَ (الطبری: تأریخ، ۱: ۱۸۳۲، س ۶)؛ خِرْ لَہٗ (ابن سعد، ۲/۲: ۷۳ س ۱۱، ۷۵ س ۲) اور خَارَ اللّٰہُ لِیْ (وہی مصنّف، ۸: ۹۲ س ۲۵)۔ ایسے ہی اِسْتَخِرِ اللّٰہَ فِی السَّمَاءِ یَخِرْ لَکَ بِعِلْمِہٖ فِی الْقَضَاء (ابن سعد، ۸: ۱۷۱ س ۱۸؛ القالی: الامالی، ۲: ۱۰۶ بعد) ایک مثل ہے جو کہا جاتا ہے زمانۂ قبل اسلام میں مستعمل تھی، مگر یقین نہیں آتا کہ یہ مقولہ اس زمانے کا ہو.

استخارے پر، جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمانوں کا قدیم سے

عمل چلا آتا ہے۔ استخارہ جب بھی کیا جاتا ہے ایک معیّن مقصد کے لیے؛ یہ نہیں کہ صبح سے شام تک جو کام درپیش ہوں سب کے لیے ایک ہی مرتبہ دعا کرلی جائے۔ استخارے میں امتدادِ زمانہ سے بعض ایسی باتیں بھی شامل ہوگئی ہیں جن کی شرعًا کوئی سند نہیں، مثلًا یہ کہ استخارے کے لیے مسجد میں جانا ضروری ہے یا یہ خیال کہ نمازِ استخارہ کے بعد خواب (ἐγκοίμησις) میں القاے ربّانی ہوگا (Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۱۶، حاشیہ ۴؛ Doutté: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*، ص ۴۱۳) نیز یہ رسم کہ دعاے استخارہ کو قرعہ اندازی سے تقویت دی جائے، یعنی دو متبادل صورتوں کو الگ الگ کاغذوں پر لکھ کر (الطَّبْرِسی: مکارم الاخلاق، القاہرۃ ۱۳۰۳ھ، ص ۱۰۰)، جس کی اہل سنّت نے سختی سے مخالفت کی ہے (العَبدَرِی: مَدْخَل، ۳: ۹۱ ببعد)۔ استخارہ قرآن مجید کھول کر بھی کیا جاتا ہے (الضَّربُ... فِی المُصْحَفِ... تقدیمِ اسْتِخارَۃ، در ابن بَشکُوال، ص ۲۴۳، آخری سطر؛ قبّ الفَرَج بَعْدَ الشِدَّۃِ، ۱: ۴۴؛ اس موضوع پر القزوینی، طبع وُسٹِنْفِلْٹ، ۲: ۱۱۳، س ۱۸ ببعد، نے ایک قِصّہ بیان کیا ہے)۔ اس غرض سے بعض اَور کتابیں (دیکھیے السُّیُوطی: بُغْیَۃ الوُعاۃ، ص ۱۰، ۱۷) بھی استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ ایرانیوں کے ہاں دیوانِ حافظ یا مثنوی مولانا روم (قبّ *Bankipore Catalogue*، ج ۱، عدد ۱۵۱)؛ مگر ان سب باتوں کی اہل سنّت کے ہاں سختی سے ممانعت کی جاتی ہے (دیکھیے الدمیری، بذیل مادّۂ طَیر، ۲: ۱۱۹، س ۸ ببعد، طبع بولاق ۱۲۸۴ھ؛ المرتضٰی: اتحاف السادۃ المتقین، القاہرۃ ۱۳۱۱ھ، ۲: ۲۸۵ تحت)۔ استخارے سے رسمًا قرآن مجید سے فال نکالنے کا جو معمول عام ہو گیا ہے اس کا مکمل بیان لین (Lane): *Manners and Customs*، طبع پنجم، باب ۱۱، ۱: ۳۲۸، میں ملے گا۔ ایک ضرب المثل ہے: مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَار وَلَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ (الطّبرانی: المعجم الصغیر، مطبوعۂ دہلی، ص ۳۰۴ ببعد، جہاں یہ عبارت بطور حدیث کے مذکور ہے)۔ چوتھی/دسویں صدی کی ابتدا میں ابو عبداللہ الزُّہری نے کتاب الاستشارۃ والاستخارۃ لکھی (النّووی: تہذیب، ص ۷۴۴، س ۳)۔

جہاں تک روایات کا تعلّق ہے استخارے کی رسمی شکل کی سب سے پہلی مثال الأغانی، ۱۹: ۹۲، س ۳ ببعد، میں ملے گی۔ شاعر العجّاج (دیوان، قصیدہ ۱۲، شعر ۸۳؛ اراجیز العرب، ص ۱۲۰) حجّاج کی مدح میں کہتا ہے کہ وہ خدا سے استخارہ کیے بغیر کوئی کام نہیں کرتا۔ جب عبداللہ بن طاہر عراق کا عامل مقرر ہوتا ہے تو اس کا باپ اپنے ایک ناصحانہ خط میں اسے بار بار تاکید کرتا ہے کہ حکومت کے ہر کام میں استخارہ کرلیا کرے (طَیفُور: کتاب بغداد، ص ۴۹، س ۷، ۵۲ س ۳ از تحت، ۵۳ س ۴)۔ اسی طرح مختلف کتابوں میں اس رسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان ہر اہم یا غیر اہم کام کا ارادہ کرنے، ایسے ہی نجی اور عام مہمات کو سرانجام دینے نیز فاتحین کہیں حملہ کرنے سے پہلے استخارے کے ذریعے خدا کی منظوری حاصل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں بعض اوقات اس عادت کو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے؛ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے یزید کو اپنا جانشین مقرر کرنے سے پہلے استخارہ کیا (الأغانی، ۱۸: ۷۲، س ۶)؛ خلیفہ سلیمان اس عہد نامے کو جو اس کے بیٹے ایّوب کی ولی عہدی کی بابت لکھا گیا تھا پھاڑ ڈالتا ہے، کیونکہ اسے اطمینان نہیں ہوتا کہ اس کے فیصلے کی صحت کی تائید استخارے سے ہوگئی ہے (ابن سعد، ۵: ۲۴۷، س ۶)؛ المأمون نے عبداللہ بن طاہر کے تقرر سے پہلے ایک ماہ تک استخارہ کیا (طیفور: کتاب مذکور، ص ۳۴، س ۶)؛ قبّ تخت نشینی کے وقت المقتدر کا بلند آواز سے دعاے استخارہ پڑھنا (چار رکعتوں کے بعد، عریب، طبع دخویہ، ص ۲۲، س ۱۴)۔ الف لیلۃ و لیلۃ میں اُنْسُ الوُجود اور وَرْدٌ فی الأکمام کی حکایت میں وَرْدٌ فی الاکمام کی والدہ دو رکعت نماز استخارہ پڑھتی ہے تا کہ اسے اپنی بیٹی کے عشق کی بابت کوئی قطعی دلیل ہاتھ آجائے (تین سو تہترویں رات، طبع بولاق ۱۲۷۹ھ، ۲: ۲۶۹)؛ لوگ اپنے نوزائیدہ بچے کے نام کا انتخاب بعض اوقات استخارے کے ذریعے کرتے تھے (Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۱۳۹، س ۱)۔ اس قسم کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مشکل فقہی مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے عقلی دلائل کی تائید استخارے کے ذریعے کی جاتی تھی (مثلًا النووی: تہذیب، طبع وُسٹِنْفِلْٹ، ص ۲۳۷، س ۳ از تحت)۔ مصنّفین اپنی تصانیف کے دیباچوں میں اکثر اپنی کتابوں کا سبب تالیف یا وجہِ اشاعت استخارہ بیان کرتے ہیں (قبّ الذّہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲: ۲۸۸، س ۱)۔ ایک قِصّے میں، جو درحقیقت تاریخ کے بالکل خلاف ہے، عمر ثانی [بن عبدالعزیز] کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے اَہْرَن بن اَعْیَن کی کتاب کی، جو ان کے کتب خانے میں تھی، اشاعت کی اجازت کتاب کو چالیس دن تک اپنے مصلّے پر کھلا رکھنے اور استخارہ کرتے رہنے کے بعد دی (ابن ابی اُصَیبِعَہ، ۱: ۱۶۳ ببعد)۔

مآخذ: (۱) بخاری، ابن ماجہ اور دیگر کتب حدیث؛ (۲) ابوجعفر القُمّی: من لا یحضرہ الفقیہ، دارالکتب الاسلامیۃ، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الغزالی: احیاء العلوم (بولاق ۱۲۸۹ھ)، ۱: ۱۹۷؛ (۴) المرتضٰی، اتحاف، ۳: ۴۶۷-۴۶۹؛ (۵) فقہ کی کتابوں میں متعلقہ ابواب، قبّ JA، ۱۸۶۱ء، ۱: ۲۰۱، حاشیہ ۲ و ۱۸۶۶ء، ۱: ۴۴۷؛ (۶) Phillot: *Bibliomancy, Divination, Superstitions amongst the Persians*، در *Journ. As. Soc. of Bengal*، ۱۹۰۶ء، ۲: ۳۹۹ ببعد؛ (۷) *Bulletin de la Société de Geographie d Oran* (۱۹۰۸ء)، ج ۲۸، شمارہ ۱.

(گولٹ تسیہر [و سید نذیر نیازی])

اَسْتَرَاباذ: اَسْتَرَاباد (اِسْتِراباد، در سمعانی: الانساب)۔ ایران میں ایک شہر جو بحیرۂ خزر (Caspian Sea) کے جنوب مشرقی گوشے سے تقریبًا ۶۳ میل مشرق میں ۳۶° درجے ۴۹' دقیقے عرض البلد شمالی اور ۵۴° درجے ۴۶' دقیقے طول البلد مشرقی (گرین وچ) پر قرہ صُو کی ایک معاون ندی

کے کنارے واقع ہے۔ یہ سطح سمندر سے ۳۷۷ فٹ بلند ہے اور کوہستانی سلسلے کی زیریں پہاڑیوں سے، جو البرز کی ایک شاخ ہیں، تین میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ شہر ایک میدان میں واقع ہے، جو شمال کی سمت میں ترکمان گیاہی میدانوں (steppes) سے جا ملتا ہے۔ اَسْتَرَاباذ اب گرگان کہلاتا ہے (اسے شمال مشرق کی جانب واقع قرونِ وسطی کے گرگان — عربی: جُرجان — سے ملتبس نہ کرنا چاہیے).

اس شہر کی اسلام سے پہلے کی تاریخ معلوم نہیں اور یہ بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ اسلام سے پہلے موجود تھا، اگرچہ Mordtmann، در *SB Bayr. AK.*، ۱۸۶۹ء، ص ۵۳۶، کے خیال میں یہ وہی شہر ہے جو قدیم زمانے میں زَدْرَکارتا (Zadrakarta) کہلاتا تھا۔ اس کے نام کا اشتقاق بھی غیر واضح ہے۔ عوام کے نزدیک اس نام کی نسبت فارسی لفظ "ستارہ" یا "اَسْتَر" (بمعنی خچر) سے ہے، چنانچہ اس شہر کی ابتدا کے بارے میں اسی مناسبت سے کچھ حکایتیں بھی بیان کی جاتی ہیں.

اسلامی وقتوں میں اَسْتَرَاباذ گرگان کے صوبے میں دوسرے درجے کا شہر تھا اور اسے بھی دارالسلطنت گرگان ہی کے سے حالات سے واسطہ پڑتا رہا۔ اس صوبے پر خلیفۂ ثالث [حضرت] عثمانؓ کے عہد میں عربوں نے تاخت کی (البلاذری: فتوح، ص ۳۳۴) اور پھر حضرت [امیر] معاویہؓ کے عہد حکومت میں سعد بن عثمان نے؛ لیکن جب تک یزید بن المہلّب نے ۹۸ھ/ ۷۱۶ء میں اس علاقے کے حکمران ترکوں کو شکست نہ دی وہ فتح نہ ہو سکا۔ ایک روایت یہ ہے کہ اَسْتَرَاباذ کی بنیاد اسی یزید نے ایک گاؤں کی جائے وقوع پر رکھی تھی، جو اَسْتَرَک کہلاتا تھا.

اموی اور عباسی دونوں خلافتوں کے دوران میں گرگان میں اکثر بغاوتیں ہوتی رہیں۔ مؤرخین شاذ و نادر ہی کبھی استراباذ کا ذکر کرتے ہیں اور جغرافیہ نویس بھی اس کے بارے میں بہت کم معلومات مہیا کرتے ہیں۔ الاِصْطَخْری، ص ۲۱۳، کے بیان کے مطابق یہ ریشم کا ایک مرکز تھا۔ بحیرۂ خزر پر استراباذ (اور گرگان) کی بندرگاہ اَبَسْکُون ایک اہم تجارتی مرکز تھی۔ حدود العالم، ص ۱۳۴، میں بیان کیا گیا ہے کہ استراباذ کے لوگ دو زبانیں بولتے تھے، جن میں سے ایک غالبًا اس مقامی بولی میں محفوظ ہے، جو حروفی فرقے کے لوگ استعمال کرتے ہیں.

مغلوں کی فتحِ ایران کے بعد استراباذ گرگان کی جگہ اس علاقے کا اہم ترین شہر بن گیا۔ یہ صوبہ آخری ایلخانوں، تیموریوں اور مقامی ترک قبائلی سرداروں کے مابین جنگ و جدال کا میدان بنا رہا اور اسی زمانے میں کسی وقت ترکمانوں کے قاجار قبیلے کو استراباذ میں برتری حاصل ہو گئی۔ ان میں سب سے پہلا قاجاری خان آغا محمد استراباذ میں پیدا ہوا تھا۔ شاہ عباس اوّل، نادر شاہ اور آغا محمد ان سب نے استراباذ میں عمارتیں بنائیں۔ گیاہی میدانوں میں واقع ہونے کی وجہ سے اس شہر کو ترکمانوں کی تخت و تاراج سے برابر نقصان پہنچتا رہا.

استراباذ میں بہت سی مسجدیں اور درگاہیں تھیں (دیکھیے رابینو Rabino، نیچے) اور وہ دارالمؤمنین کہلاتا تھا، غالبًا اس لیے کہ وہاں بہت سے سادات رہتے تھے.

رضا شاہ (پہلوی) کے عہد میں اس شہر کا نام بدل کر گرگان کر دیا گیا اور ۱۹۵۰ء میں اس کے باشندوں کی تعداد تقریبًا پچیس ہزار تھی۔ قدیم آثار شہر میں بہت کم رہ گئے ہیں اور ان میں سے صرف دو قابلِ ذکر ہیں، یعنی [مقبرۂ] امام زادہ نُور اور مسجد گلشان۔ رابینو (Rabino) نے (نیچے، ص ۷۳-۷۵) اس شہر کی زیارت گاہوں اور کتبوں کی فہرست دی ہے.

قاجار حکمرانوں کے عہد میں استراباذ کا صوبہ شمال کی جانب دریائے گرگان سے محدود تھا، جنوب میں البرز کے پہاڑوں سے، مغرب میں بحیرۂ خزر اور مازندران سے اور مشرق میں جاجَرم کے ضلعے سے۔ ضلع (شہرستان) استراباذ مقابلۃً چھوٹا تھا۔ اس صوبے کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہاڑی علاقہ اور میدان۔ اوّل الذّکر میں پانی کی افراط کے ساتھ درخت بکثرت ہیں، بحالیکہ مؤخّر الذّکر بھی زرخیز اور بعض جگہ دلدلی ہے، لیکن شمال کی طرف یہ ریگستان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہاں گیہوں اور تمباکو کی کاشت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے۔ آبادی مخلوط ہے، اس طرح کہ پہاڑی علاقے اور شہروں میں فارسی بولنے والوں کی اکثریت ہے اور میدانوں میں زیادہ تر ترکمان آباد ہیں.

مآخذ: (۱) استراباذ کی ایک تاریخ کسی ادریسی (م ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء) نے لکھی تھی، جو باقی نہیں رہی (دیکھیے براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۱: ۲۱۰)؛ (۲) H. L. Rabino: *Māzandarān and Astarābād*، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۷۱-۷۵؛ (۳) یاقوت، ۱: ۲۴۲؛ (۴) G. Melgunov: *Das südl. Ufer des Kaspischen Meeres*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص ۱۰۱-۱۲۴؛ (۵) J. de Morgan: *Mission scientifique en Perse*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۱: ۸۲-۱۱۲؛ (۶) Le Strange، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ گرگان کے شہر اور صوبے سے متعلق حالیہ معلومات کے لیے دیکھیے (۷) فرہنگ جغرافیای ایران، طبع رزم آرا، ج ۳، تہران ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ (۸) شہر کا ایک نقشہ رہنمای ایران، تہران ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۵، میں درج ہے؛ دیکھیے نیز (۹) مقالۂ استراباد، در دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۹۵۲ء، ص ۲۱۴۳-۲۱۴۶.

(R. N. FRYE فرائی)

الاَسْتَرَاباذی: کئی مسلمان علما کی نسبت، جن میں رضی الدین اَسْتَرَاباذی * اور رکن الدین استراباذی (دیکھیے نیچے) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ یاقوت اَسْتَرَاباذ کے بیان میں کہتا ہے کہ وہ جملہ علوم میں دستگاہ رکھنے والے دانشوروں کا گہوارہ ہے، اور اس ضمن میں قاضی ابونصر سعد بن محمد بن اسمٰعیل المُطَرِّفی الاَسْتَرَاباذی (م تقریبًا ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵-۱۱۵۶ء)، امام ابونُعَیم عبدالملک بن عدی الاَسْتَرَاباذی، تنقید حدیث پر ایک رسالے کے مصنّف (م ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء) اور قاضی الحسین بن الحُسَین بن محمد بن الحُسین بن رامِین الاَسْتَرَاباذی، سیر و سیاحت کے ایک دلدادہ دانشور، جو صوفیوں کی صحبت میں رہتے تھے (۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱-۱۰۲۲ء میں بغداد میں وفات پائی) کا ذکر کرتا ہے۔ صفوی دَور میں متعدد نامور اَسْتَرَاباذی علما و فضلا گزرے ہیں، جن میں احمد بن تاج الدین حسن بن سیف الدین الاَسْتَرَاباذی، رسول اللہؐ کی ایک سیرت کا

مصنّف، عمادالدین علی الشریف القاری الاَسْتَرابَاذی، قراءت پر ایک رسالے کا مصنّف اور محمد بن عبدالکریم الانصاری الاَسْتَرابَاذی، جس نے عربی علم الاخلاق پر ایک رسالہ تصنیف کیا، شامل ہیں۔ الاَسْتَرابَاذی کی نسبت بعض مقابلۃً کم معروف علما کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے کہ الحسن بن احمد الاَسْتَرابَاذی، نحوی اور لغوی، اور محدّث محمد بن علی.

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۴۲؛ (۲) Storey، ص ۴۲، ۱۷۷، ۱۹۲؛ (۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، القاہرۃ ۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸ء، ص ۲۱۸؛ (۴) Ethe': *Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office*، اوکسفرڈ ۱۹۰۳-۱۹۳۷ء، ص ۷۲۴-۸۲۶ (شمارہ ۱۱۶۲)؛ (۵) Loth: *Catalogue of Arabic MSS. in the Library of the India Office*، لنڈن ۱۸۷۷ء، ۱: ۲۵۸؛ (۶) محمد بن اسمٰعیل ابوعلی الحائری: منتہی المقال (طبع سنگی، تہران ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء؛ محمد بن علی الاستراباذی: منہج المقال اس کے ایک ضمیمے کے بطور شائع کی گئی ہے)؛ (۷) علی اکبر دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۵۳ء، بذیل مادۂ استراباذی.

(A. J. MANGO)

---

* **الاَسْتَرابَاذی:** رضی الدین محمد بن الحسن، ابن الحاجب کی معروف العام نحوی تصنیف الکافیۃ پر ایک مشہور و معروف شرح کا مصنّف۔ السیوطی، جو اس شرح کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے اسے بے مثل قرار دیتا ہے، یہ اعتراف کرتا ہے کہ اسے رضی الدین کی زندگی کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ اس کی یہ تصنیف ۶۸۳ھ/ ۱۲۸۴-۱۲۸۵ء میں مکمل ہوئی اور یہ کہ از روے روایت رضی الدین نے ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء یا ۶۸۶ھ/ ۱۲۸۸ء میں وفات پائی۔ اس نے ایک کم تر معروف شرح ابن الحاجب کی الشافیۃ پر بھی لکھی تھی۔ قاضی نوراللہ شوشتری تمہیدی دعا میں ایک حوالے کا تاویلاً یہ مطلب سمجھتا ہے کہ الکافیۃ کی شرح نجف میں لکھی گئی تھی، لیکن لفظ حرم سے، جو عربی نسخے میں ہے، مکۂ [مکرّمہ] بھی اتنی ہی موزونیت سے مراد ہو سکتا ہے، جہاں السّیوطی نے رضی الدین کی تاریخِ وفات کے بارے میں معلومات حاصل کی تھیں۔ بہرحال اس میں کوئی شبہ نہیں معلوم ہوتا کہ رضی الدین شیعی تھا.

مآخذ: (۱) السُّیُوطی: بغیۃ الوُعاۃ، القاہرۃ ۱۳۲۶ھ/ ۱۹۰۸ء، ص ۲۴۸؛ (۲) محمد بن الحسن الحُرّ العاملی: اَمَل الآمِل، طبع سنگی، تہران ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء، ص ۶۱؛ (۳) قاضی نوراللہ شُوشتری، مجالس المؤمنین، مجلس پنجم؛ (۴) براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۲۱، ۳۰۳، ۳۰۵ و تکملہ، ۱: ۵۳۲، ۵۳۵، ۷۱۳؛ (۵) M. S. Howell: *A Grammar of the Classical Arabic Language*، الٰہ آباد ۱۸۹۴ء، مقدمہ، ص xi۔ الکافیۃ پر رضی الدین کی شرح قاہرہ میں ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی.

(A. J. MANGO)

---

* **الاَستَرابَاذی:** رکن الدین الحسن بن محمد بن شرف شاہ العلوی، معروف بہ ابوالفضائل رکن الدین، ایک شافعی عالم، جو زیادہ تر الحاجب کی نحوی تصنیف الکافیۃ پر اپنی شرح کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ شرح، جس کا نام الوافیۃ ہے، المتوسط (= درمیانی) بھی کہلاتی ہے، کیونکہ تین شرحوں میں سے یہ دوسری ہے۔ السّیوطی تأریخ بغداد سے ملحقۃ محمد بن رافع کے ضمیمے سے نقل کرتے ہوئے (یہ عبارت ۱۹۳۸ء کے مختصر بغدادی نسخے میں شامل نہیں) کہتا ہے کہ مراغہ میں، جہاں وہ فلسفہ پڑھاتا تھا اور جہاں اس نے طوسی کی تجرید العقائد اور قواعد العقائد پر شرحیں تالیف کیں، اسے نصیرالدین طوسی [رَکّ بآن] کی سرپرستی حاصل رہی۔ ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء میں وہ طوسی کے ہمراہ بغداد گیا اور اسی سال اپنے مربّی کی وفات کے بعد موصل میں مقیم ہو گیا، جہاں اس نے نوریہ مدرسے میں پڑھایا اور ابن الحاجب پر اپنی شرح لکھی۔ موصل سے وہ سلطانیہ چلا گیا، جہاں اس نے فقہ شافعی کا درس دیا۔ اس کی وفات ۷۱۵ھ/ ۱۳۱۵ء یا ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸-۱۳۱۹ء میں واقع ہوئی (*Bibliothèque Nationale* کے دو مخطوطوں میں اس کا سنہ وفات ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷-۱۳۱۸ء اور ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۹-۱۳۲۰ء درج ہے)۔ رکن الدین اپنی منکسر المزاجی کے لیے، نیز اس احترام کی وجہ سے مشہور تھا جو مغل دربار میں اسے حاصل تھا.

مآخذ: (۱) السُّیُوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۲۸؛ (۲) السُّبکی، طبقات الشافعیۃ الکبرٰی، القاہرۃ ۱۹۰۶ء، ۶: ۸۶؛ (۳) Ethé: *Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office*، اوکسفرڈ ۱۹۰۳-۱۹۳۷ء، ص ۷۲۴-۸۲۶ (شمارہ ۱۱۶۲)؛ (۴) وہی مصنّف: *Arabic MSS. in the British Museum*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۹۴۶؛ (۵) de Slane: *Bibliothéque Nationale Catalogue des Manuscrits Arabes*، پیرس ۱۸۸۳-۱۸۹۵ء، ص ۲۳۶۹، ۴۰۳۷؛ (۶) براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۳۰۵ و تکملہ، ۱: ۵۳۶؛ (۷) M. S. Howell: *A Grammar of the Classical Arabic Language*، مقدمہ، ص v.

(A. J. MANGO)

---

* **اَسْتراخان:** شہر اور ضلع۔ شہر دریاے وولگا (Volga) کے بائیں کنارے پر اس مقام سے تقریباً ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے، جہاں یہ دریا بحرِ خزر (Caspian Sea) میں جا کر گرتا ہے؛ جاے وقوع: ۴۶ درجے ۲۱ دقیقے شمال، ۴۸ درجے ۲ دقیقے مشرق؛ معمولی سطح سمندر سے ۲۰ء۷ میٹر نیچے، بحرِ خزر کی سطح سے ۶ء۷ میٹر بلند۔ ابنِ بطّوطہ (۲: ۴۱۰-۴۱۲)، جو ۱۳۳۳ء میں یہاں سے گزرا تھا، پہلی مرتبہ ایک ایسی نوآبادی کا ذکر کرتا ہے جس کے بارے میں قیاس ہے کہ اس کی بنیاد ایک زائرِ مکہ نے رکھی تھی اور اس کی دینداری کی شہرت کی وجہ سے یہ ضلع سرکاری لگان سے مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ اسی سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نام کی توجیہ ہوتی ہے — یعنی حاجی ترخان (مغلوں میں بعد کے زمانے میں ترخان سے مراد وہ شخص ہوتا تھا جو لگان سے مستثنیٰ ہو، یعنی کوئی امیر)۔ اس نام کی دوسری شکلیں یہ ہیں:

Cytrykań یا Zytrykhań؛ امبر کانتر ینی (Ambr. Contarini) کے بیان (۱۴۸۷ء) میں: Citricano؛ نیز ترکی-تاتاری مآخذ میں: اَژدرخان اور اَشترخان۔ شہر کی آبادی دریاے وولگا کے دائیں کنارے پر شَیرینی (Shareniy) یا ژرینی (Žareniy) پہاڑی کے اوپر واقع تھی۔ سب سے پہلے سکّے جو یہاں دستیاب ہوے ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۴-۱۳۷۵ء اور ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰-۱۳۸۱ء سے شروع ہوتے ہیں۔ (۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵-۱۳۷۶ء: Chr. Frähn: *Münzen d. Chane,* etc.، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۲ء، ص ۲۲، شمارہ ۱۰۲؛ وہی مصنف: *Recensio,* etc.، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۲۶ء، ص ۳۰۰، عدد ۱؛ A. K. Markov: *Inv. Katalog*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، ص ۸۶۰: ۱۳۸۰-۱۳۸۱ء؛ وہی کتاب، ص ۴۷۶؛ P. S. Savel'ev: *Monety Džučidov*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۸ء، ۲: ۱۸، شمارہ ۴۱۶؛ نیز عجائب خانہ قصر فریڈرک (Kaiser- Friedrich Museum)، برلن، میں ایک نمونہ موجود تھا)۔ ۷۹۸ھ/ ۱۳۹۵-۱۳۹۶ء کے موسم سرما میں تیمور نے اس شہر اور سراے [رکٓ بآں] (شامی: ظفرنامہ، طبع Tauer، ۱: ۱۵۸-۱۶۲) دونوں کو تباہ کر دیا۔ مؤخّرالذکر شہر کے برعکس استراخان دوبارہ آباد ہوگیا اور بالآخر ایک تجارتی مرکز کے طور پر اس نے اپنی اہمیت ازسرِنو حاصل کر لی۔ اس دوران میں اپنے ہمسایہ خزر شہر اِتل (آتل) [رکٓ بآں] کی طرح، جس نے اس سے پہلے یہ حیثیت حاصل کر لی تھی، وہ آخرکار بحرِ خزر اور اس کے نواحی علاقوں کی تجارت کا مرکز بن گیا۔

۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء میں التون اردو (Golden Horde) (دیکھیے باتو، خاندان (Bātūids) کے زمانۂ زوال کے دوران میں استراخان میں نوغائی امیروں کا ایک تاتاری حکمران خاندان متمکّن ہوگیا، جس کی ابتدا تاتارخان کوچوک محمد سے ہوئی تھی۔ جس علاقے پر خان قاسم (۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء-۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء) اور اس کا بھائی خان عبدالکریم (روسی اور پولی زبان میں Ablumgirym، ۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء-۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء) حکومت کرتے تھے وہ موجودہ سٹاوروپول (Stavropol)، اورنبرگ (Orenburg)، (Čkalov)، سمارہ (Kuybishev) اور سراٹوف (Saratov) تک پھیلی ہوئی مملکت پر محیط اور مختلف اُلُوسوں میں منقسم تھا۔ یہاں کے باشندے اپنی گزر اوقات زیادہ تر مویشیوں کی پرورش، شکار اور ماہی گیری سے کرتے تھے۔ بیگوں سے تنازعات کے بعد خانوں کی بسرعت تبدیلی اور کریمیا کے تاتاریوں اور نوغائیوں کی مداخلت نے اس خانی سلطنت کو مشکلات میں مبتلا کر دیا۔ خان عبدالرحمٰن (۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء-۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء) نے ان کے اور عثمانلی ترکوں کے خلاف روسی زار (Czar) سے مدد مانگی (خانوں کی فہرست کے لیے دیکھیے زمباور (Zambaur)، ص ۲۴۷ اور ان کے شجرۂ نسب کے لیے کتاب مذکور، ص ۲۴۱)۔

۹۶۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں اس خانی سلطنت کو (جو ۹۵۱ھ/ ۱۵۴۴ء سے یمغورچای یا یمغورچی کے زیرِنگیں تھی) روسیوں نے فتح کر لیا۔ چونکہ خان درویش علی (روسی میں دِریش) نے، جسے انھوں نے نامزد کیا تھا، کریمیا کے تاتاریوں اور نوغائیوں سے اتّحاد کر لیا تھا، اس لیے اسے ۹۶۴ھ/ ۱۵۵۶-۱۵۵۷ء میں معزول کر دیا گیا اور اس ریاست کو روسی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ روسیوں کے علاوہ اس ملک میں قلموق [رکٓ بآں] آ کر آباد ہو گئے۔ ان میں سے جو لوگ دریاے وولگا کے مشرق میں رہتے تھے وہ ۱۷۷۰-۱۷۷۱ء میں مشرقی ممالک کو واپس چلے گئے، بحالیکہ جو دریاے وولگا کے مغرب کی جانب آباد ہوے تھے انھیں ۱۹۴۴-۱۹۴۵ء میں وہاں سے نکال دیا گیا۔ اس کے بعد روسیوں کی اجازت سے قازق [رکٓ بآں] ۱۸۰۱ء سے وہاں آ گئے۔ ۱۷۵۰ء میں آبادی کا تناسب قائم رکھنے کے لیے پچیس ہزار افراد، جو استراخانی قازق (Cossack) کہلاتے تھے، وہاں آباد کیے گئے۔ (جدید تنظیم ۱۸۱۷ء میں؛ ان کی جمعیت (Corporation) ۱۹۱۹ء میں منسوخ کر دی گئی)۔ ۱۷۱۷ء میں روسیوں نے استراخان کی حکومت (Gouvernement) قائم کی۔ ۱۷۸۵ء سے لے کر ۱۸۳۲ء تک یہ علاقہ قفقاز سے متعلق رہا۔ استراخان کی ازسرِنو قائم شدہ حکومت میں ۱۸۶۰ء میں نئے علاقے شامل کر دیے گئے (دو لاکھ آٹھ ہزار ایک سو انسٹھ، دوسرے تخمینوں کے مطابق دو لاکھ چھتیس ہزار پانسو بتیس مربع کیلو میٹر)۔ ۱۹۱۸-۱۹۲۰ء میں یہ علاقہ جمہوریۂ سوویٹ روس کا ایک جزو بن گیا اور ۲۷ دسمبر ۱۹۴۳ء سے (قلموق مملکت کے خاتمے کے بعد) یہ ایک چھیانوے ہزار تین سو مربع کیلو میٹر رقبے کا صوبہ (oblast) چلا آتا ہے۔

۱۵۵۸ء میں روسیوں نے استراخان کو دریا کے بائیں کنارے پر سات میل نیچے کی طرف دوبارہ تعمیر کیا اور اس وقت سے لے کر اس میں ہمیشہ روسی آبادی کی خاصی بڑی اکثریت رہی ہے۔ یہاں ایک تاتاری اور ایک ارمنی نواحی بستی تھی۔ سولھویں صدی کے ہندوستانی آبادکار تاتاریوں میں مل جل گئے ("Agryžans")۔ ۱۵۶۹ء میں ایک ترکی-کریمیائی-تاتاری فوج نے اس شہر کو خطرے میں ڈال دیا (قبٓ احمد رفیق: بحر خزر-قرہ دینز قنالی واژدرخان سفری، در *TOEM*، ۸: ۱-۱۴؛ خلیل اینالجک: عثمانلی روس رقابتنگ منشأی وڈون وولگا قنالی تشبثشی، در *Bell.*، ۱۹۴۸ء، ص ۳۴۹-۴۰۲؛ قبٓ نیز قازان)، اس لیے ۱۵۸۲ء میں روسیوں نے ایک پتھر کی فصیل اور ۱۵۸۹ء میں ایک قلعہ تعمیر کیا۔ اس کے باوجود تاتاری اور قازق بار بار اس شہر کو تاخت و تاراج کرتے رہے (بالخصوص Steńka Razin، ۱۶۶۷-۱۶۶۸ء)؛ علاوہ ازیں زلزلوں اور وباؤں سے بھی اسے برابر نقصان پہنچتا رہا۔ یہ شہر ۱۷۲۲ء سے ۱۸۶۷ء تک بحر خزر کے لیے بحری بندرگاہ تھا (اس کے بعد سے باکو)۔ ۱۹۱۸-۱۹۲۱ء کی خانہ جنگی کے دوران میں ایک بحری بیڑہ یہاں سے مصروف کار رہا۔ ۱۸۹۷ء میں استراخان کے باشندوں کی تعداد ایک لاکھ تیرہ ہزار ایک تھی۔ ان میں بارہ ہزار مسلمان تھے، ایرانی، تاتاری وغیرہ، اور چھے ہزار دو سو ارمن، یہاں چھے شیعی مساجد، ایک سنّی مسجد، تہتر مدرسے اور تین مکتب تھے۔ ۱۹۳۹ء میں اس شہر میں دو لاکھ ترپن ہزار چھ سو پچپن (۲۵۳۶۵۵) باشندے

تھے اور دس سے زائد تاتاری مدارس اور متعدد تاتاری اخبارات۔ سوویٹ یونین کے لیے اس کی زیادہ تر اہمیت بحر خزر میں جہازوں کے مقامِ روانگی کے طور پر اور مچھلی کی تجارت (بشمول کاویار (caviar) سمندری جانوروں کی چربی (blubber) کے کارخانوں کے) اور ماہی گیری کی وجہ سے ہے۔

مآخذ: (۱) آزتر کی، بذیل مادہ (از R. Rahmeti Arat)؛ (۲)-Brock haus-Efron: *Entisklop. Slovár*، ۲/۳:۳۴۹-۳۶۶، ضمیمہ ۱: ۱۲۸؛ (۳) *Bol'shaya Sovetskaya Entisiklopediya*، طبع اوّل، ۳: ۶۵۱-۶۵۲؛ طبع ثانی، ۳: ۲۷۸-۲۹۰؛ (۴) A. N. Shtyl'ko: *Illyustrirovannaya Astrakhań. Očerki proshlago i nostoyashčego goroda*، سراٹوف (Saratov) ۱۸۹۶ء؛ (۵) *Astarakhan i Astrakhanskaya guberniya*، *Astrakhan. Spravočenaya kniga*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۲ء؛ (۶) *Povolž'e v 15-16 vekakh*، سٹالین گراڈ ۱۹۳۷ء؛ (۷) G. Peretyatkovič: *Zaselenie Astr-akhanskogo kraya v XVIII v., in Nash Kray*، ماسکو ۱۸۷۷ء؛ (۸) P. G. Lyubomirov: *Zaselenie Astr*-، استراخان ۱۹۲۶ء، شمارہ ۴؛ (۹) W. Leimbach: *Die Sowjetunion*، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۰ء، ص ۲۸۴، ۴۴۹؛ (۱۰) T. Shabad: *Geography of the USSR*، نیویارک ۱۹۵۱ء، ص ۹۴-۲۰۳؛ (۱۱) F. Sperk: *Opyt khronologičeskago ukazatelya literatury ob Astrakhnskom Krae* (۱۴۷۳-۱۸۷۷ء)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۲ء۔

(B. SPULER سپولر)

اِسترغون: Esztergom (گران Gran)، ہنگری میں ایک قلعہ بند شہر، جو دریاے ڈینیوب کے دائیں کنارے پر بوڈاپسٹ سے تقریباً ۸۰ کیلومیٹر شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ ترکوں کے عہد حکومت میں یہ اسی نام کی سنجق کا سب سے بڑا شہر تھا۔

اس مقام کا نام Esztergom اصلاً فرانکی (Frankish) بیان کیا جاتا ہے (osterringun = مشرقی قلعہ)۔ جرمن میں اس جگہ کا نام گران (Gran) ہے، لاطینی میں سٹریگونیم (Strigonium)، سلوینی (Slovinian) میں اوسٹری ہوم (Ostrihom) اور ہنگاروی میں اسٹرگوم (Esztergom) یا اسٹرگون (Esztergon)۔ ترکی میں اس کی متعدد شکلیں ہیں، مثلاً استرغون، اوسترغون، اوسترغوم وغیرہ۔

اَرپد (Arpad) خاندان کے عہد حکومت میں گران کئی بار شاہی مسکن رہا۔ سلطنتِ ہنگری کا بانی سٹیفن اوّل (Stephen I) (سینٹ سٹیفن) یہیں پیدا ہوا تھا اور اسی دور میں یہ ہنگری کے اُسقف اعظم (یعنی سٹیفن اوّل کی قائم کردہ دس اسقفیتوں کے صدر) کا مستقر بھی تھا اور پھر تقریباً ۱۲۰۰ء میں بلا شرکت غیرے اسی کے قبضے میں آ گیا۔

فتح بودا (Buda) (۹۴۸ھ/۱۵۴۱ء) کے بعد گران کا نام تاریخ ترکیہ کے صفحات پر نظر آنے لگا۔ بودا اس وقت ایک سرحدی قلعہ تھا، چنانچہ اسے محفوظ بنانے کے لیے سلطان سلیمان نے اپنی افواج کو گران فتح کرنے کا حکم دیا، جو صرف دو ہفتوں کے محاصرے کے بعد ترکوں کے ہاتھ آ گیا (۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء)۔ اس محاصرے کے تفصیلی حالات کے ترکی مآخذ یہ ہیں: جلال زادہ مصطفٰی (جس کا ترجمہ مخطوطۂ وی انا سے J. Thüry نے *Török Történtirók* [ترک مؤرخین] میں کیا، بوڈاپسٹ ۱۸۹۶ء، ۲: ۲۴۴ ببعد اور سنان چاؤش (وہی کتاب، ۲: ۳۲۵ ببعد)۔

۱۰۰۲ھ/۱۵۹۴ء میں گران کو ترکوں سے چھیننے کی کوشش کی گئی، جو ناکام رہی (اس لڑائی میں ہنگرویوں کی طرف سے ہنگری کا ممتاز غنائی شاعر B. Balassi مارا گیا)، تاہم ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء میں گران پر دھاوا کامیاب رہا اور وہ یوں کہ مدافعینِ قلعہ کے پانی اور خوراک کے ذخائر ختم ہو جانے پر ترکوں کی حفاظتی فوج نے بغاوت کر دی اور محاصرین کے کماندار نکولس پالفی (Nicholos Pálffy) کو (جسے اولیاء چلبی نے مِقلوش [ہنگاروی: مکلوس Miklós] لکھا ہے، ۶: ۲۵۸) چند شرائط منظور کر کے قلعے پر قابض ہونے کا موقع مل گیا۔ بعد ازاں ترکوں نے متعدد بار قلعہ واپس لینے کی کوشش کی اور انجام کار ۱۶۰۵ء میں وزیر اعظم لالا محمد پاشا، جس نے دس سال قبل "یہ قلعہ مِقلوش کے زیر حفاظت دے دیا تھا" (اولیاء چلبی، ۶: ۲۵۹)، اسی طرح کچھ شرائط منظور کر کے قلعہ واپس لینے میں کامیاب ہو گیا۔ ان محاصروں کی تاریخ ترکوں کے ہاں پچوی (۲: ۱۵۷ ببعد و ۳۰۱ ببعد)، جو قلعے کی یکے بعد دیگرے اطاعت گزاری کی گفت و شنید کے دونوں موقعوں پر بذاتِ خود موجود تھا، اور — چند غیر اہم بیانات سے قطع نظر — اولیاء چلبی (۶: ۲۵۷ ببعد) نے قلمبند کی ہے۔ اسی طرح یہ ہنگرویوں کے ہاں M. Istvānffy: *Historia-rum de Rebus Ungaricis*، باب ۳۴، کولون ۱۶۲۲ء، میں ملتی ہے۔ J. Thury اور G. Gömöry کے تازہ مطالعات *Hadtörténelmi Közlemények* [مراسلات دربارۂ تاریخ حربی]، ۱۸۹۱ء و ۱۸۹۲ء، میں ملیں گے۔

اس کے بعد ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء تک قلعۂ مذکور پر ترکوں کا قبضہ بلا تشویش و خطر قائم رہا۔ ۱۶۸۳ء کے موسم خزاں میں کچھ زیادہ لڑے بھڑے بغیر ایک سمجھوتے کے تحت گران پر "قیصریوں" (Imperialists) کا قبضہ ہو گیا۔ اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے ترکوں کی کوششیں بار آور نہ ہوئیں۔ گران، یعنی استرغون، ترکوں کے ہاں ایک ضرب المثل شہرت کا حامل ہے (اخبار ینگی صباح، مؤرخہ ۱۹ اپریل ۱۹۵۶ء، کے پہلے صفحے پر ایک قلعے کی تصویر شائع ہوئی تھی، جس کے اوپر چھپا تھا: "استرغون قلعہ سی"۔ اس کے ساتھ ہی بطور عنوان عبارتِ ذیل درج تھی، جس کا اشارہ میندریس کی حکومت کی طرف تھا، جو اس وقت تک بہت مستحکم طور پر قائم تھی: "میندریس قلعۂ استرغون [کی طرح مستحکم] ہے")؛ لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ شہرت گران سے متعلق کن واقعات پر مبنی ہے۔

۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء اور ۹۹۱ھ/۱۵۸۲ء کے دوران کے گران کے کوئی دس سال کے دفاترِ مقاطعہ اب تک موجود ہیں (وی انا، فہرست فلوگل، شمارہ ۱۳۵۹ء)

ان میں گران سے تعلق رکھنے والے مندرجۂ ذیل جغرافی نام درج ہیں: قلعۂ بالا، قلعۂ زیر، اِسکِلۂ بالا، اِسکِلۂ زیر، ایلیچہ، وَرَوشِ کبیر، وروشِ صغیر (یا وروشِ بزرگ و وروشِ کوچک)؛ تاہم ان دفاتر میں تحریر ہے کہ قلعۂ بالا، اصل شہر اور جِگر دِلن کی مضافی بستی میں واقع تین مساجد کے ملازمین کو تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملتی تھیں۔ اولیاء چلبی (۶: ۲۷۱، ۲۷۲) نے ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳ء میں اپنی سیاحتِ گران کا حال بیان کرتے ہوئے مسلمانوں کی کئی مساجد اور ان میں سے چند ایک کے بانیوں کے بارے میں اطلاعات فراہم کی ہیں۔

دریاے ڈینیوب کے بائیں کنارے پر جِگر دِلن یا جِگر دِلن پارکنی (= ''جگر چھیدنے والا''، ''جگر چھیدنے والا قلعہ''، جس سے آگے چل کر ہنگاروی نام Párkány ماخوذ ہوا) کا مورچہ بھی قلعۂ گران سے متعلق تھا۔ بعد ازاں اس سنجق میں جو جغرافی توسیع ہوئی وہاں جانے کا راستہ یہیں سے شروع ہوتا تھا۔

بقول اولیاء چلبی (۶: ۲۷۳) لالا محمد پاشا ہی نے دریاے ڈینیوب کے دائیں کنارے پر گران کے بیرونی دفاعی استحکامات، یعنی سنتاماس (Szentamás) کا پہاڑی قلعہ، تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی نے اس کا نام تپہ دِلن (= سر چھیدنے والا) رکھا تھا (اسی نام کا ایک مقام البانیا میں بھی موجود تھا، قب تپہ دِلن لی علی پاشا)۔

تقریباً ۱۵۷۰ء سے ترکوں کا مرتّب کیا ہوا گران کے گھروں کا ایک جائزہ بھی محفوظ چلا آتا ہے (وی انا، فہرست کرافٹ (Krafft)، عدد ccxc)۔ اس جائزے میں مسلمانوں اور ان سے کم تعداد میں کلیساے یونان کے پیرو مسیحیوں (Orthodox؛ Pravoslav) کو مالکانِ مکانات دکھایا گیا ہے، لیکن ان میں کسی ہنگروی کا نام نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں گران میں ہنگروی رہتے ہی نہیں تھے۔

استرغون کی سنجق کا قیام ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں قلعہ فتح ہو جانے کے بعد عمل میں لایا گیا۔ اوّل اوّل ابتدائی طور پر یہ سنجق ڈینیوب کے دائیں کنارے پر واقع تقریباً تیس دیہات پر مشتمل تھی، لیکن پھر یہ ڈینیوب کے بائیں کنارے پر جِگر دِلن کے مورچے سے باہر کی جانب پھیلنے لگی تا آنکہ سنجق بیگوں کی توسیعی سرگرمیوں کی بدولت اس کی حدود شمال اور مغرب میں دور تک پہنچ گئیں اور سنجق کا صدر مقام گران اصل انتظامی علاقے کی اندرونی سرحد پر نظر آنے لگا (ہنگری میں اسی نمونے کی توسیع کی اور مثالیں بھی ملتی ہیں، مثلاً صولنُوق (Szolnlok ،Şolnok)، اِستُنی بلغراد (Istulni Belghrad) اور سِغت Szigetvár (Sigeth) کی سنجقیں کہ ان میں سے ہر سنجق اپنے صدر مقام کے نام سے موسوم ہو گئی تو بتدریج یہ شہر بالآخر اصل انتظامی علاقے کی اندرونی سرحد پر آ گیا)۔ اسی طرح جو ''مالیاتی سرحد'' اور علاقائی انتظامیہ وجود میں آئی اسے آسٹرویوں نے، جو اب روز بروز قوت پکڑ رہے تھے اور ہنگروی سلطنت نے تسلیم نہیں کیا، جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ کئی دیہات دو مالکوں کو مالیہ ادا کرتے تھے۔ اس صورتِ حال کے باعث سولھویں صدی عیسوی کے آخر سے بے شمار مناقشات پیدا ہوئے۔

اس سنجق کے کئی مالیے کے رجسٹر (''تحریر'') استانبول میں محفوظ ہیں، بلکہ ایک رجسٹر، جو ۱۵۷۰ء سے شروع ہوتا ہے، برلن میں بھی ہے (برلن، پُرشین سٹیٹ لائبریری، Nachtr. I، Pet. II)۔ برلن میں جو مالیے کا رجسٹر ہے وہ ہنگروی میں بھی دستیاب ہے (L. Fekete: *Az Esztergomi Szandzsák 1570. évi adóösszeírása* [''رجسٹر مالیہ، سنجق گران، بابت ۱۵۷۰ء'']، بوڈاپسٹ ۱۹۴۳ء)۔ اس رجسٹر کی رو سے سنجق میں بارہ ''وروش'' یعنی شہر تھے، تین سو پینسٹھ دیہات (قریے) اور ترانوے مزروعہ اراضی کے متروک قطعات (puszta، مزرَعَہ)، جن کے گھروں (خانہ) کی مجموعی تعداد ۴۲۰۶ تھی۔ متعدّد دیہات دو مالکوں کو مالیہ ادا کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ گران کے اسقفِ اعظم نکولس اولاہ (Nikolaus Oláh) نے ۱۵۸۰ء کے لگ بھگ نیارہد (Nyarhid) نام کی بستی کے نواح میں ترکوں کی مزید پیش قدمی کو روکنے کی خاطر ایک قلعہ تعمیر کرایا (اجوار (Újvár)، بعد ازاں ایرسک اجوار (Érsekújvár)، جرمن: Neuhaüsel)، جس کا محلِ وقوع ترکی سنجق کے تقریباً بیچوں بیچ تھا۔ ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳ء میں جب ترکوں نے نیو ہاؤسل (Neuhaüsel) فتح کر لیا تو سنجق گران کے متعدّد دیہات کا الحاق نیو ہاؤسل/اجاور کی نوساختہ بیگلک سے کر دیا گیا۔ ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۳ء میں ''قیصریوں'' کے ہاتھوں گران کی حتمی تسخیر کے بعد گران کی حیثیت بطور سنجق ختم ہو گئی۔

(L. FEKETE)

⊗ اِسْتِسقاء: (پانی طلب کرنا)۔ اِمساکِ باران کی صورت میں بارش کی دعا، جس میں دو رکعت نماز باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ صلوٰۃِ استسقاء حدیث سے ثابت ہے۔ البُخاری، ابواب الاستسقاء، میں ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نمازِ استسقا ادا کی اور جیسا کہ ان ابواب میں مذکور ہے آپؐ نے لوگوں (ابواب ۳، ۱۱) حتّٰی کہ مشرکین کی درخواست (باب ۱۲) پر بھی بارش کے لیے دعا فرمائی، بلکہ قحط کے آثار کو دیکھتے ہوئے خود بھی دعا کی (باب ۲)۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے یہ دعا کی ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ میں (باب ۸)، یا برسرِ منبر (باب ۷)، علی ھذا آبادی سے باہر کھلے میدان میں (ابواب ۱۵ و ۱۶)، جہاں آپؐ قبلہ رو ہو کر اوّل تحویلِ رِدا کرتے، یعنی اپنی چادر کے دائیں کنارے کو بائیں اور بائیں کو دائیں سے بدل دیتے (ابواب ۱۷ و ۱۸)، پھر دو رکعت نماز ادا کرتے اور اس میں بلند آواز سے قراءت فرماتے (ابواب ۱۶ و ۱۷)۔ آپؐ نے دعاے استسقا میں ہاتھ بھی اٹھائے ہیں (باب ۲۰)، بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ آپؐ نے ہاتھ اٹھائے ہیں تو صرف اسی دعا میں (۲۱)۔

صلوٰۃِ استسقا کی مروّجہ شکل یہ ہے کہ کسی امام کی اقتدا میں نماز کے بعد بارش کے لیے دعا کی جائے۔ احادیث میں دعاے استسقا کے الفاظ بھی مذکور ہیں، دیکھیے البخاری، ابواب الاستسقاء، ۲۲؛ النَسائی: سنن، کتاب الاستسقاء، جس

میں نماز استسقا اور اس میں دعا کا تفصیلی بیان موجود ہے، ص ۱۵۴ - ۱۶۴؛ نیز دیکھیے الدّارمی: سنن، صلٰوۃ الاستسقاء اور ابن ماجہ: ابواب صلٰوۃ الاستقاء اور دعاء فی الاستقاء جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس موقعے پر تواضع، انکساری اور خشوع و خضوع کے ساتھ ساتھ ٹھہر ٹھہر کر دو رکعتیں پڑھیں جیسے عید میں... ایک روز آپؐ استسقا کے لیے نکلے، ہمارے ساتھ دو رکعتیں ادا کیں، بغیر اذان اور بغیر اقامت کے۔ پھر خطبہ دیا اور دعا کی قبلہ رُو ہو کر ہاتھ اٹھائے اور اپنی چادر کو دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں بدل دیا۔ (خَرَجَ مُتَوَاضِعًا مُتَبَذِّلًا مُتَخَشِّعًا مُتَرَسِّلًا مُتَضَرِّعًا فَصَلّٰی رَكْعَتَيْنِ كَمَا يُصَلِّي فِي الْعِيْد... خَرَجَ يَوْمًا يَسْتَسْقِيْ فَصَلّٰی بِنَا رَكْعَتَيْنِ بِلَا اَذَانٍ وَلَا اِقَامَةٍ۔ ثُمَّ خَطَبَنَا وَ دَعَا اللّٰهَ وَ حَوَّلَ وَجْهَهٗ نَحْوَ الْقِبْلَةِ رَافِعًا يَدَيْهِ، ثُمَّ قَلَّبَ رِدَاءَهُ الْاَيْمَنَ عَلَى الْاَيْسَرِ وَالْاَيْسَرَ عَلَى الْاَيْمَنِ)۔ ایک دعا کے الفاظ ہیں: اَللّٰهُمَّ اسْقِنَا غَيْثًا هَنِيْئًا مَرِيْئًا طَبَقًا غَدَقًا عَاجِلًا غَيْرَ رَائِثٍ = اے اللہ ہمیں بارش دے اچھی چھائی ہوئی بکثرت بعجلت بغیر تاخیر کے (حوالۂ مذکور)۔ ایسے ہی امام محمد الباقرؒ سے روایت ہے: [کان] يُصَلِّي الْاِسْتِسْقَاءَ رَكْعَتَيْنِ ويستسقى وَهُوَ قَاعِدٌ وَقَالَ بَدَأَ بِالصَّلٰوةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ وَجَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ (اُلخی: من لا يحضره الفقيه، کتاب الصلٰوۃ)۔ امام جعفر الصادق فرماتے ہیں: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَعَلٰى آلِهٖ وَسَلَّمَ اِذَا اسْتَسْقٰى قَالَ اَللّٰهُمَّ اسْقِ عِبَادَكَ وَ انْشُرْ رَحْمَتَكَ اِلٰى بِلَادِكَ الْمَيْتَةِ (حوالۂ مذکور)۔

یہ خیال کہ صلٰوۃ استسقاء واجب ہے صحیح نہیں، البتہ سُنّت ضرور ہے۔ اسی طرح اس کی ادائگی میں نہ صبح کی قید ہے، نہ کسی خاص لباس کی (ضرورت ہے تو صرف خضوع و خشوع اور اللہ تعالٰی کے حضور تضرّع کی)، نہ دو خطبوں، نہ کسی روحانی یا جسمانی ریاضت، نہ کسی خاص گانے اور نغمے کی۔ صلٰوۃ استسقاء کا کسی مشرکانہ رسم سے کوئی تعلق نہیں، نہ کسی مسلمان کو ایسا کوئی خیال آ سکتا ہے۔ اسلام میں "یہود، نصارٰی اور مجوس کو بھی کسی کھلی جگہ میں نمازِ استسقا پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر وہ ایسا کریں تو مضائقہ نہیں، لیکن نماز میں ناقوس بجانے یا کوئی اور خلافِ شرع رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے؛ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں: لَا يُمْنَعُ الْيَهُوْدُ ولا الْمَجُوْسُ ولا النَّصارٰى من الْخُرُوجِ الى الاستسقاء للدعاء فقط ولا يُبَاحُ لَهُمْ اِخْرَاجُ نَاقُوْسٍ وَلَا شَيْءٍ يُخَالِفُ دِيْنَ الْاِسْلَامِ = یہود و نصارٰی کو استسقا کے لیے خروج میں کوئی ممانعت نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ صرف دعا کے لیے، انھیں ناقوس نکالنے کی اجازت ہے نہ کسی ایسی شے کی جو دینِ اسلام کے خلاف ہو۔

صلٰوۃ استسقاء کے بارے میں مذاہب اربعہ کے درمیان اختلافات کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزائری: كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، جزو اوّل، قسم العبادات، ص ۳۵۸-۳۶۲۔ مختصراً یہ کہ اسلام نے انسان کی اس جائز خواہش کو کہ رزق کی خاطر اللہ تعالٰی کے حضور طلبِ باران کی دعا کرے ہر قسم کے کفر و شرک سے پاک رکھا ہے، خواہ دوسری قوموں یا ایّامِ قدیمہ میں لوگوں کا اس بارے میں کچھ بھی عمل رہا ہو [مثلاً دیکھیے [آ، ترکی، بذیل مادّہ، جہاں دعا استسقا سے متعلّق بعض ایسی رسموں کا ذکر ہے، جو اناطولیہ کے عوام میں رائج رہی ہیں].

مآخذ: (۱) کتب حدیث؛ (۲) النّووی: المجموع؛ (۳) ابن حزم: المحلّٰی؛ (۴) الشوکانی: نیل الأوطار؛ (۵) Goldziher، در Rev. de l'hist. des Rel.، ۵۲ (۱۹۰۵ء): ۲۲۶-۲۲۹؛ (۶) وہی مصنف، در Oriental. Studien Th. Noldeke... gewidmet، ۱: ۳۰۸-۳۱۲ و در Der Islam، ۲: ۳۰۴؛ (۷) Narbeshuber: Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung is Sfax، لائپزگ ۱۹۰۷ء، ص ۲۶-۲۹؛ (۸) A. J. Wensinck: Mohammed en de Joden te Media، لائڈن ۱۹۰۸ء، ص ۱۳۰ ببعد؛ (۹) Juynboll: Handb. des islām. Gesetzes، ص ۹۳؛ (۱۰) Biarnay: Etude sur le Dialecte des Beṭṭioua، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۱-۲۴۳؛ (۱۱) Doutté: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord، الجزائر ۱۹۰۹ء، ص ۵۸۲-۵۸۸؛ (۱۲) [آ، طبع لائڈن، بذیل مادّہ؛ (۱۲) [آ، ترکی، بذیل مادّہ (اضافہ از پرتو نائلی بوراتاو)؛ (۱۳) ابنِ حجر: بلوغ المرام؛ (۱۴) عبدالرحمٰن الجزائری: کتاب الفقہ، مطبوعہ شرکۃ فی الطباعۃ، مصر.

(سیّد نذیر نیازی)

اِسْتِصْحاب: ایک فقہی اصطلاح؛ لغوی معنی: باقی رکھنا، یعنی از روے ⊗ استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علٰی حالہٖ قائم رہے، تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا وہ دلیل عقلی ہے جس کی بنا نہ نص پر ہے، نہ اجماع پر اور نہ قیاس پر — جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ دَلِيْلٍ لَا يَكُوْنُ نَصًّا وَلَا اِجْمَاعًا وَلَا قِيَاسًا (الاحکام، ۴: ۱۶۱)۔ استدلال کی دو قسمیں ہیں: ایک استدلال منطقی، جس کو مثالاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا سب سے بڑا جزو ہے رضامندی، جسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ ایک ایسا قول ہو گا جس کے ساتھ ایک دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ بیع کا سب سے بڑا جزو رضامندی ہے، کیونکہ یہ منطقی نتیجہ ہے قول اوّل کا، جس پر از روے عقل کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اور جسے اس لیے من و عن صحیح ماننا پڑے گا؛ اس کی دوسری قسم ہے استدلال عقلی، جسے اصطلاحاً اِسْتِصْحاب الحال کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یوں کی جائے گی کہ یہ وہ دلیل عقلی ہے کہ اگر کوئی اور دلیل (یعنی نص، اجماع یا قیاس کی) موجود نہیں تو پھر اسی سے کام لیا جائے، مثلاً اس صورت میں جب کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو باقی رکھنا مقصود ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) حتّٰی کہ حالات بدل جائیں۔ امام شافعیؒ کے متّبعین میں سے اکثر، مثلاً المزنی، الصّیرفی اور الغزالی، ایسے ہی امام احمد ابن حنبل اور ان کے اکثر پیرو اور اسی طرح شیعۂ امامیہ خاص خاص صورتوں میں استصحاب کے قائل ہیں؛ البتہ احناف میں سے بعض کو اور متکلّمین کی ایک جماعت کو اس سے انکار ہے.

ابن قیّم نے اِسْتِصْحاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: اس سے مراد "جو

ثابت ہے اس کا اثبات اور جس کی نفی ہو چکی ہے اس کی نفی کو قائم رکھنا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں" (اِسْتِدَامَةُ اِثْبَاتِ مَا كَانَ ثَابِتًا اَوْ نَفْيِ مَا كَانَ مَنْفِيًا وَهُوَ ثَلَاثَةُ اَقْسَام — اِعْلَامُ الْمُوَقِّعِيْن، ۱: ۲۹۴، ادارة الطباعة المنیریہ، مصر): (۱) اِسْتِصْحَابُ الْبَرَأَةِ الاَصْلِيَّةِ یا بقول الخضری اِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْعَقْلِ بِالْبَرَأَةِ الاَصْلِيَّةِ قَبْلَ الشَّرْع؛ (۲) اِسْتِصْحَابُ الْوَصْفِ الْمُثْبِتِ الشَّرْعِيِّ حَتّٰى يَثْبُتَ خِلَافُه یا جیسا کہ الخضری میں ہے: اِسْتِصْحَابُ حُكْمٍ دَلَّ الشَّرْعُ عَلٰى ثُبُوتِه وَدَوَامِه اور (۳) اِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الاِجْمَاعِ فِيْ مَحَلِّ النِّزَاع۔ الخضری نے قسم ثانی کو اِسْتِصْحَابُ عَلَى الْعُمُومِ اِلٰى اَنْ يَرِدَ التَّخْصِيْصُ وَاِسْتِصْحَابُ النَّصِّ اِلٰى اَنْ يَرِدَ النَّسْخُ کہا ہے، دیکھیے الخضری: اصول الفقه، ص ۳۴۶؛ البتہ المحمصانی (فلسفة شریعتِ اسلام، ص ۱۴۴) نے الخضری کی قسم ثانی کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا ہے: (ا) اِسْتِصْحَابُ النَّصِّ اِلٰى اَنْ يَرِدَ النَّسْخُ اور (ب) اِسْتِصْحَابُ الْعُمُوْمِ اِلٰى اَنْ يَرِدَ التَّخْصِيْصُ اور قسم ثانی کو استصحاب الماضی بالحال بھی کہا ہے؛ لہٰذا المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی ایک پانچویں قسم بھی ہے، یعنی اِسْتِصْحَابُ الْقُلُوْب یا اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ بِالْمَاضِيْ۔

قسم اوّل (استصحاب البرأة الاصلیه) کا مطلب ہے برأة کو باقی رکھنا ان معنوں میں کہ کسی شخص پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرائے؛ لہٰذا علماے اصول اور فقہ میں سے بعض، مثلاً حنفیہ، کی رائے ہے کہ اندریں صورت استصحاب "دفع" کے لیے ہے نہ کہ "ابقا" کے لیے۔

قسم ثانی (استصحاب الوصف المُثبِتِ الشرعیِ حتی یَثبُتَ خلافُه) سے مطلوب ہے کسی ایسی کیفیت کو جو شرعًا ثابت ہے قائم اور برقرار رکھنا تاوقتیکہ اس میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔ یوں ماضی کا حکم حال میں باقی رکھا جاتا ہے جسے المحمصانی نے استصحاب الماضی بالحال سے تعبیر کیا ہے۔ بقول ابن قیم الجوزیہ (دیکھیے اِعْلَامُ الْمُوَقِّعِین) یہ استصحاب ایک حجت ہے جب تک اس کی نفی کسی دوسری حجت سے نہ ہو جائے، مثلاً نکاح کے معاملے میں کہ جب تک اس کی نفی نہ ہو جائے باقی رہے گا۔

قسم ثالث (اِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الاِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ النِّزَاع) کے بارے میں علماے اصول کی دو رائیں ہیں۔ بعض کے نزدیک حکم اجماع حجت ہے، مثلاً المزنی، الصیرفی، ابن شاقلا اور ابو عبداللہ الرازی وغیرہ کے نزدیک۔ بعض اسے حجت تسلیم نہیں کرتے، مثلاً امام ابو حامد الغزالیؒ، ابو الطیب اور قاضی ابو یعلٰی وغیرہ؛ لیکن اس اختلاف میں دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ جس اجماع کے بارے میں نزاع ہے اس کی صورت کیا تھی؟ گویا اس میں فیصلہ کن امر خود اس اجماع کی نوعیت ہے کہ اسے حجت سمجھا جائے یا نہیں۔

رہا استصحاب العموم الی ان یَرِدَ تخصیص و استصحاب النصّ الی ان یَرِدَ نسخ (الخضری، دیکھیے اوپر)، جسے المحمصانی (ص ۱۴۴) نے دو شقوں، یعنی استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص اور استصحاب النصّ الی ان یرد النسخ میں تقسیم کر دیا ہے؛ سو شق اوّل سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں تو حکم عام کی عمومیت برقرار رہے گی۔ بالفاظ دیگر عام نص کا حکم عام ہی ہوگا تاوقتیکہ کوئی دوسری نص بعض افراد کی تخصیص نہ کر دے؛ لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا کہ ایک ایسے حکم میں جو عام ہے بلا وجہ کوئی استثنا کر دی جائے۔

شق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی نصّ ہے اس کا حکم علی حاله باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دوسری نص اسے منسوخ نہ کر دے۔

استصحاب القلوب یا استصحاب الحال فی الماضی کا (جو المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی پانچویں قسم ہے) مطلب ہے کسی ایسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو جو زمانۂ حال میں ثابت ہے زمانۂ ماضی میں بھی ثابت ٹھیرانا، مثلاً ہمارے سامنے ایک مروّج الوقت دستوری ضابطہ ہے اور سوال یہ کہ آیا یہ ضابطہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں بھی مروّج تھا تو اس کا جواب اثبات میں ہوگا تاوقتیکہ ہمیں اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے؛ لیکن بقول المحمصانی اس قسم کے استصحاب کو دلیل ترجیحی ٹھیرانا غلط ہوگا۔

یہاں ضمنًا ایک اَور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شریعتِ اسلامی کیا شرائع قبلِ اسلام کی ناسخ ہے؟ علماے اسلام مثلاً الآمدی نے اس مسئلے پر طویل بحث کی ہے (الاحکام، ۴: ۱۸۷)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سوائے ان احکام کے جن کو شریعتِ اسلام نے برقرار رکھا باقی سب احکام منسوخ تصور ہوں گے۔ علماے اصول کا یہی قول ہے۔

سطورِ بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ استصحاب الحال سے فقہا کی مراد کیا ہے؛ مختصرًا یہ کہ جو امر جس حالت میں ہے اور از روے شرع بھی اس کے لیے ایک خاص حکم ہے، اسے علی حاله باقی رکھا جائے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس حالت میں تَغَیُّر واقع ہو گیا ہے۔ ایسے ہی جس امر کے حکم کی نہ نفی ثابت ہے، نہ بقا تو استصحاب الحال کا تقاضا ہے کہ اسے برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس دوسری حالت کے باعث اس کا وجود قائم رکھنا فرض ہو جاتا ہے، جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ ملے۔ مل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، جیسے مثلاً مفقود الخبر کا معاملہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم وہ زندہ ہے یا مردہ، لہٰذا اسے زندہ ہی ماننا فرض ٹھیرتا ہے جب تک اس کی موت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ پس استصحاب الحال میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ حکم اور حال میں ربط تلاش کیا جائے، یعنی حال کو ربط دیا جائے تو اس حکم سے جو یقینی ہے، لہٰذا یہ بھی ایک طریقہ ہے حجّت اور برہان کے ذریعے احکام کو قائم کرنے کا، اگرچہ مشروط بہ شرائط، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی اساس "ظن" ہے، ان معنوں میں جب ظن کا تقاضا حکم کی بقا ہو، جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے مَا تَحَقَّقَ وُجُوْدُهٗ وَعَدَمُهٗ فِيْ حَالَةٍ مِنَ الاَحْوَالِ فَاِنَّهٗ يَسْتَلْزِمُ ظَنَّ بَقَائِه وَالظَّنُّ حُجَّةٌ مُتَّبَعَةٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ (جس شے کا وجود اور عدم کسی حالت میں متحقق نہ ہو سکے تو ظنًّا اس کو باقی رکھنا لازم آتا ہے اور احکام شریعت میں ظن قابل اتباع حجت ہے۔ (الآمدی: الاحکام، ۴: ۱۷۲)۔

مآخذ: (۱) الآمدی : الإحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۲) الغزالی: المستصفی، مطبع امیریہ، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابوزہرہ: ابن تیمیة، طبع اوّل، دارالفکر العربی؛ (۴) ابن القیم الجوزیۃ: اِعْلَام الْمُوَقِّعِین، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ؛ (۵) الخضری: اصول الفقہ، طبع ثالث، مطبعۃ الاستقامۃ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۸ء؛ (۶) المحمصانی: فلسفۂ شریعتِ اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۷) السیوطی: الاشباہ و النظائر، مطبع مصطفٰی محمد، ۱۹۳۶ء؛ (۸) ابن النجیم: الاشباہ والنظائر، مطبعۃ حسینیۃ قاہرہ، ۱۳۲۲ھ؛ (۹) الکاظمی: عناوین الاصول، بغداد ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) I. Goldziher: *Das Prinzip des Istiṣḥāb in der Muhammedan. Gesetzwissenschaft*، در *The Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl.*، ۱: ۱۲۸-۲۳۶.

(جوئنبول TH. W. JUYNBOLL [وسیّد نذیر نیازی])

⊗ **اِسْتِصْلاح:** طلبِ مَصْلَحَت؛ استحسان سے ملتا جلتا وضع احکام کا ایک طریقہ، جس کی بنا استحسان ہی کی طرح ترکِ قیاسِ ظاہر پر ہے اور جس میں اور مصالحِ مُرْسَلہ [رَكَ بآن] میں نہایت قریبی تعلق ہے، اس لیے کہ اِسْتِصْلاح کا تصوّر اگرچہ مصالحِ مُرْسَلہ سے متأخر ہے، مگر بطور ایک دلیل فقہی مصالح مرسلہ ہی سے ماخوذ ہے، لہٰذا بہ نسبت استحسان زیادہ محدود، زیادہ معیّن اور زیادہ مسلّم۔ یہی وجہ ہے کہ بہ نسبتِ استحسان اس کی مخالفت بھی بہت کم ہوئی۔ فقہاے اسلام اس راے میں تو متفق ہیں کہ شریعت نے ہر امر میں مصالح عوام اور رفاہیتِ خلق کا خیال رکھا، لیکن اختلاف ہے تو اس میں کہ اگر شریعت کسی معاملے میں خاموش ہے، یعنی دلائل شرعیہ کی رو سے اس کی مَصْلَحَت واضح نہیں ہوتی، تو کیا اس صورت میں مصالح عامّہ سے استدلال کرنا جائز ہوگا، جس میں ظاہر ہے کہ ہم اپنی عقل و فکر اور تجربے ہی سے کام لیں گے۔ یہ گویا استدلال کی وہ شکل ہے جسے رعایت المصلحۃ کہتے ہیں اور جسے امام مالکؒ نے جائز رکھا، مگر مصالح مرسلہ کے نام سے ایک نئی دلیلِ فقہی بھی وضع کی؛ چنانچہ استحسان کی بعض شکلیں ایسی بھی ہیں جن کی تعریف بعض مالکی فقہا یوں کرتے ہیں کہ اس سے مقصود ہے: اَلْاِلْتِفَاتُ اِلَی الْمَصْلَحَۃِ وَالْعَدْلِ = مصلحت عامّہ اور عدل کا لحاظ رکھنا (المحمصانی، فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۱۳۸)؛ لہٰذا اِسْتِصْلاح کا دارومدار بھی اِسْتِحْسان کی طرح قیاسِ خفی پر ہے اور اس کی اساس یہ کلیہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ سرتاسر مصلحت، سرتاسر عدل اور سرتاسر احسان۔ اس سلسلے میں حدیث لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِی الْاِسْلَامِ کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔ جو مسند امام احمد ابن حنبل، مؤطّا اور مستدرک میں موجود ہے اور جسے علماے حدیث نے حسن ٹھیرایا ہے اور جس نے گویا ایک اصول فقہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ مزید یہ کہ اسے فقہاے امامیہ نے بھی صحیح مانا ہے (دیکھیے مَنْ لَا یَحْضُرُہُ الفقیہ، ۳: ۱۴۷، جیسا کہ ابوجعفر امام محمد باقرؒ نے اسے روایت کیا۔ بقول نجم الدین الطوفی، جو اگرچہ مذہب حنبلی کے پیرو ہیں، لیکن جنھوں نے اپنے رسالے اَلْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَۃ میں استصلاح کی اس شدومد سے حمایت کی ہے کہ اس لحاظ سے انھیں آئمۂ فقہ میں ایک مستقل درجہ حاصل ہے، اگر نص یا اجماع کا مصلحت یا وقت سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں سمجھا یہ جائے گا کہ نص اور اجماع کا تعلق کسی خاص مصلحت یعنی وقتی خصوصیت سے تھا — حالانکہ یہ بات کسی خاص نص اور خاص اجماع کے بارے ہی میں کہی جا سکتی ہے اور وہ بھی بتأمّل۔ بہرحال اگر الطوفی کی یہ تصریح قبول کر لی جائے تو استصلاح کا دائرہ امام مالک کے اصول المصالح المرسلۃ سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اندریں صورت اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عبادات اور معتقدات تو ہر لحاظ سے نص اور اجماع پر موقوف ہیں، لیکن معاملات دنیوی مصالح عامّہ سے وابستہ؛ لہٰذا اگر کسی دنیوی مسئلے کے بارے میں شریعت خاموش ہے تو مصلحت عامّہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ سیاسی اور معاشری مصالح کا معیار ہے رسم و رواج، عقل اور استدلال؛ مگر یہاں یہ نہایت صحیح اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب سارا قانونِ شریعت مصالحِ انسانی کا ممد و معاون ہے تو کیا رعایۃ المصالح کے باوجود، جو گویا ہر حکم میں مضمر ہے، استصلاح کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ امام ابن تیمیہ کہتے ہیں: القول الجامع ان الشّریعة لا تهمل مصلحة قط بل انّ اللّٰہ تعالی قد اکمل هذا الدین واتم النعمة .... لکن ما اعتقده العقل المصلحة وان کان الشرع لم یرو به فاحد الامرین لازم له۔ امّا انّ الشارع دل علیه من حیث لم یعلم هذا الناظر او انه لیس بمصلحة واعتقده مصلحة (مجموع الرسائل والمسائل، بحوالہ ابوزہرہ: ابن تیمیة، ص ۱۹۶) اور جس کا مفاد یہ ہے کہ شریعت نے مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا۔ اگر عقل انسانی یہ خیال کرتی ہے کہ اس کی نظر کسی ایسی مصلحت پر ہے جس کا شریعت نے لحاظ نہیں رکھا تو یہ مصلحت یا تو پہلے ہی سے شریعت میں موجود ہوگی یا وہ ایک خیالی مصلحت ہے، جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ در اصل امام صاحب یہ دیکھ رہے تھے کہ فرمانروایانِ وقت اور عام انسان استصلاح کے بہانے خود قانون ساز بن بیٹھے ہیں۔ انھیں ڈر تھا کہ اگر رعایت المصالح کے پیشِ نظر قانون سازی میں عقل و استدلال کو مدارِ بحث ٹھیرا لیا گیا تو امّت جادۂ شریعت سے دور ہٹ جائے گی، بالخصوص اس لیے کہ اگر ذہن انسانی مصلحتوں سے کام لینا شروع کر دے تو یہ بھی امکان ہے کہ وہ بآسانی غلطیوں کا شکار ہو جائے گا۔ پھر یہ خطرہ اس صورت میں اَور بھی بڑھ جاتا ہے جب نص اور مصلحت میں بظاہر کوئی مطابقت نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب ظاہری [رَكَ بآن] نے صرف نص ہی کو دلیل شرعی تسلیم کیا ہے، گو یہ بجاے خود ایک انتہا پسندانہ موقف ہے۔ امام الشافعی نے بھی استصلاح سے بحث نہیں کی، لیکن استحسان کی مخالفت میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ انھیں اِسْتِصْلاح سے بھی کہ ایک قیاس خفی ہے، اختلاف ہوتا؛ ثانیًا امام صاحب کے زمانے میں ابھی اس اصطلاح کا چرچا بھی نہیں ہوا تھا۔ الخضری کے نزدیک قیاسِ خفی کی اس شکل کو استصلاح سے تعبیر کیا تو امام الغزالی نے (اصول الفقہ، ص ۳۰۳)۔ المستصفی میں امام صاحب نے استصلاح سے بحث کرتے ہوئے یہ راے قائم کی ہے کہ مصلحت کی رعایت کا

سوال اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس مصلحت کا لحاظ رکھا جا رہا ہے وہ ضروری اور قطعی اور مفاد جماعت کے عین مطابق ہے، گو بظاہر نص کے خلاف؛ مثلاً کفار کی ایک جماعت مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر حملہ آور ہوتی ہے — اب یہ امر کہ مسلمانوں کو قتل کریں نصًا ممنوع ہے، لیکن اس صورت میں تقاضاے مصلحت یہ ہے کہ ان کے قتل سے دریغ نہ کیا جائے، ورنہ کفار کامیابی سے آگے بڑھتے ہوے سب مسلمانوں کو قتل کر ڈالیں گے؛ لہٰذا امام صاحب کے نزدیک یہاں مصلحت سے کام لینا جائز ہے، کیونکہ یہ مصلحت قطعی بھی ہے اور کلی بھی اور مفاد جماعت کے عین مطابق۔ ورنہ یوں تو شریعت نے رعایۃ المصلحۃ کا، جو گویا ضد ہے خرابی کو دور کرنے کی، ہر امر میں التزام رکھا ہے، لہٰذا بجز چند مستثنیات کے امام صاحب کو مصلحت کی رعایت سے کام لینے میں تأمل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ان مستثنیات میں استصلاح کی حیثیت قیاس کی ہو جاتی ہے، اس لیے اگر کوئی مصلحت قیاس کے عام کلیے سے مستنبط نہیں ہوتی تو اس کا فیصلہ بدلائل کر لیا جائے بشرطیکہ ان دلائل میں نص سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ اس سے امام صاحب کو صرف اس امر کی پیش بندی مقصود ہے کہ ہم اپنی عقل اور مصلحت کے عذر میں شریعت سے انحراف نہ کرنے لگیں، کیونکہ شریعت سرتاسر مَصْلَحت سرتاسر خیر اور سرتاسر عدل و احسان ہے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ..... وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاۗءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۹۰)۔ پس ثابت ہوا کہ فلاحِ عامہ ہو یا اصلاحِ خلق، کوئی مصلحت ایسی نہیں جو شریعت میں پہلے سے موجود نہیں۔ پھر ہر حکم میں علت اور مصلحت کی تلاش ضروری ہے ورنہ قیاس ناممکن ہو جائے گا (قیاس ایک مسلّمہ فقہی اصول ہے، جس میں اگرچہ مذہب ظاہری اور شیعۂ امامیہ کو اختلاف ہے، لیکن جو جمہور فقہاے اسلام اور شیعۂ زیدیہ کے نزدیک قابلِ قبول ہے)؛ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ استصلاح کا دار و مدار مصالح مرسلہ پر ہے، جس میں ان تمام شرائط کا لحاظ رکھنا ہوگا جو مصلحت کی رعایت کے لیے ضروری ہیں تاکہ وضعِ احکام میں ہمارا قدم حدودِ شریعت سے تجاوز نہ کر جائے۔ پھر اگر استصلاح کو بھی قیاس خفی کی حیثیت دے دی جائے تو مضائقہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں نہ تو اس سے نص اور اجماع کی نفی ہوگی نہ کسی مصلحت کے نظر انداز ہونے کا امکان باقی رہ جائے گا، بالخصوص جب ہم یہ بھی سمجھ لیں کہ مصلحت کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں، جو بقول امام ابن تیمیہ شریعت کے ہر حکم میں مضمر ہے۔ امام الغزالی (المستصفی، ۱: ۲۸۵) کے نزدیک مصلحت کی تین صورتیں ہیں: ایک وہ جو شرعًا معتبر ہے (شَهِدَ الشَّرعُ لِاعْتِبَارِهَا)؛ دوسری وہ جو شرعًا باطل ہے (شَهِدَ الشَّرعُ لِبُطْلَانِهَا)۔ اور تیسری وہ جس کو شرع نے نہ معتبر ٹھیرایا نہ باطل (لَمْ يَشْهَدِ الشَّرعُ لَا لِبُطْلَانِهَا وَلَا لِاعْتِبَارِهَا)۔ اب معتبر تو حجت ہے اور باطل ناقابلِ قبول، کیونکہ اس کا لحاظ رکھا گیا تو شریعت کے حدود اور نصوص سب بدل جائیں گے؛ البتہ ہمارے لیے قابلِ غور وہ تیسری قسم ہے جس کے بارے میں گویا شریعت خاموش ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ مَصْلَحت ہے کیا؟ بظاہر مصلحت عبارت ہے جلبِ منفعت اور دفعِ مضرّت سے اور اس کا تعلّق ہے مقاصدِ انسانی سے تاکہ ان کا حصول بہترین طریق پر ہوتا رہے؛ لیکن امام صاحب کے نزدیک مصلحت سے مراد ہے لوگوں کے ہاتھوں مقاصد شرعی کی حفاظت (اَلْمُحَافَظَةُ عَلَى مَقْصُوْدِ الشَّرْعِ) اور وہ یوں کہ ان کا دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کا مال محفوظ رہے (اَنْ يُحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِيْنُهُمْ وَ نَفْسُهُمْ وَعَقْلُهُمْ وَ نَسْلُهُمْ وَمَالُهُمْ۔ (دیکھیے حوالۂ مذکور)؛ لہٰذا ہر وہ بات جس سے اس اصول کا اثبات ہوتا ہے مصلحت ہے اور جس سے اس کی نفی ہوتی ہے وہ مفسدہ۔ اس کے بعد وہ ایک طویل بحث کرتے ہوے بالآخر یہ نتیجہ قائم کرتے ہیں کہ رعایتِ مصالح کا جواز بھی اسی اصول کے تحت ممکن ہے ورنہ کہنا پڑے گا: مَنِ اسْتَصْلَحَ فَقَدْ شَرَعَ (ص ۱۳۵) — جیسے استحسان کے بارے میں امام الشافعی نے کہا تھا: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ؛ چنانچہ یہی مسلک ہے جسے امام صاحب کے بعد دوسرے شافعی فقہا، مثلاً البیضاوی، الآمدی، السّبکی اور البنّانی وغیرہم نے اختیار کیا، حتّٰی کہ امام ابن تیمیہ کو بھی مصالح مرسلہ کا اس حد تک قائل ہونا پڑا کہ اگر اس طرح مجتہد کو کوئی مصلحت راجحہ حاصل ہوتی ہے اور شریعت میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں (اِنْ يَرَى الْمُجْتَهِدُ اَنْ يَجْلِبَ هٰذَا الْفِعْلُ مَصْلِحَةً رَاجِحَةً وَلَيْسَ فِي الشَّرعِ مَا يَنْفِيْهِ — مجموع الرسائل، بحوالہ ابو زہرہ: ابن تیمیة، ص ۴۹۵)۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ استصلاح کی بنیاد چونکہ مصالح مرسلہ پر ہے اور اس لیے امام صاحب کو بھی اس پر اعتراض نہ ہوگا، بشرطیکہ ہم اسے ایک مثبت، محدود اور معین شکل دے سکیں، مگر اس صورت میں استصلاح کی بحث دراصل مصالح مرسلہ کی بحث ہو جاتی ہے، جس سے یہاں اعتنا کیا گیا تو اس لیے کہ امام الغزالی اور دوسرے شافعی فقہا نے یہ اصطلاح مصالحِ مُرْسَلہ ہی کے پیشِ نظر اختیار کی۔ استحسان کی طرح وہ استصلاح کو بھی مستقل دلیل فقہی نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ جب استصلاح کی حیثیت محض ایک قیاس خفی کی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ قیاس کے ہوتے ہوے ایک نئی دلیل وضع کی جائے۔ مذہب مالکی نے اسے ایک نئی دلیل مانا ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال ہے، لیکن یہاں بھی دیکھنے کی بات یہ ہے کہ امام مالک کے زمانے میں، بلکہ ان کے بعد دیر تک، استصلاح کا نام کہیں سننے میں نہیں آتا۔ یہ اصطلاح امام صاحب کی وضع کردہ ہے نہ ان کے شاگردوں کی۔ امام صاحب نے جس امر سے بحث کی ہے وہ مصلحت کی رعایت ہے، جس کی بنا پر مصالح مرسلہ کا اصول قائم ہوا؛ تاہم بقول الآمدی امام صاحب کی توجہ ہر مصلحت پر نہیں تھی بلکہ ایسے مصالح پر جو ضروری اور کلّی اور قطعی ہیں (لَمْ يَقُلْ بِذٰلِكَ فِي كُلِّ مَصْلَحَةٍ بَلْ فِيْمَا كَانَ مِنَ الْمَصَالِحِ الضَّرُوْرِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْحَاصِلَةِ الْقَطْعِيَّةِ — الاحکام، ۴: ۲۱۶)؛ چنانچہ یہ قول کہ خاص خاص صورتوں میں تازہ کھجوروں کا، جو ابھی درخت سے نہیں اتریں، پختہ کھجوروں کے عوض بیچنا جائز ہے (المدوّنة، کتاب العرایاء، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۱۰: ۹۰ بعد)، حالانکہ ایسا سودا شرعًا جائز نہیں۔ اگرچہ امام صاحب سے منسوب ہے، لیکن یقینی نہیں؛ ثانیًا اس حکم کی سند، جو استصلاح سے مماثل ہے کہ عرایا (کھجور کے

پیڑ جن سے پھل اتار لیا گیا ہے) کے مالک کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے (لِمَا يُخَافُ مِنْ اِدْخَالِ الْمَضَرَّةِ عَلَى صَاحِبِ الْعَرَايَا، ص ۹۳ ببعد : قب ص ۹۵)، امام صاحب کی بجائے ان کے شاگردوں تک پہنچتی ہے، جیسا کہ سَحْنُون (۲۷۲ھ/ ۸۵۴ء) کا خیال ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ الشاطبی (۵۹۱ھ/ ۱۱۹۴ء) اور القرافی (۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) نے مصالح مرسلہ کی بحث کو آگے بڑھایا اور باحتیاط اس اصول کی حمایت کی (دیکھیے الشاطبی: اَلْاِعْتِصَام، ۲ : ۲۸۱ ببعد، بحث المصالح المرسلہ)، مگر پھر بعض مالکی فقہا مثلاً ابن الحاجب نے استصلاح کی مخالفت بھی کی ہے (دیکھیے اسنوی: نھایة السؤل، ص ۱۳۵؛ فواتح الرحموت، ۲، ۲۶۶ اور عبدالرحیم: اصول فقہ اسلامی (انگریزی نسخہ، ص، ۱۶۶)، لہٰذا یہ امر کچھ بہت زیادہ واضح نہیں کہ اس اصطلاح کا ارتقا کیسے ہوا۔ بقول الخضری جس طریق استدلال کو ہم استصلاح سے تعبیر کرتے ہیں اسے استصلاح کہا تو امام الغزالی نے، لیکن الخضری نے یہ نہیں بتایا کہ ان سے پہلے یہ اصطلاح رائج تھی یا نہیں۔ ممکن ہے اصولِ فقہ کی وہ کتابیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ حالت میں پڑی ہیں دستیاب ہو جائیں تو استصلاح کی تاریخ زیادہ صحت سے متعیّن ہو سکے۔ مستشرقین نے تو حسبِ عادت یہاں تک کہا ہے کہ ہو سکتا ہے استصلاح کا تصور رومی قانون کے (ratioutilitatus) سے ماخوذ ہو، مگر پھر خود ہی اپنی اس رائے پر عدمِ اطمینان کا اظہار کیا ہے۔ گولٹ تسیہر کہتا ہے کہ یہ امام الغزالی کے استاد امام الحرمین الجُوَینی (م ۴۴۸ھ/ ۱۰۸۵ء) تھے جنھوں نے سب سے پہلے استصلاح کی حمایت میں قلم اٹھایا، مگر امام موصوف کے رسالے اصول الورقات میں ایسی کوئی بحث نہیں ملتی؛ البتہ گولٹ تسیہر نے ان کی کتاب مغیث الخلق سے چند اقتباسات اس سلسلے میں نقل کیے ہیں، *WZKM*، ۱: ۲۲۹، حاشیہ ۵ (H، بذیل مادّہ)۔ پھر اگرچہ شافعی فقہا کی طرح حنفی فقہا بھی مصالحِ مرسلہ کے قائل نہیں (الاحکام، ۴: ۲۱۶)، لیکن خیال یہ ہے کہ متأخر حنفی فقہ میں اس قسم کی مختلف صورتوں کو کوئی باقاعدہ شکل دینے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ بایں ہمہ استصلاح کے سب سے بڑے حامی، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، نجم الدین الطُّوفی ہیں (۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء)۔ رسالة فی المصالح المرسلة میں انھوں نے اس اصول سے بتفصیل بحث کی ہے۔ وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر نص اور اجماع کو رعایت المصلحة سے تطبیق نہ دی جا سکے تو کیا کرنا چاہیے؟ اور پھر خود ہی جواب میں کہتے ہیں کہ روز مرہ کے معاملات کا تعلق ہے تو رعایة المصلحة کا اصول فیصلہ کن ہے۔ عبادات البتہ اس سے مستثنیٰ ہیں، گو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نص اور اجماع کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے، اس لیے کہ اگر مصلحت کی رعایت کو ان پر ترجیح دی جاتی ہے تو مقتضیاتِ وقت کے پیشِ نظر اور پھر حدیث 'لا ضرر ولا ضرار' کا حوالہ دیتے ہوئے اپنے اس دعوے کی تائید مزید کرتے ہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ الطوفی کا یہ مؤقف مالکیہ کے دائرہ استصلاح سے بہت آگے نکل جاتا ہے جس سے بجا طور پر ان سب غلطیوں کا اندیشہ ہے جن کا اظہار امام الغزالی اور امام ابن تیمیہ کر چکے ہیں۔ بہر حال الطوفی کا کہنا یہ ہے کہ افراد میں باہم جو قانونی روابط کام کر رہے ہیں ان کی مصلحت ان لوگوں پر بخوبی واضح ہے جن کو ان روابط سے سابقہ پڑتا ہے؛ لہٰذا اگر کسی قضیے میں وہ فیصلہ جو قانونِ شریعت سے مستنبط ہوتا ہے مصلحت کے خلاف ہے تو اس مصلحت کے حصول کے لیے ہمیں مصلحت ہی سے کام لینا چاہیے (اِذَا رَأَيْنَا دَلِيلَ الشَّرْعِ مُتَقَاعِدًا عَنْ اِفَادَتِهَا عَلِمْنَا اَنَّا اُحِلْنَا فِي تَحْصِيلِهَا عَلَى رِعَايَتِهَا)؛ لیکن یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شریعت نے کسی مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا تو نصوص شرعی سے کوئی ایسا نتیجہ کیونکر مرتب ہو سکتا ہے جن سے ان قانونی روابط یا معاملات میں جن کی طرف الطوفی نے اشارہ کیا ہے کسی ایسی صورت کے امکان کا اندیشہ ہو جو مصلحتِ عامہ کے خلاف ہے؟ اس قسم کی کوئی صورتِ حالات پیدا ہو جائے تو اس کی ذمہ داری ہمارے فہم پر ہے نہ کہ نصوص شریعت پر؛ لہٰذا مصالحِ مُرسلہ سے بھی ایک قدم اَور آگے بڑھتے ہوئے استصلاح کے نام سے ایک نئی دلیل کا اضافہ غیر ضروری ہے۔ یہ اگر کوئی دلیل ہے تو قیاس میں پہلے سے موجود ہے۔ الطّوفی کو شاید خود بھی خیال تھا کہ وہ اپنے مسلک میں سوادِ اعظم کے راستے سے دور ہٹ گئے ہیں، مگر ان کے نزدیک سوادِ اعظم سے مراد ہے اس دلیل کا راستہ جو واضح بھی ہے اور روشن بھی اور جو گویا اصول رعایة المصلحة میں موجود ہے؛ مگر پھر الطوفی نے استصلاح کی بحث چونکہ المصالح المرسلہ کے تحت کی ہے اور ان کے نزدیک اس کی ضرورت پیش آتی ہے تو صرف معاملات دنیوی میں، لہٰذا وہ اسے ایک نئی دلیل فقہی ٹھیرانے میں کوئی قباحت نہیں دیکھتے.

مآخذ: (۱) الغزالی: المستصفی، ۱: ۲۸۴-۳۱۵؛ (۲) البیضاوی: منھاج الوصول، مع شرح نھایة السؤل از جمال الدین اسنوی بر حاشیۂ التقریر و التحبیر از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ، ۳: ۱۳۴-۱۳۹؛ (۳) تاج الدین السبکی: جمع الجوامع، شرح جمال الدین المحلی و حواشی از البنانی، مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۲۲۹-۲۳۴؛ (۴) ابن الہمام بن امیر الحاج: التقریر و التحبیر، ۳: ۱۴۱-۱۶۷؛ (۵) محب الدین عبدالشکور البہاری و ملا عبدالعلی نظام الدین بحر العلوم: مسلّم الثبوت، مع شرح فواتح الرحموت (المستصفی میں ۲: ۲۶۰ ببعد، بالخصوص ص ۲۶۶ ببعد و ۳۰۱)؛ (۶) ابن تیمیہ: مجموعة الرسائل و المسائل، ۵: ۲۲، قاہرہ ۱۳۴۱، ۱۳۴۷ھ؛ (۷) الشاطبی: الاعتصام، ۲: ۳۰۷ ببعد، طبع اوّل، مطبع منار، مصر ۱۳۳۲ھ؛ (۸) القرافی: شرح تنقیح الفصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۷۰ ببعد؛ (۹) نجم الدین الطّوفی: رسالة فی المصالح المرسلة (مجموع الرسائل فی اصول الفقه، بیروت ۱۳۲۴ھ، ص ۳۷-۷۰)؛ یہی کتاب السید رشید رضا کے رسالے المنار، ۱۰: ۷۴۵-۷۷۰ (تفسیر المنار کی رو سے ۵، قاہرہ ۱۳۲۸ھ: ۲۱۲) میں شائع ہوئی؛ (۱۰) محمد الخضری: اصول الفقه، ص ۳۸۱-۳۹۲؛ (۱۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۴: ۲۱۰-۲۱۶؛ (۱۲) ابوزہرہ: ابن تیمية: دار الفکر العربی، طبع اول، ص ۴۲۵ ببعد؛ (۱۳) المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۱۴) I. Goldziher: *Die Zahiriten ihr. lehrsystem und ihr Geschichte*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ص ۲۰۶؛ (۱۵) مصنّف مذکور: *Das Princip. des Istislah in der Muhammadan Gesetzwissenschaft*، در *Wien Zeitschrift. f. d. Kunde des Morgenl*، ۱: ۲۲۸-۲۳۰؛ (۱۶) عبدالرحیم: *Principles*

of Muhammaden Jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۱؛ اطالوی ترجمہ: *I Principî della Giurisprudenza Musulmana*، از Guido Cimino، روما ۱۹۲۲ء، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۴؛ (۷) D. Santilana: *Istituzioni di Diretto Musulmano Malichita*، روم ۱۹۲۶ء، ص ۵۶ ببعد.

(سید نذیر نیازی)

---

* اِسْتِفْہام: (اصل فہم (سمجھنا) سے باب استفعال، ''کسی سے سمجھا دینے کی درخواست کرنا''، یعنی ''پوچھنا'')، عربی نحو کی ایک اصطلاح، جس سے مراد ''سوال'' یا سوالیہ جملہ ہوتا ہے۔ جملۂ استفہامیہ اسمیہ ہوگا یا فعلیہ اور جملے سے متعلق عام قواعد نحوی کا تابع، استفہام محض آواز کے لہجے سے بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے، لیکن بالعموم اس سے پہلے حروف استفہام، اَ، ھل، اَم، وغیرہ میں سے کوئی ایک حرف، کوئی استفہامیہ ضمیر یا تابع فعل استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ (کون)، ما (کیا)، کیف (کیسے) وغیرہ۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم میں بہت سے مقامات پر استفہامیہ جملوں کا استعمال ہوا ہے؛ (۲) اَلسّیبویہ: کتاب (طبع Derenboung)، ۱: ۳۹، س ۲۲، ص ۶۱، س ۱۱ ببعد، ص ۲۵۰، س ۱۲، ص ۳۹۴ بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن یعیش (طبع Jahn)، ص ۱۲۰۴ ـ ۱۳۰۱؛ (۴) محمد اعلی: *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر Sprenger)، ص ۱۱۵۵ ـ ۱۱۵۶؛ (۵) لین: *Arabic- English Lexicon*، ص ۲۴۵۳؛ (۶) Wright: *Arabic Grammar*، ۱: ۲۷۴ الف تا ۲۷۶ ب، ۲۸۲ ب تا ۲۸۸ الف؛ ۲: ۳۰۶ ب تا ۳۱۷ ب، ۳۳۶ ب؛ (۷) Howell: *Gramm. of the Class Arabic Language*، حصہ ۳، ص ۶۱۵ ـ ۶۲۴.

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

---

* اِسْتِقْبال: علم ہیئت میں اس سے مراد سورج اور چاند کا بالمقابل ہونا (opposition) ہے، یعنی ایک دوسرے کے مقابلے میں ان کے مقام جب ان کے طول بلد کا فرق ۱۸۰ درجے ہو، جیسا کہ خاص طور پر [چاند] گرہن کے موقع پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اس مفہوم میں لفظ مقابلہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، لیکن منجمین عام طور پر اس اصطلاح کو دو سیاروں کے تقابل کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ استقبال کی ضد اجتماع (conjunction) ہے، یعنی سورج اور چاند کے وہ اضافی مقام جب ان کا طول بلد مساوی ہو، جیسا کہ سورج گرہن کے موقع پر ہوتا ہے۔ علم نجوم میں عام طور پر سیاروں کے ایک دوسرے کے ساتھ یا سورج اور چاند کے ساتھ اجتماع کے لیے اور اصطلاحیں بھی رائج ہیں، مثلاً مقارنہ، اقتران اور قران۔

ان مقاموں (استقبال و اجتماع) کے علاوہ علم نجوم میں تسدیس (hexa-gonal)، تربیع (tetragonal) اور تثلیث (trigonal) کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں، جب کہ ان دو سیاروں اور کرۂ ارض کا درمیانی زاویہ علی الترتیب ۶۰، ۹۰ اور ۱۲۰ درجے ہوتا ہے۔

مآخذ: البتانی (طبع Nallino)، ۲: ۳۴۹؛ (۲) *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر)، بذیل مادہ استقبال، اجتماع و قران؛ (۳) الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۲۳۲.

(H. SUTER سوٹر)

اِسْتَنْبُول: رک بہ استانبول. *

اِسْتِنْجاء: عربی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں پاکیزگی حاصل کرنا، * جس کی پوری تشریح فقہ کی کتابوں کے باب الطہارۃ میں دی گئی ہے۔ ہر شخص کے لیے قضائے حاجت کے بعد استنجا کرنا واجب ہے ([امام] ابو حنیفہؒ کے نزدیک [ڈھیلے وغیرہ کافی ہیں اور] استنجاء بالماء مستحب ہے)۔ مسلمان کو استنجاء بالماء میں اس وقت تک تاخیر کرنے کی اجازت ہے جب وہ نماز (صلوٰۃ) ادا کرنے کو ہو، یا کسی اور وجہ سے اسے شرعی طہارت کی حالت میں ہونا ضروری ہو.

مآخذ: (۱) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۷؛ (۲) A. J. Wensinck، در *Der Islam*، ۱: ۱۰۱ ببعد.

(TH. W. JUYNBOLL جوئنبول)

اِسْتِنْشاق: [سانس سے] ناک کے اندر پانی پہنچانا، جو اکثر فقہا کے * نزدیک غسل [رک بآں] اور وضو (یعنی طہارتِ کُبرٰی اور طہارتِ صُغرٰی) دونوں میں سنت خیال کیا جاتا ہے (یعنی ایک مستحسن فعل، لیکن احمد بن حنبل کے نزدیک واجب ہے).

مآخذ: الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۸؛ (۲) الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۱، س ۶.

(TH. W. JUYNBOLL جوئنبول)

اَسْتورگہ: (Astroga) رک بہ اَشْتُرقہ. *

⊗ اسحٰق علیہ السلام: حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صاحبزادے (حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے عمر میں ۱۳، ۱۴ برس چھوٹے)، جن کی پیدائش کی بشارت انھیں اور ان کی بیوی سارہ کو پیرانہ سالی میں ملی۔ معلوم ہوتا ہے ان کی ولادت حَبرون (دوسرا نام الخلیل) میں ہوئی، جہاں مصر سے واپسی پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اقامت اختیار کر لی تھی (ابن خلدون، ۱: ۵۲)۔ اسحٰق کا عبرانی تلفظ یصحق ہے اور یصحق کا عربی مترادف یضحک (عبرانی میں حرف ضاد نہیں ہے، لہٰذا اس میں ضاد کا مقابل ہے صاد؛ ق اور ک قریب المخرج ہیں) اور یہ ان کی والدہ ماجدہ کا رکھا ہوا نام ہے، اس بنا پر کہ حضرت سارہ نے کہا تھا ''اللہ نے مجھے ہنسایا اور سب سننے والے میرے ساتھ ہنسیں گے'' (تکوین، ۲۱: ۷)۔ قرآن مجید میں ہے وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ (۱۱ [ھود]: ۷۱)، یعنی جب حضرت ابراہیم کو حضرت اسحٰق کے پیدا ہونے کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ، جو پاس ہی کھڑی تھیں، ہنسنے لگیں

[خوشی سے]۔ اہل فرنگ کے یہاں اسحٰق کو اگرچہ ایساک (Isaac) کہا جاتا ہے، لیکن مستشرقین کا یہ خیال کہ تورات میں بھی حضرت اسحٰق کا یہی نام مذکور ہے صحیح نہیں، رہیں ان کی پیدائش کے بارے میں اسرائیلی اور اسلامی روایات کہ وہ عید الفصح کے روز پیدا ہوئے یا عاشورے کی رات کو، جیسا کہ الثعلبی، (ص ۶۰)، اور الکسائی، (ص ۱۰۰)، نے لکھا ہے، سو ان کا تاریخ سے کوئی ثبوت نہیں ملتا؛ البتہ تکوین (باب ۴۵) میں اتنا مذکور ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت سے ایک سال پہلے حضرت سارہ سے ان کی ولادت کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بھوکوں اور ناداروں کو اپنے ساتھ کھانا کھلائے بغیر نہیں کھاتے تھے۔ ایک مرتبہ پندرہ دن تک کوئی مہمان نہ آیا تا آنکہ تین اجنبی اشخاص وارد ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے، جس پر انھوں نے کہا کہ ہم قیمت ادا کیے بغیر کوئی چیز نہیں کھائیں گے اور وہ یہ کہ شروع میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرو، آخر میں اس کی حمد کرو اور پھر انھیں ایک بیٹے کی بشارت دی۔ قرآن مجید میں بھی یہ واقعہ مذکور ہے، لیکن ذرا مختلف انداز میں؛ چنانچہ فرمایا: وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰهِیْمَ بِالْبُشْرٰی قَالُوْا سَلٰمًا ؕ قَالَ سَلٰمٌ فَمَا لَبِثَ اَنْ جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِیْذٍ ۝ فَلَمَّا رَاٰۤ اَیْدِیَهُمْ لَا تَصِلُ اِلَیْهِ نَكِرَهُمْ وَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً ؕ قَالُوْا لَا تَخَفْ اِنَّاۤ اُرْسِلْنَاۤ اِلٰی قَوْمِ لُوْطٍ ۝ وَامْرَاَتُهٗ قَآىِٕمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ ۙ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ ۝ (۱۱ [ھود]: ۶۹ - ۷۱) اور پھر فرمایا: هَلْ اَتٰىكَ حَدِیْثُ ضَیْفِ اِبْرٰهِیْمَ الْمُكْرَمِیْنَ ۝ اِذْ دَخَلُوْا عَلَیْهِ فَقَالُوْا سَلٰمًا ؕ قَالَ سَلٰمٌ ۚ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ ۝ فَرَاغَ اِلٰۤی اَهْلِهٖ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِیْنٍ ۝ فَقَرَّبَهٗۤ اِلَیْهِمْ قَالَ اَلَا تَاْكُلُوْنَ ۝ فَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً ؕ قَالُوْا لَا تَخَفْ ؕ وَبَشَّرُوْهُ بِغُلٰمٍ عَلِیْمٍ ۝ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۴ - ۲۸)۔ ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس کچھ لوگ مہمان آئے تو وہ ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے اور انھیں کھانے کی دعوت دی، مگر انھوں نے ہاتھ روک لیا، جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کچھ ڈر سے گئے۔ انھوں نے کہا: "ڈرو نہیں، ہمیں لوط (علیہ السلام) کی بستی کی طرف بھیجا گیا ہے"، اور اس کے بعد انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک بیٹے کی بشارت دی، (حضرت اسحٰق کی پیدائش کی) جن کا نام بھی سورۃ ھود کی آیات میں صاف صاف مذکور ہے؛ لہٰذا روایات سے قطع نظر کر لیجیے (خواہ یہ روایات اسرائیلی ہوں خواہ بعض مسلمان تذکرہ نویسوں، مثلاً الثعلبی اور الکسائی، نے غلطی سے انھیں اختیار کر لیا ہو) تو حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت کے بارے میں قرآن مجید ہی کا بیان ازروے تاریخ صحیح ہے۔ پھر جب مستشرقین مدراش [.Gen. R، ۵۵؛ Tanchuma Gen.، ۴۰] کی بعض عبارتوں کے حوالے سے یہ کہتے ہیں کہ ان مہمانوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ بھی کہا کہ اسے اللہ کے نام پر قربانی کے لیے ذبح کیا جائے تو یہ بھی صحیح نہیں علیٰ ھذا یہ روایت کہ اسحٰق علیہ السلام سات سال کے ہوئے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام انھیں بیت المقدس لے گئے جہاں خواب میں انھیں حکم ملا کہ انھیں اللہ کے لیے قربانی دیں۔ صبح ہوئی تو انھوں

نے ایک بیل اللہ کے نام پر ذبح کیا، مگر رات کو ہاتف غیبی کی پھر آواز آئی: "اللہ اس سے زیادہ قیمتی قربانی چاہتا ہے"؛ لہٰذا اب انھوں نے ایک اونٹ ذبح کیا۔ اس پر رات کو پھر انھوں نے یہ آواز سنی کہ اللہ تمھارے بیٹے کی قربانی چاہتا ہے اور پھر ذبح کے اس واقعے کو حضرت اسحٰق علیہ السلام سے منسوب کرتے ہوئے ان کو ذبیح اللہ قرار دیا ہے، حالانکہ تورات اور قرآن مجید سے ان دونوں روایتوں کی تردید ہو جاتی ہے۔ ذبیح اللہ کی بحث کے لیے دیکھیے بذیل مادۂ اسمٰعیل علیہ السلام۔ [نیز شبلی نعمانی: سیرت النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم ...... ابتدائی صفحات]۔

حضرت اسحٰقؑ کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی زیادہ تر واقعۂ ذبح کا ذکر آیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ چالیس برس کی عمر میں ان کی شادی رفقہ (ربقہ Rebecca) سے ہوئی (الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۸)، مگر دیر تک اولاد نہیں ہوئی۔ آخر بیس برس کے بعد دو بیٹے، عیصو (یا عیص) اور یعقوبؑ، پیدا ہوئے (حوالۂ مذکور، ص ۲۹ اور ابن خلدون، ۱: ۵۸)؛ دونوں توام تھے۔ کہا جاتا ہے اول عیصو کی ولادت ہوئی پھر حضرت یعقوبؑ کی۔ روایات میں ہے کہ دونوں میں عمر بھر چشمک رہی۔ والد حضرت یعقوبؑ کی طرف مائل تھے اور والدہ عیصو (یا عیص) کی طرف؛ لیکن ہمیں ان باتوں کو زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہیے، اس لیے کہ اسرائیلی روایات میں بنی اسرائیل نے انبیاے بنی اسرائیل کو اپنی ہی زندگی کے آئینے میں دیکھا ہے۔ [بعض] مسلمان مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے بھی، جو روایات کو روایات کے طور پر نقل کرتے چلے گئے ہیں، تاریخی تحقیق و تفحص سے کام نہیں لیا اور لیا تو بہت کم۔ دائرۃ المعارف یہود (.Jewish Encyclop، ۶: ۶۱۷) میں ہے کہ جب لہائی روئی (Lahai-roi) نامی "بئر" (کنواں) میں، جہاں ان کی سکونت تھی، قحط پڑا تو اس نے حضرت اسحٰق علیہ السلام کو اشارہ کیا کہ مصر نہ جائیں بلکہ فلسطین ہی کی حدود میں قیام کریں، جہاں وہ اور ان کی اولاد بڑی خوشحالی کی زندگی بسر کرے گی؛ لہٰذا حضرت اسحٰق علیہ السلام جوار (Gera) کے قریب فلسطینیوں میں اقامت پذیر ہو گئے اور کھیتی باڑی کرنے لگے، جس میں رفتہ رفتہ اتنی ترقی کر لی کہ فلسطینی ان سے حسد کرنے لگے، لیکن حضرت اسحٰق علیہ السلام نے ان کی سختیاں خوشی سے برداشت کیں۔ آخر الامر وہ بئر السبع (Beer Sheba) منتقل ہو گئے، جہاں پھر خدا نے ظاہر ہو کر انھیں برکت دی۔ یہیں حضرت اسحٰق علیہ السلام نے ایک ہیکل تعمیر کیا (بیت ایل = اللہ کا گھر) اور پھر اتنا اثر پیدا کر لیا کہ فلسطینی بادشاہ بھی ان سے اتحاد کا خواستگار ہوا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی بڑھاپے کی زندگی خوشگوار نہیں گزری۔ ان کی بصارت جاتی رہی تھی اور بیٹوں، یعنی عیصو (یا عیص) اور حضرت یعقوب، کی رقابت سے بھی رنجیدہ خاطر رہتے تھے۔ انتقال حبرون (الخلیل) میں ہوا، بڑی طویل عمر پائی اور حبرون ہی میں حضرت ابراہیم اور حضرت سارہ کے پہلو میں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) الزمخشری، ۱: ۲۲۴؛ (۲) البیضاوی، ۱: ۲۳۳؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، (قاہرہ ۱۳۱۲ھ)، ص ۴۸ - ۶۰؛ (۴) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۱۳۶۔

۱۴۰؛ (۵) الطبری، طبع لائڈن، ۱: ۲۷۲-۲۹۲؛ (۶) ابن الاثیر، ۱: ۸۷-۸۹؛ (۷) Grünbaum: *Beiträge*، ص ۱۱۰-۱۲۰؛ (۸) Eisenberg: *Abraham in der arab. Legende*، ۱۹۱۲ء، ص ۳۰-۳۱؛ (۹) *Encyclo. Hebrew*، نیو یارک، ۵: ۱۸، بذیل مادّۂ Isaac؛ (۱۰) *Jewish Encyclop.*، بذیل مادّہ؛ (۱۱) الیعقوبی: تاریخ، ۱، بیروت ۱۳۷۹ھ؛ (۱۲) ابن خلدون: تاریخ، جلد اوّل، مصر ۱۹۳۰ء۔

(سیّد نذیر نیازی)

اسحٰق بن حُنَین: بن اسحٰق العِبادی [عِباد ایک عیسائی المذہب عربی قبیلہ تھا اور عراق میں حیرہ کے قریب آباد تھا] ابو یعقوب حنین بن اسحٰق [رک بآن] کا بیٹا، طبیب اور فلسفی، جو یونانی سے ـــ زیادہ تر ریاضی اور فلسفے کی کتابوں کا ـــ عربی میں ترجمہ کرنے کی بنا پر مشہور ہے۔ خلیفہ المعتمد، اور المعتضد کا وزیر قاسم بن عُبَیْدُ اللہ اس پر بہت مہربان تھا۔ اس کی وفات بغداد میں ربیع الثانی ۲۹۸ یا ۲۹۹ھ/نومبر ۹۱۰ یا ۹۱۱ء میں ہوئی۔ اس کے مشہور ترین تراجم میں سے چند قابل ذکر یہ ہیں: (۱) اقلیدس: کتاب الاصول (*Elements*) جس کی بعد میں ثابت بن قُرّہ نے اصلاح کی؛ (۲) کتاب المعطیات (*Data*)؛ (۳) بطلمیوس: المَجِسْطِی، اس کی اصلاح بھی ثابت بن قُرّہ نے کی؛ (۴) اَرْشمیدس: کتاب الکرۃ والاسطوانۃ؛ (۵) منیلاس (Menelaus): کتاب الاشکال الکریۃ؛ (۶) افلاطون: مکالمۂ سوفسطس، مع شرح از Olympiodorus؛ (۷) ارسطو: مقولات (*Catagories*)؛ (۸) الجدل (*Topica*)؛ (۹) العبارۃ أو التفسیر (*Hermeneutica*)؛ (۱۰) الخطابۃ (*Rhetorica*)؛ (۱۱) السماء والعالم (*de Coelo et Mundo*)؛ (۱۲) الکون والفساد (*de Generatione et Corruptione*)؛ نیز (۱۳) مابعد الطبیعیات (*Metaphysica*) کا ایک حصہ۔ ان میں سے بعض تراجم طبع ہو چکے ہیں، بعنوان *Aristotelis Categoriae cum versione arabica Isaaci Honeini et variis lectionibus textus graeci e versione arab. Ductis*، طبع J. Th. Zenker، Lipsiac ۱۸۴۶ء۔ ہم اس جگہ اس مسئلے پر بحث نہیں کر سکتے کہ ان تراجم میں سے کون کون سے سریانی سے کیے گئے اور کون کون سے براہِ راست یونانی سے، لیکن ہم قاری کو مآخذ کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیں گے۔ ان میں سے بہت سے تراجم کی بابت ابھی تک شک ہے کہ آیا یہ اسحٰق نے کیے یا اس کے باپ حنین نے.

[سارٹن (Sarton) کہتا ہے اس سے بعض طبی تصنیفات بھی منسوب ہیں، مثلاً اس کے باپ کا یہ قول کہ اسحٰق نے دو جالینوسی کتابوں کا ترجمہ سریانی اور دس کا عربی میں کیا؛ نیز یہ کہ بعض اوقات وہ عربی ترجمے کا مقابلہ یونانی متن سے بھی کر لیتا تھا]۔

مآخذ: (۱) الفہرست (طبع مُلر Müller)، ص ۲۸۵ و ۲۹۸؛ (۲) ابن خلِّکان (قاہرہ ۱۳۱۰ھ)، ۱: ۶۶؛ ترجمۂ دیسلان، ۱: ۱۸۷؛ (۳) ابن ابی اُصَیبِعہ (طبع مُلر)، ۱: ۲۰۰؛ (۴) Steinschneider: *Die arab. Übersetzgn. aus d. Griech.* (*Centralblatt f. d. Bibliotekwesen*، Beiheft ۱۲، لائپزگ ۱۸۹۳ء)، ص ۱۶-۱۰۲ اور *ZDMG*، ۱: ۱۶۱-۲۱۹، ۳۳۷-۴۱۷؛ (۵) براکلمان، ۱: ۲۰۶؛ (۶) Suter: *Abhandlgn. z. Gesch. d. math. Wissensch*، ۱۰ (۱۹۰۰ء): ۳۹؛ [(۷) Sarton: *Introduction to the History of Science*، ۱۹۲۶ء، ۱: ۶۰۰].

(H. SUTER)

اسحٰق المَوْصِلی: ابو محمد اسحٰق بن ابراہیم بن ماہان (میمون) بن بَہمان، اوائل عہدِ عباسیہ کا مشہور ترین مغنّی اور ایک نامور مغنّی کا بیٹا (قب ابراہیم الموصلی)، ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں الرّے میں پیدا ہوا اور بغداد میں رمضان ۲۳۵ھ/اگست ۸۵۰ء میں فوت ہوا (قب براکلمان، ۱: ۸۷، ۸۴م)۔ وہ ایک فارسی نژاد امیر گھرانے کا فرد تھا، گو اس کے والد کی پیدائش اور تربیت بنو تمیم (یا بنو دارم؛ قب الفہرست) کے درمیان کوفے میں ہوئی۔ اسحٰق کو بڑی اچھی تعلیم دی گئی۔ اس نے حدیث ہُشَیم بن بُشَیر سے حاصل کی، قرآن الکسائی [رک بآن] اور الفرّاء سے پڑھا، خالص ادب کی تعلیم الاَصْمَعی [رک بآن] اور ابو عُبَیدہ المُثنّٰی [رک بآن] سے حاصل کی اور علم موسیقی اپنے چچا زلزل [رک بآن]، عاتکہ بنت شُہدہ اور اپنے والد سے حاصل کیا۔ اسحٰق کے سب سے پہلے سرپرست ہارون الرشید [رک بآن]، یحیٰی بن خالد البرمکی اور اس کے بیٹے تھے۔ یحیٰی کے بیٹوں نے اس نوجوان صاحبِ فن کو ایک مکان خرید کر دیا اور اس مکان کے سامانِ آرائش کے لیے ایک لاکھ درہم دیے۔ جب فضل بن یحیٰی البرمکی کو خراسان کا والی مقرر کیا گیا (۷۹۴-۷۹۵ء) تو اس نے اسحٰق کو ایک شعر کے صلے میں، جو اس نے اس تقریب پر موزوں کیا تھا، ایک ہزار دینار عنایت کیے۔ خلفا اور اُن کے امرا کی فیاضی کی بارش اسحٰق پر مسلسل ہوتی رہی، چنانچہ وہ بھی اپنے والد کی طرح انتہا درجے کا مالدار ہو گیا؛ تاہم وہ اپنی دولت فیاضی کے ساتھ خرچ کرتا تھا اور اس کے وظیفہ خواروں میں لغت نویس ابن العربی [رک بآن] بھی تھا۔ اپنے والد کی وفات کے بعد اسے اس زمانے کا بہترین مغنّی قرار دیا گیا۔ خلفا میں سے الامین، المامون، المعتصم، الواثق اور المتوکل اس کے بہت زیادہ مدّاح تھے اور اس پر بکثرت نوازشیں کرتے رہتے تھے۔ المامون نے ایک بار کہا کہ اگر اسحٰق ایک مغنّی کی حیثیت سے اس قدر مشہور نہ ہوتا تو میں اسے قاضی کا عہدہ دے دیتا۔ دربار کی محفلوں میں اسحٰق کو بڑے بڑے علما اور ادبا کی صف میں کھڑے ہونے کی اجازت تھی اور وہ لباس پہننے کی بھی جو فقہا کے لیے مخصوص تھا۔ الواثق کہتا تھا کہ جب اسحٰق میرے سامنے گاتا ہے تو مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میرے مقبوضات میں اضافہ ہو گیا ہے۔ جب اس شہرۂ آفاق مغنّی کا انتقال ہوا تو المتوکل پکار اٹھا کہ "اسحٰق کی موت نے میری سلطنت کو بڑی زینت اور افتخار سے محروم کر دیا"۔

ایک جامع کمالات مغنّی ہونے کی حیثیت سے اسحٰق کو عربی موسیقی کی تاریخ میں نمایاں مقام حاصل ہے، گو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کی آواز اپنے زمانے کے دو ایک مغنّیوں سے خوبی میں کمتر تھی؛ لیکن اس کی اعلٰی فن کاری کے سامنے کسی کا چراغ نہ جلتا تھا۔ ایک نقّاد نے درجۂ فضیلت کے لحاظ سے اسے ابن سُرَیج [رَكَ بَآن] اور مَعْبد [رَكَ بَآن] کے درمیان جگہ دی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے تخنیث (falsetto) کا استعمال کیا۔ عُود نوازی میں وہ اپنا جواب نہ رکھتا تھا؛ چنانچہ کتاب الأغانی میں اس کی عُود نوازی کے فنی کمال کی کئی مثالیں مذکور ہیں۔

نغمہ سازی میں وہ طرزِ جدید کا موجد تھا۔ اپنے سب گانوں کی ابتدا وہ تیز اور بلند سُر سے کیا کرتا تھا اور اس وجہ سے اس کا لقب اَلْمَلْسُوع (بچھو کا کاٹا ہوا) پڑ گیا تھا۔ کتاب الأغانی میں اس کی غیر معمولی قابلیت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا گیا ہے: ''اسحٰق موسیقی میں اپنے عہد کا فائق ترین انسان تھا اور وہ اس کے تمام شعبوں میں اعلٰی درجے کا کمال رکھتا تھا''۔ گو وہ الکِنْدی [رَكَ بَآن] وغیرہ جیسا، جنھیں یونانی مصنّفین کے تراجم سے استفادے کے مواقع حاصل تھے، علمِ موسیقی کی علمی باریکیوں کا نکتہ دان نہ تھا، تاہم اس نے عربی موسیقی کے دبستانِ خیال کے فکر و عمل کو (قبّ موسیقی) جن کے معدوم ہو جانے کا خطرہ تھا، معیّن ضابطے کی شکل دے دی اور شاید اس طرح فن کی سب سے بڑی خدمت انجام دی۔

اسحٰق نے بحیثیت ایک شاعر، لغوی، فقیہ اور مصنّف کے بھی نام پیدا کیا۔ ادھر الف لیلة نے بھی اس کی شہرت میں چار چاند لگا دیے۔ الفہرست میں اس کی تقریبًا چالیس تصانیف کا ذکر آتا ہے۔ ان میں سے اکثر موسیقی اور مغنّیوں سے متعلق ہیں، خصوصًا اس کی تصنیف کتاب الأغانی الکبیر، لیکن باقی کتابیں، مثلاً کتاب اخبار ذی الرُّمة (حکایات ذی الرُّمة)، کتاب جواهر الكلام، کتاب تفصیل الشعر، اور کتاب مواریث الحکمة، اُس کی وسعتِ ذوق پر شاہد ہیں۔ الفہرست میں اسحٰق کا ذکر یوں کیا گیا ہے: ''شعر اور آثارِ قدیمہ کا قلم بند کرنے والا . . .، شاعر اور علوم و فنون میں ہمہ گیر صلاحیت کا مالک تھا''۔ اس کا کتب خانہ، جو بغداد کے عظیم کتب خانوں میں سے ایک تھا، بالخصوص کتب لغت عربی کا مخزن تھا۔ اس کے تلامذہ میں ابن خُرّداذبہ [رَكَ بَآن]، زِریاب [رَكَ بَآن] اور عمر بن بانہ شامل تھے۔ اس کی سوانح عمری اس کے بیٹے حمّاد نے لکھی ہے، جو خود بھی ایک نامور محدّث اور مصنّف تھا (الفہرست، ص ۱۴۲ – ۱۴۳).

مآخذ: (۱) کتاب الأغانی، بولاق، ۵: ۵۲–۱۳۱؛ (۲) الفہرست، لائپزگ ۱۸۷۱–۱۸۷۲ء، ص ۱۴۱ – ۱۴۳؛ (۳) ابن عبدربّہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۳: ۱۸۸؛ (۴) النُّوَیری: نہایة الأرَب، ۵: ۱–۹؛ (۵) Caussin de Perceval: *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes*، در *JA*، ۱۸۷۳ء، ص ۵۶۹؛ (۶) اہلوارٹ (Ahlwardt): *Abū Nowās*، ص ۱۳ – ۱۹؛ (۷) Barbier de Meynard: *Ibrahim, fils de Mehdi*، در *JA*، ۱۸۶۹ء، ص ۲۰۱ ببعد؛ (۸) محمد کامل حجاج: الموسیقی الشرقیة، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۹) Farmer: *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۴ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Historical facts for the Arabian Musical Influence*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۲۴۷ ببعد اور اشاریہ.

(H. G. FARMER فارمر)

الاَسَد: (عربی) جمع عمومًا الاُسود، الاُسُد، الأُسْد، عام طور سے شیر ببر کا معروف ترین نام، جو ایک قبیلے یا شخص کے نام کے طور پر بھی بکثرت مستعمل ہے (دیکھیے بعد کا مقالہ؛ اس کے قیاسی اشتقاق اور دوسرے مادّوں سے تعلّقات کے لیے دیکھیے بحث از C. de Landberg، ۲ / ۲: ۱۲۳۷–۱۲۴۰)۔ عربی شاعری کا قدیم لفظ، جس کی جگہ بیش از بیش الاسد نے لے لی ہے، اللَّیث ہے۔ یہ لفظ صرف سامی زبانوں ہی میں نہیں ملتا [قبّ] اکادی زبان میں ''نِیشُو''، مگر یہ عمومًا صرف نثر میں آیا ہے، لینڈز برگر (Landsberger، ص ۷۶) بلکہ کوہلر (Koehler) کے بیان کے مطابق (*Lex. in VT Libros*، ص ۴۸۱ ب) یونانی میں بھی: (λῖς ʽλεῖς) جہاں یہ ہومر اور اس کے بعد کے شعرا کے ہاں — اگرچہ شاذ و نادر — استعمال ہوا ہے۔ (مصنّف مذکور، ص ۴۷۲ الف، اس کے مماثل اکادی زبان کے لَبُّو (Labbu) وغیرہ کے ساتھ ساتھ اُس کے عربی مونث: لَبُوءَة کا ذکر کرتا ہے (مع اس کی متعدّد صورتوں کے جو شیرنی کے لیے استعمال ہوتی ہیں) اور λέαινα اور ʽλέων (leo) کو ایک ایشیائی لفظ قرار دیتا ہے بحوالہ *ZDPV*، ۶۲ (۱۹۳۹ء): ۱۲۱ – ۱۲۴ (اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتاتا ہے کہ یہ الفاظ کن ممالک میں مستعمل ہیں)۔ اُوشتِر (H. Oštir)، در *Symb. Rozwadowski*، ج ۱ (کراکاو (Cracow) ۱۹۲۷ء): ص ۲۹۵ – ۳۱۳، سامی زبانوں میں (بشمول عربی اشکال لَبُوءَة و لَیث) نیز مصری قبطی، یونانی، لاطینی، جرمن اور سلافی زبانوں میں شیر کے نام کو ایک الارودی (Alarodic) اصلی نام اور اس کی مختلف شکلوں سے مشتق ٹھیراتا ہے۔ حال ہی میں انڈو – جرمن زبانوں کے ماہروں نے دوبارہ سامی زبانوں اور ''شیر ببر'' (lion) کے ناموں کے مابین کسی قسم کا تعلّق یا رشتہ تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، مگر وہ کوئی متبادل انڈو – جرمن نام پیش نہیں کر سکے (Paul Thieme: *Die Heimat der idg. Gemeinsprache*، ویزباڈن (Wiesbaden) ۱۹۵۴ء، ص ۳۲ – ۳۹؛ نیز Walde- Hofmann: *Lat. etym. Wb.*، طبع ثالث، ہائڈل برگ ۱۹۳۸ء، ۱: ۷۸۵؛ نیز Pauly-Wissowa، در *RE*، ج ۱۳: عمود ۹۶۸)۔ مختلف زبانوں میں، شیر، ہاتھی وغیرہ کے لیے جو الفاظ ہیں ان میں بلاشبہہ ایک رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن ان کے ساتھ جو آوازیں وابستہ ہیں وہ ابھی تک ایک قابلِ غور مسئلہ بنی ہوئی ہیں۔ یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ یہ تمام قضیئے صرف ان جانوروں سے متعلّق ہیں جو کہانیوں اور قصّوں وغیرہ میں کرداروں کے طور پر پیش ہوتے ہیں اور جن کا ادب اور آرائش دونوں میں بہت بڑا حصّہ ہے (دیکھیے نیچے، نیز *Indogerm. Jahrbuch*، ۱۳ [۱۹۲۹ء]: ۹۴، شمارہ ۸۵).

یہ بات سب جانتے ہیں کہ عرب میں شیر کی مختلف مقامات میں موجودگی کی

بابت متعدّد مفروضات پیش کیے گئے ہیں۔ گرونرٹ (M. Grünert، محلِّ مذکور، ص ۳۔۴، ۱۱) بیان کرتا ہے کہ شیر کے لیے عربی زبان میں جو بے شمار الفاظ موجود ہیں (تین عربی ماہرین لسان چھے سو، بلکہ اس سے بھی زیادہ الفاظ گنوانے میں ایک دوسرے پر سبقت کی کوشش کرتے ہیں [صاحب تاج العروس نے لکھا ہے کہ اس کے ایک ہزار نام بیان کیے جاتے ہیں]) ان میں سے دو تہائی تو ضرور قدیم عرب شعرا کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس نے [شیر کے] جو اسماے توصیفی جمع کیے ہیں وہ مشاہدۂ فطرت کے ایک ایسے طریقِ ادراک کا ثبوت ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض عرب شعرا نے واقعی شیر ببر کو دیکھا ہوگا، لیکن یہاں اسماے توصیفی کی کثرت یا قلت کا سوال نہیں ہے، بلکہ فیصلہ اس بات پر ہوگا کہ ان اسماے توصیفی سے ظاہر کیا ہوتا ہے؟ ان الفاظ سے اس جانور کی کوئی زیادہ واضح تصویر ہمیں نہیں ملتی [؟]، بلکہ (جیسا کہ عربی لغات کی خصوصیت ہے) اس کے عام تصوّر کے لیے بہت سے مترادف الفاظ ضرور مل جاتے ہیں، مثلاً "پارہ پارہ کر دینے والا [ہمیصم]، کچل دینے والا [حطّام]، اچانک ہلاک کر دینے والا" وغیرہ (قبّ وہی، کتاب، ورق ۱۵ بعد)۔ بی مورٹز (B. Moritz) نے (محلِّ مذکور، ورق ۴۰ بعد) بھی زیادہ تر مرادفات کی اسی کثرت کی بنا پر گرونرٹ (Grünert) کی راے کی تائید کی ہے (بہ تتبع ابن سیدہ: کتاب المخصّص، ۸: ۵۹۔۶۴)۔ اس کے برخلاف ہمارے پاس G. Jacob (محلِّ مذکور، ص ۱۷)، نولدیکہ (Th. Nöldeke) (در ZDMG، ۴۹ (۱۸۹۵ء): ۷۱۳) اور H. Lammens: (Le Berceau de l'Islam، روم ۱۹۱۴ء، ۱: ۱۲۸ بعد) کے اعتراضات موجود ہیں۔ ان تمام اعتراضات کے علاوہ یہ امر واقعہ ہے کہ حیوانات کے بادشاہ اور اسی لیے شاہی اقتدار و اختیار کی مجسّم تصویر کی حیثیت سے شیر کا ذکر نہایت قدیم زمانے سے ان مقامات میں ملتا ہے جہاں شیر کا کبھی وجود تک نہ تھا (مثلاً سیلون، انڈونیشیا اور یورپ کے بعض حصے، قبّ M. Ebert: محلّ مذکور، ۷: ۳۱۸ الف)۔ یہی ایسے مقامات تھے جہاں شیر نے بہ سہولت تمام ایک نیم اسطوری جانور کی شکل اختیار کر لی ہوگی اور اُس قوّتِ متخیّلہ کو اپنی طرف متوجّہ کیا ہوگا جس نے پہلے ہی اسے ان مثالی اوصاف سے متصف کر دیا تھا جو اس کی شکل و شباہت سے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسی سے شاید اس کی طرف بعض اَور ایسی صفات، مثلاً جرأت، شجاعت اور عالی ظرفی وغیرہ، کے منسوب کیے جانے کی توجیہ ہو سکتی ہے جو بعض ماہرین کے نزدیک یقیناً حقیقی شیر میں موجود نہیں ہیں (قبّ R. Lydekker: The Royal Natural History، لنڈن۔نیویارک ۱۸۹۳۔۱۸۹۴ء، ۱: ۳۵۷ بعد برخلاف Brehm، محلِّ مذکور، ۱: ۱۴۴، ۱۵۰)۔ مزید براں ملک عرب، جس کا اکثر حصّہ خشک صحرا ہے، بمشکل ہی شیر جیسے جانور کا مولد و مسکن ہو سکتا ہے [؟]، جو طبعاً کسی قدر سبزہ پسند کرتا ہے (Jacob: محلِّ مذکور، ص ۱۶)۔ جہاں تک عرب کی اصل سرزمین کا تعلّق ہے جغرافیہ نگاروں کو قدیم شعرا [کے کلام] میں یمن میں شیر کی صرف چند کچھاروں (مَأسدة) کا ذکر مل سکا ہے، لیکن آج کل وہاں بھی شیر کا نام و نشان نہیں۔ کچھ اَور کچھاریں، جن کی جاے وقوع کا تعیّن دشوار ہے، شمالی سرحد پر، خصوصاً بابل کی دلدلوں میں، تھیں [قبّ البطیحہ]، مگر وہاں بھی آج کل یہ ناپید ہے (قبّ M. Streck: محلِّ مذکور، ص ۴۱۶ بعد؛ O, Rešer: Sachindex zu jâqût's 'Mu'ğam''، ص ۴۲ بعد؛ Hommel: محلِّ مذکور، ص ۲۸۷ بعد؛ Grünert: محلِّ مذکور، ص ۱۳؛ Landsberger: محلِّ مذکور، ص ۶۷؛ Jacob، Lammens، Moritz: کتب مذکورہ)۔ رنگ اور گردن کے بالوں کی بالیدگی کے لحاظ سے شیر کی مختلف قسمیں ہیں، مگر ان اقسام کے زیادہ مفصّل حالات (قبّ مثلاً Jacob: وہی کتاب اور Moritz: محلّ مذکور، ص ۱۴، تعلیقہ ۳) بہت کم یاب ہیں۔ Brehm: محلِّ مذکور، ۱: ۱۴۴ بعد، کے بیان کے مطابق آج کل اسلامی ممالک میں بربری شیر، سنیگالی شیر، ایرانی شیر اور گجراتی شیر ملتے ہیں.

عرب شیروں کو گڑھے کھود کر پکڑا کرتے تھے۔ یہ ایک نہایت قدیم طریق تھا، جو اب بھی بعض ملکوں میں پایا جاتا ہے (Grünert، محلِّ مذکور، ص ۱۴؛ Ebert: محلِّ مذکور، ۶: ۱۴۶؛ Brehm: محلِّ مذکور، ۱: ۱۵۱ بعد۔ Pliny کے مطابق یہی طریقہ [رومی] سرکس کے لیے جانوروں کو پکڑنے کے لیے استعمال ہوتا تھا (RE، ۱۳: عمود ۹۸۰)۔ قدیم مشرقی فرمانرواؤں، نیز ہخامنشیوں (Achaemenids)، ساسانیوں اور قیاصرہ [روم] کی تقلید میں مسلمانوں کے بعض خلفا بعد میں شیروں کے شکار کے لیے بذاتِ خود باہر جاتے تھے: چنانچہ عہدِ اسلام میں یہ شکار فرمانرواؤں کا ایک مخصوص حق متصوّر ہونے لگا۔ وہ شیروں کو چڑیا گھروں میں رکھتے تھے، انھیں انسانوں میں رہنے کے لیے سدھاتے تھے اور رومیوں کے طریقے پر ان کے لیے نمائش کا انتظام کرتے تھے (قبّ RE، ج ۱۳: عمود ۹۸۰ بعد؛ Ebert: محلِّ مذکور، ۶: ۱۴۴۔۱۴۶؛ G. Contenau: La vie quotid à Bab. et en Assyrie، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۱۴۰۔۱۴۳؛ W. von Soden: Herrscher im AO، برلن ۱۹۵۴ء، ص ۷، ۳۷، ۷۵، ۸۲، ۱۳۴؛ C. de Wit: محلِّ مذکور، ص ۱۰۔۱۴؛ Streck: کتاب مذکور؛ Mez: Renaissance، ص ۳۸۵ بعد، محمد فواد کوپرُولو (M. F. Köprülü): محلِّ مذکور، ۱: ۵۹۹ بعد.

"مسلم فن نقاشی میں شیر کی تصاویر سب سے زیادہ اور بہت سی مختلف صورتوں میں ملتی ہیں۔ ان تصاویر سے دفع شر (apotropaic) کے معنی شاذ و نادر ہی مراد ہوتے ہیں اور مُنجّمانہ یا رمزی معانی صرف بعض اوقات، بلکہ عام طور سے ان کی غرض محض زیب و زینت ہوتی ہے اور کوئی زیادہ گہرا مقصد پوشیدہ نہیں ہوتا۔ شیر کی تصویر کی بڑی بڑی شکلیں یہ ہیں:-

(۱) مجسّمے کی شکل میں، جیسے کہ الحمرا کے شیروں کے فوّارے میں، قونیہ کے پتھروں سے گھڑے ہوئے شیر، فاطمی اور سلجوقی دھات کے کام میں اور بارھویں تا چودھویں صدی عیسوی کے ایرانی مٹی کے برتنوں میں (بالخصوص ٹونٹی دار برتنوں اور مجمروں میں):

(۲) برتنوں پر اُبھرے ہوئے اور مسطح کام میں، فنِ نقاشی کے متعدد میدانوں میں اور تقریباً ہر ایک قسم کی مصنوعات میں، اور ذیل کی مختلف اوضاع میں :-

(الف) پہلو کے رخ سے چلتا ہوا، کھڑا ہوا، اگلی ٹانگیں سیدھی کر کے کولھوں پر بیٹھا ہوا، اگلے پاؤں اوپر کر کے پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہوا، اکیلا یا مادہ کے ساتھ، علاماتِ خاندانی (heraldic) کے اسلوب میں ؛

(ب) یا تو دوسرے جانوروں، مثلاً سانڈوں، ہرنوں اور اونٹوں، کے ساتھ لڑتے ہوئے یا ان پر حملہ کرتے ہوئے (گویا قدیم ایرانی روایت کے تتبع میں)؛

(ج) بالصراحت خاندانی علامت کے طور پر جیسے کہ ایرانی طغرا (coat-of-arms) میں (جہاں یہ سُورج کے ساتھ دکھایا جاتا ہے)؛ اور مملوک خاندان کے حکمران بیبرس اور شاید سلاجقۂ رُوم کے قلیج ارسلان نامی فرمانرواؤں کے طغراؤں میں؛ نیز سِکّوں کی تصاویر میں؛

(د) شیر کا چہرہ (mask) صرف گردن تک متأخر زمانے کے غالیچوں اور بنے ہوئے کپڑوں پر.

(۳) شیر کے جسم کے مختلف اعضا کی تماثیل بہت کم یاب ہیں، سب سے زیادہ عام یہ ہیں: - شیر کے پنجے، [تخت وغیرہ کے] جوزیبائشی پایوں کے طور پر استعمال ہوئے ہیں؛ شیروں کے سر، جو صرف مجسمے کی شکل میں بنائے گئے ہیں، جیسے درکوب (knockers)، [برتنوں وغیرہ کے] دستے اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، جو کانسی (bronze) کی بنی ہوئی ہوتی ہیں.

[شیر کی مسلمانوں کے عہد کی تصاویر میں] بظاہر قدیم مشرقی یا یونانی فنِ نقاشی سے براہ راست کوئی استفادہ نہیں کیا گیا، بلکہ کم از کم شیر کی صورت کا انداز، تقریباً ہمیشہ مسلمانوں ہی کا قائم کردہ رہا ہے۔ تفصیلات اور طرزِ زیبائش دونوں میں اسلامی فنِ مصوری میں شیر کی تصویر کا ابھی تک کوئی مطالعہ نہیں کیا گیا" - [یہ معلومات پروفیسر کُوہنل (E. Kühnel) کے ایک خط میں مہیا کی گئی ہیں.]

بارگہ بُور (Fr. P. Bargebuhr) نے Journal of the War-burg and Courtauld Institutes، ۱۹۵۷ء، میں بعض ایسے مواقع کا ذکر کیا ہے جہاں عربی ادبیات میں شیر کے مٹی وغیرہ سے بنے ہوئے (plastic) مجسّموں کا ذکر آیا ہے؛ اس کی تحقیقات کی رو سے الحمرا کے شیر پانچویں/گیارھویں صدی کی ساخت ہیں.

خاندانی طغراؤں میں شیر کی [تصویر کی] بہترین مثال، جس کا پتا لگ سکا ہے، ایرانی شاہی نشان میں ہے [دیکھیے نیچے]، جس کا نمونہ دورِ ماقبل کے سکّوں سے لیا گیا ہے۔ جیسا کہ محمد فؤاد کوپرؤلو: (محلِّ مذکور، ۱: ۶۰۹) نے بتایا ہے اس نشان کا استعمال فتح علی شاہ [قاجار] کے عہدِ حکومت (۱۷۹۷ - ۱۸۳۴ء) سے شروع ہوا۔ اَسدی یا آرْسلانی سکّوں کے لیے دیکھیے وہی کتاب، ۱: ۶۱۵.

ان تمام دائروں میں شیر کا استعمال زیادہ تر علمِ ہیئت یا علمِ نجوم کی اشکال پر مبنی ہے۔ L. Ideler: Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۵۴، کے قول کے مطابق برج اسد کے "۲۷ ستارے اور ۸ غیر معیّن ستارے اُن نحویوں [کذا] کی محض ایک خود ساختہ بات ہے جو فلکیات سے بالکل بے خبر تھے اور جس کی بنا ستاروں کے پرانے ناموں کی بے قاعدہ ہنگامی تبدیلیوں اور اُن کی غلط و باطل تعبیرات پر ہے۔ ہر جزئی صورت میں ٹھیک ٹھیک اس کا پتا لگانا کہ وہ ان غلط نتائج پر کیوں کر پہنچے غیر ممکن ہے" (دیکھیے وہی کتاب، ص ۱۵۲-۱۵۵، ۱۵۹-۱۶۸، ۲۰-۳۱، ۵۲ ببعد، ۲۵۲ ببعد، ۲۷۲، ۲۷۹، ۳۱۷ ببعد، ۴۰۹ ببعد، ۴۲۲)۔ اہل بابل پہلے ہی بُرج اسد میں آسمانی طبقات شاہی کا نقشہ دیکھ چکے تھے (= šarru L. leonis، بعد میں Regulus = مَلَکی = "شاہی"، نیز قلب الاسد = "شیر کا دل": وہی کتاب، ص ۱۶۴ ببعد اور A. Jeremias: Handb. d. ao. Geist-eskult.، طبع ثانی، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰۳، ۲۱۸ ببعد، ۳۴۷)۔ اُنھوں نے اپنے حیوانات کے بادشاہ کو منطقۃ البروج کے اس مقام پر رکھا تھا جہاں انقلابِ صیفی (summer solstice) واقع ہوتا ہے، لہٰذا یہ مقام آفتاب کی فتح و کامرانی کی علامت بن گیا (قب RE، ج ۱۳: عمود ۹۸۳؛ Keller، محلِّ مذکور، ۱: ۵۲)۔ جس طرح [حضرت] عیسٰی [علیہ السلام] کو یہودا (Judah) کا شیر کہتے ہیں (قب لقب نجاشی)، کیونکہ انھوں نے موت پر غلبہ حاصل کیا (Apoc.، ۵:۵)، اسی طرح شیعہ لوگ [حضرت] علیؓ کو "اسدُ اللّٰہ" ("شیرِ خدا") کہتے ہیں (قب Cassel: محلِّ مذکور، ص ۷۲، ۸۷-۹۳؛ [حضرت] حمزہؓ بھی "اسد اللّٰہ" کہلاتے ہیں: Grünert: محلِّ مذکور، ص ۴)۔ ایرانی طغرا میں شیر اپنی شمشیر ذوالفقار [رَتَ بَان] کھینچ رہا ہے اور نکلتا ہوا آفتاب پس منظر میں ہے [بقول کسروی: تاریخچۂ شیر و خورشید، تہران ۱۳۰۹ھ، ص ۲۸، شیر کے پنجے میں تلوار کا اضافہ ناصر الدین شاہ قاجار کے زمانے میں ہوا]۔ جب آفتاب ۲۰ جولائی کو بُرج اسد میں ہوتا ہے تو دریاے نیل کی طغیانی شروع ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پانی کی ٹونٹیاں اور فوّاروں کا اوپر کا حصّہ شیر کے سر کی شکل کا بنایا جاتا ہے (قب Keller: محلِّ مذکور، ۱: ۷۴ ببعد؛ C. de. Wit: محلِّ مذکور، ص ۸۴-۹۰، ۳۹۶ ببعد)۔ شیر کی دافعِ شر فطرت زبردست اہمیت رکھتی ہے۔ اپنی تُند اور خشمناک صورت کی وجہ سے، جو تمام معاندانہ حملوں کو روکنے کے لیے کافی ہے، وہ تختِ شاہی، دروازوں، ایوانوں اور مقابر کا محافظ اور نگہبان بن گیا ہے (قب Keller، محلِّ مذکور، ۱: ۵۸؛ Bonnet، محلِّ مذکور، ص ۴۲۹؛ ابوالہول کی مانند: قب C.de Wit: محلِّ مذکور، ص ۲۶ ببعد)۔ شیر کی بعض صورتیں شاید ایسی ہیں جو محض مجسمہ ساز کے تفنّنِ طبع کا نتیجہ ہیں؛ تاہم انڈری (W. Andrae) (Dargestelltes u. Verschlüsseltes in der ao Kunst، در Welt d. Or، ۲/۳ (۱۹۵۶ء): ۲۵۰-۲۵۳) نے ثابت کیا ہے کہ اس میں اکثر کچھ زیادہ گہرے معانی بھی پوشیدہ ہوتے تھے، بالخصوص جب شیر، سانڈ اور عقاب ایک جگہ اکٹھے دکھائے جائیں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں نے بہت کچھ قدیم ثقافتوں سے مستعار لے لیا ہے، یہ دریافت کیے بغیر کہ اس کا مفہوم کیا ہے۔ بسا اوقات قدیم مصری فن

میں بنائی ہوئی تصویر کی مزید وضاحت سے اس کا جواب مل جاتا ہے (قب C. de Wit: محلِ مذکور، بالخصوص ص ۷۸، ۸۴-۹۰، ۱۵۹ ببعد، ۳۹۸ ببعد، ۴۶۱-۴۶۸).

اساطیری ادب میں شیر کا جو حِصّہ ہے اس کی مزید تفصیل بیان کرنا یہاں ممکن نہیں (اس کا کچھ بیان محمد فواد کوپرولو (محلِ مذکور، ۱: ۶۰۱-۶۰۳)، حکایات (مثلاً حکایاتِ لقمان؛ حکایاتِ حیوانات میں وہ بسا اوقات الأسامہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، جو ہمارے ''شریف حیوان'' (noble beast) سے ملتا جلتا ہے) اور امثال میں مل سکتا ہے (المیدانی میں سے مثالیں، در Grünert: محلِ مذکور، ص ۱۷).

دوسری جانب اس کی حیوانی صفات، مثلاً اس کی جرأت قوت اور وحشت (بالخصوص اس کی گرج) پر بار بار زور دیا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ شیر کے متعلق بعض موہوم تصوّرات بھی شامل ہو گئے ہیں؛ مثلاً زمانۂ قدیم کی یہ کہانی کہ وہ (سفید) مرغ سے یا اُس کی بانگ سے دُم دبا کر بھاگ جاتا ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اصل میں صبح کی روشنی سے، جس کی بعد میں وہ خود ایک علامت بن گیا (دیکھیے اوپر)، گھبراتا تھا (قب RE، ج ۱۳: عمود ۹۷۵ ببعد؛ Cassel: محلِ مذکور، ص ۵۹؛ Grünert: محلِ مذکور، ص ۱۸)۔ یہی بات اس کے بدن کے بعض حصّوں، یعنی دماغ، دانت، پِتّے (پِتّے کی رطوبت)، گوشت، چربی وغیرہ کے بطور دوا استعمال کیے جانے کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے؛ یہ چیزیں اپنے جادو نما اثر کے لحاظ سے بےخطا مانی جاتی ہیں۔ سٹٹ گارٹ (Stuttgart) کا درباری دوا فروش ۱۵۶۱ء تک شیر کا فضلہ بطور دوا فروخت کرتا رہا (قب Keller: محلِ مذکور، ۱: ۴۴؛ Pauly-Wissowa، در RE، ج ۱۳: عمود ۹۸۲؛ Grünert: محلِ مذکور، ص ۱۹ ببعد).

ناموں سے صاف پتا چلتا ہے کہ انسان کی تاریخ ثقافت میں شیر کس قدر دخیل ہے؛ چنانچہ ابن الاثیر (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) نے اپنی سیرت صحابہؓ کا نام ''أُسْد الغابة'' (جنگل کے شیر) رکھا ہے۔ 'اسدؔ' (ی) اور 'لیث' (ی) سے بننے والے نام بےشمار ہیں (بعض اوقات اُن میں دینی جھلک بھی پائی جاتی ہے: J. Wellhausen، در RAH، طبع ثانی، ۲: ۶۴)۔ ترکی میں ایسے نام ہیں جو آرْسلان سے مل کر بنتے ہیں (بالخصوص سلاجقہ کے ہاں؛ چنانچہ محمد فواد کوپرولو: محلِ مذکور، ص ۶۰۰-۶۰۴ نے اس قسم کے اشخاص اور مقامات کے ناموں اور القاب سے بحث کی ہے)۔ فارسی میں لفظ ''شیر'' اکیلا اور دوسرے الفاظ کے ساتھ مل کر بھی آتا ہے، مثلاً ''شیردل'' و ''شیرمرد''، (ایسے ہی اسد: Landberg، محلِ مذکور، ۲/۲: ۱۲۳۹ ببعد؛ Fr. Wolff: Glossar zu Firdōsī's Shāh-nāma، ۱۹۳۵ء، ص ۵۸۴-۵۸۷)۔ آج کل کی ترکی میں عام طور سے لفظ 'اَسْلَن' (Aslan) [اسلان] مستعمل ہے، اس کے معنی بھی بہادر، راست باز اور نیک کے ہیں: ارسلان جِغم۔ ''میرا چھوٹا سا شیر''۔ عملاً بچوں کے لیے پیار کا لفظ ہے۔ اس طرح جانور مذکور (شیر) کی پسندیدہ صفات، اس کے روایتی محاسن، اس کی صورت و شکل کا وقار و رعب ہر جگہ غالب رہا ہے۔

مآخذ: جگہ کی قلت کے باعث اس موضوع پر سرسری سی بحث ہو سکے گی۔ (۱) Max Grünert: *Der Löwe in der Literatur der Araber*، پراگ ۱۸۹۹ء، لغت کے نقطۂ نظر سے ایک مطالعے سے زیادہ نہیں ہے؛ (۲) محمد فواد کوپرولو کا مقالہ ارسلان، در [آ] ترکی، ۱: ۵۹۸ الف تا ۶۰۹ الف، ترکی زبان اور دیگر زبانوں میں بھی آج تک بہترین بیان ہے۔ اسلامی دنیا سے متعلق کوئی عام جائزہ موجود نہیں ہے، نہ مخصوص علاقوں ہی پر کوئی رسالہ موجود ہے۔ قدیم زمانے کے ساتھ مقابلے کے لیے مندرجۂ ذیل حوالے مفید ثابت ہونگے: (۳) مقالہ ''Löwe'' (از Steier)، در Pauly-Wissowa، *RE*، ج ۱۳ (۱۹۲۷ء): عمود ۹۶۸-۹۹۰؛ (۴) Otto Keller: *Die antike Tierwelt.*، ۱ (لائپزگ ۱۹۰۹ء): ۲۴-۶۱؛ نیز (۵) Max Ebert: *Reallex. d. Vorgesch.*، ۶: ۱۱۴ الف تا ۱۱۶ ب؛ ۷: ۳۱۸ الف تا ۳۱۹ ب؛ اور بالخصوص (۶) Paulus Cassel: *Löwenkämpfe von Nemea bis Golgatha*، برلن ۱۸۷۵ء، جو مشرقی احوال کے لیے بھی کارآمد ہے۔ مشرق قدیم سے تعلق کے لیے دیکھیے: (۷) B. Landsberger: *Die Fauna des alten Mesopotamien*، لائپزگ ۱۹۳۴ء؛ (۸) M. Streck، در *Vorderas. Bibliothek*، ج ۲/۷ (۱۹۱۶ء): ۴۱۶ الف ببعد؛ (۹) H. Bonnet: *Reallex. d. ägypt. Religionsgesch.*، برلن ۱۹۵۲ء، مقالاتِ ''Löwe'' اور ''Sphinx'' وغیرہ؛ بالخصوص (۱۰) C. de Wit: *Le rôle et le sens du lion dans l' egypte anc.*، لائڈن ۱۹۵۱ء، بمواضع کثیرہ۔ عام طور پر عربی اور سامی امور کے متعلق قب (۱۱) F. Hommel: *Die Namen der Säugetiere bei den südsemit. Völkern*، لائپزگ ۱۸۷۹ء، ص ۲۸۷-۲۹۴؛ (۱۲) C. de Landberg: *Études sur les dialectes de l' Arabie méridionale*، ۲/۲، لائڈن ۱۹۰۹ء، ۱۲۳۷-۱۲۴۰؛ (۱۳) G. Jacob: *Altarab. Beduinenleben*، طبع ثانی، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۶-۱۸؛ (۱۴) B. Moritz: *Arabien*، ہنوور (Hanover) ۱۹۲۳ء، ص ۴۰-۴۱۔ بالعموم علم الحیوان کے لیے: (۱۵) Brehm: *Tierleben*، طبع ثانی، ۱ (۱۸۹۳ء): ۱۴۴-۱۵۲.

(H. KINDERMANN کنڈرمان)

أَسَد: ایک قدیم عربی قبیلہ: (Ασατηνοι)، جس کا ذکر بطلمیوس نے کیا ہے، ۶: ۷، فصل ۲۲ (شپرنگر (Sprenger)، ص ۲۰۶)۔ اس کا بیان ہے کہ یہ لوگ وسط عرب میں Θανουιται = تنوخ [رَکَ بآن] کے مغرب میں اقامت پذیر تھے۔ انھیں کی طرح اور شاید انھیں کے ساتھ (بنو) اسد نے تیسری صدی کے وسط میں دریاے فرات کے متّصل علاقے کی طرف نقل مکانی کی تھی۔ حیرہ کے دوسرے لَخمی فرمانروا کے لوحِ مزار (در النَّمارة، ۳۲۸ء) میں ان کا ذکر تنوخ کے ساتھ بلفظ الأسَدَین (''دو اسد'') کیا گیا ہے۔ یہاں تثنیہ کا یہ صیغہ شاید اس لیے منتخب کیا گیا ہو کہ تنوخ کے خاندان کی یاد، جس کے فرمانروا حیرہ میں

لخم کے پیش رو تھے، مع اُن کے نام و نشان کے دلوں سے محو کر دی جائے۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ آپس کی قرابت داری ہو۔ علمائے انساب بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تنوخ کی اصلی جڑ اسد ہی تھے۔ النُّمارۃ کے کتبے میں مرقوم ہے: ''یہ بادشاہ اسد کی دونوں شاخوں .... اور شاہان اسد دونوں پر حکومت کرتا تھا''۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اسد کتنی مدت تک لخم کے زیر نگین رہے۔ اُن کے بعض اخلاف، یعنی بُلقَین (بنو القَین) [رک بآن]، عہد اسلامی تک حوارن کے جنوب اور جنوب مشرق کی جانب بُلقا کی مشرقی سرحد پر رہتے تھے اور عرب تک پھیلے ہوئے تھے۔ اسد کی دیگر شاخیں تنوخ میں آملی تھیں.

مآخذ: ابن الکلبی: جمھرۃ الانساب، مخطوطۂ اسکوریال، ورق ۴۵۰، ۴۹۰.

(W. CASKEL)

---

* اسد، بنو: (بعد کی بول چال میں: بنی سِد)، ایک عرب قبیلہ، جس کا تعلق (بنو) کنانہ سے ہے [رک بآن]؛ اس باہمی تعلق کا شعور نمایاں طور پر پائدار رہا، اگرچہ ایک دوسرے کے درمیان زیادہ فاصلے کے سبب عملی طور پر اس کا اثر کچھ نہ تھا.

قبیلۂ اسد کا اصلی وطن شمالی عرب میں اُن پہاڑوں کے دامن میں تھا جہاں پہلے کسی زمانے میں قبیلۂ طَی [رک بآن] آباد تھا۔ بنو طَی کے برعکس بنو اسد زیادہ تر خانہ بدوشی کی زندگی گزارتے تھے۔ اُن کی چراگاہیں نُفُود کے جنوب اور جنوب مشرق میں، جبال قَطَن [رک بآن] سے لے کر جنوب میں وادی اَلرُّمہ تک اور اس سے آگے الاَبانان کے نواح میں رَس کی جانب اور مزید مشرق کی جانب سِرّ تک پھیلی ہوئی تھیں۔ یہاں اُن کا علاقہ عَبْس [رک بآن] کے علاقے کے ساتھ اور شمال میں یَربُوع [رک بآن] کے علاقے کے ساتھ، جو تمیم میں سے تھے [رک بآن]، مل جاتا تھا، کیونکہ وہاں بنو اسد کا لِینہ (Line) کے چشمے پر، جو دَہنا [رک بآن] کے پار تھا، اور اس کے متصل شمالی جانب حَزن (حَجرۃ) کے خطے پر قبضہ تھا.

بنو اسد کی قبل از اسلام تاریخ کا سب سے زیادہ اہم واقعہ اُن کی وہ شورش ہے جس میں کِندہ کے آخری بڑے فرمانروا کا بیٹا اور امرؤ القیس [رک بآن] کا باپ حُجر مارا گیا اور جس میں انھوں نے کِندہ کی رُو بہ انتشار مملکت کو ایک کاری ضرب لگائی۔ بنو اسد کے اپنے قریبی اور زیادہ دور کے ہمسایوں تمیم اور روادی سے پار کے قبائل کے ساتھ جو تعلقات تھے ان میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ اس کے مقابلے میں چوتھی صدی عیسوی کے چھٹے عشرے کے آخر اور ساتویں عشرے کے شروع میں طَی اور غطفان [رک بآن] کے ساتھ ان کے مستقل اور پائدار تعلقات قائم ہو چکے تھے، جس میں ذُبیان [رک بآن] اور آخر میں عبس بھی شامل ہو گئے، مگر چند عشروں کے بعد ان حلیفوں میں اختلاف رونما ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں باہمی تصادم ہونے لگے، بالخصوص اسد اور طَی کے مابین، یہاں تک کہ اسلام نے آخر کار قبائل کے درمیان امن قائم کر دیا.

بنو اسد کا ایک گھرانا غَنْم نامی، جو عرصۂ دراز سے مکّۂ [معظمہ] میں آباد تھا [حضرت] محمد [رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے اصحاب کے اندرونی حلقے سے تعلق رکھتا تھا، لیکن یہ تعلقات بنو اسد کے بڑے قبیلے پر کسی طرح سے اثر انداز نہیں ہوئے۔ ۴ھ/ ۶۲۵ء کے آغاز میں رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے بنو اسد کے کنووں پر، جو قَطَن میں تھے اور جہاں بنو اسد کی شاخ فَقْعَس اپنے سردار طُلَیحَہ (طلحہ) کی زیر سرکردگی ڈیرے ڈالے ہوئے تھی، ایک حملہ آور فوج روانہ فرمائی۔ از روے روایت یہ لوگ مسلمانوں کے غزوۂ احد میں کمزور ہو جانے کے باعث مدینۂ [منوّرہ] پر حملہ آور ہونے کا ارادہ کر رہے تھے۔ یہ قرین قیاس ہے کہ طُلَیحَہ نے مدینۂ [منوّرہ] کے اس محاصرے میں حصّہ لیا ہو جو عام طور پر غزوۂ خندق (۶ھ/ ۶۲۷ء) کے نام سے مشہور ہے۔ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے خلاف بہت سی ناکام لڑائیوں کے بعد بنو اسد [کے علاقے] میں قحط پڑ گیا اور طُلَیحَہ، چند دیگر سرداروں کے ساتھ، ۹ھ/ ۶۳۰ء کے شروع میں مدینے حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوا، اگرچہ یہ یقینی نہیں ہے کہ سورۃ ۴۹ [الحجرات] کی آیات ۱۴-۱۷ [قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّاؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْۤا اَسْلَمْنَا ....] انھیں وفود کے حق میں نازل ہوئی تھیں، جیسا کہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے، تاہم بلاشبہہ ان آیات میں اسلام کے ساتھ ان کے رویے کا عکس نظر آتا ہے۔ بہر حال ان کے سردار کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے حضور [علیہ الصلٰوۃ والسلام] کے حینِ حیات ہی میں نبوت کا دعوٰی کر دیا تھا؛ چنانچہ فتنۂ ارتداد کے زمانے میں جب ہر طرف مصائب رونما ہوئے تو طُلَیحَہ غَطفان اور طَی کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کے ساتھ عبس اور فَزارۃ (ذُبیان) کے بعض حصّے بھی شامل ہو گئے۔ خالدؓ بن الولید [رک بآن] کے خلاف بُزاخہ کی جنگ میں جب فزارۃ [رک بآن] کے سپہ سالار نے طُلَیحَہ کا ساتھ چھوڑ دیا تو اس نے راہِ فرار اختیار کی (۱۱ھ/ ۶۳۲ء)۔ مسلمانوں کی اس فتح و کامرانی نے شمالی عرب میں باغیوں کی قوتِ مدافعت کو توڑ دیا اور وہ سارا علاقہ اُس وقت پہلی مرتبہ حلقۂ اسلام میں داخل ہوا۔ انھیں اسلام لانے والوں میں بنو اسد بھی تھے.

اس کے بعد [اسلامی] فتوحات کا جو سِلسِلہ شروع ہوا اس میں بنو اسد نمایاں طور پر عراق کے محاذ پر نظر آتے ہیں۔ خود طُلَیحَہ، جس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا تھا، عراق اور ایران میں شریک جنگ رہا۔ بیشتر بنو اسد کوفے میں آباد ہو گئے، جہاں وہ مرورِ زمانہ کے ساتھ صاحبِ شمشیر سے صاحبِ قلم ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے شیعی روایات نقل کی ہیں اُن میں سے بہت سے کوفے کے بنو اسد تھے۔ ان کی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں شام کی فوج میں بھرتی ہو گئیں اور انجام کار حلب میں اور دریاے فرات کے پار آباد ہو گئیں.

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں (بنو) بکر [رک بآن] اور تمیم کے واپس چلے جانے پر اُن پر شمال کی راہ کھل گئی اور انھوں نے اپنی چراگاہیں کوفے کے حاجیوں کی شاہراہ کے ساتھ ساتھ البطان (بطانہ) سے،

جوالدَّہناء میں ہے، لے کر واقِصَہ تک پھیلا لیں۔ بعدازاں ان کا علاقہ شمال کی جانب اُور بھی دُور تک پھیل گیا، یعنی السّواد کی سرحد قادسیہ [رَكَ بآں] تک۔ مشرق کی جانب اسد بڑھ کر بصرے تک اور مغرب میں عَین التّمر [رَكَ بآں] تک پھیل گئے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بنو اسد مستقل آبادی کے علاقوں کے اندر گھس آئے؛ چنانچہ ان کی ایک شاخ ناشرہ کے سردار شیخ مَزْیَد نے نہر نیل پر بمقام الحِلّہ [رَكَ بآں] اقامت اختیار کر لی اور ایک دوسرے سردار دُبَیس نے دریاے دجلہ پار کر کے اس مقام کے آس پاس ڈیرے ڈال دیے جو بعد میں حُوَیزہ (دیکھیے حُوَیزہ) (خُوزستان) کہلایا۔

آل بُوَیہ [رَكَ بآں] کے عہد حکومت میں داخلی خلل و انتشار نے بنو مَزْیَد [رَكَ بآں] کو بغاوت پر اکسایا اور ۴۰۳ھ/۱۰۱۲-۱۰۱۳ء میں علی بن مَزْیَد کو آل بُوَیہ کے باجگزار کی حیثیت سے اپنے عہدے پر مستقل کر دیا گیا۔ اس کا بیٹا دُبَیس (۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء - ۴۷۴ھ/۱۰۸۲ء) میں اور اس کا بیٹا منصور (۴۷۴ھ/۱۰۸۲ء-۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء) شمالی رؤساے عرب میں شمار ہوتے تھے۔ صَدَقَہ بن المنصور [رَكَ بآں] (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء-۵۰۱ھ/۱۱۰۸ء) ذاتی شرافت اور سیاسی بصیرت و اہمیت میں ان دونوں سے بازی لے گیا تھا۔ سلطان بَرْکیارُوق [رَكَ بآں] اور اس کے بھائی محمد بن ملک شاہ کی باہمی کشمکش میں اُس نے ملک شاہ کا ساتھ دیا اور کوفے (۴۹۴ھ/۱۱۰۱ء)، ہیت، واسط، بصرے اور تکریت پر قبضہ کر لیا اور عراق کے بہت سے بدوی قبائل اپنے زیر اثر کر لیے۔ اس لحاظ سے وہ ''ملک العرب'' کا لقب اختیار کرنے میں حق بجانب تھا۔ آگے چل کر وہ اپنے سرپرست سلطان محمد سے لڑ پڑا، جس نے ۵۰۱ھ/۱۱۰۸ء میں اسے مدائن کے مقام پر شکست دے دی۔ صَدَقَہ اس جنگ میں مارا گیا۔ اس کی ذات میں بیک وقت قدیم عرب کے جنگی اوصاف اور ایک اسلامی شاہزادے کے محاسن جمع تھے۔ اس کا موقف گویا بدوی اوضاع زندگی سے نکل کر شہری تہذیب و ثقافت میں داخل ہونے کے دروازے پر ہے، گو ابتدا میں وہ خیمے ہی میں سکونت رکھتا تھا، لیکن ۴۹۵ھ/۱۱۰۱-۱۱۰۲ء میں اس نے الحِلّہ میں اپنے محل کے اندر بود و باش اختیار کر لی تھی۔ اس کے بیٹے اور جانشین دُبَیس ثانی [رَكَ بآں] نے ایک بے چین اور پُرخطر زندگی گزاری اور آخر کار مراغہ میں سلجوق سلطان مسعود بن محمد [رَكَ بآں] کے دربار میں قتل کر دیا گیا (۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء)؛ اس کی اولاد الحِلّہ میں ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء تک حکمران رہی۔

[بنو] اسد بنو مَزْیَد کے ساتھ الحِلّہ چلے آئے تھے اور جب ان کا حکمران خاندان ختم ہو گیا تب بھی وہ وہیں مقیم رہے۔ جب سلطان محمد ثانی بن محمود [رَكَ بآں] نے بغداد کا ناکام محاصرہ کیا (۵۵۱ھ/۱۱۵۷ء)، جو عراق میں سلجوقیوں کا آخری کارنامہ تھا، تو بنو اسد نے اس کی مدد کی۔ اس پاداش میں خلیفہ المُستَنجِد [رَكَ بآں] نے بنو اسد کو الحِلّہ سے نکال باہر کرنے کا عزم کر لیا۔ یہ لوگ گرد و نواح میں خندقیں کھود کر حصار نشین ہو گئے اور آخر کار المُنْتَفِق کی اعانت سے ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیے گئے۔ ان میں سے چار ہزار کو تہ تیغ کر دیا گیا اور بقیہ کو ہمیشہ کے لیے الحِلّہ سے جلاوطن کر دیا گیا....

اس کے بعد (بنو) اسد منتشر ہو گئے، لیکن بعد میں وہ ضرور پھر اکھٹے ہو گئے ہوں گے، بہر صورت چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں وہ واسط کے جنوب مشرق میں رہتے تھے۔

مرور زمانہ کے ساتھ آخر کار انھیں الجزائر میں ایک مستقل وطن نصیب ہوا، بنو اسد یا بنی سید، جیسا کہ وہ مقامی بولی میں کہلاتے ہیں، بظاہر یہاں دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے پائے جاتے ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی میں اُنھوں نے محسوس کیا کہ الچبائش کا علاقہ، جہاں وہ رہتے تھے، ان کے لیے بہت تنگ ہے۔ کہتے ہیں کہ اس صدی کے چوتھے عشرے میں وہ شیخ جناح کی سرکردگی میں عُمارہ کے مشرقی علاقے تک بڑھ گئے اور بعد میں اسی کے بیٹے خَیُّون کے زیر قیادت مجر اصغر (Little Medjer) تک بڑھ آئے۔ ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں ترکی فوجوں نے انھیں مدینے (الچبائش کے نیچے دریاے فرات کے کنارے پر) کو آگ لگا دینے کے جرم کی پاداش میں سزا دی۔ یہ آگ حسن الخَیُّون کی زیر قیادت لگائی گئی تھی؛ چنانچہ حسن کو الچبائش سے خارج کر دیا گیا اور وہ خَوْر الجزائر میں (تقریباً ۱۹۰۳ء میں) نہایت کڑی مصیبتیں جھیل کر وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا سالم، خاندان سیّد طالب کے اثر کی بدولت ۱۹۰۶ء میں بنو اسد کے شیخ کے منصب پر مامور کر دیا گیا۔ پہلی عالم گیر جنگ کے خاتمے پر وہ شیخ کا برابر ہوا خواہ اور وفادار رہا اور اُس نے فیصل کے شاہِ عراق منتخب کیے جانے کی کھلے بندوں مخالفت کی۔ ۱۹۲۴-۱۹۲۵ء میں اس نے حکومت کے خلاف بغاوت کی اور گرفتار کر کے جلاوطن کر دیا گیا۔ بعدازاں اس نے اپنی ریاست بلیدرُوز (بغداد کے شمال مشرق) میں زندگی گزاری۔

مآخذ: بنو اسد کی بہترین جامع تاریخی سرگزشت Max Freiherr von Oppenheim: *Die Beduinen*، ج ۳، حصہ ۲ (= ۸ فصل: عراق) میں ملے گی؛ طبع و نشر ثانی، از W. Caskel: Wiesbaden ۱۹۵۲ء (تمام جغرافیائی نام جن کا مقالے میں ذکر آیا ہے منسلکہ نقشوں میں ملیں گے)۔ ابتدائی اسلامی عہد کے لیے نبی (کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) کی کتب سیرت بالخصوص (۲) Frants Buhl: *Das Leben Muhammeds*، طبع جرمن از H. H. Schraeder، طبع ثانی، ہائڈل برگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۲۱ وغیرہ، ۳۵۲؛ نیز (۳) L. Caetani: *Annali*، دیکھیے اشاریہ (بذیل مادّہ)۔

(کنڈرمان H. KINDERMANN)

اَسَد: رَكَ بہ نُجُوم۔ *

اسد بن عبداللہ: بن اسد القَسْرِی، (بَجِیلہ کی ایک شاخ قسر میں سے، *

نہ کہ القُشَیری، جیسا کہ بعض اوقات غلطی سے چھپ جاتا ہے)، اپنے بھائی خالد بن عبداللہ [رکّ بآں] کے ماتحت خراسان کا والی (از ۱۰۶ھ/ ۷۲۴ء-۱۰۹ھ/ ۷۲۷ء اور از ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء-۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء) نیز والی عراق و مشرق در عہدِ ہشام بن عبدالملک۔

اس کی گورنری کے پہلے دور میں ترکی فوجوں کا ماوراء النّھر (Transo-xiana) میں عربوں پر دباؤ بڑھتا گیا، جس کی روک تھام وہ مؤثر طریقے پر نہ کر سکا، اگرچہ اس نے پاراپومیئسس (Parapomisus) کی سرحدوں پر کئی کامیاب حملے کیے۔ ۱۰۷ھ/ ۷۲۶ء میں اس نے بلخ کے شہر کو از سرِ نو تعمیر کرایا (جسے قُتیبہ بن مسلم نے نیزک کی بغاوت کے بعد تباہ و برباد کر دیا تھا) اور عرب محافظ فوج کو بَرُوقان سے یہاں منتقل کر دیا، لیکن مقامی مُضَریوں پر تشدد کرنے کے الزام میں خلیفہ کو اُسے اُس کے منصب سے معزول کر دینا پڑا۔ پھر جب ماوراء النّھر اور مشرقی خراسان میں الحارث بن سُریج [رکّ بآں] کی بغاوت (۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء) سے، جس کے ساتھ مقامی شہزادے بھی مل گئے تھے، فتنہ و فساد انتہا کو پہنچ گیا تو اسد کو از سرِ نو صوبے کی گورنری پر مامور کر دیا گیا۔ اس نے باغی فوجوں کو دریاے جیحون سے پار دھکیل دیا، لیکن سمرقند پر حملہ کرنے کے باوجود وہ صُغد میں عربوں کی حکومت کو بحال نہ کر سکا۔ طُخارستان کے پُرشورش علاقوں پر قابو پانے کی غرض سے اس نے ۱۱۸ھ/ ۷۳۶ء میں بلخ میں ۲۵۰۰ شامیوں کا ایک دستہ بطور محافظ فوج مقرر کر دیا۔ اس سے اگلے سال اُس نے خُتَّل پر چڑھائی کی، لیکن مقامی شاہزادوں نے تُرغِش (Türgesh) کے زبردست خاقان سُولُو (Su Lu) سے مدد طلب کی اور اس نے اسد کو شدید نقصانات پہنچا کر بلخ کی طرف واپس دھکیل دیا (یکم شوال ۱۱۹ھ/ یکم اکتوبر ۷۳۷ء)۔ اب تُرغِش اور صُغد کے شاہزادوں کی متحدہ فوجوں نے الحارث بن سُریج کی تائید و حمایت سے جوابًا دریاے جیحون عبور کر کے خراسان پر ہلّہ بول دیا۔ اسد نے بلخ کی شامی فوجیں اور بعض مقامی فوجیں لے کر خارستان میں اُن کی فوج کے بڑے حصے پر اچانک حملہ کر دیا اور جو [قتل ہونے سے] بچ گئے، ان کی واپسی کا راستہ قریب قریب منقطع ہو گیا (ذوالحجہ ۱۱۹ھ/ دسمبر ۷۳۷ء)۔ اس خوش قسمت فتح کی بدولت اسد نے مشرقی خراسان میں عرب اقتدار از سرِ نو بحال کر دیا، لیکن خود چند ماہ بعد وفات پا گیا (۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء)۔

اپنے دوسرے دَورِ ولایت میں بھی پہلے دور کی طرح اسے مجبورًا مقامی عباسی [رکّ بآں] داعیوں اور کارکنوں کے خلاف سخت اقدامات کرنا پڑے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے مقامی نظم و نسق کی اصلاح کی کوشش کی اور اسے بہت سے دہقانوں کی دوستی حاصل ہو گئی، جو اپنے صوبے کے دور اندیش منتظم (کتخدا) کے طور پر اس کی حمد و ستائش کرتے تھے۔ دوسرے رؤسا کے علاوہ اس نے سامان خُدات (Sām-ānkhudāt) کو، جو سامانیوں [رکّ بآں] کا مورثِ اعلٰی تھا، مشرف بہ اسلام کیا اور اس نے اس کے اعزاز میں اپنے سب سے بڑے بیٹے کا نام اسد رکھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ نیشاپور کے قرب و جوار میں اسد آباد کا شہر بھی اسی کا بنایا ہوا ہے اور عبداللہ بن طاہر کے عہدِ حکومت تک اس کی اولاد و احفاد کے قبضے میں رہا۔ کوفے میں سُوق اسد نامی بیرونی بستی بھی اسی کی تعمیر کردہ اور اسی کے نام سے موسوم ہے۔

مآخذ: ابن حزم: جمھرۃ (طبع لیوی پرووانسال (Lèvi- Provencal)، ص ۳۶۶؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۴) نَرشخی (طبع شیفر Schefer)، ص ۵۷ ببعد؛ (۵) شیفر (Ch. Schefer): *Chrestomathie persane*، تاریخ بلخ؛ (۶) Van Vloten: *Recherches sur la domination des Arabes* (ایمسٹرڈم ۱۸۹۴ء)، ص ۲۴-۲۵، ۳۰؛ (۷) J. Wellhausen: *Arab. Reich*، ص ۲۸۴، ۲۹۱-۲۹۵؛ (۸) H. A. R. Gibb: *Arab Conquests in Central Asia* (لنڈن ۱۹۲۳ء)، ص ۶۵-۸۹؛ (۹) F. Gabrieli: *Il Califfato di Hisham* (اسکندریہ ۱۹۳۵ء)، ص ۳۸-۴۱، ۴۳، ۵۴-۶۴۔

(H. A. R. GIBB گب)

اَسَد بن الفُرات: بن سِنان، ابوعبداللہ، دوسری اور تیسری صدی ہجری/ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) کے ایک عالمِ دین اور فقیہ، جو ۱۴۲ھ/ ۷۵۹ء میں بمقام حرّان [یا نجران] (الجزیرۃ) پیدا ہوے۔ دو سال کی عمر میں وہ اپنے والد کے ساتھ افریقیہ میں رہنے کے لیے چلے گئے۔ اپنی ابتدائی تعلیم انھوں نے وہیں پوری کی اور ۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء میں وہ مدینۂ [منوّرہ] چلے گئے، جہاں انھوں نے براہِ راست [حضرت] مالک بن انسؒ سے مالکی مذہب کی سند حاصل کی۔ وہاں سے وہ عراق گئے، جہاں انھوں نے [حضرت] امام ابوحنیفہؒ کے متعدد شاگردوں سے استفادہ کیا۔ [حضرت] امام مالکؒ سے انھوں نے جو کچھ سیکھا تھا اس سے انھیں اپنی مشہور کتاب الاسدیۃ کا مواد مل گیا۔ افریقیہ واپس آنے پر انھوں نے ایک محدّث اور فقیہ کی حیثیت سے زندگی شروع کی، اغلبی امیر زیادۃ اللہ نے انھیں (۲۰۳ھ/ ۸۱۸ء) ابومُحرِز کے ساتھ قیروان کا قاضی مقرر کر دیا اور یہ اس منصب کی دو عہدہ داروں میں ایک غیر معمولی تقسیم تھی۔ ان کی طبیعت میں چونکہ تیزی بہت تھی اس لیے وہ اکثر اوقات اپنے رفیق کار سے لڑ پڑتے۔ انھوں نے مشہور و معروف مالکی امام سَحنون کے ساتھ بھی اختلاف کیا، جن کی کتاب المدوّنۃ ان کی الاسدیۃ کے دور کامیابی کے بعد بھی معروف و مشہور رہی۔

ان کے جذباتی معتقدات اور شاید ان کی مخاصمت پسند قوتِ عمل ان کے امیر مقرر کر دیے جانے کا باعث بن گئی، یعنی انھیں اس مہم کا قائد بنا دیا گیا جو ۲۱۲ھ/ ۸۲۷ء میں بوزنطی صقلیہ پر حملے کی غرض سے سُوس سے روانہ ہوئی۔ انھوں نے مسلمان فوج کی قیادت کی اور مزّارہ (Mazzara) کو مسخر کر کے جزیرۂ صقلیہ کی فتح کے سلسلے میں پہلا قدم اٹھایا۔ وہ ۲۱۳ھ/ ۸۱۸ء میں سرقسطہ (Syracuse) کے سامنے زخموں کی وجہ سے یا بعارضہ طاعون وفات پا گئے۔

مآخذ: (۱) ابوالعرب: *Classes des savants de l' ifriqiya*، طبع و ترجمہ ابن شنب، ص ۸۱-۸۳، ۱۵۳-۱۵۶؛ (۲) R. Basset و Houdas:

Bulletin de Corres- در)*Mission Scientifique en Tunisie*) *pondance africaine*، ۲، ۱۸۸۴ء)؛ (۳) اقتباس از ابن الناجی: معالم الایمان[۲:۲-۱۷]؛(۴) Amari: *Bibliotheca arabo-sicula*، بمدد اشاریہ؛(۵)وہی مصنّف: *Storia dei Musulmani di Sicilia*، ۱: ۳۸۲ بعد؛ (۶) محمد بن شنب، در *Centenario M. Amari*، ۱: ۲۴۲-۲۴۳؛ [(۷)قضاۃ الاندلس، ص ۵۴؛(۸)ریاض النفوس، ۱: ۱۷۲-۱۸۹؛(۹)المسلمون فی جزیرۃ صقلیۃ، ص ۶۲].

(G. MARÇAIS)

----

* اَسَدآباذ: الجبال کا ایک شہر، جو ہَمَدان سے جنوب مغرب میں ۷ فرسخ یا ۵۴ کیلومیٹر کے فاصلے پر اَلْوَند کوہ کی مغربی ڈھلان پر واقع ہے، جہاں سے آگے ایک زرخیز اور سیر حاصل مزروعہ میدان (بلندی ۵۶۵۹ فٹ) شروع ہو جاتا ہے۔ یہ شہر ہَمَذان (Ekbatana) سے بغداد (یا بابل) کو جانے والی مشہور شاہراہ پر قافلوں کا مستقل پڑاؤ ہونے کی حیثیت سے بہت قدیم زمانے کی ایک بستی ہے اور، ٹوماشِک (Tomaschek) کے بیان کے مطابق، غالبًا وہی شہر ہے جس کا ذکر چارَکس (Charax) کے ایسیڈور (Isidor) نے Ἀδραπάνα کے نام سے کیا ہے اور *Tabula Peutingeriana* میں بِلْترا (Beltra) کے نام سے مذکور ہے (قب Weissbach، در Pauly-Wissowa، ۳: ۲۶۴)۔ عربی ازمنۂ وسطٰی بلکہ مغلوں کے دور میں بھی اسدآباذ ایک خوش حال اور گنجان آباد شہر تھا۔ یہاں کے بازار بہت شاندار تھے اور اس شہر کے باشندوں کو متموّل اور خوشحال متصوّر کیا جاتا تھا، کیونکہ ان کا علاقہ، جسے متعدد نہریں سیراب کرتی تھیں، پیداوار سے مالا مال تھا۔ بیلیو (Bellew) کا بیان ہے کہ ۱۸۷۲ء میں اسدآباذ ایک خوش نما گاؤں تھا؛ اس میں کوئی دوسو مکان تھے، جن میں سے بعض میں کچھ یہودی خاندان آباد تھے۔ یورپی سیاحوں کے بیانات کے مطابق ایرانی اسے اسدآباذ (Peter-mann، Bellew)، سعیدآباذ (Duprée، Petermann) یا سَہَدآباذ (Ker Porter) کہتے تھے۔ ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء میں اسدآباذ کے قریب دو سلجوقی سلطانوں، یعنی موصل کے والی مسعود اور اصفہان کے والی محمود کے درمیان جنگ ہوئی، جس میں موخرالذکر نے فتح حاصل کی۔ اسدآباذ سے تین فرسخ کے فاصلے پر ساسانیوں کے زمانے کی پُرشکوہ عمارتیں کھڑی تھیں، جنھیں عرب مطبخ یا مطابخ کسرٰی (یعنی ایرانی بادشاہوں کا باورچی خانہ یا باورچی خانے کہتے) تھے۔ (اس نام کی وضاحت کے لیے دیکھیے مِسْعَر بن مُہَلْہِل کے رسالۃ سے ماخوذ داستان، در یاقوت، ۳: ۵۹۳، بذیل مادّۂ مطبخ کسرٰی).

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۴۵؛ (۲) کاترمیئر (Quatremére): *Hist. des Mongols de la Perse*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱، ۲۵۰، ۲۶۴-۲۶۶، ۴۲۷ بعد؛ (۳) لی سٹرنج (Le Strange)، ص ۱۹۶؛ (۴) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۲۱۸؛ (۵) Tomaschek در *SBAK*، ویانا ۱۸۸۳ء، ص ۱۵۲؛ (۶) رِٹر (Ritter): *Erdkunde*، ۹: ۸۱، ۳۴۴؛ (۷) H. Petermann: *Reisen im Orient*، ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۵۲؛ (۸) H. W. Bellew: *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۴ء، ص ۴۳۱؛ (۹) de Morgan: *Mission scientif. in Perse, étud. géoger.*، ۲: ۱۲۴-۱۲۷ بعد، ۱۳۸؛ (۱۰) فرهنگ جغرافیای ایران، تہران ۱۹۵۳ء، ۵: ۱۱.

(M. STRECK)

----

* اَسَدُ اللہ اِصْفَہانی: شاہ عباس اوّل کے عہد کا مشہور و معروف شمشیر ساز۔ کہتے ہیں کہ عثمانی سلطان نے شاہ عباس کو ایک خُود اور اس کے ساتھ کچھ رقم بھیجی اور کہا کہ جو شخص اس خود کو اپنی تلوار سے دو ٹکڑے کر دے اسے یہ رقم دے دی جائے۔ اسد نے ایک شمشیر تیار کی، جس سے اُس نے یہ کارِ نمایاں کر دکھایا۔ اس پر شاہ عباس نے بطور انعام شمشیر سازوں پر سے ٹیکس اُٹھا لیا اور وہ قاجاری عہد تک ٹیکس سے برابر مستثنٰی رہے (دیکھیے A. K. S. Lambton: *Islamic Society in Persia*، لنڈن ۱۹۵۴ء، ص ۲۵)۔ اسد اللہ کے فن (شمشیر سازی) کے لیے دیکھیے *Survey of Persian Art*، ۳: ۲۵۷۵.

(R. M. SAVORY)

----

* اَسَدُ الدّولہ: ایک اعزازی لقب، جس سے بہت سے شاہزادے ملقّب ہوئے۔ اُن میں سے زیادہ مشہور صالح بن مرداس [رَکَ بآن] تھا.

----

* اَسَدُالدّین، ابوالحارث: رَکَ بہ شیرکوہ.

----

* اَسَدِی: غالبًا دو شاعروں کا تخلّص، جو طوس (خراسان) میں پیدا ہوئے، یعنی ابونصر احمد بن منصور الطّوسی اور اس کا بیٹا علی بن احمد۔ دولت شاہ کے ایک بیان کے مطابق، جو انتہائی درجے مشکوک ہے، ان میں سے باپ فردوسی (پیدائش تقریبًا ۳۲۰-۳۲۲ھ/۹۳۲-۹۳۴ء) کا شاگرد تھا، حالانکہ علی بن احمد کی رزمیہ مثنوی کی تاریخ واضح طور پر ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء ہے؛ اِتھے (H. Ethe) نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسدی کے نام سے جو تصانیف پائی جاتی ہیں انھیں ایک ہی شخص کا کام قرار دینا ناممکن ہے؛ اس طرح ابونصر، جس کی بابت فقط اتنا معلوم ہے کہ اس نے مسعود غزنوی کے عہدِ حکومت میں وفات پائی، مناظرات کا مصنّف قرار پاتا ہے۔ کتاب مناظرات فرانس کے علاقۂ Provençal کے *tensones* سے مشابہت رکھتی ہے اور اس وجہ سے تاریخ ادب کے نقطۂ نظر سے بہت وقیع ہے؛ مزید براں اس کا مواد اور اسلوبِ تحریر بھی نیا ہے۔ دوسری جانب علی ابن احمد نے، جو ارّان کے ایک امیر ابودُلف کے دربار میں متعیّن تھا، ایک وزیر کے مشورے سے اپنا گرشاسپ نامہ نظم کیا، جو فردوسی کے شاھنامہ کی طرز میں قدیم ترین مثنوی ہے۔ یہ تصنیف نہ صرف اپنی پُرجوش قوتِ بیان اور اسلوب نظم کی وجہ سے

جاذبِ توجہ ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس میں بعض فوق الطبیعۃ حوادث اور فلسفیانہ اقوال مندرج ہیں، جن سے فارسی رزمیہ مثنوی کے آئندہ ارتقا کی نشان دہی ہوتی ہے۔ بیش قیمت لغت فرس، جو نادر الفاظ کی ایک فرہنگ ہے اور جن کی سند میں فارسی اشعار پیش کیے گئے ہیں، غالباً مذکورۂ بالا مثنوی کے بعد لکھی گئی۔ اس فرہنگ میں الفاظ کی ترتیب ان کے آخری حروف کی بنا پر رکھی گئی ہے، یعنی قافیے کی ترتیب پر، جو پہلے پہل الجوہری [رَکَ بآں] نے اپنی عربی لغت (الصحاح) میں اختیار کی تھی، تاہم دیگر لحاظ سے الفاظ کو بے ڈھنگے پن سے جمع کیا گیا ہے۔ ہرات کے ابو منصور موفّق بن علی کی قرابادین کا ایک نسخہ، مؤرخہ ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵-۱۰۵۶ء، جو فارسی کے قدیم ترین مخطوطات میں سے ہے، علی بن احمد کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور اس نے اس پر اپنے دستخط مع تاریخ ثبت کیے ہیں۔ K. I. Tchaikin نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ سب تصانیف ایک ہی مصنف کی ہیں، یعنی ابو منصور علی بن احمد کی (Iztadelsvo Akademii Nauk SSSR، لینن گراڈ ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۹-۱۵۹، خلاصہ از H . Massé، در مقدمۂ گرشاسپ نامہ).

مآخذ: (۱) Le Livre de Gerchāsp، طبع و ترجمۂ Cl. Huart، ج ۱، پیرس ۱۹۲۶ء (PELOV)، ترجمہ از H. Massé، ج ۲، وہی کتاب، ۱۹۵۰ء (جس میں ایک مفصّل دیباچہ دیا گیا ہے)؛ (۲) لغات فرس، طبع P. Horn، گوٹنگن ۱۸۹۷ء و تہران ۱۹۴۱ء، طبع جدید محمد دبیر سیاقی، تہران؛ (۳) Codex Vindobo-nensis، طبع عکسی از Seligman، وی آنا ۱۸۵۹ء (جرمن ترجمہ از Achundow مطبوعۂ Halle بلا تاریخ)؛ (۴) H. Ethe، در Verhandlungen des 5. intern. Orient. Congr.، ۲: ۴۸ببعد، Notices از Gr. I. U: Ph. Ethe، ۲: ۱۲۵ببعد، ۲۴۳ ببعد؛ (۵) E. G. Browne: A Lit. Hist. of Persia]، ج ۱ و ۲، بمدد اشاریہ؛ (۶) دولت شاہ: [تذکرہ]، ص ۳۵ ببعد؛ (۷) J. A. Haywood: Arabic Lexicography، لائڈن، ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۷؛ [(۸) آآ، ت بزیر مادّہ].

(J. A. HAYWOOD)

⊗ اِسْرَاء: یہ لفظ سَرَی سے باب اِفْعال کا مصدر ہے۔ اَسْرٰی کے معنے ہیں ”رات کے بیشتر حصّے میں چلا“۔ عموماً اِسْراء اور سُرٰی (ثلاثی مجرّد) کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اِسْراء کا لفظ رات کے ابتدائی حصّے میں سفر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور سُرٰی کا لفظ رات کے آخری حصّے میں چلنے کے لیے۔ سَیْر اور اِسْراء میں یہ فرق ہے کہ سیر کا لفظ محض ذھاب، یعنی جانے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، روانگی خواہ دن کے وقت ہو یا رات کے وقت، لیکن اسْراء صرف رات کے وقت سفر کے لیے مخصوص ہے؛ جب اِسْراء کا صلہ حرف ب ہو اور کہا جائے ”اَسْرٰی بِہٖ“ تو اس کے معنے ہوں گے: ”اسے رات کے وقت لے گیا“، ”اسے رات کو روانہ کیا (سَیَّرَہٗ)“.

اصطلاح میں اِسْراء کا تعلّق نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زندگی کے اس واقعے سے ہے جس کا ذکر خود قرآن مجید میں ہے، جہاں فرمایا گیا ہے: سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۱)۔ یہ پوری سورۃ اسراء کے حقائق و اسرار، نتائج و عواقب اور احکام و اوامر پر مشتمل ہے۔ واقعۂ اِسْراء کے متعلّق اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ اس سفر میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی آنکھوں سے شرائط رؤیت کے تمام حجابات ہٹا دیے گئے، اسبابِ سماعت کے عام قوانین دور کر دیے گئے اور زمان و مکان کی وسعتیں آپ کے لیے سمیٹ دی گئیں۔ ہر چند کہ تمام انبیاء علیہم السّلام اپنے اپنے مقام و مرتبے کے مطابق ایسے بلند و بالا مشاہدات سے نوازے جاتے رہے ہیں، لیکن اس بارے میں جہاں تک نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا قدم پہنچا اس کی عظمت، رفعت اور بلندی سب سے بڑھ کر تھی.

اِسْراء کب ہوا؟ اس پر اتّفاق ہے کہ اس واقعے کا تعلّق بعثت اور آغاز وحی کے بعد اور ہجرت سے پہلے کے زمانے کے ساتھ ہے اور یہ رات کے وقت مکّۂ مکرّمہ میں ہوا۔ اس سے زیادہ تعیّن کی راہ میں یہ دشواری ہے کہ یہ، جیسا کہ بیان ہوا، ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے جبکہ ایّامِ جاہلیّت کا قرب تھا اور تاریخ و سنہ کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ محدّثین کے ہاں کسی سے بھی بروایت صحیحہ اس کے زمانے کی تصریح نہیں ملتی۔ اربابِ سیر کے ہاں اس بارے میں دس سے زیادہ مختلف اقوال ملتے ہیں۔ سیرۃ ابن ہشام میں اسے ابو طالب اور حضرت خدیجہؓ کی وفات سے قبل کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اور ابو طالب اور حضرت خدیجہؓ کی وفات شعبِ ابی طالب میں محاصرے کے بعد ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے ہجرت سے تین سال پہلے وفات پائی اور دوسرے راویوں نے بیان کیا ہے کہ ان کا انتقال ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوا تھا۔ ان مقدّمات کو یکجا کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معراج و اسراء کا واقعہ بقول ابن الاثیر و ابن ہشام ہجرت سے تین سال پہلے ہوا؛ بقول قاضی عیاض پانچ سال پہلے ہوا؛ متأخّرین نے امام زہری سے انتساب کر کے لکھا ہے کہ یہ واقعہ بعثت سے پانچ سال بعد ہوا۔ علّامہ ابن حجر نے فتح الباری (۷: ۱۵۵، مطبوعۂ مصر) میں یہی قول درج کیا ہے۔ اس طرح یہ واقعہ تقریباً سات سال قبل ہجرت متعیّن ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے ہاں استدلال کی صورت یہ ہے کہ نمازِ پنجگانہ بالاتفاق معراج میں فرض ہوئی اور نماز آغازِ بعثت کے جلد ہی بعد فرض ہو گئی تھی، اس لیے واقعۂ معراج و اِسْراء کا تعلّق آغاز بعثت کے زمانے سے ہے.

ابتدائی راویوں کی ایک کثیر جماعت، جن میں حضرت عائشہؓ، حضرت اُمّ سلمہؓ، حضرت اُمّ ہانیؓ، حضرت ابن عبّاسؓ، عمرو بن العاصؓ اور تابعین میں قتادہؒ، مقاتلؒ، ابن جریجؒ اور عروہؒ بن زبیرؓ وغیرہ شامل ہیں، اس نظریے کی حامی ہے کہ یہ ہجرت، یعنی ربیع الاوّل سنہ ۱ھ سے تقریباً ایک سال پہلے کا واقعہ ہے۔ حضرت امام بخاری نے اپنی صحیح میں گو کوئی معیّن تاریخ نہیں بیان کی لیکن ترتیب میں وقائع قبل ہجرت کے بیان میں سب سے آخر میں اور بیعت عقبہ (بیعتِ عقبۂ

اوّل رجب سنہ ۱۰ نبوی) اور ہجرت (ربیع الاوّل سنہ ۱ھ) سے متصلاً پہلے واقعۂ اسراء و معراج کو جگہ دی ہے۔ ابن سعدؓ نے بھی واقعۂ معراج کا یہی موقع ترتیب میں رکھا ہے۔ اس سے یہ استدلال ہوسکتا ہے کہ ان دو محققین کے نزدیک ہجرت سے کچھ عرصہ پہلے اس واقعے کا زمانہ متعیّن ہوتا ہے۔ مسلم بن قتادہ نے ہجرت سے ۱۸ ماہ اور السدّی نے سترہ یا سولہ ماہ پیشتر کا زمانہ متعیّن کیا ہے، لیکن معلوم ہے کہ السدّی پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ بہرحال اس جماعت کے نزدیک ہجرت سے کچھ ہی زمانہ پیشتر، خواہ وہ زمانہ ایک سال ہو یا کچھ کم و بیش، اسراء و معراج کا واقعہ پیش آیا۔

مسیحی مصنّفین نے اسے ۱۲ نبوی میں تسلیم کیا ہے (*W. Muir: Life of Muhammad*، ص ۱۲۱، مطبوعۂ ۱۹۲۳ء)۔ یہ واقعہ کس مہینے میں ہوا؟ اس سلسلے میں ابن مردویہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے: أُسْرِی بالنبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم سبع عشرۃ من شھر ربیع الاوّل قبل الھجرۃ بسنۃ (خصائص الکبرٰی، ۱: ۱۶۱)، یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا اسراء ۱۷ ربیع الاوّل کو ہجرت سے ایک سال قبل ہوا۔ یہی روایت ابن سعدؓ نے امّ سلمہؓ سے بیان کی ہے۔ ابن سعدؓ نے الواقدی ہی کے حوالے سے ۱۷ رمضان کی روایت بھی درج کی ہے۔ بعض لوگوں نے ربیع الثانی اور شعبان کی تعیین کی ہے (الزرقانی، ۱: ۳۰۶)۔ ابن قتیبہ الدّینوری (م ۲۶۷ھ) اور ابن عبدالبرّ (م ۴۶۳ھ) نے ماہ رجب کی تعیین کی ہے۔ متأخرین میں امام الرّافعی اور امام النّووی نے روضۃ میں یہی تاریخ یقین کے ساتھ لکھی ہے۔ محدّث عبدالغنی المقدسی نے ۲۷ رجب لکھی ہے۔ علّامہ الزرقانی فرماتے ہیں کہ لوگوں کا اس پر عمل ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہی قوی ترین روایت ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ سلف کے ہاں جب کسی امر میں اختلاف پایا جائے اور کسی ایک پہلو کو راجح نہ قرار دیا جاسکتا ہو تو بظنِ غالب وہ پہلو درست قرار دیا جائے گا جس پر عمل درآمد ہے اور جو لوگوں میں مقبول ہے (الزرقانی، ۱: ۳۵۵ ببعد)۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا مِعْراج اور اِسْراء ایک ہی چیز ہے یا یہ علیحدہ علیحدہ روحانی مشاہدات ہیں۔ عام رجحان اس طرف ہے کہ اسراء اور معراج ایک ہی حقیقت کے دو الگ الگ نام ہیں۔ معراج کا لفظ عروج سے نکلا ہے، جس کے معنٰی اوپر جانے کے ہیں اور اسراء رات کے وقت لے جانے کو کہتے ہیں۔ گویا مکانی حیثیت سے اس کا نام معراج ہے اور زمانی حیثیت سے اِسْراء؛ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسراء اور معراج دو علیحدہ علیحدہ روحانی مشاہدات ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے کہا ہے کہ معراج دو دفعہ ہوئی، جن میں ایک کو وہ اسراء کہتے ہیں اور دوسری کو معراج۔ اُن کے نزدیک اسراء مکۂ مکرمہ سے بیت المقدس تک ہوا اور معراج زمین سے آسمان تک۔ ان لوگوں کے نزدیک صحابہؓ میں اسراء کا لفظ دونوں واقعات کی نسبت مستعمل تھا۔ صحابہؓ کبھی اسراء کا لفظ بولتے تھے ــــ اور ان کی مراد صرف معراج ہوتی تھی ــــ اور کبھی اسراء کا لفظ صرف اسراء کے معنوں میں استعمال کرتے تھے۔ پھر یہ دونوں واقعات رات کے وقت ہوئے، جس کے لیے اسراء کا لفظ مشترک ہے۔ نیز دونوں مشاہدوں کے بعض واقعات بھی ملتے جلتے تھے، مثلاً براق کی سواری، انبیاء کرام سے ملاقات اور جنّت و دوزخ کے نظارے۔ غرض نام اور کام کی تفصیلات میں چونکہ ایک حد تک اشتراک پایا جاتا تھا اور عالمِ ملکوت کے عجیب و غریب نظاروں کا ذکر تھا، اس لیے بعد میں بعض راویوں کے ذہنوں میں دونوں واقعے مخلوط ہوگئے اور انھوں نے دونوں کو ایک ہی سمجھ کر انھیں ملا کر بیان کرنا شروع کر دیا اور اس سے بعض متأخرین کو یہ دھوکا ہوگیا کہ یہ ایک ہی واقعے کی تفصیلات ہیں۔ ان کے نزدیک معراج ابتدائے بعثت میں یا زیادہ سے زیادہ سورۃ النّجم کے نزول (۵ نبوی) سے پہلے ہوا اور اسراء ہجرت سے ایک دو سال پہلے۔ ان کے نزدیک اسراء کے واقعے کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ بنی اسرآئیل میں ہے، جس کی تفاصیل حضرت انسؓ کی روایت میں ملتی ہیں اور معراج کا سورۃ النّجم میں جس کی تفاصیل ابوذرؓ اور مالکؓ بن صَعْصعہ وغیرہ کی روایات میں بیان ہوئی ہیں۔ ان لوگوں نے اس امتیاز کی ضرورت اس لیے سمجھی کہ قرآن مجید کی سورۃ بنی اسرآئیل میں اسراء کا جو بیان ہے اس میں صرف مکۂ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر کا ذکر ہے، جبکہ معراج میں آسمان تک کا سفر ہوا؛ اس تقسیم سے ان کے نزدیک اسراء و معراج کے سلسلے میں بیان کردہ بعض تفاصیل کا اختلاف بہت حد تک دور ہو جاتا ہے۔ پھر اسراء یا معراج کے موقع کا راوی صرف ایک ہے، یعنی حضرت اُمّ ہانیؓ بنت ابی طالب۔ وہ فرماتی ہیں کہ اسراء کی رات آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم میرے گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ امّ ہانیؓ سے کم از کم سات محدّثین نے چار مختلف واسطوں سے اپنی اپنی کتب میں اس واقعے کے متعلّق روایت کی، لیکن ان میں سے ہر روایت میں اسراء کا ذکر کرتے ہوئے حضور علیہ السلام کے صرف بیت المقدس تک جانے کا ذکر ہے اور اس واسطے کی کسی ایک روایت میں بھی حضور علیہ السلام کے آسمان پر جانے کا کوئی اشارہ تک بھی نہیں ہے؛ چنانچہ ابن مسعودؓ، شدّادؓ بن اوس، عائشہؓ، اُمّ سلمہؓ کی روایات میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے صرف بیت المقدس تک ہی جانے کا ذکر ہے، آگے آسمان پر جانے کا ذکر نہیں، جو معراج کا محوری حصّہ ہے۔ پھر اس واقعے کے قدیم راویوں میں سے حضرت ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعہ ہیں، ان میں سے حضرت ابوذرؓ بہت ابتدا میں اسلام لاچکے تھے۔ یہ دونوں جلیل القدر صحابی اپنی روایات میں جب معراج کا ذکر کرتے ہیں تو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے آسمان پر جانے کے ذکر میں بیت المقدس یا یروشلم کا ذکر نہیں کرتے؛ گویا جن قدیم صحابہؓ نے معراج کا ذکر کیا ہے وہ آسمان پر جانے کا ذکر ضرور کرتے ہیں اور بیت المقدس کا ذکر نہیں کرتے اور جنھوں نے بیت المقدس کا ذکر کیا ہے وہ آسمان پر جانے کا ذکر نہیں کرتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اسراء کا واقعہ اَور ہے اور معراج کا واقعہ بالکل دوسرا ہے۔ پھر اس تعدد سے مختلف روایات میں بیان کردہ بعض دوسری تفاصیل کے اختلاف کے علاوہ یہ اختلاف کہ وہ مکّی زندگی کے ابتدائی

حصّے میں ہوا یا آخری حصّے میں بہت حد تک دور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس طرح جن لوگوں نے اسے سنہ ۵ نبوی سے پہلے کا واقعہ قرار دیا ہے وہ معراج کا ذکر کرتے ہیں اور جنھوں نے اسے ۵ نبوی سے بعد کا واقعہ قرار دیا ہے ان کا یہ بیان گویا اسراء کے بارے میں ہے۔ ایسی ہی وجوہ سے بعض لوگ دو سے بھی زیادہ معراجوں کے قائل ہیں؛ چنانچہ علامہ سہیلی کا میلان معراجوں کے تعدّد کی طرف ہے (روض الأنف، ۱: ۲۴۴، مطبوعۂ مصر)، لیکن علامہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں تعدّد معراج کے قول کو غیر مستند قرار دیا ہے اور الزّرقانی نے تصریح کی ہے کہ اسراء و معراج ایک ہی چیز ہے اور لکھا ہے کہ "یہی جمہور محدّثین، متکلّمین اور فقہا کی رائے ہے اور روایات صحیحہ کا تواتر بظاہر اس پر دلالت کرتا ہے" (شرح مواھب، ۱: ۲۵۵).

اسراء یا معراج جسمانی تھا یا روحانی، خواب میں تھا یا بیداری میں؟ اس بارے میں بعض لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ یہ جسمانی اور حالتِ بیداری میں تھا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں ظاہر اور کھلے الفاظ میں اس واقعے کو بیان کیا گیا ہے، اس لیے تاویل کی ضرورت نہیں؛ چنانچہ قاضی عیاض نے شفاء میں اور امام النووی نے شرح مُسْلِم میں لکھا ہے: اختلف النّاس فی الاسراء برسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم فقیل انما کان جمیع ذلک فی المنام والحق الذی علیہ اکثر الناس و معظم السلف و عامۃ المتأخرین من الفقہاء و المحدثین والمتکلّمین انہ أسْرِیَ بجسدہٖ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم والآثار تدلّ علیہ لمن طالعھا و بحث عنھا ولا یُعْدَل عن ظاھرھا الا بدلیل ولا استحالۃ فی حملھا علیہ فیحتاج الی تأویل (شرح مُسْلِم، باب الاسراء).

دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ محض رات کے وقت کا ایک خواب تھا۔ دلیل یہ ہے کہ سورۂ بنی اسرآئیل میں اسراء کا ذکر کر کے فرمایا ہے: وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۶۰)، اس جگہ صاف لفظ میں اسے رؤیا کہا گیا ہے اور رؤیا حالِ خواب میں ہوتا ہے؛ چنانچہ مفردات راغب میں ہے: الرؤیا ما یُرٰی فِی الْمَنَامِ، یعنی رؤیا اسے کہتے ہیں جو انسان نیند کی حالت میں دیکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کفّار نے جسدِ عنصری کے ساتھ اوپر جانے کا مطالبہ کیا اور کہا اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَاۗءِ (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۹۳) تو اس کا جواب قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا کے الفاظ سے دیا گیا، جس میں گویا یہ بتایا گیا کہ یہ تقاضائے بشریت کے خلاف ہے کہ انسان اس جسم عنصری کے ساتھ اس کائنات کو چھوڑ کر کسی دوسری جگہ چلا جائے۔ تیسرے البخاری کے الفاظ میں فِيْمَا يَرٰى قَلْبُهٗ وَتَنَامُ عَيْنُهٗ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهٗ، یعنی معراج اس حالت میں ہوئی جب آپؐ کا قلب دیکھتا تھا اور آپؐ کی آنکھ سوتی تھی اور قلب محوِ خواب نہ تھا۔ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: واستیقظ و ھو فی المسجد الحرام، یعنی آپؐ بیدار ہو گئے اور آپؐ مسجد حرام میں تھے۔ ان حوالوں سے ثابت ہوا کہ یہ سب کچھ آپؐ پر حالت خواب میں وارد ہوا۔ چوتھے جب اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے تو پھر کسی شخص کا نقلِ مکان کر کے "اوپر" آسمان کے کسی حصّے میں اللہ تعالیٰ سے ملنا اور وہاں جا کر قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى کا فاصلہ رہ جانا کیونکر اپنے ظاہری اور مادّی معنوں میں لیا جا سکتا ہے۔ پانچویں جو کچھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج و اسراء میں دیکھا اس کا اس زمین میں، بحالت کشف و رؤیا دیکھنا ممکن بھی ہے اور ثابت بھی اور اس میں کوئی محال بات نہیں، یعنی آپؐ نے مسجد حرام میں موجود رہتے ہوئے بیت المقدس کا نظارہ کیا؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ جب کفّار نے اسراء کے بارے میں آپؐ کی بات نہ مانی اور امتحان کی غرض سے بیت المقدس کے حالات دریافت کیے تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو آپؐ کے سامنے کر دیا، یعنی کشفی حالت میں اور آپؐ نے ان کے تمام سوالات کا جواب دیا۔ اس بارے میں حضور علیہ السّلام کے یہ الفاظ احادیث میں آتے ہیں: قُمْتُ فی الحجر فجلی اللّٰہ لی بیت المقدس فطفقت اخبرھم عن آیاتہ و انا انظر الیہ، یعنی میں حطیم میں کھڑا ہوا تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس میرے سامنے کر دیا تو میں انھیں اس کی علامات وغیرہ بتانے لگا اور میں بیت المقدس کو دیکھتا جاتا تھا؛ گویا بیت المقدس کو آپؐ نے حطیم میں کھڑے کھڑے بحالتِ کشف میں دیکھ لیا۔ پھر جنت و نار کے متعلق حدیثِ کسوف میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مجھے اس جگہ سب کچھ دکھا دیا گیا ہے یہاں تک کہ جنّت و جہنم بھی۔ اور یہ اس وقت کا ذکر ہے جب آپؐ مدینے میں نمازِ کسوف پڑھا رہے تھے (بخاری، ابواب الکسوف)۔ پھر جس طرح معراج میں دَنَا فَتَدَلّٰى کا نظارہ ہوا اسی طرح مسند احمدؒ بن حنبل اور جامع الترمذی میں معاذؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے ربّ کو احسن صورت میں دیکھا اور یہ اس زمین کا ذکر ہے۔ ان تمام نظاروں کے لیے نقلِ مکانی کی ضرورت نہیں ہوئی۔ اس طرح اسراء و معراج میں بھی آپؐ نے عملاً نقل مکانی نہیں فرمائی۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح یہ قدرت ہے کہ کسی انسان کو اٹھا کر لے جائے اور جنّت اور نار دکھا دے اسے یہ بھی قدرت ہے کہ جنّت و نار کو اٹھا کر لے آئے، یہاں تک کہ ایک انسان اپنی جگہ پر موجود رہتے ہوئے بھی انھیں دیکھ لے۔ پھر اسے یہ بھی قدرت ہے کہ جنّت و نار اپنی اپنی جگہ پر رہیں اور انسان اپنی جگہ پر رہتے ہوئے اور نقل مکانی کے بغیر ان کا نظارہ کر لے۔ تینوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کی قدرت نمائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اسی طرح اسراء میں ہوا کہ بیت المقدس اپنی جگہ پر رہا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ پر اور پھر بھی تمام درمیانی حجابات اٹھ گئے اور آپؐ نے اس کا نظارہ کر لیا اور یہ واقعہ ایک رؤیا تھا۔ صحابہ میں سے حضرت معاویہؓ اسے رؤیا ہی قرار دیتے تھے؛ چنانچہ ابن جریر فرماتے ہیں: عن محمد بن اسحق قال حدثنی یعقوب بن عتبۃ بن المُغیرۃ ان معاویۃ بن ابی سفیان کان اذا سئل عن اسراء رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم قال کانت رؤیا من اللّٰہ صادقۃ (ابن جریر، بذیل تفسیر سورۃ بنی اسرآئیل و سیرۃ ابن ہشام ذکر معراج و درمنثور، ۴: ۱۹۷)، یعنی محمد بن اسحٰق کہتے ہیں کہ یعقوب بن عتبہ بن مغیرہ نے بیان کیا کہ جب امیر معاویہؓ سے اسراء کے متعلق پوچھا جاتا تو وہ کہتے کہ یہ اللہ

تعالیٰ کی طرف سے ایک سچا خواب تھا؛ لیکن یہ روایت منقطع ہے کیونکہ یعقوب
حضرت معاویہؓ کے ہم عصر نہ تھے۔ ابن جریر میں ہے: حدثنا ابن حمید قال
حدثنا سلمة عن محمد قال حدثنی بعض آل ابی بکر انّ عائشة کانت تقول
مافقد جسد رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم ولکن أسری بروحہ (ابن جریر،
تحت تفسیر سورۂ بنی اسرآئیل وابن ہشام، ذکر الاسراء)۔ اس روایت میں بھی محمد بن
اسحٰق اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کے درمیان ایک راوی، یعنی خاندان ابوبکر کے ایک
شخص کا نام مذکور نہیں، بہرحال ان لوگوں کے نزدیک معراج و اسراء اس جسد
عنصری سے نہیں بلکہ اس نورانی جسم کے ساتھ تھا جو اللہ تعالیٰ حالتِ کشف ورؤیا
میں اپنے برگزیدہ بندوں کو عالم روحانی کی سیر کے لیے عطا کرتا ہے۔ تیسری
جماعت کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ یہ بین الیقظة والنوم، یعنی بیداری اور نیند کی درمیانی
حالت تھی۔ چوتھا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا اسراء یا
معراج نہ تو محض ایک عام اور معمولی درجے کا خواب تھا، جو عموماً لوگ دیکھا کرتے
ہیں اور نہ معمولی عالم بیداری کا واقعہ تھا، بلکہ وہ بیداری اس عام بیداری سے
بمراتب بڑھی ہوئی تھی اور اس میں آپؐ کے حواس کو ایسی رفعت، بلندی اور جلا
بخش دی گئی تھی جس کے مقابل میں ہماری یہ بیداری بھی محض ایک خواب ہے اور
اگر یہ خواب اور کشف تھا تو ایسا خواب اور کشف جس پر ہزار بیداریاں قربان کی جا
سکتی ہیں، بلکہ خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دوسرے خوابوں اور کشوف سے
بدرجہا بڑھا ہوا تھا۔ یہ وہ حالت تھی جو اگرچہ بظاہر خواب ہو، لیکن دراصل بیداری
اور ہشیاری، بلکہ مافوق بیداری اور ہشیاری۔ ان کے نزدیک دراصل جن لوگوں
نے اسے بیداری کا واقعہ کہا ہے وہ بھی جانتے ہیں کہ اس میں آنحضرت صلّی اللہ
علیہ وسلّم کے حواس غیر معمولی طور پر جلا یافتہ تھے؛ اور جو اسے کشف ورؤیا کا
معاملہ قرار دیتے ہیں انھوں نے بھی اس واقعے کے لیے منام اور رؤیا کے الفاظ
استعمال کر کے درحقیقت مجاز و استعارے سے کام لیا ہے اور وہ بھی اسے ایسا رؤیا
قرار دیتے ہیں جو مشاہدۂ عینی کی طرح پیش آتا ہے، جیسا کہ امام خطابی صاحبِ
معالم السنن نے لکھا ہے (فتح الباری، ۱۳: ۴۰۲)۔ گویا مقصود دونوں کا یہی
کیفیت روحانی اور یہی حالت ملکوتی ہے جو عام بیداری سے بلند اور عام خواب و
رؤیا سے بدرجہا ارفع واعلیٰ ہے، جس میں ہمارے ظاہری حواس کے مادّی قوانین
طبعی کی رُو سے جو چیزیں ناممکن ومحال قرار پاتی ہیں وہ محال نہیں رہتیں۔ چونکہ اس
بلند وبالا کیفیت کا، جس میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو اسراء ہوا، پورا احاطہ
نہیں کیا جاسکتا تھا، اس لیے اپنے ناقص پیرایۂ بیان اور انسانی طریقۂ ادا کے قصور
کے باعث کسی نے کشف ورؤیا اور کسی نے بیداری اور کسی نے بین الیقظة والنوم،
یعنی ایک حالت ربودگی وغنودگی، کے الفاظ سے اس کا اظہار کیا ہے۔ جنھوں نے
اسے کشف ورؤیا قرار دیا تو اس وجہ سے کہ جو کچھ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم
نے اس موقع پر مشاہدہ فرمایا اور جس طرح شرائط رؤیت وسماعت کے دنیوی
قوانین آپؐ کے لیے منسوخ کر دیے گئے اور زمان ومکان کی وسعتیں سمٹ گئیں وہ
ہمارے عام مشاہدے سے ماوراء تھا اور عالمِ رؤیا کیونکہ نفس اور روح کے عجائبات
کا ایک حیرت انگیز طلسم ہے۔ حالتِ خواب میں روح کے ظاہری اور جسمانی
تعلّقات کم ہو جاتے ہیں اور انسان شہرستانِ ملکوت کی سیر کر سکتا ہے۔ اور پھر روح
کی علائق خارجی سے بے تعلقی جس قدر زیادہ ہوتی ہے عالمِ ملکوت میں اس کی سیر
اسی قدر آگے بڑھ جاتی ہے، اس لیے اس غیر معمولی کیفیت کے اظہار کے لیے،
جس کا مشاہدہ ہم عام بیداری میں نہیں کر سکتے، انھوں نے رؤیا و کشف کے الفاظ
استعمال کر لیے، ورنہ رؤیا و کشف سے بھی ان کی مراد یہ ہمارے روزمرہ کے خواب
نہیں جو از قبیلِ وہم وتخیّل ہوتے ہیں اور جن میں حقیقت بینی اور رمز شناسی نہیں
ہوتی۔ جنھوں نے یہ سمجھا کہ بعض انسان اس عالم جسمانی کی بندشوں میں رہ کر بھی
ان میں مقیّد وگرفتار نہیں ہوتے، ان کے لیے عالم بیداری بھی اقلیم روح اور عالمِ
مثال کے مشاہدے میں روک نہیں بنتا اور وہ جاگتے ہوئے بھی بزور بصیرت اور
ادراک وعرفان اس عالم میں پہنچ سکتے ہیں جو عام حدِ انسانی سے ماوراء ہے، اور
بیداری تو بیداری وہ سوتے میں بھی بیدار ہوتے ہیں، اس لیے انھوں نے اسے خواب
ورؤیا قرار دینے کی ضرورت نہ سمجھی اور کہا کہ یہ واقعہ عین بیداری میں ہوا اور وہ عین
عالم بیداری میں ایک عظیم الشان اور غیر معمولی کشف تھا، جس کی کوئی دوسری مثال
نہیں ملتی۔ غرض ان لوگوں نے اس واقعے کو عالم بیداری کا واقعہ قرار دیا ہے۔
جنھوں نے اسے بین الیقظة والنوم، یعنی حالت ربودگی وغنودگی، کا نام دیا ہے،
جیسے مالک بن صعصعہ کی روایت میں ہے (بخاری، باب ذکر الملائکۃ)۔ یعنی
بیداری میں استغراق کی کیفیت، جس میں انسان دنیا ومافیہا سے بالکل غافل ہو
جاتا ہے۔ تو اس میں بھی وہ یہی بتانا چاہتے ہیں کہ اس وقت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ
وسلّم اس دنیا میں بھی موجود تھے اور ان کے روابط عالم بالا سے بھی قائم تھے۔ غرض
سب کا مفہوم دراصل ایک ہی ہے اور ایک ہی مدّعا کو مختلف لوگوں نے مختلف الفاظ
میں ادا کیا ہے۔

علّامہ ابن قیّم الجوزیہ نے بھی اس حقیقت کے ایک پہلو کو بیان کیا ہے۔ وہ
اسراء کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ابن اسحٰق نے حضرت عائشہؓ اور معاویہؓ سے
نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے کہا کہ معراج میں آپؐ کی روح لے جائی گئی اور آپؐ
کا جسم اس دنیا میں اپنی جگہ پر موجود رہا اور کھویا نہیں گیا؛ حسن بصریؒ سے بھی اس
قسم کی روایت ہے؛ لیکن معلوم رہے کہ یہ کہنا کہ اسراء حالتِ خواب ومنام میں ہوا
اور یہ کہنا کہ اسراء روح کے ساتھ تھا جس میں (یہ مادّی) جسم شریک نہ تھا، ان
دونوں میں بڑا فرق ہے۔ حضرت عائشہؓ اور معاویہؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسراء محض
ایک خواب تھا۔ انھوں نے تو یہ فرمایا ہے کہ اسراء میں آپؐ کی روح لے جائی گئی تھی
اور آپؐ کا جسم (بستر) سے مفقود نہیں تھا۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے؛ کیونکہ
سونے والا جو کچھ دیکھتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض معلومہ اشیا کی تماثیل
اس کے سامنے لائی جاتی ہیں، پس وہ دیکھتا ہے کہ گویا اسے آسمان پر یا مکّے یا
دوسرے اقطارِ عالم میں لے جایا گیا ہے، حالانکہ درحقیقت اس کی روح نہ بلند

ہوئی نہ کہیں گئی صرف یہ ہوا کہ خواب کے فرشتے نے اس کے سامنے ایک تمثیل پیش کر دی؛ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو آسمان پر لے جایا گیا ان کے دو فریق ہیں: ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ آپؐ کو معراج روح و جسم دونوں کے ساتھ ہوئی اور دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ وہ صرف روح کے ساتھ ہوئی اور بدن اپنی جگہ پر موجود رہا؛ ان لوگوں کا بھی یہ مقصد نہیں کہ یہ محض ایک معمولی خواب تھا، بلکہ یہ مقصد ہے کہ خود بذاتہٖ روح کو معراج ہوئی اور وہی اوپر لے جائی گئی اور اسے وہی احوال پیش آئے جو اسے جسم سے مفارقت کے بعد پیش آتے ہیں۔ پس آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اسراء کے موقع پر جن احوال سے گزرے اور جو کچھ آپؐ کو حاصل ہوا وہ اس سے بھی کامل تر تھا جو روح کو مفارقتِ جسم کے بعد حاصل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ درجہ اس سے بڑھ کر ہے جو سونے والا عالمِ خواب میں دیکھتا ہے۔ از بسکہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم خارقِ عادت احوال کے مقام پر تھے حتّٰی کہ آپؐ کا سینہ مبارک چاک کیا گیا اور آپؐ زندہ تھے لیکن آپؐ کو تکلیف نہ ہوئی، اسی طرح آپؐ کی روح بذاتہٖ اوپر اٹھائی گئی، اس کے بغیر کہ آپؐ پر موت طاری کی جائے؛ اور آپؐ کے علاوہ کسی دوسرے کی روح کو موت اور مفارقت کے بغیر یہ عروج نصیب نہیں ہوا۔ انبیاء علیہم السلام کی روحیں جو یہاں ٹھیری تھیں وہ مفارقتِ جسم کے بعد تھیں، لیکن نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی روحِ پاک زندگی کی حالت میں وہاں گئی اور واپس آئی، مگر اس کے باوصف روحِ پاک کو اپنے جسم کے ساتھ یک گونہ تعلق اور رابطہ رہا۔ اس تعلق سے آپؐ نے (اس موقع پر) حضرت موسٰیؑ کو دیکھا کہ اپنی قبر میں نماز پڑھ رہے ہیں، پھر آپؐ نے انھیں چھٹے آسمان پر بھی دیکھا، حالانکہ معلوم ہے کہ حضرت موسٰیؑ کو ان کی قبر میں سے اٹھا کر نہیں لے جایا گیا تھا اور نہ پھر انھیں وہاں واپس لایا گیا تھا۔ یہ گرہ یوں کھلتی ہے کہ جب آسمان پر آپؐ نے حضرت موسٰیؑ کو دیکھا وہ ان کی روح کا مقام و مستقر تھا اور دنیا کی قبر ان کے جسم کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کا اسراء و معراج کے بارے میں یہ خیال تھا کہ واقعۂ اسراء و معراج بیداری میں اور جسم کے ساتھ ہوا تھا، لیکن یہ عالمِ جسد اور عالمِ روح کے درمیان ایک تیسرے عالَم، یعنی عالمِ برزخ اور عالمِ مثال کی سیر تھی، جہاں آپؐ کے جسم پر روحانی خواص طاری کر دیے گئے تھے اور معانی و واقعات مختلف اشکال و صُوَر میں مشاہدہ کرائے گئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: اسراء میں آپؐ کو مسجدِ اقصٰی لے جایا گیا، پھر سدرۃ المنتہٰی اور ان مقامات تک جہاں اللہ تعالٰی نے پسند کیا اور یہ سب کچھ آپؐ کے جسم کے ساتھ بیداری کی حالت میں ہوا، لیکن اس کا تعلق اس عالم کے ساتھ ہے جو عالمِ مثال اور عالمِ ظاہر میں بطور برزخ ہے اور جو دونوں عالموں کے قوانین کا جامع ہے؛ اس لیے جسم پر روح کے احکام وارد ہوئے تو روح پر روحانی معاملات جسم کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ یوں ان واقعات میں سے ہر واقعے کی تعبیر آشکارا ہو جاتی ہے۔ اس طرح کے واقعات دوسرے انبیاءؑ مثلاً حضرت حزقیلؑ اور حضرت موسٰیؑ وغیرہ کے لیے بھی ظاہر ہوئے تھے اور اسی طرح اس امت کے اولیا کے لیے ظاہر ہوئے ہیں۔

جو امور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو اسراء و معراج میں مشاہدہ کرائے گئے وہ اپنی جگہ پر بھی درست ہیں، لیکن وہ بعض دوسری حقیقتوں کے لیے بطور نشان بھی تھے۔ اس میں دراصل نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے کمالاتِ غیر متناہیہ کا نقشہ کھینچا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپؐ اس بلند و بالا مقام تک پہنچے ہیں جہاں کوئی دوسرا انسان یا فرشتہ نہیں پہنچا۔ واقعۂ اسراء میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصٰی کی طرف لے جانے میں یہ اشارہ ہے کہ بیت المقدس جو انبیاے بنی اسرائیل کا مقام تھا اب مسلمانوں کو دیا جائے گا اور یہ کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نبی القبلتین ہیں اور ابراہیمؑ کی وراثت جو صدیوں سے دو بیٹوں میں بٹی چلی آتی تھی وہ ذاتِ محمدیؐ میں پھر ایک جگہ جمع کر دی گئی ہے۔ یہود جو اب تک بیت المقدس کے وارث چلے آتے تھے اب ان کی تولیت کی مدّت حسبِ وعدۂ الٰہی ختم ہوتی ہے۔ پھر اس میں کفارِ مکّہ کو انتباہ ہے کہ صداقتِ اسلام کے ثبوت کے لیے جس عذاب کے تم طلب گار تھے وہ آنا چاہتا ہے، یعنی روساے کفر کی شکست و ہلاکت اور اسلام کا غلبہ، لیکن اس سے پہلے یہ رسولؐ مکّے سے مدینے کی طرف ہجرت کر جائے گا؛ چنانچہ اس سورۃ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو ہجرت کی یہ دعا سکھائی گئی ہے: وَقُلْ رَّبِّ اَدْخِلْنِیْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَّاَخْرِجْنِیْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَّاجْعَلْ لِّیْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِیْرًا (قبّ البخاری، کتاب الہجرۃ)۔ اس کے بعد جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ کے الفاظ میں اسلام کے ایک نئے دورِ فتح و نصرت کی شہادت اور فتحِ مکّہ کی نوید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فتحِ مکّہ کے موقع پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زبانِ مبارک پر یہی آیت جاری تھی (البخاری، باب فتح مکّہ)۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی معراج و اسراء کی حقیقت بیان کرنے کے بعد دونوں کے مشاہدات میں سے ایک ایک کی تعبیر کی اور بتایا کہ اس عالمِ مثال میں فطرت کو دودھ اور گمراہی کو شراب کے رنگ میں دکھایا گیا ہے۔ مسجدِ اقصٰی میں آپؐ کو اس لیے لے جایا گیا کہ وہ مقام شعائرِ الٰہی کے ظہور کی جگہ اور ملاءِ اعلٰی کے ارادوں کی تعلّق گاہ اور انبیاء علیہم السلام کی نگاہوں کی نظارہ گاہ ہے؛ گویا وہ ملاءِ اعلٰی کی طرف ایک روشن دان ہے، جہاں سے نور چھن چھن کر اس ربع مسکون پر گرتا ہے۔ آپؐ کی انبیاء علیہم السلام کی امامت سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب لوگ حظیرۃ القدس سے ایک ہی رشتے میں مربوط ہیں اور ان پر آپؐ کو امامت اور حیثیاتِ کمال حاصل ہیں۔ اس طرح حضرت شاہ صاحب نے درجہ بدرجہ تمام مشاہدات اور احوال کی تعبیر بیان فرمائی ہے (حجۃ اللہ البالغۃ، باب الاسراء)۔

قرآن مجید کے علاوہ احادیث و کتبِ تفسیر و سیرۃ میں اسراء اور معراج کا ذکر بہت سے راویوں نے کیا ہے۔ الزرقانی نے پینتالیس صحابہؓ کو نام بنام گنا ہے اور حدیث و سِیَر و تفسیر کی جن جن کتب میں ان کی روایات موجود ہیں ان کی تصریح کی ہے۔ ابن کثیرؒ نے سورۃ بنی اسرائیل کی تفسیر میں ان میں سے اکثر روایات کو اکٹھا کر دیا ہے۔

الصّحاح السّتہ میں اسراء ومعراج کے واقعات مستقلاً امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں بیان کیے ہیں۔ ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ضمناً اور مختصراً یہ واقعات مختلف ابواب میں کہیں کہیں آ گئے ہیں۔ صحابہؓ میں سے ان واقعات کے بارے میں موقع کی شہادت اُمّ ہانیؓ کی ہے، لیکن ان کی روایت جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہے اس میں ایک راوی الکلبی ہے، جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ صحیحین نے اس واقعے کو ابوذرؓ، مالکؓ بن صعصعہ، انسؓ بن مالک، ابن عبّاسؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ بن عبداللہ اور ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ان میں سے مؤخر الذکر چار صحابہؓ نے صرف چند متفرق جزئیات بیان کی ہیں۔ بخاری اور مسلم میں اس عظیم الشان مشاہدے کا مفصل اور مسلسل بیان ابوذرؓ، مالکؓ بن صعصعہ اور انسؓ بن مالک سے مروی ہے۔ انسؓ بن مالک نے یہ واقعات مالکؓ بن صعصعہ (بخاری، باب ذکر الملٰئکۃ) اور ابوذرؓ (بخاری، کتاب الصلوٰۃ) سے سنے تھے۔ جن تابعینؒ کے واسطے سے انسؓ کی روایت ہم تک پہنچی ہے ان میں سے محفوظ ترین بیان ثابت البنانیؒ کا ہے۔ شریک بن عبداللہ کے واسطے سے بھی انسؓ کی روایت بیان ہوئی ہے، لیکن اس روایت کے جتنے ثقات کی روایت کے خلاف ہیں۔ اسی لیے امام مسلم نے اپنی صحیح کے باب الاسراء میں اس کی طرف اشارہ کر کے چھوڑ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ ان کی روایت میں تقدّم و تأخّر اور کمی بیشی ہے۔ ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعہ نے یہ تصریح کی ہے کہ انھوں نے معراج کے واقعات کو لفظ بلفظ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زبان مبارک سے سنا ہے۔

اسراء بیت المقدس کا واقعہ زیادہ تفصیل سے ابن جریرؒ نے حضرت انسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے۔ انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ جب جبریل علیہ السّلام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس براق لائے تو اس نے اپنی دم کو اِدھر اُدھر مارا۔ اس پر جبریلؑ نے اُسے کہا: اے براق! آرام سے کھڑا رہ؛ بخدا! تجھ پر ایسا سوار کبھی سوار نہیں ہوا۔ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم (اس پر سوار ہو کر) روانہ ہوئے تو راستے میں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک بڑھیا راستے کے ایک طرف کھڑی ہے۔ آپؐ نے جبریلؑ سے پوچھا: یہ کون ہے؟ جبریلؑ نے (اس وقت اس کا تو جواب نہ دیا صرف یہ) کہا: محمدؐ! آگے چلیے۔ راوی کہتا ہے کہ پھر آپؐ جتنا اللہ تعالیٰ کا منشا تھا چلے؛ پھر کیا دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص راستے کی ایک جانب آپؐ کو بلا رہا ہے اور کہتا ہے: اے محمدؐ! اِدھر آیئے۔ اس پر جبریلؑ نے (آپؐ کو خطاب کرتے ہوئے) کہا: آگے بڑھیے۔ پھر جتنا اللہ تعالیٰ کا منشا تھا آپؐ چلے۔ راوی کہتا ہے پھر آپؐ کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے کچھ آدمی ملے اور انھوں نے کہا: اے اوّل آپ پر سلام! اے آخر آپ پر سلام! اے حاشر آپ پر سلام۔ اس پر جبریلؑ نے آپؐ سے کہا: ان کے سلام کا جواب دیجیے تو آپؐ نے ان کے سلام کا جواب دیا۔ پھر آپؐ کو ایسی ہی ایک اَور جماعت ملی؛ اس نے بھی آپؐ کو پہلے لوگوں کی طرح سلام کیا۔ (پھر آپؐ آگے بڑھے) یہاں تک کہ بیت المقدس تک پہنچے۔ وہاں آپؐ کے سامنے تین پیالے پیش کیے گئے۔ ایک پانی کا، ایک دودھ اور ایک شراب کا۔ آپؐ نے دودھ کا پیالہ لے لیا (ابن کثیر کی روایت میں (۶: ۸) پانی کے بعد شراب اور پھر دودھ کے پیالوں کا ذکر ہے (نیز دیکھیے الخصائص الکبرٰی، ۱: ۱۵۹ و دُرِّ منثور)۔ اس پر جبریلؑ نے کہا: آپؐ نے فطرت صحیحہ کو پا لیا۔ اگر آپؐ پانی پی لیتے تو آپؐ بھی غرق ہوتے اور آپؐ کی امت بھی غرق ہوتی اور اگر آپؐ شراب پی لیتے تو آپؐ بھی گمراہ ہوتے اور آپؐ کی امت بھی گمراہ ہو جاتی۔ پھر آپؐ کے سامنے آدمؑ اور دوسرے انبیاء علیہم السّلام لائے گئے اور اس رات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی امامت کی۔ پھر آپؐ کو جبریلؑ نے بتایا کہ جو بڑھیا آپؐ نے راستے کے ایک طرف دیکھی تھی وہ دنیا تھی اور دنیا کی عمر اتنی ہی باقی رہ گئی ہے جتنی عمر اس بڑھیا کی باقی ہے اور جو شخص راستے سے ہٹ کر آپؐ کو بلاتا تھا تاکہ آپؐ اس کی طرف مائل ہوں وہ دشمن خدا ابلیس تھا اور جن لوگوں نے آپؐ کو سلام کیا وہ ابراہیمؑ، موسٰیؑ اور عیسٰیؑ تھے (ابن جریر، ۱۵: ۶)۔

ابن کثیرؒ نے بھی اپنی تفسیر میں اس روایت کو نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ حافظ بیہقی نے بھی دلائل النبوۃ میں ابن وہب سے یہی روایت بیان کی ہے، مگر اس میں بعض الفاظ قابلِ اعتراض ہیں اور دوسری اسناد سے ان کی تائید نہیں ہوتی۔ ایک دوسری سند سے بھی انھوں نے انسؓ بن مالک سے یہی روایت کی ہے، لیکن اس میں بھی بعض حصے قابلِ اعتراض ہیں اور دوسری اسناد سے ان کی تصدیق نہیں ہوتی (ابن کثیر: تفسیر، ۶: ۸۰)۔ پھر بعض روایات میں آتا ہے کہ واپسی کے وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے دیکھا کہ ایک قافلہ مکّہ مکرّمہ کی طرف آ رہا ہے اور اس قافلے کے کسی شخص کا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے، جسے وہ لوگ تلاش کر رہے ہیں اور چند دن بعد معلوم ہوا کہ بعینہٖ یہ واقعہ مکّے کے ایک قافلے کو پیش آیا تھا؛ چنانچہ جب وہ قافلہ مکّے پہنچا تو اہلِ قافلہ نے اس امر کو تسلیم کیا (الخصائص الکبرٰی، ۱: ۱۵۸ببعد)۔ اسی طرح لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں جب میں نے راتوں رات اپنا بیت المقدس جانا لوگوں کو بتایا تو انھوں نے کہا اگر یہ بات درست ہے تو بیت المقدس کا نقشہ بتائیں۔ حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام فرماتے ہیں کہ ان کے سوال کرنے کے بعد پھر مجھ پر کشف کی کیفیت طاری ہوئی اور بیت المقدس کا نقشہ میرے سامنے کر دیا گیا؛ میں اسے دیکھتا جاتا تھا اور لوگوں کو بتاتا جاتا تھا (ابن کثیر، ۶: ۱۸) (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مادّۂ معراج)۔

مآخذ: کتب تفسیر، تحت تفسیر سورۃ ۱۷ (بنی اسرآئیل) و سورۃ ۵۳ (النجم) و سورۃ ۸۱ (تکویر)، خصوصاً ابن جریر، کشاف، روح المعانی، بحر محیط، تفسیر کبیر؛ (۲) کتب حدیث مثلاً (الف) بخاری: کتاب الصلوٰۃ، باب ۱؛ کتاب الحج، باب ۷۶؛ کتاب المناقب، باب ۴۲ و ۴۳؛ کتاب التوحید، باب ۳۷؛ کتاب الانبیاء، باب ۷؛ کتاب المناقب، باب ۲۲؛ کتاب بدء الخلق، باب ۶؛ (ب) مسلم، باب المعراج؛ (ج) احمد: مسند، ۱: ۲۵۷ و ۲: ۳۵۳ و ۳: ۱۸۲، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۹ و ۴: ۶۶، ۱۴۳، ۲۰۷ و ۵: ۱۴۳، ۳۸۷؛ (۳) ابن ہشام: سیرۃ؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۱/ ۱: ۱۴۳، ۱۷۶؛ (۵) الطبری، ۱: ۱۵۷ببعد؛ (۶) سُہیلی: الروض الأنف، ج ۱؛ (۷) ابن العربی، کتاب الاسراء الی مکان الاسری؛ (۸) ابن القیم الجوزیہ: زاد المعاد، ۱:

۳۰۴؛ (۹) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللّٰہ البالغۃ؛ (۱۰) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ۳: ۳۹۳ ببعد؛ (۱۱) [آ] طبع اوّل اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں؛ (۱۲) نجم الدین محمد بن احمد بن احمد الغیطی (موجود ۹۸۱ھ): الابتہاج فی الکلام علی الاسراء و المعراج، بولاق ۱۲۹۵ھ/۱۸۹۱ء.

(عبدالمنّان عمر)

---

* ⊗ **اسرائیل**: یہودیوں کے جدّاعلٰی حضرت یعقوبؑ کا نام، جو قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے، اگرچہ یہودیوں کے لیے اسرائیل کا نام بار بار آتا ہے، یعنی ۳[آلِ عمران]: ۹۳ میں، جہاں ارشاد ہوا ہے: كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ اِسْرَآءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِيْلُ عَلٰى نَفْسِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰةُ۔ ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، سوا ان چیزوں کے جنھیں اسرائیل نے تورات کے نازل ہونے سے پہلے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا.

اس کے سوا قرآن مجید میں اسرائیل کی بابت جو کچھ کہا گیا ہے وہ یعقوبؑ [رَتْ بَآن] کے نام سے ہے؛ چنانچہ جس آیت میں حضرت سارہؑ کو اولاد کی خوشخبری دی گئی اس میں کہا گیا ہے: فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ ۙ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ (۱۱[ھود]: ۷۱)۔ ہم نے اسے اسحٰقؑ کی بشارت دی اور اسحٰقؑ کے بعد یعقوبؑ کی، قب Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Fcest.*، ص ۳۲، یعنی یہ خوشخبری دی کہ حضرت سارہؑ سے حضرت اسحٰقؑ پیدا ہوں گے اور پھر ان سے حضرت یعقوبؑ.

قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کی بابت یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے وصال کے وقت اپنے بیٹوں کو دین ابراہیمؑ پر قائم رہنے کی وصیت کی (۲[البقرۃ]: ۱۲۶ ببعد) نیز یہ کہ اکثر پیغمبروں کی طرح ان پر بھی وحی نازل ہوئی (۲[البقرۃ]: ۱۳۰ وغیرہ).

اسلامی روایات میں سیرت یعقوبؑ کے وہ سب بڑے بڑے واقعات موجود ہیں جو تورات میں بیان کیے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے واقعات بھی جو تورات میں نہیں ہیں.

مآخذ: جن آیات قرآنی کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے ان کی تفسیریں؛ نیز دیکھیے (۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۳۵۳ ببعد؛ (۳) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۱: ۲۶ ببعد؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)، ص ۸۸ ببعد.

(ونسنک A. J. WENSINCK و سیّد نذیر نیازی)

---

* **اِسْرافیل**: ایک رئیس فرشتے کا نام ہے۔ جس کی اصل غالبًا عبرانی سیرافیم ہے۔ جیسا کہ اس کی دیگر شکلوں سرافیل اور سرافین (تاج العروس، ۷: ۳۷۵) سے ظاہر ہوتا ہے۔ حروف ذُلق (یا الذّولقیہ liquids، یا Lingual Letters، یعنی یہ چھے حروف: س، ن، ل، ر، ب، ف، م؛ قب تاج العروس) جب اس طرح کے کلمات کے آخر میں آئیں تو ان کا آپس میں ایک دوسرے سے بدل جانا بہت عام ہے....

کہتے ہیں کہ ارضِ ظلمات میں پہنچنے سے پہلے ذوالقرنین کی اسرافیل سے ملاقات ہوئی۔ وہ وہاں ایک پہاڑی پر کھڑے تھے اور صور منہ میں تھا، گویا بجا رہے ہیں اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے....

مآخذ: الکسائی: عجائب الملکوت، مخطوطۂ لائڈن، شمارہ Warner ۵۳۸، ورق ۴ ببعد؛ (۲) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۲۴۸ ببعد، ۱۲۵۵؛ (۳) الغزالی: الدّرۃ الفاخرۃ، طبع Gautier، ص ۴۲؛ (۴) M. Wolff: *Muhammed. Esch-atologie*، ص ۹، ۴۹؛ (۵) Sale: *The Koran, Preliminary Dis-course*، ص ۹۴؛ (۶) Friedländer: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۱۷۱، ۲۰۸؛ (۷) Lane: *Manners and Customs*، (لنڈن ۱۸۹۹ء)، ص ۸۰.

(ونسنک A. J. WENSINCK)

---

* **أُسْرُوْشَنَہ**: ماوراء النّہر کے ایک ضلع کا نام؛ [بہ اعتبار اعراب اس کی شکل أُسْرُوْشَنَہ معروف ترین ہے، اگرچہ یاقوت (۱: ۲۴۵) اُشْرُوْسَنَہ کو قابلِ ترجیح کہتا ہے [قاموس الاعلام میں بھی یہ نام اسی طرح درج ہے]، الاِصْطخری کی کتاب کے فارسی تراجم اور حدود العالم (طبع بارٹولڈ Barthold) کے فارسی متن میں زیادہ تر سُرُوْشَنَہ پایا جاتا ہے، حالانکہ ابن خُرّداذبہ کبھی کبھی شُرُوْسَنَہ لکھتا ہے؛ اصل صورت شاید سُرُوْشَنہ ہو۔ یہ ضلع سمرقند کے شمال مشرق میں اس شہر اور خجند کے درمیان، سیر دریا (سیحون) کے جنوب میں واقع ہے اور اس طرح وادی فرغانہ میں داخلے کا راستہ اس میں سے گزرتا ہے۔ اس کے شمال مغرب میں گیاہی میدان (steppe) واقع ہے اور اس کا جنوبی حِصّہ کوہستان بُتّم پر مشتمل ہے، جو دریاے زرافشان کے بالائی حصّے کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے۔ ان پہاڑیوں کو عمومًا اسروشنہ کا ایک حصّہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس خطّے کے جغرافی حالات تقریبًا تمام دسویں صدی کے جغرافیہ دانوں کی اطلاعات پر مبنی ہیں۔ متاخر جغرافیہ دان — حاجی خلیفہ کے زمانے تک — محض اپنے پیش رووں کے بیانات کو دُہرانے ہی پر اکتفا کرتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی کے اختتام سے پہلے یہ نام اسروشنہ استعمال میں نہیں رہا تھا۔ اُن بکثرت ندیوں کی وجہ سے جو سیر دریا میں گرتی ہیں کسی زمانے میں یہ ایک زرخیز علاقہ تھا، جہاں اکثر سیاح آتے تھے، اس لیے کہ فرغانہ جانے کا راستہ یہاں سے ہو کر گزرتا تھا۔ جغرافیہ دان سمرقند سے خجند جانے والے بہت سے راستوں کی تفصیل بیان کرتے ہیں، جو سب کے سب ساباط اور زامِین کے شہروں میں سے ہو کر گزرتے تھے، جن کے نام آج تک زندہ ہیں۔ اہم ترین شہر — جہاں دسویں صدی میں والی رہتا تھا — غالبًا نُومَجْکَث کہلاتا تھا۔ متعدّد مخطوطات کی کم و بیش غیر یقینی قراءتوں کی بنیاد غالبًا یہی شکل ہو گی (قب خصوصًا البلاذری، ص ۴۲۰)۔ شکل بُنْجِیکَت [قاموس الاعلام: بَنْجِیکَت بالفتح]، جو یاقوت نے دی ہے (دیکھیے ۱: ۷۴۴؛ لیکن ۴: ۳۰۷ بھی دیکھیے، جہاں اسے کُنب

کہا گیا ہے) اور جسے بارٹولڈ (Barthold) نے اختیار کر لیا، بعد کے زمانے کی تحریف ہے۔ یہ مقام شاہراہِ اعظم سے کسی قدر جنوب میں واقع تھا اور ۱۸۹۴ء میں بارٹولڈ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وہ کھنڈر جنھیں اب شَہرستان کہا جاتا ہے اور جو اُرَاتیپَہ کے موجودہ شہر کے جنوب میں واقع ہیں بُنجکت ہی کے ہیں۔ ان آثار کو کچھ عرصے بعد سکوارسکی (P. S. Skvarsky) نے بھی دیکھا تھا۔ جغرافیہ دان اس شہر کا حال تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ وہ دو شہر جنھیں کچھ اہمیّت حاصل تھی زامِین اور دِیزَک تھے اور ان کے علاوہ بہت سے اور مقامات بھی مذکور ہیں۔ اس میں بغیر قصبات کے زرعی علاقے بھی تھے اور الیعقوبی (*BGA*، ۷: ۲۹۴) کہتا ہے کہ اس علاقے میں چار سو قلعے تھے۔ دسویں صدی میں یہاں مَرْسَمَنْدَہ نامی ایک بڑی اہم منڈی تھی۔ اس علاقے کے متعلق کچھ مزید جغرافی حالات بابر نامہ میں ملتے ہیں۔

عرب جب پہلے پہل قُتَیبَہ بن مُسلم کی سرکردگی میں یہاں حملہ آور ہوے (۷۱۲ - ۷۱۴ء) تو اسروشنہ میں ایرانی آباد تھے، جن پر خود انھیں کے بادشاہ حکومت کرتے تھے اور اَفْشِین کہلاتے تھے (ابن خُرّداذبہ، ص ۴۰)۔ عربوں کا پہلا حملہ فتح پر مُنتج نہیں ہوا۔ ۷۳۷ء میں یہاں کے والی اسد کے ترک مخالفین اسروشنہ کی طرف پسپا ہوے (الطبری، ۲: ۱۶۱۳)۔ نَصر بن سیار [رَكّ بآن] نے ۷۳۹ء میں اس علاقے پر غیر مکمل قبضہ کیا (البلاذری، ص ۴۲۹؛ الطبری، ۲: ۱۶۹۴) اور اَفشین نے دوبارہ المہدی کی براے نام اطاعت قبول کر لی (الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۴۷۹)۔ المأمون کے زمانے میں اس علاقے کو دوبارہ فتح کرنا پڑا اور اس کے جلد ہی بعد ۸۲۲ء میں ایک اور مہم بھیجنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس آخری موقع پر مسلمان لشکر کی رہنمائی اَفشین کاؤس کا بیٹا حیدر کر رہا تھا، جس نے خاندانی جھگڑوں کے باعث بغداد میں پناہ لے رکھی تھی۔ اس دفعہ [اس علاقے کی] تسخیر مکمل ہو گئی۔ کاؤس تخت سے دست بردار ہو گیا اور اس کی جگہ حیدر تخت نشین ہوا، جو بعد میں بغداد میں المُعتَصِم کے دربار کا سربرآوردہ امیر بنا اور اَفشین [رَكّ بآن] کے لقب سے معروف تھا۔ آذربیجان کا ساجی خاندان بھی شاہی نسل سے تھا۔ اس خاندان نے ۸۹۳ء تک حکومت کی (آخری حکمران سَیر بن عبداللہ کا ایک سکّہ، جو ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء کا ہے، لینن گراڈ کے "صومعے" (Hermitage) میں موجود ہے)۔ اس تاریخ کے بعد سے یہ علاقہ سامانیوں کا ایک صوبہ بن گیا، اس کی آزاد حیثیت ختم ہو گئی اور آبادی کے ایرانی عنصر کی جگہ تقریباً پورے طور پر ترکوں نے لے لی۔

مآخذ: (۱) جغرافی معلومات (ابن خُرّداذبہ، الیعقوبی، الاِصْطَخری، ابن حَوقَل، المَقْدِسی) کا تجزیہ کر کے اُسے W. Barthold نے اپنی تصنیف *Turkestan down to the Mongol Conquest*، طبع ثانی، میں استعمال کیا ہے، در *GMS*، سلسلۂ جدید، ۵ (لنڈن ۱۹۲۸ء): ۱۶۵-۱۶۹؛ (۲) کتاب مذکور کے دوسرے حصّے میں تمام تاریخی حوالہ جات موجود ہیں (قبّ اشاریہ)؛ (۳) نیز قبّ Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۴۷۳ بعد۔

(J. H. KRAMERS [کرامرز])

اِسْزِیک: (Eszék) (اِیسّگ Esseg)، ۱۹۱۹ء تک ہنگری (سلاوونیا Slavonia) کا ایک شہر، جو دریاے ڈراو (Drave) کے دائیں کنارے پر، ڈینیوب سے اس کے سنگم سے تھوڑے ہی فاصلے پر واقع ہے اور ۱۹۱۹ء سے یوگوسلاویا میں شامل ہے۔ صربی۔ کروٹ زبان میں اس کا نام اَوسِیک (Osijek)، ہنگاروی میں اِسْزِیک (Eszék) اور جرمن میں اِیسّگ (Esseg) ہے؛ ترکی میں اسے اوسک (Ösek) لکھا جاتا تھا۔

ترکی۔ ہنگاروی جنگوں کے ابتدائی فیصلہ کُن دَور میں اس شہر کا ذکر سب سے پہلے ان واقعات کے سلسلے میں آتا ہے جن کا تعلّق ترکی کی تاریخ سے ہے۔ جب ترکوں نے سِرْمِیُم (Sirmium) (ہنگاروی: Szerémség) کو فتح کر لیا تو اس وقت کے ہنگاروی فوج کے سپہ سالار پال ٹوموری (Paul Tomori) نے کوشش کی کہ ترکوں کو دریاے ڈراو پر روک دے، لیکن سلطان سلیمان کی افواج بآسانی اسزیک پر قابض ہو گئیں؛ انھوں نے ڈاروِ پر ایک پُل باندھا اور اسے پار کر کے موہاکس (Mohács) کی جانب بڑھیں (۹۳۲ھ/ ۱۵۲۶ء)۔

اسزیک کے قریب دریاے ڈراو کو پار کرنے کا یہ راستہ ڈیڑھ صدی تک ہنگری میں پیشقدمی کرتے وقت ترکوں کے لیے ایک پڑاؤ کا کام دیتا رہا۔

اپنے بعد کے حملوں (۱۵۲۹ء، ۱۵۳۲ء، ۱۵۴۱ء، ۱۵۴۳ء) کے دوران میں سلطان سلیمان نے کئی بار اس کے قریب کشتیوں کا ایک پُل بنوایا (قبّ J. Thúry: *Török Történetirók*، [=ترکی مؤرخین]، ۱: ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۵۱ و ۲: ۱۰۳، ۱۰۷)۔ ڈراو پر مستقل پُل صرف اس وقت بنوایا گیا جب سگیتھ (Sigeth) (سزگتوار Szigetvár) کے خلاف سلطان ۹۷۴ھ/ ۱۵۶۶ء میں اپنا آخری حملہ کر رہا تھا۔

جیسا کہ بالخصوص متأخر بیانات سے معلوم ہوتا ہے، دریاے ڈراو پر جو مستقل پُل تعمیر ہوا وہ بھی کشتیوں ہی پر بنا ہوا تھا، لیکن اس کا جو سرا ڈراو کے بائیں کنارے پر تھا وہ کوئی آٹھ سو قدم چوڑی دلدلی زمین پر سے گزرتا تھا اور لکڑی کے کھمبوں پر قائم تھا (اَوْلیا چلبی، ۶: ۱۸۷)۔ پُل کے دونوں پہلوؤں پر منڈیریں (قورقلق) تھیں اور درمیان میں رُکنے کی جگہیں، یعنی برج (قصر) بنا دیے گئے تھے، تاکہ پیدل چلنے والا وہاں دم لے سکے اور پُل پر آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ پُل کی بڑی سڑک پر دو چھکڑے پہلو بہ پہلو گزر سکتے تھے۔ کسی گھوڑے سوار کو پورے پُل پر سے گزرنے میں ڈیڑھ گھنٹہ لگتا تھا۔ مغربی مآخذ میں بھی اِسزیک کے پُل کو تعمیر کا ایک اعلٰی نمونہ ٹھیرایا گیا ہے۔ اوٹنڈورف (H. Ottendorff)، (وی انا، Heeresarchive, Kartenabteilung K. VII, K. I) نے اس پُل کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ مذکورۂ بالا بیان ہی سے ملتی جلتی ہے۔ اس کے سفرنامے *From Buda to Belgrade in the Year 1663* کے ایک حصّے کا ترجمہ ہنگاروی زبان میں چھپ چکا ہے (*Budáról Belgrádba 1663*، Pécs ۱۹۴۳ء)۔ میں پُل کا ایک جامع مطالعہ بھی موجود ہے: (P. Z. Szabó: *Az eszéki hid* ["اِسزیک کا پُل"]، Majorossy Imre- Múzeum

Pécs ،értesítöje ۱۹۴۱ء).

دریا کے دونوں کناروں پر حفاظت کے لیے سرحدی چوکیاں بنا دی گئی تھیں؛ شمالی کنارے پر دلدلی زمین کے اُس پار دارده (Dárda) کے قریب اور جنوبی کنارے پر اسزیک کے قریب، ڈراو سے تھوڑے ہی فاصلے پر، دارده کی چوکی کو محض لکڑی کے کھمبوں سے مستحکم کیا گیا تھا، لیکن اسزیک کے قریب کے استحکامات اینٹوں سے تعمیر کیے گئے تھے، اگرچہ یہ زیادہ مضبوط نہ تھے۔ ترکوں کو ان استحکامات پر حملے کا کوئی خطرہ نہیں تھا کیونکہ یہ دو سو سے تین سو کیلو میٹر تک ترکی سرحد کے اندر واقع تھے، لہٰذا جب شاعر نکولاس زرنگی (Nicholas Zríngi) نے، ۱۶۶۴ء کے موسم سرما میں، ترکی سرحدی قلعوں سے بچتے ہوئے، حملہ کیا اور اسزیک تک پہنچ کر کریم فروری کو پل میں آگ لگا دی تو ان کی حیرانی کی انتہا نہ رہی؛ لیکن ترکوں نے پل از سرِ نو تعمیر کر دیا۔ اسزیک کا پل ایک مرتبہ پھر ۱۶۸۵ء میں جنرل لزلی (Lesley) کے ہاتھوں جل گیا اور ۱۶۸۷ء میں شہنشاہ پسندوں نے اسے مستقل طور پر ترکوں سے چھین لیا۔

اِوْلیاء چلبی (۷:۸۰ ابعد) کے منتشر بیانات سے حسبِ ذیل معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں: اوسک (Ösek) پوزیغہ (Pozeğa) کی سنجق میں ایک وویودہ لِک (Voyvodalîk) ہے۔ وہاں ایک قاضی بھی رہتا ہے، جسے ڈیڑھ سو آقچے وظیفہ ملتا ہے۔ اس کے استحکامات ایک اندرونی اور ایک بیرونی قلعے (اِچ قلعہ و اورتہ حصار) پر مشتمل ہیں؛ شہر (وَرُوش) بیرونی استحکامات کے باہر واقع ہے۔ اِوْلیاء چلبی اس کا ذکر خاص طور پر ایک مضبوط قلعے کے اعتبار سے نہیں کرتا، اس کے برعکس وہ مذہبی عمارات کا ذکر تعریف سے کرتا ہے (سب سے زیادہ جامع قاسم پاشا اور جامع مصطفٰی پاشا کا) اور اسی طرح وہاں کے تکّیہ (تکیہ) اور دوسری ''خیرات'' [تاسیساتِ خیر] (مدرسہ، سبیل اور حمام) کا۔ وہ اُس تجارتی میلے (پناپر) کا بالخصوص ذکر کرتا ہے جو سال میں ایک دفعہ لگتا تھا اور اس مسقف بازار کا بھی جو کنز سہ کے ابراہیم پاشا نے تعمیر کیا تھا۔ اِوْلیاء چلبی کے بیان کے مطابق یہاں کے باشندوں کی زبان ہنگاروی تھی، لیکن Ottendorff کے نزدیک ترکی۔

(L. FEKETE)

---

* اَسَّب: ارٹریا (Eritrea) کے ساحل پر خلیج اَسَّب کے شمال مغربی سرے پر ایک شہر اور بندرگاہ۔ اس کے آس پاس کا علاقہ خشک اور بنجر ہے اور اس میں اَفَر (Afar) (دَناکِل) آباد ہیں۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اَسَّب سے مراد قدیم سبا (Sabae) ہے، جسے سٹرابو (Strabo، ۱۶: ۷۷۱) نے πόλις εὐμεγέθης کہا ہے۔ اسے اپنے محلِّ وقوع کی وجہ سے اہمیت حاصل ہے، کیونکہ یہ مُخا کے مقابل اس کاروانی سڑک کے اختتام پر واقع ہے جو حبشہ کی سطح مرتفع کی طرف جاتی ہے۔ اس مقام پر بحیرۂ قلزم اور ساحلی صحرا دونوں چوڑائی میں نسبۃً کم ہیں۔ ۱۹۳۶-۱۹۳۹ء میں اطالویوں نے اَسَّب سے ایک موٹر کی سڑک تعمیر کی، جو مقام دِیسّائی (Dessye) کے قریب آدیس آبابا (Addis Ababa) اور اَسمَرہ (Asmara) کی درمیانی شاہراہ سے جا ملتی ہے۔ سترھویں صدی کے اوائل کے یسوعی (Jesuit) مبلّغین بھی اسب سے واقف تھے؛ انھوں نے اسے حبشہ کا علاقہ قرار دیا ہے۔ یورپی بحری سیّاح وقتاً فوقتاً یہاں آیا کرتے تھے، کیونکہ انھیں یہاں اپنے جہازوں کو مرمّت وغیرہ کے لیے کھڑا کرنے میں سہولت رہتی تھی۔ ۱۶۱۱ء میں اس کی بابت میں کہا گیا تھا کہ یہ ''بہت اچھی گزرگاہ ہے.... جہاں پانی اور لکڑی دونوں بکثرت دستیاب ہوتے ہیں اور نقدی یا موٹے سوتی کپڑے کے عوض سامانِ تفریح بھی مل سکتا ہے'' (فوسٹر Sir W. Foster: *Letters received by the East India Company from its servants in the East*، ۱: ۱۳۱)۔ کمپنی کی یادداشتوں میں اس کا ذکر وقتاً فوقتاً آتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہاں ایک مسلم ''بادشاہ'' کی حکومت ہے۔ ۱۸۶۹ء میں توسیع مستعمرات کی نشر و اشاعت کرنے والے ایک اطالوی سیّاح اور سابق مذہبی مبلغ سپیٹو (Giuseppe Sapeto) نے رباتینو (Rubattino) جہازران کمپنی کے کارکن کی حیثیت سے اس شہر کو رَہَیْتہ (Rahayta) کے سلطان سے حاصل کیا اور کمپنی نے اسے [جہازوں کے لیے] کوئلہ لینے کا سٹیشن بنا لیا۔ ۱۸۸۲ء میں یہ اطالیہ کی ایک نوآبادی بن گیا اور اطالوی حکومت کی توسیع ہو جانے پر ایک نظارت (Commissariato) کا صدر مقام قرار پایا۔ ۱۹۲۸ء میں حبشہ کو اَسَّب کے ساتھ تجارت کرنے کی آزادی مل گئی اور اس مقام کی تجارتی اہمیت بڑھ گئی۔

مآخذ: (۱) G. Sapeto: *Assab e i suoi critici*، جینوا (Genova) ۱۸۷۹ء؛ (۲) G. B. Licata: *Assab e i Danachili*، میلان ۱۸۸۵ء؛ (۳) A. Issel: *Viaggio nel Mar Rosso*، میلان ۱۸۸۵ء؛ (۴) *Guida deil' Africa Orientale Italiana*، میلان ۱۹۳۸ء۔

(C. F. BECKINGHAM بَکِنگھم)

---

* اَسْطُرلاب: یا اُصْطُرلاب (عربی کا لفظ ہے، اعراب کے لیے نیز دیکھیے ابن خلکان، شمارہ ۷۷۰، طبع بولاق، شمارہ ۷۴۶)، انگریزی میں Astrolabe۔ یہ یونانی لفظ ἀστρολάβος یا ἀστρολάβον (ὄργανον) سے مشتق ہے اور ایسے متعدد فلکی آلات کا نام ہے جن سے مختلف نظری اور عملی مقاصد سرانجام دیے جاتے ہیں، مثلاً کروی ہیئت کے بہت سے مسائل کی توضیح اور ان کا ترسیمی حل، ارتفاعات کی پیمائش، دن اور رات کے اوقات کی تعیین اور زائچے بنانا۔ عربی میں جب لفظ اسطرلاب تنہا استعمال ہوا ہے تو اس کا مفہوم ہمیشہ چپٹا یا کرۂ مسطّحہ کا اسطرلاب (Planispheric astrolabe) ہوتا ہے، جو تسطیحِ صُوری (stereo-graphic projection) کے اصول پر مبنی ہے۔ یہ قرونِ وسطٰی کے اسلامی اور مغربی علم ہیئت کا اہم ترین آلہ ہے۔ خطّی اسطرلاب (linear astrolabe)، جو اسی اصول پر مبنی ہے، کرۂ مسطّحہ کے اسطرلاب کی ایک جدّت آمیز سادہ شکل ہے۔ یہ عملی

طور پر بہت کم استعمال ہوتا ہے۔ کروی اسطرلاب (spherical astrolabe) ارضی اور سماوی کروں کو بلا کسی تسطیح کے تعبیر کرتا ہے۔ خطّی یا کروی اسطرلاب کا بظاہر اب کوئی نمونہ موجود نہیں۔ واضح رہے کہ بطلمیوسی اسطرلاب، جس کا ذکر المجسطی، ص ۱۰۵، میں ہے، ذات الحلق (armillary sphere) کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور اس کا صرف نام میں ان آلات کے ساتھ اشتراک ہے جن کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ جس اسطرلاب کا .Tetrab، ۳/۳ میں ذکر ہے غالبًا اس سے کرۂ مبطحہ کا اسطرلاب مراد ہے (دیکھیے نیچے).

۱۔ چپٹا (مسطحہ یا مبطحہ) اسطرلاب، صحیح معنوں میں اسطرلاب یہی ہے۔ لاطینی میں *planisphaerium* (*astrolabium*) اور عربی میں ذات الصفائح، (ماخوذ از صفیحہ۔ لاطینی *alzafea, saphaea* وغیرہ بمعنی قُرص) کے نام سے بھی موسوم ہے؛ یعنی ''وہ آلہ جس میں قُرص ہوں یا جو قُرصوں پر مشتمل ہو''۔ دیگر مترادفات *waztalcora* (نیز *wazzalcora*، *walzagora* وغیرہ) بتائے جاتے ہیں، جو عربی بَسط الکرۃ (نہ کہ وَضع الکرۃ) کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں (دیکھیے مِلّاس Millas [۱]، ۱۶۹ ببعد)۔ اس کے معنی ''کرے کا پھیلایا جانا'' ہیں اور اس کا پتا صرف ان لاطینی مخطوطات سے چلتا ہے جو ہسپین میں دستیاب ہوئے ہیں۔ بظاہر اس لفظ سے اصول تسطیح مراد ہے نہ کہ خود آلہ، اور اس کی نمایاں مشابہت کا اظہار بطلمیوس کے Planisphaerium، (کرۂ مبطحہ) کے اصل نام سے ہوتا ہے، جسے Suidas (طبع آڈلر (A. Adler)، لائپزگ ۱۹۲۸-۱۹۳۹ء، ۴: ۲۵۴، ۷) نے یوں درج کیا ہے ἁπλωσις ἐπιφανείας σφαίρας.

تاریخ: گو تسطیح صُوَری کے نظریے کا (جس سے کُرے کے دائرے دائروں ہی سے تعبیر کیے جاتے ہیں اور کُرے کے متقاطع دائروں سے بنے ہوئے زاویے سطح تسطیح پر غیر متغیر رہتے ہیں) سراغ اِبرَخُس Hipparchus (۱۵۰ ق۔م) تک لگا ہے۔ تاہم بطلمیوس کی تصنیف *Planisphaerium* (کرۂ مبطحہ) اس موضوع پر قدیم ترین مخصوص رسالہ ہے۔ (اس کا مَسلَمہ المجرِیطی کے عربی متن کا ہرمانوس دلماتا (Hermannus Dalmata) کا کیا ہوا لاطینی ترجمہ ہے، جسے ہائبرگ (J.L. Heiberg) نے تنقید کے ساتھ طبع کیا ہے اور دستیاب ہو سکتا ہے *Cl. Ptolemaei opera quae exstant amnia*، جلد ۲، لائپزگ ۱۹۰۷ء: ۲۲۵-۲۵۵، جرمن ترجمہ از ڈریکر (J. Drecker): *Das Planisphaerium des Cl. Ptolemaeus*، در *Isis*، ۹، ۱۹۲۷ء: ۲۵۵-۲۷۸)۔ اس کے باب ۱۴ میں *Horoscopium Instrumentum* (آلۂ زائچہ سازی) کے aranea (عنکبوت) کا جو ذکر (.Tetrab، ۳/۳) اس طرح سے کیا گیا ہے کہ ساعت ولادت کی تعیین کے لیے وہی ایک کارآمد آلہ ہے، اس سے اس بات میں شک و شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ بطلمیوس واقعی کرہ مبطحہ کے اسطرلاب سے واقف تھا (Neugebauer، [۱] ۲۴۲، ہارٹنر (Hartner) [۱]، ۲۵۳۲، حاشیہ ۱)۔ عربوں کی فتح [مصر] سے پہلے کے اسطرلاب کے متأخر حوالہ جات (اسکندریہ کے Theon، Cyrene کے Synesius، Johannes Philiponus، Severus Sebokpt) کے ناقدانہ تجزیے کے لیے دیکھیے Neugebauer [۱]۔ قدیم ترین عربی کتابیں جن کا ذکر الفہرست میں ہے، ماشاء اللہ (Messahalla)، م حدود ۲۰۰ھ / ۸۱۵ء، زوٹر (Suter)، شمارہ ۸)، علی بن عیسٰی (حدود ۲۱۵ھ / ۸۳۰ء، زوٹر (Suter)، شمارہ ۴۳) ساور محمد بن موسٰی الخوارزمی (م حدود ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء) کی ہیں۔ اسطرلاب کا بنانا اور اس کا استعمال ہمیشہ سے اسلامی ہیئت دانوں کا ایک مرغوب مشغلہ رہا ہے۔ سب سے قدیم اسلامی آلات، جو اب تک دستیاب ہوئے ہیں، چوتھی / دسویں صدی کے نصف آخر سے تعلّق رکھتے ہیں۔ یورپ کے علمی حلقے اسطرلاب اور اس کے نظریے سے پہلے پہل جوبرٹ ڈی اوری لک (Gerbert d' Aurillac)، جو بعد میں پوپ سلوسٹر (Pope Sylvester) ثانی (تقریبًا ۹۳۰-۱۰۰۳ء) اور ہرمن لنگ باشندہ رائیش نَو (Hermann the Lang of Reichenau) (۱۰۱۳-۱۰۵۴ء) کی (جعلی؟ دیکھیے Millás [۱] باب ۶) تحریروں سے روشناس ہوئے۔ یورپ کی تمام تصانیف مابعد کی طرح صحیح طور پر اسلامی نمونوں، سب سے زیادہ ماشاء اللہ، پر مبنی ہیں، جس کا اثر جافرے چاسر (Geoffery Chaucer) کی تصنیف *Conclusions of the astrolabe* (''*Bread and milk for children*'') پر بطور خاص نمایاں ہے، دیکھیے گنتھر (Gunther) [۲]۔ قدیم ترین یورپی آلات جو ہم تک پہنچے ہیں تقریبًا ۱۲۰۰ء کے ہیں۔ دوربین کی ایجاد کے بعد مغرب میں اسطرلاب کا استعمال متروک ہو گیا، لیکن اس کے برعکس مشرق میں اس کی روایت اٹھارھویں صدی کے آخر، بلکہ انیسویں صدی تک جاری رہی۔ جیسا کہ لقب الاسطرلابی سے، جو اسلامی علوم طبیعی کی ابتدا سے ملتا ہے، ظاہر ہوتا ہے، اسطرلاب سازی اپنی وضع کی ایسی صنعت تھی جسے خاص طور پر تربیت یافتہ کاریگر اختیار کرتے تھے، لیکن بہت سے اسطرلاب ایسے بھی ملتے ہیں جو دوسرے فن کاروں نے تیار کیے تھے، جیسا کہ الِابَری (سوزن ساز)، النجّار (بڑھئی) وغیرہ القاب سے ظاہر ہے، جن کا ذکر اکثر کتابوں کے آخر (colophons) میں ملتا ہے۔ بقول شاردان (Chardin): (*Voyages du chevalier Chardin en Perse*)، طبع لانگلے (Langles)، ۴، پیرس ۱۸۱۱ء: ۳۳۲) سب سے زیادہ بیش قیمت آلات کاریگروں کے نہیں بلکہ خود ہیئت دانوں کے ساختہ ہیں۔ اسطرلابوں کی (مشرقی اور مغربی) تصویروں کے لیے دیکھیے گنتھر (Gunther) [۱]۔ اسطرلاب سازوں کے ناموں کے لیے دیکھیے مایر (Mayer) [۱] اور پرائس (Price) [۱].

۲۔ آلے کا بیان: کرۂ مبطحہ کا اسطرلاب دھات (پیتل یا کانسی) کا ایک دستی آلہ ہوتا ہے۔ اس کی شکل ایک قُرص کے مانند ہوتی ہے اور قطر چار انچ سے آٹھ انچ (۱۰-۲۰ سینٹی میٹر) تک ہوتا ہے۔ اس قسم کا سادہ ترین اسطرلاب، جو اپنی اہم خصوصیات میں یونانی اور شامی نمونوں سے ماخوذ ہے، مفصلۂ ذیل اجزا پر مشتمل ہوتا ہے:۔

(الف) لٹکانے کا سامان، جو تین حصّوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک دھات کا ایک مثلث ٹکڑا ہوتا ہے جسے ''کرسی'' کہتے ہیں (یہ مشرقی ممالک میں بڑی اور خوب مرصّع ہوتی ہے، خصوصاً ایران میں، مغربی ممالک میں چھوٹی اور سادہ ہوتی ہے)۔ کرسی اسطرلاب کے ساتھ مضبوطی سے پیوستہ ہوتی ہے، ایک دستہ ''عُرْوَہ یا حَبْس'' (لاطینی armilla suspensoria) جو کرسی کے کنارے کے ساتھ لگا ہوتا ہے، اس طرح پر کہ کرسی کو اس کی سطح مستوی (plane) میں دونوں طرف گھمایا جا سکے؛ ایک حلقہ (لاطینی armilla rotunda) جو دستے میں سے گزرتا ہے اور آسانی سے اِدھر اُدھر پھر سکتا ہے۔ استعمال کے وقت اسطرلاب ایک ڈوری سے لٹکا دیا جاتا ہے جسے ''عِلاقہ'' کہتے ہیں.

(ب) خود اسطرلاب، جس کے آگے کے یا سیدھے رخ کو ''وجہ'' (لاطینی facies) پیچھے کے یا الٹے رخ کو ''ظَہر'' (لاطینی dorsum) کہتے ہیں.

اسطرلاب کے آگے کے رخ میں ایک بیرونی کنارہ ہوتا ہے، جسے ''حُجْرہ''، ''طوق'' یا ''کُفّہ'' لاطینی: Limbu یا Margo کہتے ہیں اور جو اندرونی سطح کو، جو عام طور پر ذرا نیچی ہوتی ہے، گھیرے رہتا ہے۔ اندرونی سطح ''اُمّ'' (لاطینی Mater) کے نام سے موسوم ہے؛ متعدد پتلے پتلے قُرص یا صفائح (لاطینی tympana یا tabular regionum) اُمّ کے اوپر حُجرہ میں نصب ہوتے ہیں۔ دھات کا ایک ٹکڑا ''مُمْسِکہ''، حُجرہ سے ذرا باہر کو نکلا ہوا، ہر قُرص کے کنارے پر اپنے سامنے کے دانتے میں پورا پورا بیٹھتا ہے تاکہ قُرص گھومنے نہ پائیں۔ امّ اور صفائح کے مرکز میں ایک سوراخ کر دیا جاتا ہے؛ اس میں ایک چوڑے سر کی میخ، جسے ''قطب''، ''وتد'' یا ''محْوَر'' (لاطینی clavus یا anis) کہتے ہیں، گزرتی ہوئی ان اجزا کو جکڑے رکھتی ہے اور ایک محور کا کام دیتی ہے، جس کے گرد آگے کے دونوں متحرک حصّے، یعنی اگلا حصّہ عنکبوت یا ''spider'' جسے جالی (شبکہ) بھی کہتے ہیں (لاطینی aranea یا rete) اور پچھلا حصّہ العِضادہ یا alidad (لاطینی: radius یا regula) گھومتے ہیں۔ ایک فانہ جو ''فرس'' یعنی گھوڑے (لاطینی equus، caballus یا cuneus) کے نام سے موسوم ہے، قطب کے تنگ سرے میں بنی ہوئی ایک جھری میں نصب کیا جاتا ہے۔ یہ قطب کو باہر نکل آنے سے روکتا ہے۔ ایک چھوٹا سا چھلا ''فلس''، جو ''فرس'' کے نیچے لگا ہوتا ہے، عنکبوت کو بچائے رکھتا ہے اور اسے آسانی سے گھومنے میں مدد دیتا ہے۔ واضح رہے کہ گھڑی کی سوئی کی طرح کا ایک مُسْطر (لاطینی index یا ostensor)، جو اسطرلاب کے چہرے پر گھومتا ہے، یورپی اسطرلابوں میں اکثر لیکن اسلامی اسطرلابوں میں کبھی نہیں پایا جاتا.

ریاضی کے اعتبار سے اجزا مذکورۂ بالا کے درجات یوں ہوتے ہیں:۔

''حُجرہ'' کے ساتھ ایک دائرہ ہوتا ہے، جو صفر سے ۳۶۰ درجے تک منقسم ہوتا ہے۔ یہ درجات کرسی کے وسطی نقطے یعنی اسطرلاب کی چوٹی سے شروع ہوتے ہیں.

امّ یا تو ایک صفیحے کا کام دیتی ہے (دیکھیے اگلی فصل) یا اس پر چند ایک شہروں کے عرض بلد درج ہوتے ہیں.

صفیحہ کے دونوں طرف کسی خاص جغرافی عرض بلد کے لیے دائرۃ الاعتدال (equator)، خط سرطان و خط جدی اور افق کی تسطیح صُوَری درج ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس کے وہ متوازی دائرے جنھیں المقنطرات (almacantars) (ماخوذ از دائرۃ المُقَنْطَرۃ) کہتے ہیں اور عمودی (vertical) دائرے یا دوائر السُّمُوت بنے ہوتے ہیں۔ اسطرلاب شمالی کی صورت میں، تسطیح کا مرکز آسمان کا قطب جنوبی ہوتا ہے اور تسطیح کی سطح مستوی (plane) دائرۂ اعتدال؛ اس صورت میں خطِ جدی صفیحہ کا کنارہ ہوگا۔ اسطرلاب جنوبی کی صورت میں تسطیح کا مرکز قطب شمالی اور تسطیح کی سطح مستوی پھر دائرہ اعتدال ہی ہوتا ہے۔ اس صورت میں خط سرطان صفیحہ کے کنارے پر منطبق ہوگا۔ اگر سب نہیں تو زیادہ تر اسطرلاب، جو اب تک محفوظ ہیں، شمالی ہیں؛ لیکن عنکبوت کے لیے شمالی اور جنوبی تسطیح بہ یک وقت استعمال کی جا سکتی ہے (دیکھیے فصل عنکبوت)۔ شکل ۱۔الف میں ایک ایسے اسطرلاب کا سیدھا رخ دکھایا گیا ہے جس کا صفیحہ جغرافی عرض بلد ۳۶° کے لیے بنا ہے۔ اس میں ''شمال۔جنوب'' خط وسط السماء (meridian) (لاطینی linea medii coeli) کو تعبیر کرتا ہے، اس کا حِصّہ ''وسط۔جنوب'' خط نصف النّہار (لاطینی linea meridionals) اور حصّہ وسط۔شمال نصف اللّیل (لاطینی linea mediae noctis) کے نام سے ہے۔ قطر ''مشرق۔مغرب'' افق الاستوا (سیدھا افق) کو تعبیر کرتا ہے، جسے خطّ وسط المشرق والمغرب یا شرقی غربی خط بھی کہتے ہیں۔ اس کے حصّے شرقی اور غربی علی الترتیب خط المشرق یا شرقی خط اور خط المغرب یا غربی خط کے نام سے موسوم ہیں۔ خط وسط السماء یا شمال۔جنوب پر نقاط ذیل نشان زد کیے جاتے ہیں: ج (C) = قطب شمالی کی تسطیح جو ان تینوں ہم مرکز دائروں کا مرکز ہے جو تصویر میں دکھائے گئے ہیں، اور جو اندر سے شمار کرتے ہوئے یہ ہیں: (۱) خطۂ شمالی یا مدار رأس السرطان؛ (۲) دائرۂ اعتدال اور (۳) خطۂ جنوبی یا مدار رأس الجدی (بیرونی کنارہ)۔ نقاط ر۰، ر۱۰، ۰۰۰ ر۸۰ (R_0، R_{10} ... R_{80}) افق مائل (لاطینی horizon obliquus) کے (جو خط شمال۔جنوب کو ع۰ ($=a_0$) پر قطع کرتا ہے) نیز ۱۰° سے ۱۰° تک مقنطرات کے (جو خط شمال۔جنوب کو ع۰ ($=a_0$) اور ع۸۰ ($=a_{80}$) پر قطع کرتے ہیں) مرکزوں کو تعبیر کرتے ہیں۔ نقطہ ش ($=\zeta$) = ر۹۰ ($=R_{90}$) سمت الرّاس (Zenith) کو تعبیر کرتا ہے۔ نقاط یہ ۰، یہ ۱۰، یہ ۹۰ ($=\eta_0$، η_{10} ... η_{90}) نقطہ سمت الرّاس کے جنوب میں مقنطرات کے خط شمال۔جنوب کے ساتھ دوسرے تقاطع کو تعبیر کرتے ہیں.

افق، دائرۃ الاعتدال اور خط المشرق والمغرب نقاط مشرق و مغرب پر مل جاتے ہیں، جہاں سے اسلامی ہیئت میں (شمال اور جنوب کی طرف ۰° سے ۹۰° تک) السمت (azimuth)، عمودی دائرے یا دوائر السموت (vertical circles) نقطہ سمت الرّاس اور افق کے نقاط ۰°، ۱۰° وغیرہ میں سے گزرتے ہیں۔ نقطہ م ($=M_0$) اول السّموت (''first vertical'') کے مرکز کو، جو نقاط مشرق و مغرب میں سے گزرتا ہے، تعبیر کرتا ہے۔ دوسرے عمودی دائرے بنانے کی غرض سے دیکھیے ہارٹنر (Hartner) [۱:]، ۲۵۲۹ اور شکل ۸۴۶.

شکل ۱-الف-ایک اسطرلاب کے سامنے کا حصہ جس میں صفیحہ کی تقسیم دکھائی گئی ہے۔

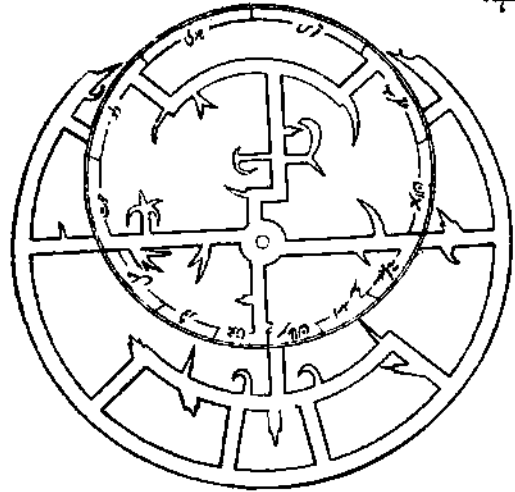
افق سے نیچے کے خطوط مساوی یا غیر مساوی ساعتوں (ساعات الاعتدال، لاطینی horae aequales اور الساعات الزمانیہ، لاطینی horae inaequales seu temporales) کو، جن کا شمار سورج کے غروب وطلوع ہونے سے ہوتا ہے، ظاہر کرتے ہیں۔ انھیں کھینچنے کے لیے دیکھیے ہارٹنر[۱]، ۲۵۴۰۔ دوپہر اور نصف شب سے مساوی ساعتوں کے شمار کا یورپی طریقہ اسلامی ہیئت دانوں کو معلوم تھا، لیکن وہ اسے روزمرہ کی زندگی میں استعمال نہ کرتے تھے۔ اس لیے ۲×۱۲— ساعتوں میں حُجرہ کی دوسری تقسیم جو °۰ اور °۱۸۰ سے شروع ہوتی ہے، جیسا کہ شکل ۱-الف کے بیرونی کنارے سے ظاہر ہے— اکثر یورپی اسطرلابوں میں ملتی ہے، لیکن مشرقی اسطرلابوں میں کبھی نہیں پائی جاتی۔ جس عرض بلد کے لیے کوئی صفیحہ بنایا جاتا ہے وہ عام طور پر قُرص کے وسط کے قریب کھدا ہوتا ہے۔ یہ کئی طریقوں سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ درجوں اور دقیقوں میں (مثلاً عرض بلد °۳۸، ۵۴′، کے لیے)، کسی خاص شہر کے نام سے (''عرض بلد مکہ کے لیے کارآمد'') یا طویل ترین دن کی مدت سے (''۱۴ ساعت ۴۵ دقیقے کے لیے کارآمد'')۔ واضح رہے کہ یورپی کتابوں میں اسطرلابوں کے متعلق دیے ہوئے بیانات میں بعض اوقات شدید غلطیاں پائی جاتی ہیں، ابجد کے اعداد غلطی سے شہروں کے نام سمجھ لیے گئے ہیں (جن کا کوئی وجود نہیں)۔ صفائح کی تعداد کم وبیش ہوتی ہے۔ ایک اچھے آلے میں نو یا اس سے بھی زیادہ ہو سکتے ہیں۔ بعض اسطرلابوں میں ایک ایسا صفیحہ بھی ہوتا ہے جو کسی مخصوص جغرافی عرض بلد کے لیے دوائر وضع (circles of position)

کی تسطیح کا کام دیتا ہے، جن کی علم نجوم (علم احکام النجوم) میں تَسْیِیر (directions) کے حساب میں ضرورت پڑتی ہے۔ بعض میں ایسا صفیحہ ہوتا ہے جو سارے عروضِ بلاد پر حاوی ہوتا ہے (لجمیع العروض)۔ اسے ''صفیحۂ آفاقیہ'' (tablet of the horizons) یا ''الجامعہ'' (general tablet) بھی کہتے ہیں۔ اس میں صرف خطِ نصف النہار اور متعدد عروض بلاد کے لیے افق کی تسطیح درج ہوتی ہے۔ افق کی تسطیح بسا اوقات ہر افق کی نصف قوس تک محدود ہوتی ہے۔ یہ فرض کسی عرض بلد کے لیے ستاروں کی ساعات طلوع و غروب اور السموت (azimuth) کے مسائل حل کرنے میں کام آتا ہے (قب Michel [۱]، ۹۱-۹۲)۔ کامل اسطرلاب میں مزید براں، دائرۂ تعدیل الشمس (circle of the sun's equation) بھی ہوتا ہے۔ بالآخر صفیحہ کے چار ربعوں کی آپس میں تبدیلی سے عجیب و غریب اشکال، مثل ایک نوکدار محرابی تختی (ogival tablet)، حاصل ہوتی ہیں (دیکھیے Michel [۱]، ۶۱ اور شکل ۴۴)۔ اگرچہ یہ شکلیں علم ہندسہ میں محض ایک کھیل کی حیثیت رکھتی ہیں، تاہم ان سے وہی پیمائش کی جا سکتی ہے جو ایک معمولی صفیحہ سر انجام دیتا ہے۔ ایسے اسطرلاب کو جس پر سب کے سب ۹۰ مقنطرات نشان زدہ ہوتے ہیں ''تام'' complete (لاطینی solipartitum) کہتے ہیں۔ اگر صرف ہر دوسرا، تیسرا، پانچواں، چھٹا، نواں یا دسواں مقنطرۃ نشان زدہ ہو تو اسے ''نصفی'' (bipartitum)، ثلثی (tripartitum) خمسی، سُدسی، تُسعی یا عُشری کہتے ہیں۔

عنکبوت گویا کواکب ثابتہ کا ایک گنبد ہے، جو ساکن زمین کے گرد، جسے صفیحہ تعبیر کرتا ہے، گھومتا ہے۔ اس غرض سے کہ صفیحہ کا نقشہ جہاں تک ممکن ہو واضح طور پر دیکھا جا سکے یہ ایک جالی دار تختی کی شکل کا بنایا جاتا ہے، جس میں اس کی مضبوطی اور اس کی جگہ کا جہاں آگے کو نکلی ہوئی نوکیں یا نمائندے (واحد شَظِیّہ یا شَظِیَّہ) بڑھے ہوتے ہیں، مناسب لحاظ رکھا جاتا ہے۔ یہ نمائندے ثوابت کی طرف اشارہ کرنے کا کام دیتے ہیں۔ اپنی جالی دار شکل ہی کی وجہ سے یہ عنکبوت (مکڑی) کے نام سے موسوم ہے، جس سے دراصل اسے مکڑی کے جالے سے تشبیہ دینا مقصود ہے (یونانی ἀράχνη اور لاطینی aranea کا مفہوم مکڑی بھی ہے اور اس کا جالا بھی)۔ عنکبوت کی وضع تجویز کرنے میں تخیل پر کوئی قیود عائد نہیں۔ ہر قسم کا نمونہ سادہ ترین ہندسی نمونے سے لے کر خوبصورت ترین پتوں اور بیل بوٹوں کے نمونے تک، جن کا تصور کیا جا سکے، پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ شکل ۲ سے ظاہر ہے، اس کا سب سے اہم جزو منطقۃ البروج (circle of the zodiac) ہے، جو بالکل اسی طریقے سے بنایا جاتا ہے جیسا کہ صفیحہ پر دوسرے دائرے بنائے جاتے ہیں۔ یہ بارہ برجوں میں، جو تیس تیس درجوں کے ہوتے ہیں، منقسم ہوتا ہے، لیکن یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ تقسیم جو دائرۃ البروج (یا فلک البروج) کے قطب سے شروع نہیں ہوتی بلکہ دائرۃ الاعتدال کے قطب سے شروع کی جاتی ہے اطوال دائرۃ البروج (ecliptical longitudes) کو ظاہر نہیں کرتی بلکہ منطقۃ البروج کے ان نقطوں کو بتاتی ہے جن کے صعود مستقیم (''right ascensions'') ۰°، ۳۰° وغیرہ اور درجوں میں ان کی ذیلی قسمتیں ہوں (''mediotiones coeli''، دیکھیے Michel [۱]، ورق ۶۷ ببعد، اور ہارٹنر [۱]، ۲۵۴۳)۔ مدار جنوبی کے نقطۂ تماس پر منطقۃ البروج میں ایک چھوٹا سا نقطہ یا سوئی لگی رہتی ہے، جو تجزیہ پر درجوں کے پڑھنے میں مدد دیتی ہے۔ عنکبوت ایک یا کئی دستیوں کے ذریعے، جنھیں مدیر یا محرّک کہتے ہیں، گھمایا جاتا ہے۔ منطقۃ البروج کی شمالی تسطیح کے بعض حصوں (آدھے، چوتھائی، چھٹے بلکہ بارھویں حصے یعنی ایک برج تک) کو جنوبی تسطیح کے حصوں کے ساتھ ملانے سے بروجی منطقہ عجیب و غریب شکلیں اختیار کر لیتا ہے، جس کے لیے ایسے ہی عجیب و غریب نام تراش لیے گئے ہیں۔ البیرونی اور بعض دوسرے فضلا طبلی (ڈھول کا سا)، آسی (گل بابونہ کا سا)، سرطانی یا سرطن (کیکڑے کی شکل کا)، صدفی (سیپ کی وضع کا)، ثوری (بیل کی شکل کا) یا شقائقی (از شقائق النعمان [ایک پھول anemone]) اسطرلابوں وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں، احمد السجزی [ابو سعید بن محمد بن عبد الجلیل] (م ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء) کا اسطرلاب زورقی (کشتی نما) بھی غالباً اسی زمرے میں شامل ہے۔ زیادہ تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے فرانک Frank [۱]، ۹ ببعد اور مثلاً Michel [۱]، ۷۹ ببعد۔

کرۂ منبطحہ کے دوسرے اسطرلاب، جو تسطیح صُوَری کے علاوہ دوسری قسم کی تسطیحات، پر مبنی ہیں، محض نظری اختراعات ہیں، جن کی عملی اہمیت کچھ نہیں۔ مثلاً وہ اسطرلاب جو البیرُونی نے ایجاد کیا تھا اور جسے اس نے اس کی تسطیح کی بنا پر اسطوانی کے نام سے موسوم کیا تھا (بطلمیوس کا اناللما ''Analemma'') اور اب ہم اسے عمودی (orthographic) کہتے ہیں۔ اس میں کرے کے دائرے کی تسطیح خطوط مستقیم، دائروں اور قطعات ناقصہ (ellipses) میں کی جاتی ہے۔ مبطّح (چپٹا) اسطرلاب، جس کا ذکر البیرونی نے *Chronology* (آثار الباقیۃ، ص ۳۵۸-۳۵۹) میں کیا ہے، بظاہر ہم فاصلہ قطبی تسطیح میں کواکب کا محض ایک نقشہ تھا اس میں دائرۃ البروج کا قطب تسطیح کا مرکز تھا۔ اس میں دائرۃ البروج کے متوازی دائرے یا دوائر العرض (circles of latitude) ہم فاصلہ و ہم مرکز دائروں سے تعبیر کیے گئے تھے اور دوائر الطول (circles of longitude) ہم فاصلہ نصف قطروں سے۔ واضح رہے کہ یورپی ہیئت میں یہ دوائر عظیمہ جو دائرۃ البروج کے قطبین میں سے گزرتے ہیں غیر منطقی طور پر دوائر العرض (circles of latitude) کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ وہ دوسری تسطیح جس کا ذکر ورق ۳۵۹ پر ہے اس تسطیح کی ایک تبدیل شدہ شکل ہے جو الزَّرقالی (Arzachel) نے اختراع کی تھی (دیکھیے نیچے)۔

(ب) اسطرلاب کی پشت تقریباً ہمیشہ چار ربعوں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ دو بالائی رُبعوں کا بیرونی کنارہ ۰° سے ۹۰° تک درجوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ابتدا خطِ افقی سے کی جاتی ہے۔ سورج یا کسی ستارے کا ارتفاع جو العِضادہ (alidad) کی مدد سے معلوم کیا جاتا ہے ان درجوں پر براہِ راست پڑھ لیا جاتا ہے۔ اگرچہ پشت پر نقشوں کی ترتیب کے قواعد نسبۃً کم متعیّن ہیں، تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکثر

صورتوں میں شکلوں کی تقسیم حسبِ ذیل ہوتی ہے۔ بائیں طرف کے بالائی ربع افقی یا عمودی ہوتے ہیں، جو جیوب (sines) اور جیوب تمام (cosines) کو تعبیر کرتے ہیں۔ دائیں طرف کے بالائی ربع پر منحنی خطوط کے متعدد مجموعے ہوتے ہیں، جن میں سے ایک سورج کا اس وقت کا ارتفاع بتاتا ہے جب وہ قبلہ کی سمت الراس میں ہو۔ یہ متعدد شہروں نیز منطقۃ البروج میں سورج کے ہر مقام کے لیے صحیح طور پر بکار ہوتا ہے۔ ایک اَور مجموعہ مختلف جغرافی عروض بلد کے لیے سال کے تمام موسموں میں دوپہر کے وقت سورج کا ارتفاع بتاتا ہے۔ دو زیریں رُبعوں میں ظلّی مربعے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سات قدم (فٹ) لمبے "شخص" (gnomon) کے لیے اور دوسرا بارہ اصبع (انگل) لمبے "شخص" کے لیے بنایا جاتا ہے۔ چونکہ رُبعوں کی یہ تقسیم جو پہلے الزرقالی نے تجویز کی تھی (اسی لیے قدیم ترین آلات مثلاً اس آلے میں جو ابراہیم اصفہانی کے بیٹوں احمد اور محمد نے ۳۷۴ھ / ۹۸۴ - ۹۸۵ء میں بنایا تھا۔ Oxf. Lew Evans Coll.، نہیں پائی جاتی) پیائش کردہ ارتفاعات کے ظلّ (tangents) اور ظلّ تمام (cotangents) کو تعبیر کر سکتی ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسطرلاب کی پشت چار بڑے مثلثاتی تفاعلات (trigonometrical functions) کی ترسیمی (graphical) توضیح ہے۔

شکل ۱۳ عنکبوت اسطرلاب

ان تقسیمات کے علاوہ ہر قسم کی تقویمی، منجمانہ اور مذہبی معلومات بھی ملتی ہیں۔ خاص خاص اختلافات کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ ہسپانوی۔ مراکشی اسطرلابوں میں ہمیشہ یوزلطی تقویم (Julian calendar) اور مصری اسطرلابوں میں یوزلطی یا قبطی تقویم پائی جاتی ہے۔ ایرانی اسطرلابوں میں کبھی کوئی شمسی تقویم نہیں پائی جاتی؛ اسی طرح سے معلوم ہوتا ہے کہ اوقاتِ نماز ظاہر کرنے کے خطوط صرف مغربی اسطرلابوں میں (جن میں ہسپانوی۔ مراکشی اسطرلاب بھی شامل ہیں) (M. Henri Michel کی ایک نجی تحریر کے مطابق) پائے جاتے ہیں.

العِضادہ (alidad) ایک چپٹا مسطر ہوتا ہے، جو اسطرلاب کی پشت پر قطب کے گرد گھومتا ہے۔ شکل ۱۳ الف اور ۱۳ ج میں اس کی دو بڑی قسمیں جو مستعمل ہیں دکھائی گئی ہیں۔ شکل ۱۳ ب شکل ۱۳ الف کا صُوَری (perspective) نقشہ ہے۔ خطِ مستقیم ا ب کو جو مرکز سے گزرتا ہے قطر کہتے ہیں۔ لاطینی نام linee fiduciae یا fidei ہے۔ العِضادہ کے دونوں بازو ایک تیز نوک (قُطْبَہ یا شَظِیَّہ) پر ختم ہوتے ہیں۔ ہر ایک پر ایک مستطیل تختی (لِبْنہ، دَفّہ، ہَدَف) ہوتی ہے، جو خود العِضادہ کے مستوی پر زاویۂ قائمہ بناتے ہوئے کھڑی ہوتی ہے۔ اس میں linea fiduciae کے اوپر ایک سوراخ (ثُقْبہ) بنا ہوتا ہے۔

اس دقّت کو کہ ہر عرضِ بلد کے لیے ایک خاص صفیحہ کی ضرورت پڑتی ہے ہسپانوی عرب الزّرقالی (Arzachel، Azarquiel) نے یوں حل کیا تھا کہ اس نے نقطۂ اعتدال ربیعی یا خریفی کو مرکز اور دائرۂ اقطاب اربعہ (solstitial colure، یعنی اس خطِ نصف النہار کو جو انقلابین سے گزرتا ہے) تسطیح کا مستوی قرار دیا تھا۔ اپنی آخری شکل میں، جسے الزّرقالی نے شاہ اشبیلیہ المعتمد بن عبّاد (۴۶۱ - ۴۸۴ھ / ۱۰۶۸ - ۱۰۹۱ء) کے نام پر العبّادیہ سے موسوم کیا تھا، سارا آلہ صرف ایک تختی اور دو چھوٹی چھوٹی ذیلی تختیوں پر مشتمل تھا۔ تختی کے سیدھے رخ پر تسطیح صُوَری "افقی" میں (بخلاف معمولی "عمودی" کے) دائرۃ الاعتدال مع اپنے مدارات (parallels) اور دوائر المیل (circles of declination) یا ممرّات کے اور دائرۃ البروج مع اپنے دوائر العرض اور دوائر الطول کے دکھائے گئے تھے۔ اس طرح پر دائرۃ الاعتدال اور دائرۃ البروج کی تسطیح مرکز سے گزرتے ہوئے دو مستقیم خط بناتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک ہی تختی ہر جغرافی عرضِ بلد کے لیے کارآمد ہوگی۔ علاوہ بریں چونکہ دونوں نصف کروں کی تسطیح ایک دوسرے پر پوری پوری منطبق ہوتی ہے اس لیے اس میں بڑے بڑے ستاروں کا اضافہ اسے معمولی اسطرلاب کے "عنکبوت" کا بدل بنانے کے لیے کافی ہے۔ ایک سلاخ (افقِ مائل "oblique horizon")، جس کے ساتھ ایک عمودی مسطر لگا ہوتا ہے اور جو دونوں درجے دار چہرے کے مرکز کے گرد گھوم سکے، ایک عام اسطرلاب کے صفائح کا کام انجام دیتا ہے۔ اسے دائرۃ الاعتدال کے خط سے مناسب زاویے پر جھکا کر ہم مقام مشاہدہ کا افق حاصل کر سکتے ہیں اور پھر اس کے درجوں سے مشرقی اور مغربی سمت (amplitudes) اخذ یا کروی ہیئت کا کوئی اور مسئلہ حل کر سکتے ہیں۔ تختی کی پشت پر العِضادہ اور درجوں کے وہ نشانات ہوتے ہیں جو عام اسطرلابوں کی پشت پر ملتے ہیں، لیکن الزّرقالی نے اس پر مدار (فلک) القمر (circle of the moon) کا مزید اضافہ کیا تھا، جس سے وہ ہمارے اس تابعِ ارض (satellite) کے مدار کی بھی تحقیق کر سکتا تھا۔ اس سادہ اور مکمل اسطرلاب کو دوسرے عرب الصفیحہ الزرقالیہ کہتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ دائرہ اقطاب اربعہ کو تسطیح کا مستوی قرار دینے کا خیال بظاہر سب سے پہلے البیرونی کو آیا تھا، کیونکہ اس کی *Chronology* [آثار الباقیۃ] الزّرقالی کی پیدائش سے تیس سال پہلے تالیف ہوئی تھی، لیکن تعجب کا مقام ہے کہ (ص ۳۵۹ بعد) اس نے تسطیحی نقشے کے بجائے محض ایک قیاسی نقشے پر ہی اکتفا کیا ہے، جس

میں دوائر الطول اور دوائر العرض نصف قطروں کے ہم فاصلہ حصوں میں سے کھینچے گئے ہیں۔

شکل ۳۔ العضادۃ کی مختلف اقسام

اس لیے حقیقۃً اس نئی قسم کے اسطرلاب کی اختراع کا سہرا الزّرقالی ہی کے سر ہے۔ *Libros del Saber* (۳) میڈرڈ ۱۸۶۴ء): ۱۳۵ تا ۲۳۷ (*Libro de la oçafeha*) کے ذریعے یہ آلہ عوام میں اور Saphaea کے نام سے مشہور ہوا۔ عملاً یہ آلہ گیما فریسیس (Gemma Frisius) کے ۱۵۵۶ء والے (Astrolobum Cotholicum(sic کی مانند ہے۔ گیما کے شاگرد D. Juan de Roias Sarmieno کا اسطرلاب (طبع ۱۵۵۰ء) اسی کی ایک قسم ہے۔ اس میں تسطیح صوری کی بجائے تسطیح قائی (orthogonal projection) استعمال کی گئی ہے (قب محولہ بالا البیرونی کی اسطوانی تسطیح)۔ الزّرقالی کے اسطرلاب کی ایک اَور ابتدائی قسم صفیحۂ شکازیۃ (یا شکاریۃ) ہے، جس کے متعلق اب تک ہمیں صحیح معلومات حاصل نہیں ہوئیں۔

ان فلکی مشاہدات سے جن پر کوئی اسطرلاب مبنی ہوتا ہے (مثلاً نقطۂ اعتدال ربیعی کے مقام، ستاروں کے طول اور بعض صورتوں میں حضیض کے طول سے) اسطرلاب کی صنعت کا سال اخذ کرنے کے مشکل مسئلے کے لیے دیکھیے Michel [ا]، ۱۳۳ ببعد اور Poulle [ا]۔ اس بات کی توضیح کے لیے کہ ہیئت کے جدید طریقوں کے اطلاق سے لازماً غلط نتائج مرتب ہوتے ہیں دیکھیے نیز ہارٹنر (Hartner) [ا]، ۱۰۴، ۱۳۵ تا ۱۳۸۔ دائرۃ البروج کے مَیل (یا مَیل کلّی = obliquity of the ecliptic) کے (بے انتہا قلیل) تفاوت سے بھی کوئی نتیجہ برآمد نہیں کیا جا سکتا۔ اسطرلابیوں نے تقریباً ہر زمانے میں اسے ٹھیک ½ ۲۳ درجے تصور کیا ہے۔

۲۔ اسطرلاب خطّی، جسے اس کے موجد مظفر بن مظفر الطّوسی (م حوالی ۶۱۰ھ/ ۱۲۱۳۔۱۲۱۴ء) کے نام پر عصاء الطوسی بھی کہتے ہیں، صرف ایک ٹکڑے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ایک سلاخ ہے، جس کے وسطی نقطے (یعنی قطب شمالی کی تسطیح) سے ایک شاقول لٹکتا ہے۔ ایک اَور تاگا اس کے نیچے کے سرے سے بندھا ہوتا ہے۔ ایک تیسرا تاگا بھی ہوتا ہے، جو آسانی سے ہلایا جلایا جا سکتا ہے۔ سلاخ ایک معمولی صفیحے کے خط شمال۔ جنوب کی قائم مقام ہے۔ اس کی بڑی بڑی تقسیمات وہ نقطے ہیں جن پر افق اور مقنطرات وغیرہ خط شمال۔ جنوب سے ملتے ہیں۔ ان کے علاوہ بالائی حصے پر افق اور مقنطرات کے مرکز نشان زد کیے جاتے ہیں۔ زیرین حصے میں وہ نقطے لگائے جاتے ہیں جن پر بارہ بروج میں سے ہر ایک اور اس کی ذیلی تقسیمات، جیسا کہ "عنکبوت" پر دکھائی جاتی ہیں، خط شمال۔ جنوب کو آخر الذکر کی ایک مکمل گردش کے دوران میں قطع کرتی ہیں۔ درجوں کی ایک اَور تقسیم جو زاویے ناپنے کے کام آتی ہے صفر سے ۱۸۰ درجے تک کے زاویوں کے وتروں کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ۱۸۰ درجے کا وتر ساری سلاخ کی لمبائی کے برابر ہوتا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے Michel [ا]، ۱۱۵ تا ۱۲۲ اور Michel [۲]۔ اس کا ذکر سب سے پہلے کارادوو Carra de Vaux نے *L'astrolabe liné aire ou bâton d'Et-Tousi* کے عنوان سے *JA*، سلسلہ ۹، ۵: ۴۶۴ تا ۵۱۶ میں کیا تھا۔

۳۔ کروی (کُرِی یا اُکری) اسطرلاب: یہ *Libros de Sabor*، ۲ (مجریط ۱۸۶۳ء): ۱۱۳ تا ۲۲۲، متن مؤلفہ (Isaae b Sid Isaae ha-Hazzan، موسوم بہ Rabbi Zag) میں astrolabio redonde کے نام سے موسوم ہے۔ یہ مقام مشاہدہ کے افق کے اعتبار سے کرۂ ارض کی حرکت کو بلا تسطیح ظاہر کرتا ہے۔ اس کی تاریخ کم از کم اتنی ہی طویل ہے جتنی کہ مبطّحہ اسطرلاب کی۔ ٹینری (P.Tannery): *Recherches sur l'hist. de l'astronomie ancienne*، پیرس ۱۸۹۳ء، ص ۵۳ ببعد، میں آخر الذکر کے اصول سے بحث کرتے ہوئے واضح کرتا ہے کہ کس آسانی سے ایک کُرے کا تصور، جس پر بڑے بڑے مجمع الکواکب درج ہوں اور جو افق اور ساعتی خطوط کے حامل ایک نیم کروی "عنکبوت" سے گھرا ہو، نیم کروی دھوپ گھڑی αχάφη سے (جسے Eudoxus نے ἀράχνη کے نام سے موسوم کیا تھا) اخذ کیا جا سکتا تھا)۔ الفہرست (مترجمہ Suter، در *Abb. z. Gesch. d. math. Wiss.*، ۶: ۱۹، ۱۸۹۲ء) میں لکھا ہے کہ بطلمیوس کروی اسطرلاب کا سب سے پہلا صانع تھا، لیکن یہ بظاہر اس التباس کی بنا پر ہے جو المجسطی، ۵، ۱ میں مذکور الفاظ ἀστρολβον ὄργανον سے پیدا ہوا ہے (دیکھیے مقدمہ مادّۂ ھذا)۔ نہ البتّانی کے مرتبہ آلہ (*Op. astr.*، طبع نالینو، ۱: ۱۹۰ ببعد) ہی کو اسطرلاب کروی کہہ سکتے ہیں؛ کیونکہ یہ ایک کرۂ سماوی اور ذات الحلق کا مرکّب ہے اور اسطرلاب کی ضروری اوّل درجے کی خصوصیت یعنی "عنکبوت" سے معرّا ہے۔ شاہ الفانس العاشر (Alphonse X) سے پہلے کروی اسطرلاب کے ارتقا کے ضروری مرحلے مندرجۂ ذیل اصحاب کے رسالوں میں درج ہیں: قُسطا بن لُوقا (م حوالی ۳۰۰ھ/ ۹۱۲ء)، ابو العبّاس النّیریزی (م حوالی ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء)، البیرونی (کتاب فی استیعاب الوجوہ الممکنۃ فی صنعۃ الاصطرلاب) اور ابو الحسن ابن علی بن عمر المرّاکشی (م حوالی ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۲ء، دیکھیے *Mém. sur les instruments astron. des arabes*، ۱، ج

پیرس ۱۸۳۴ء میں کروی اسطرلاب کی فصل کا ترجمہ از سیدیلو (L. A. Sedillot)۔

کُروی اسطرلاب بھی وہی کام دیتا ہے جو کُرۂ مسطحہ کے اسطرلاب سے لیا جا سکتا ہے، لیکن اس کا بڑا نقص یہ ہے کہ آخر الذکر کے مقابلے میں یہ بہت کم سہل الاستعمال ہے اور پھر بھی اس سے اچھے نتائج حاصل نہیں ہوتے۔ جس آلے کا Libros del Saber میں ذکر ہے وہ اجزاے ذیل پر مشتمل ہے:-

(الف) دھات کا ایک کُرہ، جس پر تین مکمل دوائر عظیمہ کندہ ہوتے ہیں، جو افق، نصف النّہار اور اوّل السّمُوت کو تعبیر کرتے ہیں۔ مزید براں بالائی نصف کُرے میں مقنطرات اور عمودی دائروں کے وہ نصف حصے جو افق اور سمت الرّاس کے درمیان آتے ہیں واقع ہوتے ہیں۔ زیریں نصف کُرے پر سطح اسطرلاب کی طرح غیر مساوی ساعتوں کے خطوط بنے ہوتے ہیں (مساوی ساعتیں دائرۃ الاعتدال سے براہ راست معلوم کی جا سکتی ہیں)۔ خط نصف النّہار پر قُطراً متقابل سوراخوں کی متعدد جوڑیاں ہوتی ہیں، جن سے آلے کو ہر عرض بلد کے لیے موزوں کیا جا سکتا ہے۔ (ب) جھری یا رخنے دار ''عنکبوت'' جو دائرۃ البروج، دائرۃ الاعتدال، چند کواکب ثابتہ، ارتفاع کے ایک رُبع اور (صرف الفانسی اسطرلاب میں) ایک ظلّی رُبع دائرہ (quadrant) اور ایک تقویم پر مشتمل ہوتا ہے۔ (ج) نصف دائرے کی شکل کی دھات کی ایک پتلی سی پٹّی، جو ''عنکبوت'' کی سطح سے بالکل پیوست ہوتی ہے اور اس کا مرکز دائرۃ البروج کے قطب سے جڑا ہوتا ہے جس کے گرد یہ بہ آسانی گھمائی جا سکتی ہے۔ اس کے دونوں سروں پر وہ مِنظَر (dioptres) نصب ہوتے ہیں جو کُرے پر مماس اور ایک دوسرے کے متوازی ہوتے ہیں۔ کُروی اسطرلاب میں یہ پٹّی العضادۃ کا کام دیتی ہے۔ (د) ایک محور جو کُرے کے سوارخوں کی موزوں جوڑی اور ''عنکبوت'' کے قطب دائرۂ اعتدال (equatorial pole) میں سے گزرتا ہے۔ الفانسی اسطرلاب میں دائرۃ الاعتدال کی، جسے بصورت دیگر ہمیشہ ایک نصف دائرہ عظیمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ایک چھوٹے دائرے (!) کی شکل دی جاتی ہے، جو اصل دائرۃ الاعتدال کے متوازی ہوتا ہے۔ الرّاکشی کے اسطرلاب میں العضادۃ کی جگہ ایک دھات کا صفحہ ہوتا ہے، جو دائرۃ الاعتدال کے قطب کے گرد گھومتا ہے اور اس پر ایک چھوٹا سا ''شخص'' (gnomen) عموداً لگا ہوتا ہے، جو اس طرح دائرۃ الاعتدال کے کسی نقطے پر لایا جا سکتا ہے۔ مفصّل معلومات کے لیے دیکھیے زِیمَن Seemann [۱]۔

مآخذ: (۱) فرانک [۱] = J. Frank: *Astrolabs (Habilitationsschrift)*، ارلانگن (Erlangen) ۱۹۲۰ء؛ (۲) فرانک [۲] = وہی مُصنّف: *Die Verwendung des Astrolabs nach al-Chwârizmi*، در *Abh. Z. G. L. Natw. u.d. Med.*، حصہ ۳، ارلانگن ۱۹۲۲ء؛ (۳) فرانک [۳] = J. Frank و M. Meyerhof: *Ein Astrolab aus dem indischen Mogulreiche*، در *Heidelb. Akten d. von Portheim-Stiftung*، ۱۳، ہائڈلبرگ ۱۹۲۵ء؛ (۴) گنتھر (Gunther) [۱] = R. T. Gunther: *The astolabes of the world*، ج ۱ و ۲، اوکسفرڈ ۱۹۳۲ء (متن میں بہت غلطیاں ہیں)؛ (۵) گنتھر (Gunther) [۲] = وہی مصنّف: *Chaucer and Messahalla on the astrolabe*، در *Early Science in Oxford* (طبع گنتھر)، ج ۵، اوکسفرڈ ۱۹۲۹ء؛ (۶) ہارٹنر [۱] = W. Hartner: *The principle and use of the astrolabe*، در *Survey of Persiaon art* (طبع پوپ A. V. Pope)، ۳: ۲۵۳۰ - ۲۵۵۴ (تصاویر در ۶: ۱۳۹۷-۱۴۰۲)، اوکسفرڈ ۱۹۳۹ء؛ (۷) ہارٹنر [۲] = وہی مصنّف: *The Mercury horoscope of mercantonio Michiel of Venice*، در *Vistas in Astronomy* (طبع A. Beer)، ج ۱، لنڈن ۱۹۵۵ء: ص ۸۴-۱۳۸؛ (۸) مائر [۱] = L. A. Mayer: *Islamic astrolabists and their works*، جنیوا ۱۹۵۶ء؛ (۹) Michel [۱] = H. Michel: *Traite de l' astrolabe*، پیرس ۱۹۴۷ء (اہم ہے)؛ (۱۰) Michel [۲] = وہی مصنّف: *L'astrolabel inéaire d'al-Tûsi*، در *Ciel et Terre*، Brussels ۱۹۴۳ء، شمارہ ۳-۴؛ (۱۱) Millás [۱] = J. Millás-Vallicrosa: *Assaig d' historia de les idees fisiques i matemátiques a la Catalunya medieval*، ج ۱، بارسلونا ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) مارلے [۱] = W. H. Morley: *Description of a planispheric astrolabe, constructed for Shah Sultan Husain Safawi*، لنڈن ۱۸۵۶ء (طباعت مکرر، در گنتھر [۱]، ۱: ۱-۴۹، ایک بہترین اور نہایت جامع تحقیق جو موجود ہے)؛ (۱۳) Neugebauer [۱] = O. Neugebauer: *The early history of the astrolabe* (*Studies in ancient astronomy IX*)، در *Isis*، ۴۰ (۱۹۴۹ء): ۲۴۰-۲۵۶؛ (۱۴) Poulle [۱] = E. Poulle: *Peut-on dater les astrolabes médievaux*، در *Revue d'hist. d. sc.*، ۹: ۳۰۱-۳۲۲؛ (۱۵) پرائس [۱] = D. J. Price: *An intern. checklist of astrolabes*، در *Arch. intern. d' hist. d. sc.*، ۱۹۵۵ء، ص ۲۴۳-۲۶۳، ۳۶۳-۳۸۱؛ (۱۶) Schoy [۱] = C. Schoy: *Alī b. 'Īsā, Das Astrolab und sein Gerbrauch*، در *Isis*، ۹، ۱۹۲۷ء: ۲۳۹-۲۵۴، ترجمہ متن عربی، طبع P.L. Cheikho، در المشرق، بیروت ۱۹۱۳ء؛ [(۱۷) ابو الحسین عبدالرحمٰن بن عمر الصوفی (م ۹۸۶ء): رسالہ ذات الصفائح، مخطوطہ]۔

(W. HARTNER)

---

* **اِسْعَد اِفندی احمد:** (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء - ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۴ء) عثمانی شیخ الاسلام، شیخ الاسلام محمد صالح اِفندی [رَكَ بَآن] کا فرزند، یہ یکے بعد دیگرے ازمیر (۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء سے)، بروسہ (۱۱۹۲ھ/۱۷۷۸ء سے) اور استانبول (۱۲۰۱ھ/۱۷۸۷ء) کا قاضی رہا۔ پھر تھوڑی مدت تک (۱۲۰۴ھ/۱۷۹۰ء - ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء) اناطولو کے قاضی عسکر کے عہدے پر فائز رہا۔ یہ ان سربرآوردہ اشخاص میں سے ایک تھا جن سے سلیم ثالث [رَكَ بَآن] نے امور سلطنت کی ضروری اصلاحات کی بابت مشورہ کیا اور جس نے خصوصیّت کے ساتھ فوجوں کی کارکردگی کی قابلیت بڑھانے کی تجاویز پیش کیں۔ اصلاحات کا مشہور حامی ہونے کی بدولت اس نے

روم ایلی کے قاضی عسکر کا عہدہ دو مرتبہ سنبھالا (رجب ۱۲۰۸ھ/فروری ۱۷۹۴ء سے اور رجب ۱۲۱۳ھ/دسمبر ۱۷۹۸ء سے) اور پھر ۲۹ محرم ۱۲۱۸ھ/۲۱ مئی ۱۸۰۳ء سے اسے شیخ الاسلام بنا دیا گیا۔ جب ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء میں اس امر کی کوشش کی گئی کہ نظام جدید [رک بآن] روم ایلی میں جاری کیا جائے تو اسعد افندی نے فتوی جاری کیا کہ جو اس کی مخالفت کرے گا وہ سزاوار ملامت ہوگا؛ لیکن جب سلطان نے اصلاحات کے زبردستی نافذ کرنے کا ارادہ چھوڑ دیا تو خود اس کی درخواست پر اسے اس کے عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا (یکم رجب ۱۲۲۱ھ/۱۴ ستمبر ۱۸۰۶ء)۔ شیخ الاسلام عطاء اللہ افندی کے اثر نے اور علما نے، کابِکچی مصطفی [رک بآن] کی بغاوت کے زمانے میں اس کی جان بچائی۔ جس وقت مصطفی پاشا بیرقدار [رک بآن] برسرِ اقتدار آیا تو اسعد افندی دوبارہ شیخ الاسلام مقرر ہوا (۲۲ جمادی الثانیہ ۱۲۲۳ھ/۱۵ اگست ۱۸۰۸ء) اور ان بحثوں میں حصہ لیا جن کا ثمرہ سند اتفاق میں ظاہر ہوا (دیکھیے مقالہ دستور، ۲)۔ جب مصطفی پاشا کا زوال ہوا تو پھر بھی علما نے اسعد افندی کی جان بچائی۔ ۳ شوال ۱۲۲۳ھ/۲۲ نومبر ۱۸۰۸ء کو اسے ملازمت سے برطرف کیا گیا اور خود اس کی حفاظت کی خاطر اسے معنیسا (Ma'nisá)، جو اس کی اپنی ارپالیق (arpalik) تھی، بھیج دیا گیا۔ کچھ دن بعد اسے استانبول واپس آنے کی اجازت مل گئی اور ۱۰ محرم ۱۲۳۰ھ/۲۳ دسمبر ۱۸۱۴ء کو کنلیجہ (Kanlidja) میں اپنی یلی (Yali) کے اندر اس نے وفات پائی [اور قبرستان فاتح میں سنان آغا کی مسجد کے حظیرے میں مدفون ہوا]۔

مآخذ: (۱) واصف: تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۲: ۱۵۱؛ (۲) عاصم: تاریخ، استانبول بدون تاریخ، ۱: ۱۱۹ و ۲: ۲۵۷؛ (۳) شانی زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۰ھ، ۱: ۳۵، ۷۲، ۱۳۹-۱۴۶؛ (۴) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ج ۶-۹ (اشاریہ)؛ (۵) محمد نیب: دوحۃ مشائخ کبار ذیلی (مخطوطہ)؛ (۶) سلیمان فائق: دوحۃ مشائخ کبار ذیلی (مخطوطہ)؛ (۷) احمد رفعت: دوحۃ المشائخ، استانبول (طبع سنگ)، بدون تاریخ، ص ۱۰۰، ۱۱۹؛ (۸) حسین ایوان سرائی: حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ۱: ۱۲۳؛ (۹) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۷۰؛ (۱۰) JA، بذیل مادہ (مذکورۂ بالا اسی کا ملخّص ہے)۔

(منیر آق تپہ M. MÜNIR AKTEPÈ)

---

* **اِسْعَد اِفَنْدی**: صَحّافلر شیخ زادہ سید محمد (۱۲۰۴ھ/۱۷۸۹ء - ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء)، عثمانی وقائع نویس اور فاضل، اپنے والد کی ناگہانی موت (دسمبر ۱۸۰۴ء) کی وجہ سے، جو ایک حادثے میں ہوئی، اس وقت جب کہ وہ مدینے کے قاضی کا عہدہ سنبھالنے جا رہا تھا، تنگ و ترش حالات میں پھنس گیا۔ محرری (clerical) کی متفرق اسامیوں پر کئی جگہ کام کرنے کے بعد صفر ۱۲۴۱ھ/اکتوبر ۱۸۲۵ء میں وہ شانی زادہ عطاء اللہ افندی [رک بآن] کی جگہ وقائع نویس کی اسامی پر متعیّن کر دیا گیا اور مرتے دم تک اسی عہدے کے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس کی تصنیف اُسِّ ظفر نے محمود ثانی کی مشفقانہ توجہ حاصل کر لی۔ ۱۸۲۸ء میں وہ قاضی عسکر ہوا۔ اس کے بعد اُسکُودر کا قاضی مقرر ہوا اور سرکاری گزٹ (تقویم الوقائع، دیکھیے مقالۂ جریدہ، عمود ۴۶۵ب) کا مدیر بنا دیا گیا، جو ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ ستمبر ۱۸۳۴ء میں وہ استانبول کا قاضی ہوا اور ۱۸۳۵-۱۸۳۶ء میں محمد شاہ کی تخت نشینی پر مبارک باد دینے سفیر خاص بنا کر ایران بھیجا گیا۔ ایک بیماری کی وجہ سے وہ مدت دراز تک بیکار رہا، لیکن "تنظیمات" [رک بآن] کے بعد وہ دو سال تک "مجلس احکام عدلیہ" کا رکن رہا۔ ۱۶ اگست ۱۸۴۱ء کو وہ "نقیب الاشراف" بنایا گیا اور ۳۰ مئی ۱۸۴۳ء سے ۱۳ اکتوبر ۱۸۴۴ء تک روم ایلی کا قاضی عسکر رہا۔ ۱۸۴۵ء میں وہ اس کمیشن (لَجنہ) کا رکن ہوا جو ابتدائی تعلیم کی اصلاح کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ ۱۸۴۶ء میں "مجلس معارف عمومیہ" کا رکن بنا۔ یکم جنوری ۱۸۴۸ء کو اس کا صدر بنا دیا گیا اور اس کے بعد تقریبًا صدر بننے کے ساتھ ہی وفات پائی (۳ صفر ۱۲۶۴ھ/۱۰ جنوری ۱۸۴۸ء) اور اس کتب خانے کے باغ میں جو اس نے استانبول کے محلہ "پِرتَپَن" میں خود ہی قائم کیا تھا دفن کر دیا گیا۔ اس نے اپنی جمع کی ہوئی کتابوں کا ڈھیر، جو گنتی میں ۴۰۰۰ کتابوں سے زیادہ تھا (اور جس میں ۱۷۱۹ مخطوطے تھے)، ایک کتب خانے میں جمع کر دیا، جسے اس نے ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء میں وقف کر دیا تھا۔ آج کل وہ "سلیمانیہ پبلک لائبریری" کی عمارت میں رکھا ہوا ہے اور ترکی میں اس وقت تک کتابوں کا سب سے زیادہ اہم ذخیرہ مانا جاتا ہے۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: (۱) اس کی سرکاری تاریخ (جو چھپی نہیں) ۲ جلدیں، جس میں ۱۲۳۷ھ/۱۸۲۱ء-۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء کے حوادث درج ہیں۔ اس کی ابتدا وہاں سے ہوتی ہے جہاں تک اس سے پہلے کے وقائع نویس نے اپنی کتاب میں درج کیا تھا۔ اور خود اس کی تحریرات متأخر زمانے کی بابت اس کے بعد کے وقائع نویس لطفی افندی [رک بآن] نے استعمال کیں (مخطوطات کے لیے دیکھیے بابنگر، ص ۲۵۵؛ *Istanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya Yazmalari Kotaloglari*، ۱/۲، استانبول ۱۹۴۴ء: ۱۷۴-۱۷۶؛ *JA*، ۴: ۳۶۴ب؛ (۲) اُسِّ ظفر (متضمن وقائع ۱۲۴۱ھ)، ینگی [ینی] چریوں کے قلع قمع کا بیان ہے (جسے وقائع خیریہ بھی کہتے ہیں، دیکھیے مقالۂ "ینگی [ینی] چری")، جو ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء میں واقع ہوا، مخطوطۂ اسعد افندی شمارہ ۲۰۷۱ مصنف کا دستخطی نسخہ کہلاتا ہے، ترکی زبان میں دو بار طبع کیا جا چکا ہے (استانبول ۱۲۴۳ھ، ۱۲۹۳ھ)۔ اس کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا گیا (*Précis*: A. P. caussin de Perceval *historique de la destruction.....*، پیرس ۱۸۳۳ء)؛ [اس کا ترجمہ اطالوی زبان میں بھی ہوا ہے] اور اس کا کچھ حصہ روسی زبان میں طبع ہو چکا ہے؛ (۳) تشریفات قدیمہ، اس کا موضوع مملکت کی عدالتی رسمیات اور تسوید معاہدات ہے (استانبول [۱۲۸۷ھ])؛ (۴) زیبائے تواریخ، لاری [رک بآن] کی فارسی مرآۃ الادوار کا نامکمل ترجمہ ہے (خود مصنف کا دستخطی مسوّدہ: مخطوطۂ اسعد افندی، شمارہ ۲۴۱۰)؛ (۵) سفر نامۂ خیر (۱۲۴۷ھ کا مرقّع حوادث)، محمود ثانی کے

مشرقی تھریس کے سفر کا بیان ہے (دستخطی نسخہ: استانبول، اِسکی اسرلر مَوضع سی لائبریری، مخطوطۂ رکائی زادہ اِکرم، شمارہ ۱۵۷)؛ (۶) آیات الخیر، محمود ثانی کے صوبۂ ڈینیوب کے ۱۲۵۳ھ میں سفر کا تذکرہ؛ (۷) بہجۃ صَفا اِنِدُوز (۱۳۵۱ھ کا مرقّع حوادث)، اس میں ان شعرا کا تذکرہ ہے جو ۱۱۳۵ھ / ۱۷۲۳ء اور ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۶ء کے درمیان موجود تھے (دستخطی مسودہ: مخطوطۂ اسعد افندی، اسعد عارف بے، شمارہ ۴۰۴۰)؛ (۸) مُنشِآت: دو خودنوشت کتب ملاحظات (مخطوطۂ اسعد افندی، شمارہ ۳۸۴۷، ۳۸۵۱۔ ان میں وہ خطوط وغیرہ ہیں جو مختلف موقعوں پر لکھے گئے؛ (۹) شاہد المؤرخین (۱۲۴۷ھ کا مرقّع حوادث)، یہ تاریخ گویوں کا تذکرہ ہے (خودنوشت نسخہ: کتب خانہ "فتح ملت" مخطوطات علی امیری، تاریخ، شمارہ ۳۶۲۔۳۶۳)۔ اسعد افندی نے نظموں کی ایک کثیر تعداد اور متفرق رسالہ جات بھی چھوڑے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے *JA* اور بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، ۳: ۲۴۔۲۶) [اس کی تصانیف کی کل تعداد ۱۹ ہے].

مآخذ: شانی زادہ عطاء اللہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۲ھ، ج ۴؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ج ۱ اور ۱۲؛ (۳) احمد لطفی: تاریخ، استانبول ۱۲۹۰۔۱۳۰۶ھ، ج ۱۔۷؛ (۴) تاریخ لطفی، ج ۸، طبع عبدالرحمٰن شریف، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۵) رفعت: دوحة النقباء، استانبول ۱۲۸۳ھ، ص ۵۷ ببعد؛ (۶) فطین: تذکرہ، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۳؛ (۷) جمال الدین: آئینۂ ظرفاء، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۷۹ ببعد؛ (۸) ابن الامین محمود کمال: صوک عصر تُرک شاعرلری، استانبول ۱۳۱۴ھ، ۱: ۳۲۱ ببعد؛ (۹) سعد الدین نزہت اِرگون: تُرک شاعرلری، استانبول ۱۹۴۴ء، ۳: ۱۳۳۵؛ (۱۰) تقویم وقائع، سال ۱۲۴۷۔۱۲۶۴ھ؛ (۱۱) بابنگر، ص ۳۵۴۔۳۵۵؛ (۱۲) U. Heyd: *The Ottoman ülemā and westernization in the time of Selim and Mahmūd*، در *Scripta Hierosolymitana ix, studies in Islamic history and civilization*، یروشلم ۱۹۶۱ء، ص ۶۳ ببعد؛ (۱۳) *JA*، بذیل مادّہ (جس کا بیان بالا ملخص ہے)؛ [(۱۴) سامی بے: قاموس الاعلام، ۲: ۹۰۹.

(منیر آق تپہ M. MUNIR AKTEPE)

---

* **اِسْعَد اِفَنْدی مُحَمَّد**: (۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء۔ ۱۱۹۲ھ / ۱۷۷۸ء) عثمانی شیخ الاسلام۔ یہ شیخ الاسلام وصّاف عبداللہ افندی (جو اس عہدے پر ۱۱۶۸ھ / ۱۷۵۵ء میں تھا) کا فرزند ہے۔ ترقی کر کے وہ غَلَطہ کے قاضی کے عہدے تک پہنچا (۱۱۶۳ھ / ۱۷۴۹۔۱۷۵۰ء)۔ اس کے بعد مدّت دراز تک بے روزگار رہا، کیونکہ اس کے والد کے مخالفوں کا زور تھا۔ ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸ء میں اناطولو کا اور ۱۱۸۶ھ / ۱۷۷۳ء میں روم ایلی کا قاضی عسکر ہوا۔ شوال ۱۱۹۰ھ / دسمبر ۱۷۷۶ء میں وہ شیخ الاسلام مقرر ہوا۔ جمادی الاُخریٰ ۱۱۹۲ھ / جولائی ۱۷۷۸ء میں وہ صحت کی خرابی کی وجہ سے اس عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا اور اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے وفات پائی [اس کا شمار صوفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ شاعر بھی تھا اور خوش نویس بھی۔ خط تعلیق کی تعلیم اس نے کاتب زادہ رفیع افندی سے پائی تھی].

مآخذ: (۱) واصف: حقائق الاخبار، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۱: ۱۹۹؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۲: ۴۸، ۱۰۰؛ (۳) مستقیم زادہ: دوحۂ مشائخ کبار (مخطوطہ)؛ (۴) وہی مصنّف: تحفۂ خطّاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۱؛ (۵) احمد رفعت: دوحة المشائخ (طبع سنگ، بدون تاریخ)، ص ۹۸، ۱۰۶؛ (۶) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۴۵۔۵۴۷؛ (۷) *JA* بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا ملخص ہے)؛ [(۸) سامی بے: قاموس الاعلام، ۲: ۹۰۹].

(منیر آق تپہ M. MUNIR AKTEPE)

---

* **اِسْعَد اِفَنْدی مُحَمَّد**: (۹۷۸ھ / ۱۵۷۰ء۔ ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۵ء) عثمانی شیخ الاسلام، مشہور و معروف سعد الدین [رک بآن] کا دوسرا فرزند تھا۔ اپنے والد کے اثر کی بدولت اس نے اپنے دینی مشاغل میں بہت جلد ترقی کی اور محرم ۱۰۰۷ھ / اگست ۱۵۹۸ء میں استانبول کا قاضی ہو گیا۔ اپنے بڑے بھائی محمد کے پہلی مرتبہ شیخ الاسلام ہونے کے زمانے (۱۰۱۰ھ / ۱۶۰۱ء۔ ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۳ء) میں وہ کچھ دن اناطولو کا قاضی عسکر رہا اور دو بار تھوڑے تھوڑے دن تک روم ایلی کا قاضی عسکر رہنے کے بعد وہ خود شیخ الاسلام مقرر ہو گیا اور ۵ جمادی الاُخریٰ ۱۰۲۴ھ / ۲ جولائی ۱۶۱۵ء سے اپنے بھائی کے عہدے پر اس کی جگہ فائز ہوا۔ اپنے عہدے کے سات سال کے دوران میں اس نے اپنے زمانے کے پُرشورش حوادث میں نمایاں حصّہ لیا، لیکن عثمان ثانی [رک بآن] (زمانۂ حکومت از ۱۰۲۷ھ / ۱۶۱۸ء۔ ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء) کی دشمنی مول لے لی، کیونکہ ۱۰۲۶ھ / ۱۶۱۷ء میں احمد اوّل کی وفات کے بعد اس نے کوشش کر کے مصطفٰی اوّل کو اس کا جانشین بنا دیا تھا۔ یہ دشمنی اس وقت اَور بھی زیادہ بڑھ گئی جب اسعد افندی نے عثمان کے بھائی محمد کے قتل کیے جانے کے جواز کا فتوٰی دینے سے انکار کر دیا اور اگرچہ سلطان نے اسعد افندی کی دختر سے شادی کر لی پھر بھی اس دشمنی میں کچھ کمی نہ آئی، عثمان نے دینی محکمے کی اسامیوں پر کارکن مقرر کرنے کا اختیار شیخ الاسلام سے لے کر اپنے خواجہ عمر افندی کو دے دیا۔ جب ۱۰۳۱ھ / ۱۶۲۲ء میں عثمان نے فریضۂ حج ادا کرنے کا تہیہ کیا تو اسعد افندی نے صاف کہہ دیا کہ سلطان کے ذمّے حج کرنا فرض نہیں ہے؛ اور جب ینگیچریوں کی بغاوت پھوٹ پڑی اور یہاں تک بڑھی کہ آخرکار سلطان اس میں قتل کر دیا گیا تو اس نے ایک فتوٰی صادر کیا جس میں محل کے ان منہ چڑھے رؤسا کی مذمّت کی جن کی وجہ سے باغی اٹھ کھڑے ہوئے تھے، لیکن عثمان کے عین حیات میں مصطفٰی اوّل کے سلطان تسلیم کیے جانے پر اعتراض کیا۔ اس کے عثمان کے جنازے میں شریک نہ ہونے پر یہ حکم لگایا گیا کہ وہ اپنے شیخ الاسلام کے عہدے سے مستعفی ہو گیا۔ ذوالحجّۃ ۱۰۳۲ھ / اکتوبر ۱۶۲۳ء میں وہ دوبارہ شیخ الاسلام مقرر کیا گیا، لیکن تھوڑے ہی دن میں وہ اپنے حامی وزیر اعظم کمانکش علی پاشا سے بگاڑ بیٹھا۔ وہ اسی عہدے پر فائز تھا جب کہ ۱۴ شعبان ۱۰۳۴ھ / ۲۲ مئی ۱۶۲۵ء کو اس نے وفات پائی اور اپنے والد کے پاس "ایّوب" میں دفن کیا گیا۔

اسعد افندی نے گلستان سعدی کا ترجمہ کیا، جس کا نام گلِ خندان ہے (استانبول بدون تاریخ)۔ اس کی دیگر تصنیفات یہ ہیں : ایک دیوان، فارسی (بغدتھ Bagdath اسمٰعیل پاشا، کشف الظنون ذیلی، استانبول ۱۹۴۵ء، ۱: ۴۸۹ اور دیگر تصانیف (تفصیل کے لیے دیکھیے JA).

مآخذ: (۱) عطائی: ذیل الشقائق، استانبول ۱۲۶۸ھ، ص ۶۹۰ - ۶۹۲؛ (۲) صولاق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص ۵۰۷ ببعد، ۷۱۹، ۷۳۷ ببعد؛ (۳) پیچوی (Pečewi): تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۲: ۳۴۶، ۳۵۶ ببعد، ۳۷۰؛ (۴) نعیمی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۰ھ، ۲: ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۹۴؛ (۵) کاتب چلبی: فذلکہ، استانبول ۱۲۸۷ھ، ۲: ۱۲ ببعد؛ (۶) قرا چلبی زادہ عبدالعزیز: روضۃ الابرار، بولاق ۱۲۴۸ھ، ص ۴۸۱، ۵۲۹، ۵۴۱؛ (۷) قِنِالی زادہ حسن چلبی؛ اور (۸) ریاض (مخطوطہ)؛ اور (۹) رضا کے تذکرات (the tedhkires)، استانبول ۱۳۱۶ھ، ص ۱۰؛ (۱۰) حسین ایوانسرائی: حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ص ۱۷۱، ۲ ببعد؛ (۱۱) مستقیم زادہ: تحفۃ خطّاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۴۴۵؛ (۱۲) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۴۳۷؛ (۱۳) JA، بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا اختصار ہے).

(منیر آق تپہ M. MÜNIR AKTEPE)

---

* **اِسْعَد اِفَنْدی مُحَمَّد**: (۱۰۹۶ھ / ۱۶۸۵ء - ۱۱۶۶ھ / ۱۷۵۳ء) عثمانی شیخ الاسلام، یہ شیخ الاسلام ابو اسحٰق اسمٰعیل افندی کا فرزند اور شیخ الاسلام اسحٰق افندی کا بھائی ہے۔ پہلے بہت سی اسامیوں پر بحیثیت مدرّس متعیّن رہا، پھر سلانیک کا قاضی اور اس کے بعد (محرم ۱۱۴۷ھ / رجون ۱۷۳۴ء) کے کا قاضی ہوا۔ جب ۱۱۵۰ھ / ۱۷۳۷ء میں وہ فوج کا قاضی تھا اس نے آسٹریا کے خلاف کارروائیوں میں شہرت حاصل کی اور صلح نامۂ بلغراد میں عثمانی وفد کا رکن تھا۔ تھوڑی تھوڑی مدت کے لیے دو بار روم ایلی کا قاضی عسکر رہ چکنے کے بعد ــــ ایک بار محرم ۱۱۵۷ھ / مارچ ۱۷۴۴ء میں اور دوسری بار شوّال ۱۱۵۹ھ / اکتوبر ۱۷۴۶ء میں ــــ وہ ۲۴ رجب ۱۱۶۱ھ / ۲۰ جولائی ۱۷۴۸ء کو شیخ الاسلام ہو گیا، لیکن ایک سال پورا ہونے میں ابھی کچھ دن باقی تھے کہ اسے اس کے عہدے سے علیحدہ کر دیا گیا اور وطن سے نکال کر پہلے سِنوپ (Sinop) اور اس کے بعد گیلی بولو (Gelibolu) بھیج دیا گیا۔ ربیع الثانی ۱۱۶۵ھ / مارچ ۱۷۵۲ء میں اسے معاف کر دیا گیا اور وہ استانبول واپس آ گیا، لیکن اس کے دوسرے سال وفات پائی (۱۰ شوال ۱۱۶۶ھ / ۱۹ اگست ۱۷۵۳ء) [اور اسے اس مسجد کے حظیرے میں جو اس کے والد نے جامع سلطان سلیم کے قریب تعمیر کی تھی دفن کیا گیا].

اسعد افندی کے فرزند شریف افندی نے دو مرتبہ شیخ الاسلام کا عہدہ سنبھالا۔ شاعرہ فطنت [رک بآں] اس کی دختر تھی۔ وہ خود بھی درجۂ اوّل کا ایک شاعر اور ایک نامور ماہر موسیقی تھا۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور تصانیف یہ ہیں: (۱) لهجة اللغات، ایک ترکی لغت، استانبول ۱۲۱۶ھ؛ (۲) اطرب الآثار فی تذکرۃ عرفاء الادوار (جسے تذکرۂ خوانندگان بھی کہتے ہیں) اس میں ایک سو گویّوں کی سوانح حیات ہیں (مکتب کے اندر زبوں حال صورت میں چھپا، سال سوم، استانبول ۱۳۱۱ھ، شمارہ ۱ - ۷ اور ۱۰) [اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں چار مشہور قصیدوں (بردة، همزية، دمياطية اور مضرية) کی تخمیس بھی لکھی۔ اس نے متعدد سکول اور مدرسے بھی قائم کیے]۔ اس کی دیگر تصانیف (نظموں اور تفسیر) کی تفصیل کے لیے دیکھیے JA.

مآخذ: (۱) سالم: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۵ھ، ص ۷۲ - ۷۶؛ (۲) واصف: تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۱: ۱۷؛ (۳) سامی شاکر صبحی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، ص ۵۳ ب، ۱۳۱ ب، ۱۶۰ ب، ۱۸۷ الف، ۲۰۱ ب؛ (۴) عزّی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۹ھ، ص ۳ ب، ۱۵۴ ب، ۱۵۷ ب، ۲۰۶ الف، ۲۶۲ الف؛ (۵) احمد رفعت: دوحة المشائخ، استانبول (طبع سنگ، بدون تاریخ)، ص ۸۶؛ (۶) سعد الدین نزہت ارگن: ترک شاعرلری (Turk şairleri)، ۳: ۱۳۲۹ ببعد؛ (۷) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۲۳۸ - ۲۳۹؛ (۸) JA بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا خلاصہ ہے).

(جاوید بیسون M. CAVID BAYSUN)

اَسْعَد سُوْرِی: پشتو کا ایک بڑا شاعر عہد غزنوی اور غور کے سوری خاندان کے ابتدائی عہد میں (رک بہ تاریخ افغانستان، قسمت غوریاں و امیر کروڑ) سوریوں کے دربار میں جاہ و منزلت رکھتا تھا۔ اس کے باپ کا نام محمد تھا۔ شیخ اسعد نے ۴۰۰ھ کے قریب غور کی سرزمین میں شاعری کا علم بلند کر رکھا تھا۔ اس نے ۴۲۵ھ میں بغنین کے شہر (غور اور زمیندار کے درمیان ایک شہر تھا اب اسے بغنت کہتے ہیں) میں وفات پائی۔ ولادت کا سال معلوم نہیں.

پٹہ خزانہ میں شیخ کتہ کی تالیف لرغونی پشتانہ (نواح ۷۵۰ھ) کے حوالے سے اسعد سوری کے متعلق کچھ معلومات درج ہیں۔ شیخ کتہ مؤلف لرغونی پشتانہ نے یہ معلومات محمد بن علی البستی کی کتاب تاریخ سوری سے لی تھیں (بست بالشتان کا ایک شہر تھا، جو غور کے جنوب میں واقع تھا۔ اب اس علاقے کو والشتان کہتے ہیں)۔ پٹہ خزانہ میں لکھا ہے: "جب سلطان محمود نے غور پر حملہ کیا تو قلعۂ آہنگران (غور کے قلعوں میں سے ایک تھا۔ اس کے باقی ماندہ آثار اب بھی اس نام سے ہری رُود کی قسمت علیا میں موجود ہیں) میں امیر محمد سوری کو محصور کر لیا۔ اسعد سوری بھی آہنگران کے قلعے میں تھا۔ جب امیر محمد کو گرفتار کر کے غزنہ لے جایا گیا اور وہ وہیں فوت ہو گیا تو اسعد نے، جو امیر کا دوست تھا، اس کی موت پر ایک "بولله" (قصیدہ) "ویرنہ" (مرثیہ) کے انداز میں لکھا (پٹہ خزانہ، ص ۳۷).

آہنگران کی جنگ اور امیر محمد سوری کا مقابلہ دورِ غزنوی کے مشہور واقعات میں سے ہے۔ منہاج السراج کے بیان کے مطابق محمد سوری اس لڑائی میں محمود کے ہاتھ گرفتار ہو گیا اور زہر کھا کر، جو اس نے اپنی انگوٹھی کے نگینے کے نیچے چھپا رکھا تھا، مر گیا (طبقات ناصری، ۱: ۳۸۸)۔ بیہقی نے غور کی جنگ اور فتح کا سال ۴۰۵ھ دیا ہے۔ ابن الأثیر لکھتا ہے کہ ابن سوری نے دس ہزار کا لشکر لے کر سلطان محمود کے لشکر سے آہنگران میں سخت جنگ کی اور اس معرکے میں گرفتار کر لیا گیا اور اس نے زہر کھا کر خودکشی کر لی (الکامل، ۹: ۹۱).

شیخ اسعد سوری امیر محمد سوری کا دوست اور درباری شاعر تھا۔ اس نے امیر کا بڑا شاندار مرثیہ لکھا۔ یہ قصیدہ قدیم پشتو ادب کے اُمّہاتِ قصائد میں سے ہے۔ اسے پٹه خزانه کے مؤلف نے کتاب لرغونی پشتانه سے نقل کیا ہے۔ اس میں تینتالیس ابیات ہیں۔ ان شعروں میں امیر محمد سوری کی بہادری، شرافت اور اس کے عدل و انصاف کی بہت تعریف کی گئی ہے اور سلطان محمود کے حملہ آور لشکر کے ہاتھوں اس کی گرفتاری پر اظہارِ افسوس کیا گیا ہے۔ یہ قصیدہ دورِ محمودی کے بڑے بڑے شعرا فرخی، عنصری اور منوچہری کے قصائد سے بہت مشابہ ہے۔ اس میں غور کے غمناک مناظر کی تصویر، جو امیر محمد سوری کی موت پر عزادار ہوئے، شاعرانہ طمطراق اور قدرتِ کلام کے ساتھ کھینچی گئی ہے۔ اس قصیدے پر گہری نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ پشتو زبان پر اس وقت وزن و بحر و قافیہ اور تخیل اور معنی پروری کے اعتبار سے عربی عروض اور فارسی قصیدہ گوئی کا اثر کس حد تک غالب آ چکا تھا، کیونکہ اس قصیدے میں دربارِ محمودی کے قصائد کی طرز پر تشبیب و گریز بھی ہے اور فارسی و عربی کی ادبی مصطلحات بھی ہیں۔ یہ قصیدہ اس قصیدے کی ہو بہو نظیر ہے جو فرخی نے محمود کی وفات پر مرثیے کے طور پر لکھا (دیوان فرخی، مطبوعۂ تہران، ص ۹۲)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ غزنویوں کے عہد میں پشتو زبان پوری طرح اپنے زمانے کے ادبی اصول و آداب کے ماتحت آ چکی تھی.

مآخذ: اسعد سوری کے لیے دیکھیے (۱) محمد ہوتک: پٹه خزانه، مع تعلیقات از عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۲) عبدالحی حبیبی: تاریخ ادب پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۳) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ بُشتین کے لیے دیکھیے: (۴) حدود العالم، تہران ۱۹۳۲ء، ص ۶۴؛ (۵) الاصطخری: المسالک و الممالک، لائڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۴۴، ۲۵۲؛ امیر محمد سوری اور قلعۂ آہنگران کے لیے دیکھیے: (۶) منہاج السراج: طبقات ناصری، ۱: ۳۸۸، طبع حبیبی؛ (۷) بیہقی: تاریخ، تہران ۱۹۳۹ء، ۱: ۱۱۷؛ (۸) ابن الأثیر: الکامل، مطبوعۂ مصر، ۹: ۹۱؛ (۹) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، لنڈن ۱۳۰۶ء، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ (۱۰) دیوان فرخی، تہران ۱۹۳۱ء، ص ۹۲، (۱۱) منورسکی: شرح و ترجمہ حدود العالم، اوکسفرڈ ۱۹۳۷ء، ص ۳۳۳.

(عبدالحی حبیبی افغانی)

---

* **أَسْفار بن شِیْرُوَیْہ**: اجیر سپاہ کا ایک دیلمی سردار، جسے جیلی یا گیلانی کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اس نے اُن خانہ جنگیوں میں جو طبرستان کے علوی حکمران حسن الأُطْرُش [رتّ بآن] کی وفات (۹۱۷ء) کے بعد برپا ہوئیں اور جن کی وجہ سے اس علاقے میں علوی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، بڑا اہم حصہ لیا۔ ۳۱۱ھ/۹۲۳ء میں جب الأُطْرُش کے داماد اور جانشین حسن بن القاسم المعروف بہ الدّاعی الصّغیر اور الأطْرُش کے بیٹوں ابوالحسین اور ابوالقاسم کے درمیان حصولِ اقتدار کے لیے کشمکش شروع ہوئی تو اَسفار اپنے جیسے ایک اَور دیلمی جنگی سردار ماکان بن کاکوئی (عربی نام: کاکی) کی معیت میں نمودار ہوا۔ [بعدازاں] اس نے ماکان کے خلاف بغاوت کی، یا ماکان نے اسے اس کی قابلِ نفرت روش کی وجہ سے اپنی فوج سے علیحدہ کر دیا تو اس نے نیشاپور کے سامانی کوتوال کی ملازمت اختیار کر لی۔ ۳۱۲ھ/۹۲۵ء میں ابوالقاسم کی وفات پر ماکان نے ابوالقاسم کے بھتیجے ابوعلی کے مقابلے میں، جسے اس نے جُرجان میں قید کر رکھا تھا، اس کے بیٹے اسمٰعیل کے تخت نشین ہونے کا اعلان کر دیا۔ ابوعلی اپنے محافظ کو قتل کر کے، جو ماکان کا بھائی تھا، زندان سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور اسفار سے مدد کا خواست گار ہوا (۳۱۵ھ/۹۲۷-۹۲۸ء)۔ اَسفار جرجان آیا اور اس نے ابوعلی کی فوج کے سالار علی بن خورشید دَیلمی کے ساتھ مل کر ماکان سے جنگ کی اور اسے شکست دے کر طبرستان سے نکال دیا۔ ابوعلی اسی سال فوت ہو گیا اور ماکان نے پھر طبرستان پر قبضہ جما لیا۔ اَسفار جُرجان واپس چلا گیا اور سامانی امیر نَصْر نے اسے وہاں کا والی مقرر کر دیا۔ اس کے بعد اسفار نے مَرْدَآوِیج بن زِیار جیلی کی مدد سے طبرستان پر پھر قبضہ جما لیا۔ [اس اثنا میں] ماکان داعی حسن کو پھر برسرِ اقتدار لے آیا تھا۔ ان دونوں نے اسفار سے طبرستان واپس لینے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی اور داعی لڑائی کے دوران میں مَرْدَآوِیج کے ہاتھ سے مارا گیا۔ اس طرح طبرستان میں علویوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، کیونکہ اسفار نے دوسرے علویوں کو گرفتار کر کے آلِ سامان کے پاس بخارا بھیج دیا (۳۱۶ھ/۹۲۸-۹۲۹ء).

طبرستان پر پوری طرح قابض ہو جانے کے بعد اسفار نے اپنا اقتدار جرجان، رَے (جہاں سے اس نے ماکان کو نکال دیا)، قزوین اور اَنْجَل کے دوسرے شہروں تک بڑھا لیا، لیکن اس نے آمل کا شہر ماکان کے پاس اس شرط پر رہنے دیا کہ وہ طبرستان کے باقی حصے پر قبضہ جمانے کی کوشش نہیں کرے گا۔ اس نے سامانیوں کی حکومت اور اقتدار کا اعلان کر دیا اور اپنے خاندان اور خزانوں کو اَلَمُوت (ابن الأثیر، قلعۃ المُوت) لے گیا، جو قزوین کے شمال میں واقع ہے اور جو بعد میں اسمٰعیلیوں کا مشہور قلعہ بنا۔ تھوڑے ہی عرصے میں اس نے ایک آزاد

حکمران کا سا طرزِ عمل اختیار کر لیا اور رَے میں اقتدارِ شاہی کے ظاہری نشانات (یعنی طلائی تخت و تاج) بھی اختیار کر لیے اور آلِ سامان اور خلیفہ کی اطاعت سے منحرف ہو گیا۔ اس موقع پر خلیفہ المقتدر نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر اپنے ماموں ہارون بن غریب کی سرکردگی میں بھیجا، جسے اسفار نے قزوین کے قریب شکست فاش دی، لیکن [اس کا نتیجہ یہ ہوا] کہ اسفار ماکان اور آلِ سامان دونوں کی دشمنی کا ہدف بن گیا، کیونکہ ماکان اب بھی طَبَرِستان اور جُرجان کے دعوے سے دست بردار نہیں ہوا تھا اور ادھر سامانیوں نے بھی اس پر لشکر کشی کی اور نیشابور تک پہنچ گئے۔ اسفار کے وزیر نے اپنے آقا کو سامانی حکمران سے صلح کرنے، اسے خراج دینے اور اس کا اقتدار تسلیم کر لینے پر راضی کر لیا۔ اس طرح اسفار جنگ سے بچ گیا اور اس نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر مکر و فریب سے اپنا اقتدار اَور بھی بڑھا لیا۔ وہ پہلے سے زیادہ ظلم و ستم کرنے لگا۔ قزوین کے باشندوں سے ہارون بن غریب کی مدد کرنے کے جرم میں بے حد خوفناک انتقام لیا اور سامانی بادشاہ کو خراج دینے کے لیے اپنے مقبوضات کے ہر باشندے حتّٰی کہ غیر ملکی تاجروں سے بھی ایک دینار فی کس کے حساب سے ٹیکس وصول کیا، گویا جزیے کی شکل میں (المسعودی نے اس موقع پر یہی لفظ استعمال کیا ہے).

اس کے ظلم و ستم کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے نائب مَرْدَآوِیج نے اس سے سرکشی اختیار کر لی۔ اس نے طارُم کے شہر شُمَیرُان کے امیر سلّار اور ماکان کے ساتھ اتحاد قائم کیا اور اسفار کی فوج کے ایک بڑے حصّے کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ اسفار رَے کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ صرف تھوڑا سا روپیہ جمع کرنے میں کامیاب ہوا۔ یہاں سے وہ خراسان جانے کے ارادے سے چلا اور بَیْہَق پہنچا۔ جہاں سے وہ پھر رَے واپس آیا۔ اب اس کا ارادہ تھا کہ وہ اَلَمُوت پہنچ کر اپنے خزانے پر دوبارہ قبضہ کرے اور نئی فوج جمع کر کے ازسرِ نو جنگ شروع کرے، لیکن مردآویج نے اسے راستے ہی میں جا لیا اور اس کا گلا کاٹ دیا (اس واقعے سے متعلق مختلف روایات ہیں)۔ ۳۱۶ھ اور ۳۱۹ھ کے درمیانی واقعات کی ترتیب زمانی متحقق نہیں۔ ابن الاثیر ان کی تاریخ ۳۱۶ھ لکھتا ہے اور ابن اسفندیار ان واقعات کو ۳۱۹ھ کے تحت قلم بند کرتا ہے۔ اسفار کی وفات کی اغلب تاریخ ۳۱۹ھ ہی ہے۔ اسفار ہی سے ایران کے شمال مغربی حصّے میں دیلمیوں کے اقتدار کا حقیقی آغاز ہوتا ہے، جسے ماکان اور مردآویج نے جاری رکھا اور اس کے بعد بویہیوں نے۔ المسعودی کے بیان کے مطابق، جس نے قزوین میں اسفار کی روش کا بالخصوص ذکر کیا ہے (موذّن کو منار پر سے نیچے گرا دینا، نمازوں کی بندش اور مساجد کی تباہی) وہ مسلمان نہیں تھا.

مآخذ: (۱) حمزہ اصفہانی: تاریخ سنة ملوک الارض و الانبیاء، طبع جواد الایرانی التبریزی، برلن ۱۳۴۰ھ، ص ۱۵۲-۱۵۳، (باب ۱۰)؛ (۲) المسعودی: مروج، ۹: ۶-۱۹؛ (۳) مسکویہ: تجارب الامم، طبع مرجلیوث، ۱: ۱۶۱-۱۶۲؛ (۴) عریب، طبع دخویہ، ص ۱۳۷؛ (۵) التنوخی: نِشوار المحاضرة، طبع مرجلیوث، ۱: ۱۵۶؛ نیز دیکھیے (۶) منورسکی (V. Minorsky): *La domination des Daylamites*، ص ۹؛ (۷) H. Bowen: علی ابن عیسیٰ، ص ۳۰۷-۳۰۹؛ (۸) B. Spuler: *Iran in fruhislamischer Zeit.*، ص ۸۹.

(M. CANARD)

اِسْفَرایِیْن: گزشتہ زمانے میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند شہر، جو خراسان سے ✱ شمال مشرق اور اَتْرِک کے جنوب کی طرف صوبہ نیشاپور میں شہر نیشاپور سے پانچ مراحل کے فاصلے پر واقع تھا۔ اس نام سے وہ میدان اب تک مشہور چلا آتا ہے جہاں کبھی یہ شہر بستا تھا۔ عام روایت کی رُو سے یہ نام اِسْپَر آیین (سپر نما) سے مشتق ہے، کیونکہ یہاں کے باشندے عادۃً اپنے ساتھ ایک سپر رکھا کرتے تھے، لیکن اس کا نام مہرجان [بھی] تھا، جو یاقوت کے زمانے سے اس کے قریب کے ایک گاؤں کو دے دیا گیا۔ اس کی حفاظت کے لیے جو قلعہ بنایا گیا تھا اسے قلعۂ زر (سونے کا قلعہ) کہتے تھے۔ اس شہر کی بڑی مسجد میں ایک پیتل کا لگن تھا، جس کا دَور بارہ گز کا تھا۔ اس ضلع میں انگور بہت اچھی قسم کے پیدا ہوتے تھے اور دھان کے کھیت بھی بہ کثرت تھے۔ یہاں کے لوگ شافعی مذہب کے پیرو تھے اور ان میں فقہا کی اچھی خاصی تعداد پیدا ہوئی۔ ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں اسے مغلوں نے تاراج کیا اور ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷ء سے کچھ پہلے ازبکوں کے حملے سے تباہ ہو گیا۔ آج کل اس کی جائے وقوع پر شہر بلقیس کے کھنڈر نظر آتے ہیں.

مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab.*، ۳: ۳۱۸ و ۷: ۱۷۱، ۲۷۸؛ (۲) ابو الفداء: *Geographie*، ۱: ۴۴۸؛ (۳) یاقوت: معجم (طبع وُسْتَنْفِلْٹ)، ۱: ۲۴۶؛ (۴) حسن خان: مراۃ البلدان، ۱: ۳۸؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۳۴؛ (۶) لی سٹرینج (G. Le Strange): *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۹۳؛ (۷) سائکس (Sykes): *Hist. of Persia*، ۲: ۱۵۲، ۲۵۸.

(CL. HUART)

اَسْفِزار: رَکَ بہ مادّۂ سبزوار. ✱

اِسفَندیار اوغلو: ایک ترکمانی خاندان کا نام، جس نے قدیم پافلگونیا ✱ (Paphlagonia) میں ایشیاے کوچک کے شمال مغرب میں ساتویں صدی

اس موضوع کے لیے دیکھیے اسمٰعیل بے کا شجرہ مندرجۂ حلویات سلطانی، در Rieu: *Catal. of Turkish MSS. in the British Museum*، ص ۱۱ اور پچوی (Pećewi)، ۲: ۱۰ ببعد میں شمسی پاشا کا شجرہ۔ (۴) شاید سلیمان پاشا کا بھائی، جسے ابن بطوطہ الِافندی کہتا ہے؛ سلیمان پاشا کے بیٹوں (۵) تا (۷) کا ذکر در ابن بطوطہ، ۲: ۳۴۰، ۳۴۸، ۳۴۴؛ شمس الدین و Pachymeres، ۲: ۳۲۷ ببعد، ۶۱۱؛ (۸) منجم باشی کے بیان کے مطابق سلیمان پاشا کا بیٹا؛ (۱۳) سعد الدین، ۱: ۱۹۲ کے بیان کے مطابق؛ اسفندیار کی ایک اَور بہن اور اس بہن کے بیٹے کا ذکر کلاویجو (Clavijo)، ص ۹۲، نے کیا ہے، لیکن اس بہن کا نام نہیں دیا؛ (۱۴) تاریخ وصاف [کذا، وصّاف؟]، ۱: ۳۹ ببعد کے بیان کے مطابق؛ ۱۷ کے لیے دیکھیے سعد الدین، ۱: ۲۷۷ ببعد، ۲۸۴ ببعد، ۳۱۸ ببعد، ۳۲۰ ببعد؛ حمید وہبی، ص ۱۳۵ ببعد؛ (۱۸) کے لیے سعد الدین، ۱: ۲۸۷؛ (۱۹) کے لیے سعد الدین، ۱: ۳۱۸ ببعد؛ (۲۱) یہ لقب فریدون [بے] ۱: ۲۵۰ میں دیا ہے؛ مراد ثانی کی ایک لڑکی سے اس کی شادی کی بابت دیکھیے Dukas، ص ۲۴۳؛ سعد الدین، ۱: ۳۴۳؛ (۲۳) کے لیے قب *Rev. Hist.*، ص ۳۹۰ ببعد؛ (۲۴) کے لیے حمید وہبی، ص ۱۳۵۴؛ (۲۶) کے لیے سعد الدین، ۱: ۴۷۴، ۴۷۶۔

ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے اختتام پر، قونیہ کی سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد، قسطمونی کی خودمختار سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ یہ نام اس خاندان کے مشہور ترین فرمانروا اسفندیار بے کے نام سے ماخوذ ہے؛ [چنانچہ اسی طرح] سولھویں صدی میں ہمیں قزل احمد، برادرِ اسمٰعیل بیگ، کے نام سے ماخوذ قزل احمد لُو نام ملتا ہے۔ بوزنطی اسفندیار اوغلو کو عمریاس (Amurias) یا "عمر" کہا کرتے تھے۔ اس خاندان کا بانی بظاہر شمس الدین ابن یَمَنْ جاندار تھا، جسے اغلانی کا ضلع جاگیر کے طور پر ملا تھا۔ اس نے مسعود ثانی کے خلاف جنگ کی (۶۸۱-۶۹۷ھ)، قسطمون کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور ۶۹۰ھ میں (بحوالۂ منجم باشی) ایلخانی حکمران کیخاتو کے حکم سے ان ضلعوں کا گورنر بنا دیا گیا جن پر وہ متصرف ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے یہ شخص وہی شُنقور بے شمسی پاشا ہے جس نے اولیا، ۲: ۱۷۳، کے بیان کے مطابق بُوْلین کو فتح کیا۔ اس کے بیٹے شجاع الدین سلیمان پاشا (۷۰۰-۷۴۰ھ) نے اوّل اوّل تو ایل خانوں کی سیادت تسلیم کر لی، لیکن بعد میں خودمختار بن بیٹھا اور سَنوپ (Sinope) فتح کر لیا، جو اس وقت تک مسعود ثانی کی ایک بیٹی کے قبضے میں تھا۔ شمس الدین کا ذکر مندرجۂ ذیل مصنّفین نے کیا ہے: (۱) ابن بطوطہ (۲: ۳۴۳ ببعد)؛ (۲) شہاب الدین (*Not. et. Extr.*، ۱۳: ۳۴۰، ۳۶۱ ببعد) اور (۳) ابو الفداء: *Geographie*، طبع Reinaud، ۲/۱: ۳۵ و ۲/۲: ۱۴۲، ۱۴۵)؛ Pachymeres، ۲: ۳۴۵ ببعد اور ۳۵۶ ببعد، نے اس کا ذکر Σσλυμάμπαξι کے نام سے کیا ہے۔ اس کے جانشین یہ تھے: (۱) اس کا بیٹا ابراہیم پاشا؛ (۲) عادل بے، امیر یعقوب کا بیٹا اور شمس الدین کا پوتا (تقریباً ۷۴۶ھ)؛ (۳) عادل بے کا بیٹا جلال الدین بایزید، جسے عثمانلی ترک کورتورروم (Kötörum) [=مفلوج] کہتے تھے، ۷۸۷ھ میں فوت ہوا؛ (۴) بایزید کا بیٹا سلیمان بے، از ۷۸۷-۷۹۵ھ۔ سلطان بایزید اوّل نے اسے قتل کر کے اس کی مملکت چھین لی (*Rev. Hist.*، ص ۳۸۹، کے مطابق عثمانلی وقائع نگار سلیمان بے کا بالکل ذکر نہیں کرتے اور بایزید کورتورروم کا عہدِ حکومت ۷۹۵ھ تک بتاتے ہیں)؛ (۴) ۸۰۵ھ میں بایزید کے بیٹے مبارز الدین اسفندیار کو تیمور نے پھر تخت پر بٹھایا۔ اس کی وفات ۲۲ رمضان ۸۴۳ھ میں ہوئی۔ ۸۲۰ھ کے قریب اسے طوسیہ، کیانگری [کنغری] اور قلعہ جک کے شہر اور جانیک کا سارا ضلع [سلطان] محمد اوّل کے اور کچھ دن بعد تانبے کی بھرپور کانیں [سلطان] مراد ثانی کے حوالے کرنا پڑیں؛ (۵) ابراہیم ابن اسفندیار، ۸۴۳ تا ابتداء ۸۴۷ھ)؛ (۶) اسمٰعیل بن ابراہیم؛ (۷) ۸۶۴-۸۶۵ھ میں اسمٰعیل کو اس کے بھائی قزل احمد کے اُکسانے پر سلطان محمد ثانی نے تخت سے اتار دیا اور اس کی وفات قلبہ (Philippopolis) میں، جو سلطان نے اسے رہائش گاہ کے طور پر عطا کر دیا تھا، ہوئی۔ وہ ایک بہت ہی متداول کتاب خلْویات سلطانی کا مصنّف ہے، جس میں مقررہ اسلامی عبادات کے احکام درج ہیں۔ قسطمونی کے چھن جانے کے بعد قزل احمد بھاگ کر اوزون حسن کے پاس چلا گیا، لیکن محمد ثانی کی وفات کے بعد پھر قسطنطینیہ چلا آیا اور بایزید ثانی نے احترام کے ساتھ اس کا استقبال کیا۔ اس کے بیٹے میرزا محمد نے سلطان کی ایک لڑکی سے شادی کر لی اور اس کے پوتے — شمسی اور مصطفٰی پاشا — سلیم ثانی اور مراد ثالث کے عہد میں اعلٰی عہدوں پر فائز رہے، خصوصاً شمسی پاشا کا ذاتی اثر و رسوخ مراد ثالث کا مصاحب ہونے کی وجہ سے بہت زیادہ تھا۔ اس نے "قِزِل احمد لو اسفندیار اوغلو" کا ایک جعلی نسب نامہ گھڑا، جو خالد بن الولید تک پہنچتا تھا اور اسفندیار اوغلو کے خاندان کے لیے "قِزِل احمد لُو" کا نام ایجاد کیا۔ اس خاندان کے پس ماندگان اب تک باقی ہیں اور جب سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں عثمانلی حکمران گھرانے کے بالکل ختم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا تو منجملہ اور خاندانوں کے قزل احمد لو کو بھی تخت سلطنت کا حقدار سمجھا جانے لگا تھا کیونکہ ان کی شادیاں سلطان کے رشتہ داروں کے ساتھ بکثرت ہوتی رہی تھیں۔

مآخذ: (۱) منجّم باشی: صحائف الاخبار، ۳: ۲۹ ببعد؛ (۲) حمید وہبی: مشاہیر اسلام، عدد ۴۳ (=مکمل سلسلے کا ص ۱۳۲۹-۱۳۵۸)؛ (۳) *Revue Historique publiée par l' Institut d' Historie Ottomane*، ص ۳۸۲-۳۹۲ (احمد توحید کا مخصوص مقالہ)؛ (۴) بوزنطی مصنّفین Pachymeres، Dukas، Chalkokondyles، Phrantzes، Clavijo۔ اسفندیار اوغلو کے سکّوں کے لیے: (۵) اسمٰعیل غالب: تقویم مسکوکات سلجوقیہ، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۶) احمد توحید: مسکوکات قدیمہ اسلامیہ، ۴: ۴۰۰ ببعد۔

(J. H. MORDTMANN)

اِسفِید دز: رَکّ بہ قلعۂ سفید۔ *

الاِسْکافی: ابو اسحٰق محمد بن احمد (یا ابراہیم) القَرارِیطی، وزیر المتّقی [باللہ]۔ * ۳۲۳ھ/۹۳۴-۹۳۵ء میں اس کا ذکر بغداد کے صاحبُ الشرطہ محمد بن یاقوت کے کاتب کی حیثیت سے آتا ہے۔ شوال ۳۲۹ھ/جون-جولائی ۹۴۱ء میں خلیفہ نے اسے وزارت کا عہدہ دیا، لیکن صرف چھ ہفتے بعد ذوالقعدہ (جولائی-اگست) میں امیر الامراء کورتکین نے اسے برطرف کر دیا۔ کورتکین کی معزولی کے کچھ دن بعد اسے پھر یہ عہدہ مل گیا، مگر وہ اس پر صرف چالیس دن تک قائم رہ سکا۔ شوّال ۳۳۰ھ/جون-جولائی ۹۴۲ء میں اسے پھر یہ عہدہ دیا گیا، لیکن آٹھ ماہ سولہ دن وزارت کرنے پایا تھا کہ ناصر الدولہ حمدانی [رَکّ بآن] نے اسے برطرف کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الطِقطِقی: الفخری (طبع درانبورغ Derenbourg)، ص ۳۸۶ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر (طبع ٹورن برگ Tornberg)، ج ۸، بمواضع کثیرہ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

الاسکندر: اسکندر اعظم (Alexander the Great)؛ عرب مصنّف عموماً *

اس (یونانی) نام کے پہلے دو حرفوں کو عربی اداۃ تعریف ال سمجھتے ہیں)۔اس فاتح عالم کے جو احوال مسلمانوں نے لکھے ہیں ان میں کہیں کہیں حقیقی تاریخی روایات کی جھلک ضرور دکھائی دیتی ہے، لیکن بالعموم ہمیں ایسے افسانوں ہی سے واسطہ پڑتا ہے جن کی اصل اسکندر کی رومانی داستان ہے (دیکھیے نیچے مقالۂ اسکندر نامہ) اور جن میں بعد کے مصنّفین نے نہ صرف بہت کچھ اضافہ کر دیا ہے، بلکہ نئے نقش و نگار بھی شامل کر دیے ہیں۔ یہاں ہم اس موضوع پر قدیم تر عرب مؤرّخین کے بیانات کا ایک مختصر سا خاکہ دینے پر اکتفا کریں گے۔سب سے پہلے یہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اسکندر کے شجرۂ نسب کو گھڑ کر کئی طریق سے مرتّب کیا گیا ہے، جیسا کہ Friedlander: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۲۹۴ ببعد، سے معلوم ہو سکتا ہے؛ تاہم ان سب میں اس کے باپ کا نام، یعنی فلپ، صحیح دیا گیا ہے۔ اکثر فیلَقُوس، فَیلَقُوس یا کسی اَور بگڑی ہوئی شکل میں۔اسی طرح اس کی والدہ کا نام اولمپاس (Olympias) بھی صحیح دیا گیا ہے (اگرچہ تقریباً ہمیشہ کسی محرّف شکل میں)، بلکہ بعض مؤرّخوں نے اس کے دادا کا نام، آمِنتا (Aminta) یا آمنتاس (Amintas) بھی لکھا ہے۔ تاہم ہمیں قدیم ترین مؤرّخین کے ہاں بھی یہ بیان ملتا ہے ــــ اور اس کی بنیاد ایران کا افتخار قومی ہے ــــ کہ اسکندر دراصل فیلیوس کا بیٹا نہ تھا، بلکہ داراب (دارا الاکبر) کا تھا اور اس طرح وہ دارا (دارا الاصغر)، آخری ایرانی بادشاہ، کا علاتی بھائی تھا۔اس کا قصہ بعض مآخذ میں یوں بیان ہوا ہے کہ داراب نے فیلقوس پر فتح پائی اور مؤخر الذّکر پر یہ خراج عائد کیا گیا کہ وہ ہر سال سونے کے انڈوں کی ایک معیّن تعداد ادا کیا کرے۔ داراب نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کر لی، جس کا نام وہ ہلای (Hilai) لکھتے ہیں (فردوسی میں کچھ اَور نام ہے) تاکہ اسکندر کے نام کا ایک عجیب و غریب اشتقاق پیدا ہو جائے؛ لیکن اس کی نفرت انگیز بدبو کی وجہ سے داراب نے اسے فوراً طلاق دے کر اس کے باپ کے ہاں واپس بھیج دیا۔لوگوں نے سَنْدَرُوس نامی ایک دوا سے اس عیب کا علاج کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ جب شہزادی کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو اس کا نام اس کی والدہ اور اس دوا کے نام پر الکسندروس [ہلای سندروس] رکھا گیا۔ بچّے کی پرورش نانا کے دربار میں ہوئی اور ارسطو اس کا اتالیق مقرر ہوا۔فیلقوس کی وفات کے بعد اسکندر تخت شاہی پر اس کی جگہ متمکّن ہوا۔ اسکندر نے تھوڑے ہی دن بعد خراج ادا کرنا بند کر دیا اور جب اس کے علاتی بھائی دارا نے، جو اب ایران کا بادشاہ تھا، خراج کا مطالبہ کیا تو اسکندر نے قاصد کے ہاتھ کہلا بھیجا کہ جو مرغی سونے کے انڈے دیتی تھی اسے میں ذبح کر کے کھا گیا ہوں، ہم یہاں ان رمزیہ تحائف کا ذکر نہیں کرتے جو دارا نے اس موقع پر اسکندر کو بھیجے اور نہ اسکندر کے جواب کا، اگرچہ اس کا ذکر الطبری (۱: ۶۹۹) جیسے قدیم مصنّف نے بھی کیا ہے۔اس کے بعد اسکندر نے جنگ کی تیاری شروع کر دی اور ایک بڑی فوج اکٹھی کر کے سب سے پہلے مصر گیا، جہاں اس نے بہت سی عمارتوں کی بنیادیں رکھیں (دیکھیے مادّۂ الاسکندریہ)۔ ادھر اتنی مدت میں دارا بھی اپنی فوجیں جمع کر چکا تھا۔اسکندر فوج لے کر دارا کی طرف بڑھا۔ دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ دریاے فرات پر ہوئی، جہاں ایک بڑی خونریز جنگ ہوئی (میدانِ جنگ کی جگہ ایک اَور بھی بتائی گئی ہے) اور اس میں اسکندر کو فتح ہوئی۔ دارا نے راہِ فرار اختیار کی، لیکن اس کے اپنے دو ساتھیوں نے اسکندر کی خوشنودی حاصل کرنے کے لالچ میں اسے دھوکے سے زخمی کر کے مار دیا۔ بعض بیانات کے مطابق اسکندر اور دارا کے درمیان کئی جنگیں ہوئیں، لیکن بہرحال آخری نتیجہ یہی ہوا اور دارا کے مرتے وقت اسکندر نے اس سے ملاقات کی۔ دارا نے اپنی بیوی کو اسکندر کی حفاظت میں سونپا اور کہا کہ وہ اس کے قاتلوں کو سزا دے اور دیگر امور کے انتظام کا بندوبست کرے۔ اس نے یہ خواہش بھی کی کہ اسکندر اس کی بیٹی رُشنک (Roxana) سے شادی کر لے۔ اسکندر نے اس کی وصیتوں پر عمل کرنے کا وعدہ کیا اور حکم دیا کہ اس کی تجہیز و تکفین شاہانہ طرز پر ہو۔ رُشنک سے شادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایران کا جائز حکمران ہو کر تخت نشین ہوا، انتظامِ سلطنت کے بارے میں احکام جاری کیے اور [راجا] فُورَ (پورس Porus) کو، جو دارا کا حلیف تھا، زیر کرنے کے لیے ہندوستان کا رخ کیا۔ فُور کے ساتھ اس کی سخت جنگ ہوئی اور فتح فقط اس وقت حاصل ہوئی جب اس نے ایک تدبیر سے فُور کے ہاتھیوں کو بے گزند کر دیا اور پھر تنہا مقابلے میں اسے زیر کر لیا۔ ہندوستان کے ایک اَور بادشاہ کَید (Kaid [کیدار]) نے برضا و رغبت اس کی اطاعت قبول کر لی اور چار قیمتی تحفے بھیجے (ایک بدیع الجمال دوشیزہ، ایک کبھی نہ خالی ہونے والا قدح، ایک طبیب اور ایک فلسفی جو ہر سوال کا جواب دے سکتا تھا)۔ اس کے بعد اس نے برہمنوں (gymnosophists = نیم برہنہ فیلسوفوں) میں دل چسپی لینا شروع کی اور ان کے ساتھ ایک مجلس منعقد کر کے ان سے مختلف سوالات کیے، جن کے انھوں نے جواب دیے۔ ہندوستان سے اس طرح آشنا ہو جانے کے بعد اسکندر نے تمام دنیا کا فاتحانہ دورہ شروع کیا، جسے مؤرّخین بالعموم اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ہندوستان کے بعد چین اور تبت کی باری آئی (الدِینَوری قَنْداقہ (Candance) [ملکۂ المغرب] کے ساتھ اس کی ملاقات کا ذکر کرتا ہے) اور آخرکار وہ خطۂ ظلمات میں پہنچا اور خِضر (خَضِرؑ) سے ملاقی ہوا۔ بظاہر مؤرّخین کو ان تمام باتوں کی بابت بہت کچھ معلوم تھا، لیکن وہ یا تو اس لیے اس کا یہاں ذکر نہیں کرتے کہ ان کے خیال میں یہ دارا کا ہمعصر نہ تھا، بلکہ ایک قدیم تر ذوالقرنین تھا، جو ان واقعات کا اصلی بطل تھا، یا کسی اَور وجہ سے۔ ہم آگے چل کر اس مسئلے پر بحث کریں گے؛ یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اسکندر کی وفات ایران واپس آ کر شہرزُور یا بابل میں (دِینَوری کے بیان کے مطابق بیت المقدس) میں چھتیس سال کی عمر میں تیرہ یا چودہ سال حکومت کرنے کے بعد ہوئی (اس کی مدّتِ حکومت میں بہت اختلاف ہے)۔ بعض بیانات کے مطابق اسے زہر دیا گیا اور قربِ موت کو محسوس کرتے ہوئے اس نے اپنی والدہ کو اسکندریہ میں تسلّی و تعزیت کا خط لکھا۔ اس کی لاش کو سونے کے تابوت میں رکھا گیا، جس پر فلسفیوں نے باری باری تقریر

کی اور اپنی مختصر تقریروں میں دنیوی عظمت کی بے حقیقتی پر زور دیا۔ تابوت کو اسکندریہ لے جایا گیا اور وہاں ایک مقبرے میں دفن کر دیا گیا، جو المسعودی کے بیان کے مطابق ۳۳۲ھ/ ۹۶۴ء [کذا، ۹۴۳-۹۴۴ء] تک موجود تھا۔

مشرقی لوگوں میں اسکندر صرف دنیا کا فاتح اور شہروں کا بانی ہی نہیں ہے ــ مشہور ہے کہ اس نے بارہ شہر آباد کیے، جن میں سے ہر ایک کا نام اسکندریہ تھا ــ بلکہ وہ ایک ایسا شجاع بطل ہے جو دنیا کے آخری حدود تک پہنچا (قب Mace، ۱: ۳ [اوکسفرڈ ۱۹۵۱ء، ص ۳۱۱])۔ اس کا اصل مقصد فتوحاتِ ملکی نہ تھیں، بلکہ حصولِ علم کا شوق تھا، اسی لیے ہر جگہ فلسفی اس کے ساتھ ہوتے تھے اور عجائبِ عالم اور چیستان نما مسائل خاص طور پر اس کی دل چسپی کا باعث ہوتے تھے؛ لہٰذا مبشر بن فاتک اور الشہرزوری (جس کا حوالہ میرخواند نے دیا ہے، روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۱: ۱۹۲) حکماے یونان کی ذیل میں اسکندر کا ذکر بھی کرتے ہیں، قب Meisner، در ZDMG، ۴۹: ۵۸۳ ببعد۔ ساتھ ہی وہ صحیح ایمان کا حامی قرار دیا جاتا ہے؛ کیونکہ اس کے لقب ذوالقرنین (جس کی مختلف تشریحیں کی گئی ہیں، قب مادۂ ذوالقرنین) کی وجہ سے بعض لوگ اسے وہی پیغمبر قرار دیتے ہیں جس کا ذکر قرآن [مجید]، (۱۸ [الکہف]: ۸۲) ببعد، میں آیا ہے۔ تاہم سب مفسّر اس خیال کی تائید نہیں کرتے، بلکہ ان میں سے اکثر ذوالقرنین مقدم و مؤخر میں فرق کرتے ہیں یہ مؤخر ذوالقرنین [ان کے نزدیک] اسکندر ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے اور موسیٰؑ کے قصے کے ساتھ، جس کا ذکر قرآن [مجید]، (۱۸ [الکہف]: ۵۹) ببعد، میں آیا ہے، قصۂ اسکندر کے تعلّق کے لیے دیکھیے مادّہ ہاے خضر اور یاجوج و ماجوج، جہاں ان قصّوں اور بعض نہایت قدیم مشرقی تصوّرات اور اساطیر (مثلاً gilgamish epic) کے اُن باہمی تعلّقات کا ذکر کیا جائے گا جن کی طرف Meissner Lidzbarski اور دیگر لوگوں نے اشارہ کیا۔

مآخذ: تمام عالمگیر تاریخوں میں اسکندر کا ذکر موجود ہے، اس لیے یہاں صرف قدیم عرب مؤرّخین کا ذکر کافی ہے: (۱) الیعقوبی، طبع ہوتسما (Houtsma)، ۱: ۹۶، ۱۶۱ ببعد؛ (۲) الدینوری، طبع گیرگاس (Girgas)، ص ۳۱ ببعد؛ (۳) الطبری، مطبوعۂ لائڈن، ۱: ۶۹۳ ببعد؛ (۴) المسعودی، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۲۵۰ ببعد؛ (۵) Eutychius، طبع Pocock، ص ۲۸۱ ببعد؛ (۶) الثعلبی: عرائس، قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ص ۲۰۳ ببعد؛ نیز دیکھیے وہ حوالے جو مادۂ اسکندرنامہ میں دیے گئے ہیں۔

---

* **اِسکندر آغا:** رک بہ ایکاریوس.

---

* **اسکندر بیگ:** رک بہ سکندر بیگ.

---

* **اسکندر بیگ منشی:** اسکندر بیگ منشی، تقریباً ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۰ء میں پیدا ہوا۔ کچھ عرصہ محاسب کا پیشہ اختیار کرنے کے بعد وہ پورے انہماک کے ساتھ فن انشا کے حصول کی طرف متوجہ ہوگیا، جس میں اس نے بہت جلد مہارت پیدا کر لی اور شاہ عباس اوّل (۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷ء - ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء) کا منشی مقرر ہو گیا۔ ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء میں اُرُمیہ کے محاصرے کے دوران میں وزیر اعتماد الدولہ کی اچانک موت کے وقت اسکندر بیگ اس کے پاس تھا۔ وزیر کا بیٹا اور جانشین ابوطالب خان اس کا مربّی تھا۔ اسکندر بیگ کا انتقال ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء میں ہوا۔

وہ تاریخ عالم آرای عباسی کا مصنّف ہے، جس میں شاہ عباس اوّل کے عہد کی مفصّل تاریخ اور اس کے پیش رووں کے حالات درج ہیں۔ اس کتاب کے اقتباسات ڈورن (Dorn) نے *Muh. Quellen zur Gesch. der südl. Künstenl. des Kasp. Meeres*، ۴: ۲۳۸-۳۷۴، میں دیے ہیں، چاپ سنگی تہران ۱۳۱۴ھ.

مآخذ: (۱) مرآۃ العالم، ورق ۴۸۳؛ (۲) JA، ۵، ۱۸۲۴ء، ۸۶-۸۹؛ (۳) Morley: *A Descr. Cat.* etc.، ص ۱۳۳؛ (۴) V. Erdmann: *De Manuscripto Iskenderi Menesii* etc.، قازان ۱۸۲۲ء؛ (۵) وہی مصنف: *Iskender Munschi u. sein Werk*، در ZDMG، ۱۵: ۴۵۷-۵۰۱؛ (۶) Rieu: *Cat. of Pers. Mss. Br. Mus.*، ص ۱۸۵؛ (۷) *Grundr. der iran Philol.*، ۲: ۳۶۱؛ (۸) C. A. Storey: *Persian Literature: A Bibliographical Survey*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ۲: ۳۰۹-۳۱۴؛ (۹) A. A. Romaskeviç: *Materiali po istorii turkmen i Turkmenii*، مطبوعۂ Akad. Nauk. SSSR، ماسکو-لینن گراڈ ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۱-۱۳؛ (۱۰) [آ، ترکی، بذیل مادّہ].

(محمد ہدایت حسین)

---

* **اِسکندر خان:** ماوراء النہر کا ایک شیبانی حکمران، ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۱ء - ۹۹۳ھ/ ۱۵۸۳ء [کذا، ۱۵۸۵ء]۔ اس کے عہد میں حکومت کی باگ ڈور اس کے بیٹے عبداللہ [رک بآن] کے ہاتھ میں تھی، جس نے شعبان ۹۶۸ھ/ ۱۷ اپریل تا ۱۵ مئی ۱۵۶۱ء میں اپنے چچا پیر محمد حاکم بلخ کی معزولی کا اعلان کر کے یہ منادی کرا دی کہ اس کا باپ اسکندر تمام ازبکوں کا خان ہے۔ اسکندر خود اپنے باپ اور دادا کی طرح کمزور طبیعت کا آدمی تھا۔ ابوالغازی (طبع Desmaisons، ص ۱۸۳) کے بیان کے مطابق اس خان میں صرف دو خوبیاں تھیں: ایک یہ کہ وہ فرض اور نفل نمازوں کا شدّت سے پابند تھا اور دوسرے یہ کہ وہ شاہین بازی میں اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ اس کی وفات چہار شنبہ یکم جمادی الاُخریٰ ۹۹۱ھ/ ۲۲ جون ۱۵۸۳ء کو ہوئی۔ اس کے انتقال پر جو متعدّد قطعات تاریخ لکھے گئے ان میں سے ایک میں اُسے "پادشاہِ درویشان" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

اس عہد کے واقعات کے مآخذ کے لیے دیکھیے مقالہ عبداللہ۔

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

---

* **اسکندر لودی:** رک بہ لودی.

---

* **اِسکَندر نامہ:** فسانۂ اسکندر کی ابتدائی تاریخ سے بحث کی یہ جگہ نہیں ہے، اس کے لیے دیکھیے نولدیکہ (Nöldeke): *Beiträge zur Gesch. des Alexander romans*، (*Denkschr. der Kais Akad der Wiss*، ویانا، ج ۳۸) اور قدیم تر ماخذ جو وہاں مذکور ہیں.

اس محقق کے نزدیک اسکندر سے متعلق عربی اور آشوری کہانیوں کا ماخذ پہلوی کے ایک قدیم نسخے میں تلاش کرنا چاہیے، جو بقول Fraenkel (در *ZDMG*، ۴۵: ۳۱۹) شاید ملک شام کے کسی نصرانی باشندے نے، جو فارسی زبان میں لکھا کرتا تھا، تصنیف کیا ہوگا۔ قدیم ترین عربی بیانات جو روایات میں وارد ہوے ہیں انھیں Friedlaender (*Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۶۷ بعد) نے جمع کر دیا ہے اور قدیم ترین عرب مؤرخین کا ذکر سابقہ مقالے [الاسکندر] میں کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد عربی زبان میں جو کچھ اس کی بابت لکھا گیا ہے اس سے بھی Friedlaender (کتاب مذکور) نے بحث کی ہے۔ داستان اسکندر کا قدیم ترین بیان فارسی نظم میں مشہور و معروف شاعر فردوسی کا ہے اور جس کا مختصر تجزیہ شپیگل (Spiegel) نے *Die Alexandersage bei den Orientalen* میں کیا ہے۔ اسی داستان کو [بعد میں] نظامی نے بھی نظم کیا؛ اس پر بھی شپیگل (محل مذکور) نے مختصر طور پر بحث کی ہے۔ اس موضوع پر اِتھے (Bacher Ethé) اور کلارک (Clarke) کی تصانیف کے لیے دیکھیے مادۂ نظامی۔ امیر خسرو [رک بآن] اور جامی [رک بآن] نے بھی اس داستان کو نظم کیا ہے۔ فارسی میں ایک مشہور داستان کا ذکر Rieu: *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*، ص ۵۶۸ اور Pertsch: *Verzeichn*، برلن شمارہ ۱۰۳۳-۱۰۳۶، میں موجود ہے۔

شہرۂ آفاق میر علی شیر (دیکھیے مادۂ نوائی) نے ایک غیر معروف داستان مشرقی ترکی میں لکھی اور احمدی [رک بآن] نے عثمانلی ترکی میں، جو فردوسی کی مثنوی پر مبنی ہے (دیکھیے Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ۱: ۲۰۳ بعد)۔ اسی قسم کی ایک تصنیف فغانی [رک بآن] سے بھی منسوب ہے (Gibb: کتاب مذکور، ۳: ۳۶)۔

ہندوستانی تراجم کے متعلق قب گارساں دتاسی (Garcin de Tassy): *Litt. Hind. et Hindoustanie*، طبع ثانی، ۱: ۴۹۲ و ۲: ۴۳۱ و ۳: ۴۷۳؛ J. F. Blumhardt: *Cat. of Hindustani Printed Books in the British Museum*، میں ایک کارنامۂ سکندری، مصنفۂ گوکل پرشاد، کا ذکر ہے (ص ۱۰۲ الف) نیز جمال الدین کی منظوم تصنیف قصۂ سکندری (ص ۱۴۷ الف) کا۔ ملائی جاوی اور بوگینیز (Buginese) میں اسکندر کے قصوں کا مفصل ذکر مندرجۂ ذیل کتابوں میں ملے گا: (۱) Vreede: *Cat. van de Javaansche en Madoereesche Hss.* (مطبوعۂ لائڈن)، ص ۳۲ بعد؛ (۲) جوئینبول (H. H. Juynboll): *Cat. van de Maleische en Soendaneesche Hss.* (مطبوعۂ لائڈن)، ص ۱۹۴ بعد اور (۳) v. Ronkel: *Cat. van de Mal. Hss.* (مطبوعۂ بٹاویا)، ص ۲۵۵ بعد۔ نیز دیکھیے مقالہ *Alexander de Groote*، در *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*، طبع ثانی، ۱: ۲۹ بعد (Gravenhage-Leiden، ۱۹۱۷ء)۔

مآخذ: جو چیزیں متن مادہ میں مذکور نہیں ہیں ان کا بہت مفصل ذکر Friedlaender کی کتاب میں موجود ہے۔ قب نیز Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes*، ۷: ۷۹ بعد.

---

* **اِسکَندَرُون:** (Alexandretta) عربوں کا اسکندرُونہ یا اسکندریّہ (دیکھیے الاِصطخری اور ابن حَوْقل کے قلمی نسخوں کی مختلف قراءتیں)، بحیرۂ روم [کے ساحل] پر حلب کی بندرگاہ، قدیم Ἀλεξάνδρεια κατὰ Ἰσσόν ہے، جسے آگے چل کر چھوٹا اسکندریہ بھی کہا گیا ہے (Ἀλεξάνδρεια ἡ μικρά، در Malabas، طبع بون Bonn، ص ۲۹۷)، جس میں عربی نام اسکندرونہ کو آرامی اسم تصغیر کی شکل میں پیش کیا گیا ہے؛ اسے اسی نام کے ایک اَور شہر کے ساتھ، جو صُور اور عکّا کے درمیان ہے، ملتبس نہیں کرنا چاہیے، قب المَقْریزی: *Hist. des. Mamlukes*، طبع کاترمیر (Quatremere)، ۲/۲: ۲۵۶ بعد؛ الدمشقی، مترجمۂ Mehren، ص ۲۸۰۔ Skylitzes، ۲: ۷۲۶، کا Ἀλεξανδρῶν اسکندرُونہ سے بنا ہے اور اس Ἀλεξανδρῶν سے بعد میں ἡ Ἀλεξα–νδρός بن گیا (Michael Attal، ص ۱۲۰؛ Zonaras، ۳: ۲۹۱؛ Geo-grius Cyprius اور فہرست اسماے اساقفہ، در *Byz. Ztschr.*، ۱: ۲۴۸)۔ [یورپ میں] اس کی جو عام شکل (رومن اسم تصغیر کی صورت) رائج ہے اس کا استعمال قرون وسطٰی کے مغربی زائرین [یروشلم] کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا (Wilbrand von Oldenberg، ج ۱، باب ۱۸)۔ عربوں کے عہد میں اِسکندرون قِنّسرین و حلب کے جُند میں شامل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں کا قلعہ خلیفہ الواثق کے زمانے میں تعمیر ہوا تھا (ابو الفداء، طبع Reinaud، ۲/۲: ۳۳)۔ بوزنطیوں اور عربوں کی باہمی جنگوں کے دوران میں اس شہر پر بوزنطیوں نے کئی بار قبضہ کیا (Muralt: *Chronogr. Byz.*، سال ۱۰۶۸ء؛ ابن حوقل، ص ۱۲۱)۔ ابو الفداء کے زمانے میں یہ ویران پڑا تھا۔ اس کے بعد کے زمانے میں اس نے شہر حلب کی بندرگاہ ہونے کی وجہ سے، جواب رُو بہ ترقی تھا، پھر اہمیت حاصل کر لی، لیکن یہاں کی مضرِ صحت آب و ہوا، جس کا سبب ارد گرد کی دلدلیں ہیں اور بندرگاہ کے ناموافق حالات نے اس اہم بندرگاہ کی تجارتی ترقی روک رکھی ہے۔ یہ ایک قضا کا صدر مقام ہے [جس میں اُرسُوس اور بیلن کے ناحیوں کے علاوہ اڑتالیس گاؤں ہیں اور جس کا رقبہ ۹۹۶ مربع کیلومیٹر ہے]، آبادی دس ہزار سے پندرہ ہزار تک [۱۹۵۰ء کی مردم شماری کی رو سے اندازاً ۵۶ ہزار] ہے۔ اسے

ایک ساٹھ میل لمبی سڑک کے ذریعے حلب سے ملا دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ج ۱۷ (۲): ۱۸۱۶ ببعد؛ (۲) Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۲: ۲۰۱-۲۰۸؛ (۳) Tomaschek: *Zur. hist. Topographie von Kleinasien im Mittelalter*، ص ۱۷ ببعد؛ (۴) اؤلیا چلبی، ۳: ۴۶ ببعد؛ (۵) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۵۹۷؛ (۶) Tavernier: *Les six Voyages*، ۱: ۱۲۹ ببعد؛ (۷) Cornelis de Bruyn: *Reizen*، (Delft ۱۶۹۸ء)، ص ۳۶۴ (مع منظر)؛ (۸) P. Lucas: *Voydans la Gréce, l' Asie Mineure* etc.، ۱: ۲۴۸ ببعد؛ (۹) Pococke: *Descr. of the East*، ۲/۱: ۱۷۸؛ (۱۰) Niebuhr: *Reisebeschr.*، ۳: ۱۸ ببعد؛ (۱۱) Walpole: *Travels in various parts of the East*، ص ۳۵۱ ببعد؛ [(۱۲) ق آ، ترکی، بذیل مادہ]۔

(J. H. MORDTMANN)

---

* **الاِسکندریۃ:** جسے کبھی کبھی اَلاَسکندریہ اور اکثر سکندریہ یا الگزینڈریا (Alexandria) بھی کہتے ہیں، مصر کی سب سے بڑی بندرگاہ، عہد بطالمہ (Ptolemies) میں دنیا کا دوسرا عظیم ترین شہر اور اب بحیرۂ روم کے اہم ترین تجارتی مراکز میں سے ایک۔ اس کی آبادی تقریباً چار لاکھ ہے، جس میں غیر ملکی اقوام کی ایک بڑی تعداد بھی شامل ہے۔ [دریاے نیل کے] ڈیلٹا (Delta) کے مغربی زاویے پر ۳۰° ۱۱´ عرض بلد شمالی اور ۲۹° ۵۱´ طول بلد مشرقی پر واقع ہے۔ اس کی بنیاد اسکندر اعظم نے ۳۳۲ ق۔م میں رکھی۔ جب یہ شہر عربوں کے قبضے میں آیا تو مصر کا دارالحکومت تھا اور اگرچہ اس کی اپنی گزشتہ عظمت و شوکت کم ہو چکی تھی، تاہم اس وقت بھی ایک بڑا اور عالی شان شہر تھا۔ مسلمانوں کے عہد میں اس کا انحطاط و ویرانی کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ اس کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز گزشتہ صدی کے اوائل سے ہوا۔ الاسکندریہ کا موجودہ شہر تقریباً پورے کا پورا نئے زمانے میں تعمیر ہوا ہے، جس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں۔ نیا شہر اسی مقام پر واقع ہے جہاں قرونِ وسطٰی کا الاسکندریہ آباد تھا اور جس کا محض معدودے چند آثار کے سوا اب کچھ باقی نہیں رہا۔

مقامی جغرافیائی حالات: الاسکندریہ کی بندرگاہ ایک جزیرہ نما سے تشکیل ہوتی ہے، جو پہلے ایک جزیرہ تھا اور فاروس (Pharos) کے نام سے مشہور تھا۔ اس جزیرے کو ایک سنگین پُل کے ذریعے ساحل سے ملا دیا گیا تھا جس کی لمبائی سات سٹیڈیم [یونانی پیمانہ = ۶۰۰ فٹ یونانی = ۵۸۲ فٹ انگریزی] تھی اور اسی لیے ہپتاستادیوم (Heptastadium) کہلاتا تھا۔ جزیرے کے شمالی مشرقی کونے میں بطلمیوس سوتر (Ptolemy Soter) کا بنوایا ہوا روشنی کا بلند منار فاروس تھا۔ یہ مشہور عمارت، جس نے ہمارے سب روشنی کے مناروں کے لیے نمونے کا کام دیا اور جسے عام طور پر دنیا کے عجائبات میں سے شمار کیا جاتا تھا، عربی فتح کے بعد کئی صدیوں تک باقی رہی۔ عرب مصنفین کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ یہ سفید پتھر کی بہت بڑی اور بلند عمارت تھی۔ یہ مربع شکل کی تھی اور نیچے کے حصے کی بناوٹ ٹھوس اور وزنی تھی۔ اس ٹھوس اور وزنی بنیاد پر اینٹوں اور چونے کا ہشت پہلو منار تھا، جو اوپر جا کر گول ہو جاتا تھا اور اس کی چوٹی پر ایک قبّہ تھا۔ اس منار کی بلندی کے بارے میں ان کے بیانات بہت مختلف ہیں۔ اس بات کی شہادتیں موجود ہیں کہ فاروس کو زلزلے سے نقصان پہنچا اور مسلمانوں کے عہد میں بارہا اس کی مرمت ہوئی۔ ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء میں اس کا ایک بڑا حصّہ گر گیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کچھ حصے ایک صدی بعد تک بھی قائم تھے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد یہ سارے کا سارا منہدم ہو گیا اور ۸۸۲ھ/۱۴۷۷ء میں قایت بے [رَكَ بآن] نے اس کے کھنڈروں پر موجودہ قلعۂ فاروس (Fort Phoros) بنوایا۔ جزیرہ نما کی مشرقی بندرگاہ ابتدا میں الاسکندریہ کی اصلی بندرگاہ تھی اور (برخلاف اس کے جو بعض اوقات کہا جاتا ہے) اسلامی عہد میں بھی عام طور پر یہی استعمال ہوتی تھی۔ سترھویں صدی کے وسط تک بھی مغربی بندرگاہ میں صرف چپّوؤں سے چلنے والی بڑی کشتیاں (galleys) آتی تھیں، لیکن بعد میں تجارتی جہاز بھی آنے لگے۔ تاہم ۱۸۰۳ء تک عیسائیوں کے جہازوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ تہ نشین مادّے یا گاد کے اکٹھا ہو جانے سے کچھ عرصے میں آہستہ آہستہ ہپتاستادیوم، جو پہلے بہت تنگ تھا، ایک خاکنائے بن گیا، جس کی چوڑائی تقریباً ¾ میل تھی؛ قرونِ وسطٰی میں اس پر کوئی عمارت نہ تھی۔ شہر جنوب کی طرف واقع تھا اور مستطیل شکل کے تقریباً تین کیلومیٹر لمبے اور ایک کیلومیٹر چوڑے رقبے میں آباد تھا۔ اس کی دیواریں ۱۸۱۱ء تک موجود تھیں۔ ان میں ایک بیرونی دیوار تھی، جس کی بلندی بیس فٹ تھی اور اس کی پشت پر حصار کے بیشتر حصوں میں بیس سے پچیس فٹ کے فاصلے پر ایک زیادہ موٹی اور بلند اندرونی دیوار تھی۔ ان دونوں دیواروں کے پہلو میں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر برج بنے ہوے تھے۔ مدافعت کا مزید انتظام ایک خندق کے ذریعے کیا گیا تھا، جسے اس طرح بنایا گیا تھا کہ ضرورت کے وقت اسے دریاے نیل کے پانی سے بھرا جا سکے۔ شہر کے چار دروازے تھے: باب البحر، جس سے ہپتاستادیوم کی طرف راستہ تھا، باب رشید، باب السِّدْرہ، المغرب کو جانے والی سڑک کے شروع میں اور باب الاخضر، جہاں سے قبرستان کی طرف راستہ جاتا تھا۔ [سلطان] بَیبَرس [رَكَ بآن] کے عہد میں دیواروں کی مرمت کی گئی اور ایک زلزلے کے بعد، جس میں اس کے سترہ برج گر گئے تھے، ۷۰۲ھ/۱۳۰۳ء میں پھر اس کی مرمت ہوئی۔ [سلطان] الغوری نے بھی اپنے عہد میں اس کے برجوں کی مرمت کرائی۔ یہ سارا نظام قرونِ وسطٰی کی دفاعی تعمیر کا ایک عجیب و غریب نمونہ تھا۔ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کب تعمیر ہوا۔ اس تعمیر کا صرف ایک نشان، جسے برج رومیاں (Tour des Romains) کہتے تھے، زمانہ حال تک رَمْلہ کے ریلوے سٹیشن کے پاس موجود تھا۔

نویں صدی سے لے کر تیرھویں صدی تک کے عرب مؤرخین کے بیانات کو یکجا مرتّب کیا جائے تو ان سے خود اس شہر کی اجمالی کیفیت معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کی تعمیر ایک باقاعدہ نقشے کے مطابق ہوئی تھی؛ اس میں آٹھ سیدھی سڑکیں، آٹھ دوسری سیدھی سڑکوں کو زاویۂ قائمہ پر قطع کرتی ہوئی گزرتی تھیں اور یوں شطرنج کی بساط کا ایسا نمونہ بن جاتا تھا جس میں شاہراہیں بخطِ مستقیم بلا پیچ و خم، چلی جاتی تھیں۔ یہ نقشہ مشرقی شہروں کے ان نقشوں کی نمایاں ضد تھا جن میں سڑکیں عموماً پیچدار اور گلیاں ''اندھی'' ہوتی تھیں۔ سڑکوں کے کنارے ستون دار مسقّف راستے تھے اور اکثر عمارتوں میں بھی ستون استعمال کیے گئے تھے؛ بہت سے ستون سنگ مرمر کے تھے۔ عمارتوں میں سنگِ مرمر بکثرت استعمال ہوتا تھا، یہاں تک کہ بعض شاہراہوں کا فرش بھی سنگ مرمر ہی کا تھا۔ شہر میں ایک سڑک بازار کے لیے مخصوص تھی، جس کی لمبائی ایک فرسخ بتائی جاتی ہے۔ اس بازار کی دیواریں اور فرش دونوں سنگِ مرمر کے تھے۔ ستون اور پتھر بالعموم بہت بڑی ضخامت کے ہوتے تھے اور غیر معمولی حجم کی سلوں کو عمارتوں کے اونچے سے اونچے حصّوں پر چڑھا دیا جاتا تھا۔ [ان عمارتوں کی تعمیر میں] بہت سے خوش نما رنگوں اور نفیس صنعت سے کام لیا جاتا تھا؛ مثلاً ایسے ستونوں کا ذکر ملتا ہے جو زمرّد اور سنگ سلیمانی سے مشابہ اور سب کے سب انتہا درجے کے چکنے اور خوش وضع تھے۔ شہر کے اندر انگور کے (کُرُوم) اور شامی انجیروں (sycamores، جمیز = چنار) کے درخت تھے۔ اس شہر کی تعمیر کی ایک عجیب و غریب خصوصیّت یہ تھی کہ مکان ایسے تہ خانوں پر تعمیر کیے جاتے تھے جنھیں ستون سنبھالے ہوئے ہوتے تھے اور ایک دوسرے کے اوپر تین طبقوں تک بلند تھے۔ اس زیرِ زمین تعمیر کا مقصد یہ تھا کہ پانی جمع کرنے کے لیے حوض بن سکیں۔ یہ پانی دریاے نیل اور بارش سے حاصل کیا جاتا تھا کیونکہ اسکندریہ میں موسمِ سرما میں خاصی بارش ہو جاتی ہے۔ [قدیم] شہر کے نقشے کو از سرِ نو تیار کرنے کے لیے ہمارے پاس کافی مواد موجود نہیں ہے، لیکن جن یادگاروں اور عمارتوں کا ذکر موجود ہے انھیں تین صنفوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم، یعنی ان عمارتوں میں جن کا تعلّق زمانۂ قدیم سے ہے، مندرجۂ ذیل عمارتیں شامل ہیں: پومپی (Pompey) کا منار یا دقلدیانوس (Diacletian) کا ستون (عمود السّواری) وہ تنہا اہمّ قدیم یادگار ہے جو اب تک اپنی جگہ پر قائم ہے؛ ''قلوپطرہ کی سوئیاں'' یا المِسَلّتان، دو مخروطی منار (obelisks)، جن میں سے ایک کو حال ہی میں لنڈن اور دوسرے کو امریکہ منتقل کر دیا گیا ہے؛ القیصریہ (Caesarion)، ایک معروف ترین عمارت، جو اصل میں ایک مندر تھا اور بعد میں بطریق کا گرجا یا کلیسا بنا۔ اس کا ذکر ایک بار القیصریہ کے نام سے آیا ہے اور غالبًا یہ وہی گرجا ہے جسے کَنِیْسَۃ اَسْفَلُ الاَرْض کہتے ہیں اور جس کا ذکر ایک اعجوبے کے طور پر کیا گیا ہے؛ اس سے بھی زیادہ مشہور سرابیوم (serapeum) کے آثار، جو بے شمار ستونوں پر مشتمل اور سواری سلیمان کے نام سے معروف ہیں۔ ان ستونوں میں سے اکثر تیرھویں صدی عیسوی تک اپنی جگہ پر قائم تھے؛ ایک عالیشان گنبد، جسے قُبّۃ الخَضْراء کہتے ہیں اور جس کا ذکر بہت سے مصنّفین نے کیا ہے؛ ہیتل کا ایک بہت بڑا مجسّمہ، جو عربوں میں شَرَحْبِیل کے نام سے معروف تھا اور سمندر میں ایک چٹان پر کھڑا تھا۔ اس مجسّمے کا ایک پاؤں اس قدر لمبا تھا جتنی ایک سیدھے لیٹے ہوے آدمی کی لمبائی؛ اس مجسّمے کو الولید کے عہد میں پگھلا دیا گیا۔ عمارتوں کی دوسری صنف میں وہ گرجے شامل ہیں جن کا ذکر مسلمان مصنّفین نے شاذ و نادر ہی کیا ہے۔ مذکورۂ بالا بطریقی گرجے کے علاوہ، جسے القدیس میخائیل (St. Michael) کے نام پر وقف کیا گیا تھا، یہاں دو گرجے القدیس مرقس (St. Mark) کے، ایک گرجا القدیس یوحنّا (St. John) کا، ایک کنیسۃ السّوطیر (the Saviour) اور اس کے علاوہ کنائس القدیس کوزماس (St. Cosmas) و القدیس دمیان (St. Damian)، القدیس ماری دوروتیا (St. Mary Dorothea)، القدیس فوست (St. Faustus)، القدیس تیودور (St. Theodore)، القدیس اثناسیوس (St. Athanasius) نیز ایک القدیس سبا (St. Saba) کا یونانی گرجا تھا۔ اس فہرست میں مزید اضافے کیے جا سکتے ہیں، لیکن عموماً گرجاؤں کے ناموں کے سوا ان کے متعلّق اَور کوئی بات معلوم نہیں ہو سکی، گو ان میں سے دو ایک کے متعلّق کہا گیا ہے کہ وہ بہت خوبصورت یا آراستہ و پیراستہ تھے۔ القدیس مرقس (St. Mark) کا بڑا گرجا، جس میں اس قدیس کی قبر تھی، باب شرقی کے اندر داخل ہوتے ہوے دائیں طرف تھوڑے فاصلے پر واقع تھا۔ سولھویں صدی میں بھی لوگ اس مزار سے واقف تھے۔ یہ بات واضح نہیں کہ آیا القدیس مرقس کا موجودہ گرجا اسی جگہ پر واقع ہے یا نہیں جہاں اس نام کا پرانا گرجا تھا، لیکن کم از کم یہ بات ظاہر ہے کہ موجودہ گرجے اگر قدیم گرجاؤں کے محلِّ وقوع ہی پر بنے ہوے بھی ہوں تو بھی ان میں دلچسپی کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ اسلامی عہد میں بھی الاسکندریہ میں گرجاؤں کے تعمیر ہونے کی مثالیں ملتی ہیں۔ اس کے برخلاف ایسا بھی ہوا کہ بعض گرجے عوامی فسادات میں تباہ ہو گئے یا بالقصد منہدم کیے گئے اور بعض کو مسجدوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ عمارتوں کی تیسری قسم میں وہ عمارتیں آتی ہیں جو مسلمانوں نے تعمیر کیں۔ ان میں غالبًا اس قلعے (حصن) کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے جس کے متعلّق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بہت مضبوط تھا اور مغرب کی طرف سمندر کا پانی اس سے ٹکراتا تھا؛ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر کے شمال مغربی گوشے میں واقع تھا۔ یہ قلعہ آٹھویں صدی میں بھی موجود تھا۔ ایک اَور قدیم قلعے میں، جو غالبًا اسلامی عہد سے پہلے کا تھا اور دسویں صدی میں موجود تھا، ایک دارالِامارۃ تھا، جسے ابتدائی عہد کے کسی عرب والی نے تعمیر کیا تھا۔ مملوک سلطانوں کی بھی اسی قسم کی ایک اور عمارت (دارالسلطان) تھی، جو ساحل سمندر پر واقع تھی۔ اس میں رنگا رنگ کے بہت سے مرمریں ستون تھے اور صحنوں کا فرش بھی سنگ مرمر کا تھا۔ یہ ایک قدیم محلّ بھی تھا، جسے مملوکوں نے اپنے استعمال کے لیے مخصوص کر رکھا تھا، لیکن شاید ہی کبھی استعمال کیا ہو۔ کتابوں میں المؤیّد کے ایک قاعہ یا ایوان کا ذکر بھی ملتا ہے۔ یہاں ایک بارود خانہ یا اسلحہ خانہ تھا، جو ''مصر کے [سب] لوگوں کو مسلّح کرنے کے لیے کافی تھا''۔ عبادت گاہوں میں ایک مصلّٰی بھی شامل ہے، جو فسطاط کے مُصلّے کی طرح فتح کے بعد دو صدیوں کے اندر ہی کھنڈر ہو

گیا تھا۔ یہاں ایک مسجد بھی تھی، جسے عمرو[رض] بن العاص [رک بآن] سے منسوب کیا جاتا تھا، لیکن یہ بات مشکوک ہے کہ آیا یہ مسجد اسی جگہ پر تھی جہاں موجودہ مسجد عمرو واقع ہے یا کہیں اَور۔ دوسری بڑی مسجد، جسے مغربی مسجد یا السبعین (Septugint) کی مسجد، نیز ایک ہزار ایک ستونوں والی مسجد بھی کہا جاتا ہے، نویں صدی عیسوی کے آخر تک ایک خانقاہ تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسے نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی عیسوی کے وسط تک کے درمیانی زمانے میں مسجد میں تبدیل کر دیا گیا۔ ایک بڑی مسجد، جسے بدْرُ الجمالی [رک بآن] نے ۴۷۷ھ/۱۰۸۴ء میں تعمیر کیا تھا، غالبًا وہی مسجد ہے جو اب جامع العطّارین کے نام سے معروف ہے اور گزشتہ دَور میں القدّیس اثناسیوس (St. Athanasius) کا گرجا تھی۔ ابن طولون نے فاروس (Pharos) پر ایک مسجد بنوائی۔ ابتدائی مقاماتِ مقدسہ میں سے فاروس کے قریب موسٰی[ع] کی مسجد، سلیمان[ع]، الخضر[ع]، اور دانیال[ع] کی مساجد شامل ہیں۔ ان میں سے مسجد دانیال اب بھی موجود ہے...... مسجد ذوالقرنین یا اسکندر اور مسجدُ الرحمۃ سے اس مقام کی نشان دہی ہوتی ہے جہاں عمرو[رض] [بن العاص] نے الاسکندریہ میں دوسری بار داخل ہونے پر قتل عام بند کیا تھا.

ایک یورپی سیّاح کی روایت کے مطابق چودھویں صدی عیسوی میں الاسکندریہ نہایت خوبصورت، محفوظ اور "نہایت صاف ستھرا" شہر تھا اور اس کی نگہداشت پر "انتہائی توجہ صرف کی جاتی تھی"۔ ایک اَور روایت کے مطابق ۱۵۰۷ء میں "یہاں پتھروں کے ایک بڑے ڈھیر کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا" اور "مسلسل بازار تو کہیں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتے تھے"۔ ۱۶۳۴ء میں یہ شہر "کھنڈروں کے ایک سفید ڈھیر کے سوا کچھ بھی نہ تھا"۔ بیان کیا گیا ہے کہ تقریبًا ۱۵۸۰ء میں ہپتاستادیوم پر یہودیوں کے بہت سے گھر تھے، جو یہاں کی [صاف] "ہوا کی وجہ سے بنائے گئے تھے"؛ جزیرہ نما پر آبادی کی موجودگی کے بارے میں بظاہر یہ سب سے پہلا بیان ہے۔ تھوڑی بہت آبادی جو وہاں باقی تھی وہ کچھ ہی عرصے بعد اس مقام پر اکٹھی ہوگئی اور اس طرح یہاں "ایک بہت معمولی سا نیا شہر" بس گیا اور فصیلوں کے اندر کا شہر تقریبًا بالکل اجڑ گیا۔ یورپی علما کے مطالعے میں ایسی بہت سی چیزیں آئی ہیں جن سے پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ الاسکندریہ ماضی میں بڑا شاندار شہر تھا۔ پومپی کے منار کے علاوہ یہاں کے مشہور آثار میں سے آج کل صرف چند حوض باقی ہیں.

الاسکندریہ کو ایک لمبی نہر کے ذریعے دریاے نیل سے ملا دیا گیا تھا۔ اس نہر میں عمومًا ریت اور مٹی اکٹھی ہو جایا کرتی تھی اور اس کے بجائے کہ اسے باقاعدگی سے صاف کر کے جاری رکھا جاتا، یہ تھوڑی تھوڑی مدت کے بعد بالکل بند ہو جاتی تھی اور پھر اسے ازسرِنو کھودا جاتا تھا۔ دوبارہ کھدائی کے بعد کبھی تو یہ پورے سال تک، لیکن عمومًا سال کے کچھ حصے میں، آمد و رفت کے قابل رہتی تھی؛ [مثلًا] ۱۸۵۰ء میں وہ مدت جس میں یہاں جہازرانی کی جا سکی صرف بیس دن تھی۔ بعض اوقات پانی کے راستے سے آمد و رفت بالکل منقطع ہو جاتی اور الاسکندریہ کے لوگوں کو پینے کے پانی کے لیے اپنے حوضوں ہی پر بھروسا کرنا پڑتا۔ مسلمانوں کے ابتدائی عہد میں یہ نہر شاہ بور کے مقام پر دریا سے نکلتی تھی۔ گیارھویں صدی میں پانی کا ایک اَور راستہ استعمال میں آنے لگا، جو فُوّہ کے نیچے دریاے نیل سے نکل کر اِدْکُو اور ابُوقیر کی جھیلوں سے ہوتا ہوا الاسکندریہ کے قرب و جوار تک پہنچتا تھا۔ چودھویں صدی میں الناصر نے یا تو اس دوسری نہر کی اصلاح کی یا اسے دوبارہ تعمیر کیا اور شاہ بور سے نکلنے والی نہر کا استعمال بند کر دیا گیا۔ آگے چل کر کئی معمولی تغیّر و تبدّل ہوتے رہے۔ اس نہر کی طرف سے غفلت برتنے سے جو نقصان ہوا اس کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے۔ یہ غفلت بھی ان اسباب میں سے ایک ہے جن کے باعث شروع انیسویں صدی میں الاسکندریہ کے مضافات کم و بیش بنجر ہو گئے۔ ایک زمانے میں مَرْیُوط بہت بارونق اور پھلتا پھولتا شہر تھا اور اس بات کا سراغ لگانا آسان ہے کہ کس طرح اسے بتدریج زوال ہوا۔ بحیرۃ الاسکندریہ، جو آج کل کی خشک جھیل اَبُوقیر ہی کا دوسرا نام ہے، مسلمانوں کے عہد میں بار بار کبھی خشک زمین اور کبھی دریا بنتا رہا.

تاریخ: ۲۱ھ/۶۴۲ء میں جب الاسکندریہ عربوں کے قبضے میں آیا تو معاہدے کی شرائط سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بہت سے یونانی اپنے گھروں کو چھوڑ کر یہاں سے رخصت ہو گئے۔ عربوں نے شہر پر قبضہ کرنے کے بعد شہریوں کو بالکل نہیں ستایا.

[امیر المؤمنین حضرت] عمر[رض] کے حکم سے الاسکندریہ کے بڑے کتب خانے کو جلانے کا جو قصہ عام طور سے مشہور ہے اسے صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ ۲۵ھ/۶۴۶ء میں منویل (Manuel) کے حملے کے بعد جب عرب دوبارہ الاسکندریہ میں داخل ہوئے تو انھوں نے انتقامًا اہلِ شہر کو قتل کیا، گرجاؤں کو آگ لگا دی گئی اور کہا جاتا ہے کہ شہر کی دیواریں گرا دی گئیں۔ پہلی صدی ہجری میں الاسکندریہ بحری مقام ہونے کی وجہ سے عربوں کے لیے بہت اہم تھا؛ اسی لیے بلاشبہہ یہاں کی حفاظتی فوج میں، جس کا ایک حصہ مدینۂ منوّرہ سے بھرتی کیا جاتا تھا، اضافہ ہوتا رہا اور عہد اموی میں مصر کے عامل بھی یہاں اکثر آتے جاتے رہے۔ شروع شروع میں عربوں کا قبضہ خالص عسکری نوعیّت کا تھا۔ اس صدی کے اواخر تک ایک پادری اپنے عہدے پر فائز تھا، جو اس بات کی علامت ہے کہ شہری نظام ایک مدت تک تبدیل نہیں کیا گیا۔ جب آخری اموی خلیفہ بھاگ کر مصر چلا گیا تو عُقبہ بن نافع کے پوتے الاَسْود نے الاسکندریہ میں عباسیوں کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ اس کے ساتھیوں میں بُحَیْرہ اور مَرْیُوط کے تیس ہزار مسلمان بھی شامل تھے، لیکن اس فوج کو مروان نے ۵۰۰ آدمیوں کا دستہ الاسکندریہ بھیج کر منتشر کر دیا۔ خلیفہ کے آدمی شہر میں گھس گئے اور وہاں ایک مرتبہ پھر قتلِ عام ہوا۔ عباسیوں نے الاَسْود کو الاسکندریہ کی وہ زمینیں انعام میں دیں جو پہلے غالبًا امویوں کی ملکیت تھیں۔ الامین اور المأمون کے باہمی جھگڑے کے دوران میں لَخْم اور مُذْحِج کے عربی قبیلے الاسکندریہ حاصل کرنے کے لیے آپس میں الجھ گئے۔ اندلس کے عرب جانبازوں کا ایک دستہ، جو اتفاق سے اس وقت بندرگاہ میں تھا، موقع سے فائدہ اٹھا کر شہر پر

قابض ہو گیا اور سولہ سال تک (۱۹۶ھ/۸۱۱ء - ۲۱۲ھ/۸۲۷ء) سب حملہ آوروں کی مدافعت کرتا رہا۔ اس مدت میں چار یا پانچ بار محاصرہ ہوا۔ اگرچہ ہمارے پاس زیادہ تفصیلات موجود نہیں ہیں تاہم یہ بات واضح ہے کہ یہ فتنہ و فساد اور ظلم و استبداد کا زمانہ تھا، جو مجموعی اعتبار سے الاسکندریہ کے لیے حد درجہ تباہ کن ثابت ہوا۔ انھیں دنوں کٹر مذہبی انقلاب پسندوں کی ایک جماعت، جو اپنے آپ کو صوفی کہتی تھی،... ظاہر ہوئی۔ اس زمانے سے تقریباً ایک صدی پہلے بھی الاسکندریہ میں اسی قسم کے کچھ حالات کا پتا چلتا ہے۔ ۲۴۴ھ/۸۵۸ء میں المتوکل نے (نہ کہ ابن طولون نے) یونانیوں کے حملے کے خوف سے الاسکندریہ کی دیواریں تعمیر کرائیں۔ اگر ۱۸۰۰ء کی دیواروں کی اصل یہی دیواریں تھیں ـــــ جس کا کوئی ثبوت نہیں ـــــ تو اس کا یہ مطلب ہو جاتا ہے کہ یہ شہر اس زمانے کے مقابلے میں جب فتح ہوا تھا صرف آدھا رہ گیا تھا؛ بہر حال اس کے بعد کی دو صدیوں میں کوئی نمایاں بات نہیں ہوئی۔ فاطمی [رک بآن] مصر کو پوری طرح فتح کرنے سے پہلے بھی الاسکندریہ شہر پر دو یا تین مرتبہ قبضہ کر چکے تھے۔ فاطمی عہد کا ایک مشہور واقعہ یہ ہے کہ قبطی بطریق کا مرکز الاسکندریہ سے قاہرہ منتقل ہو گیا۔ غلاموں کی بغاوت کے دوران میں کچھ عرصے کے لیے (تقریباً ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء) الاسکندریہ حبشی غلاموں کے قبضے میں رہا۔ ۴۷۹ھ اور ۴۸۷ھ میں یہ بغاوتوں کا مرکز تھا اور دونوں موقعوں پر محاصرہ کر کے اس پر قبضہ کیا گیا۔ تاریخ میں مذکور ہے کہ ۵۰۰ھ/۱۱۵۵ء میں صقلیہ کے نارمن لوگوں نے الاسکندریہ پر حملہ کیا۔ یروشلم کے بادشاہ عموری (Amaury) نے شاور اور مصری فوجوں کے ساتھ اور پیزا (Pisa) کے بحری بیڑے کی مدد سے ۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء میں الاسکندریہ کا محاصرہ کیا۔ اس وقت یہ شہر شامی حفاظتی فوج کے قبضے میں تھا اور اس فوج میں صلاح الدین بھی شامل تھا۔ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں صقلیہ والوں کا ایک زبردست حملہ ہوا، جس میں حملہ آوروں کو شکست ہوئی۔ بیبرس نے الاسکندریہ میں جنگی جہاز بنوائے اور انھیں ان کی سابقہ حالت میں بحال کیا۔ ۷۶۲ھ/۱۳۶۵ء [کذا، ۱۳۶۰ء] میں قبرص کے بادشاہ نے الاسکندریہ پر اچانک حملہ کر کے یہاں لوٹ مار کی۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ اس زمانے تک اس شہر کی اہمیت بہت کم ہو چکی تھی، اس لیے کہ یہاں کے والی بہت ہی ادنیٰ درجے کے لوگ تھے۔ مملوک سلاطین شاذ و نادر ہی یہاں آتے تھے اور وہ اس شہر کو برابر سیاسی مجرموں کے قید خانے کے طور پر استعمال کرتے رہے۔ پندرھویں صدی میں اس کے حفاظتی نظام میں توپیں بھی شامل کر لی گئیں اور جب الغوری کو ترکوں کے حملے کا خوف ہوا تو اس نے ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں یہاں توپوں کی بڑی تعداد بھیجی۔ ترکوں کی فتح کے بعد الاسکندریہ کے لگان مصر کے مالیے میں شامل نہیں کیے جاتے تھے، بلکہ براہ راست قسطنطنیہ بھیجے جاتے تھے۔ سولھویں صدی میں الاسکندریہ ان ترکی جہازوں کی بندرگاہ کا کام دیتا تھا جنھیں موسم سرما میں توڑ کر ایک جگہ کھڑا کر دیا جاتا تھا۔ یہ جہاز آبنائے جبل الطارق تک یلغار کرتے تھے۔ الاسکندریہ کے قید خانوں میں بہت سے ایسے عیسائی قید تھے جنھیں ڈاکو پکڑ کر لائے تھے۔ اس شہر کے کھنڈروں کو اب مسجدوں اور قسطنطنیہ کی دوسری عمارتوں کی زیبائش و آرائش کا سامان مہیا کرنے کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ فرانسیسیوں نے ۱۷۹۸ء میں الاسکندریہ پر قبضہ کیا۔ ان سے یہ شہر برطانیہ نے چھین لیا اور وہ اس پر ۱۸۰۳ء تک قابض رہا۔ برطانیہ نے ۱۸۰۷ء میں اسے ایک بار پھر فتح کیا لیکن مملوک بیگوں کی حمایت میں انھوں نے جو مہم شروع کی تھی اس کی تباہ کن ناکامی کے بعد اس سے دست بردار ہو گئے۔ محمد علی نے اس کی خوشحالی کو پھر بحال کیا: اس کی دیواروں کو دوبارہ تعمیر کیا (۱۸۱۱ء)، محمودیہ کی نہر بنوائی (۱۸۱۹ء)، توپخانہ یا گودی بنوائی (۱۸۲۹ء)، قصر رائس التین کی تعمیر کرائی اور مختلف طریقوں سے ترقی کی صورتیں پیدا کیں۔ ۱۷۷۷ء میں یہاں کی آبادی کا اندازہ چھے ہزار کے قریب کیا گیا ہے، لیکن اس اندازے میں غالباً تفریط سے کام لیا گیا ہے۔ البتہ ۱۷۹۸ء سے ۱۸۰۱ء تک کے واقعات کے بعد یہاں کی آبادی غالباً اس اندازے سے کچھ زیادہ نہیں ہو گی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۱۸۲۸ء میں یہاں کی آبادی ۱۲۵۲۸ تھی، یعنی رشید (Rosetta) کی آبادی سے بھی کم تھی۔ ۱۸۳۸ء تک اس کا اندازہ ۴۰۰۰۰ کیا گیا ہے۔ اور ۱۸۶۲ء میں ۱۶۴۴۰۰۔ ۱۸۷۱ء میں آبادی ۲۱۹۶۰۲ تک پہنچ گئی تھی [۱۹۴۷ء کی مردم شماری کی رو سے الاسکندریہ کی آبادی ۹۱۹۰۲۴ تھی]۔ ۱۸۸۲ء میں اعرابی پاشا [رک بآن] کی شورش کے دوران میں برطانیہ کے بحری بیڑے نے جولائی میں الاسکندریہ کے قلعوں پر گولہ باری کی۔ دوسرے دن بلوائیوں نے شہر کے ایک حصے کو تباہ کر ڈالا۔

صنعت و تجارت: الاسکندریہ بافندگی کے لیے مشہور تھا۔ یہاں بنے ہوئے کپڑوں کو بے مثل بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ انھیں دنیا کے اطراف و اکناف میں بھیجا جاتا تھا (قبِ مصر)۔ الاسکندریہ کے بنے ہوئے بعض کتانی کپڑے اس قدر نفیس ہوتے تھے کہ ان کے بننے کا کتان ہم وزن چاندی کے عوض فروخت ہوتا تھا اور ان پر بیل بوٹے بننے کا تار اپنے وزن سے کئی گنا چاندی کے بدلے۔ فاطمی عہد کی فہرستوں میں الاسکندریہ کے ریشمی کپڑوں کا ذکر ملتا ہے (دسویں تا بارھویں صدی) اور خیال ہے کہ بعض کپڑے جو پاپاؤں نے ساتویں اور نویں صدیوں میں اطالیہ کے گرجاؤں کو تحفے کے طور پر بھیجے وہ الاسکندریہ کے کاریگروں کے تیار کردہ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ متفرق قسم کی بہت سی صنعتیں، جن کی تفصیل بیان نہیں کی گئی، یہاں موجود تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ الاسکندریہ کی مخصوص تجارت اس بنا پر تھی کہ وہ محض مصر کی نہیں بلکہ جزائر شرق الہند کی پیداواروں، خاص طور سے گرم مسالے، کالی مرچ، لونگ، جائفل، الائچی اور ادرک وغیرہ، کی منڈی بن گیا تھا۔ گو مال تجارت کی فہرست میں اور اشیا، مثلاً موتی اور قیمتی پتھروں جیسی چیزیں بھی شامل تھیں۔ ان چیزوں کو بحیرۂ احمر کے مغربی ساحل پر اتارنے اور کاروانوں کے ذریعے دریاے نیل تک لے جانے کے بعد دریا اور نہر کے ذریعے انھیں الاسکندریہ پہنچایا جاتا تھا۔ ان چیزوں کی یورپ اور دیگر ممالک میں بڑی مانگ تھی اور اس لیے دنیا کے ہر حصے کے لوگ تجارت کی غرض سے یہاں آتے تھے۔ قیاس ہے کہ اسلامی

عہد کے ابتدائی زمانے میں یہ تجارت قائم نہ رہ سکی ہوگی اور بہت سے اسباب کی بنا پر اس کا امکان نظر نہیں آتا کہ فاطمیوں کے عہد سے پہلے اس میں دوبارہ سرگرمی پیدا ہوئی ہو۔ امویوں کے عہد کے خاتمے پر یا عباسیوں کے عہد کے شروع میں عیسائیوں کے جہاز اس بندرگاہ میں آنا شروع ہوے اور ۸۲۸ء میں القدیس مرقس (St. Mark) کے تبرکات کو وینس لے جانے کے متعلق جو قصہ مشہور ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں وینس کے ساتھ تجارتی مراسم قائم تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توقع اور قیاس کے خلاف صلیبی جنگوں کی وجہ سے مغربی ملکوں کے ساتھ تجارتی روابط میں ترقی ہوئی۔ بارھویں صدی تک یہ روابط اچھی طرح قائم ہو چکے تھے اور سب عیسائی ممالک سے لوگ اس سلسلے میں الاسکندریہ آتے تھے۔ ایک معاصر نے اٹھائیس ایسے عیسائی شہروں یا ملکوں کے نام دیے ہیں جن کے تاجر یہاں آیا کرتے تھے۔ ان ناموں میں اَمَالْفی (Amelfi) اور جینوا (Genoa) بھی شامل ہیں، جو وینس کے ساتھ اس میدان میں سب سے پہلے داخل ہوے اور [ان کے علاوہ] راجوسہ (Ragusa)، پیزا (Pisa)، پرووِنس (Provence) اور قطالونیہ (Catalonia) بھی۔ عیسائیوں کے علاوہ یہاں اندلس، مراکش، الجزیرہ، شام او ہندوستان کی طرف کے ملکوں کے مسلمان بھی نظر آتے تھے۔ مشہور ہے کہ الاسکندریہ کے جہاز اسی زمانے میں اندلس کے مقام المریہ (Almeria) تک جاتے تھے۔ الاسکندریہ کے ہر عیسائی فرقے کا ایک الگ فُنْدُق (Fondaco) تھا، یعنی ایک ایسی عمارت جس میں تاجر اپنا اپنا مالِ تجارت رکھتے اور رہتے تھے۔ وینس کے ملک نے سب سے بڑی تجارتی طاقت ہونے کی بنا پر دوسری رعایتوں کے علاوہ تیرھویں صدی میں ایک اَور فُنْدُق بھی حاصل کر لیا اور ان کا ایک فُنْدُق فوہ میں بھی تھا۔ ان کی نوآبادی کا صدر ایک قنصل (Consul) ہوتا تھا اور تیرھویں صدی میں پیزا، مارسیلز (Marseilles) اور جینوا کے لوگوں نے بھی اپنا اپنا ایک قنصل مقرر کر لیا۔ فلورنس (Florence) نے اپنا قونصل خانہ پندرھویں صدی میں قائم کیا اور پہلا انگریزی قنصل ۱۵۸۳ء میں مقرر ہوا۔ تجارتی معاہدوں، محصولوں اور ان کارروائیوں کے متعلق جو سلطان تجارت کے سلسلے میں عمل میں لاتے تھے، نیز عیسائیوں اور شہر کے باشندوں اور ان کے علاوہ عیسائیوں کے باہمی جھگڑوں اور اسی طرح کی دوسری باتوں کے متعلق بہت سی تفصیلات موجود ہیں، جن سے پتا چلتا ہے کہ تاجروں کو کن حالات اور کن دشواریوں سے سابقہ پڑتا تھا۔ ۱۴۹۸ء میں راس امید (Cape of Good Hope) کی دریافت پر ہندوستانی تجارت الاسکندریہ سے منتقل ہوگئی اور اس سے اس بندرگاہ کی تجارتی اہمیت بہت کم رہ گئی۔ جب تقریباً ۱۶۸۰ء میں قہوے اور دیگر اشیا کی تجارت کو کسی قدر فروغ ہوا تو الاسکندریہ میں بھی ازسرِنو زندگی کے آثار پیدا ہوگئے۔

مآخذ: (۱) الاسکندریہ کی قرونِ وسطی کی تاریخ سے متعلق مواد بہت سی تالیفات میں موجود ہے؛ چنانچہ مصر کی ہر بڑی عربی تاریخ میں اس پر کچھ نہ کچھ لکھا گیا ہے: دیکھیے مقالہ مصر۔ جن تصانیف کا خاص طور پر ذکر ضروری ہے وہ یہ ہیں: (۱) ابن عبدالحکیم [: فتوح مصر و المغرب] (طبع Masse، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ طبع Torrey ابھی تیار کی جا رہی ہے)؛ (۲) المسعودی: مروج الذھب (قاہرہ ۱۳۰۳ھ، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء)؛ (۳) *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*، ج ۱-۸؛ (۴) الادریسی، طبع ڈوزی و دخویہ (لائڈن ۱۸۶۶ء)؛ (۵) ابن جُبیر، سلسلۂ یادگار گب، ۵؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان؛ (۷) عبداللطیف: کتاب الافادة و الاعتبار وغیرہ (طبع White، اوکسفرڈ ۱۸۰۰ء؛ قاہرہ ۱۲۳۲ھ؛ مترجمہ و مشرحۂ دساسی (de Sacy)، پیرس ۱۸۱۰ء)؛ (۸) المقریزی: الخطط و الآثار؛ (۹) ابن ایاس: بدائع الزھور فی وقائع الدھور؛ عیسائی مصنفین (۱۰) Severus، طبع Evetts اور طبع Seybold (قب ابن المقفع، ۲) اور (۱۱) المکین (Elmecin)، در *Lugd. Bat.* ۱۶۲۴ء، چند ایسے حقائق بیان کرتے ہیں جو اور جگہ نہیں پائے جاتے؛ (۱۲) تدلہ (Tudela) کے بنیامین (Benjamin) (متعدد طبعات) کا بیان اگرچہ مختصر ہے لیکن بہت اہم ہے۔ یورپی سیاحوں اور بیانات میں، جو مغربی زبانوں میں ہیں: (۱۳) Arculfus (۶۸۰ء)، (۱۴) Bernard the Wise (۸۷۰ء) اور (۱۵) Ludolf von Suchem (۱۳۵۰ء) کے بیان شامل ہیں اور تینوں Palestine Pilgrims' Text Society,s Series، میں دیے ہیں؛ (۱۶) M. Baumgarten (۱۵۰۷ء)، در Churchill: *Travels*؛ (۱۷) Leo Africanus (۱۵۱۷ء)، Hakluyt Soc.، ص ۹۲-۹۴؛ (۱۸) Hakluyt: *Voyages*، ج ۵، میں متعدد مقالے، جو سولھویں صدی سے متعلق ہیں؛ (۱۹) Sanday (۱۶۱۰ء) کے حالات سیاحت؛ (۲۰) Blount (۱۶۳۴ء)، در Pinkerton: *Voyages*، ج ۱۰؛ (۲۱) Maillet (۱۶۹۲ء)؛ (۲۲) Pococke (۱۷۳۷ء)؛ (۲۳) Volney (۱۷۸۳ء) وغیرہ۔

جدید تصانیف: (۲۴) *Description de l'Egypte, État Moderne*، ۲/۲، ۲۷۰ ببعد، اس میں ۱۸۰۰ء میں الاسکندریہ کا مکمل بیان ہے؛ (۲۵) Planches، ص ۸۴-۹۱، نقشہ ۱: ۱۰۰۰۰، مناظر اور خاکے؛ نیز (۲۶) *Antiquites*، ج ۲؛ (۲۷) T. D. Neroutsos: *L'ancienne Alexandrie*، (پیرس ۱۸۸۸ء؛ مع نقشہ)؛ (۲۸) A. J. Butler: *Arab conquest of Egypt*، (اوکسفرڈ ۱۹۰۲ء)، ص ۳۶۸ ببعد، اس میں فتح کے وقت کے الاسکندریہ کا مکمل اور محتاط بیان ہے اور بعد کے عہد پر بھی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے؛ (۲۹) الاسکندریہ کا نقشہ، از R. Blomfield، در *Bulletin de la Societé Archéologique' Alexandrie*، عدد ۸، ۱۹۰۵ء؛ رہنما کتابیں: از (۳۰) Murray و Baedeker؛ (۳۱) Heyd: *Geschichte des Levante hanaels*؛ (۳۲) الاسکندریہ کا نقشہ ۱: ۱۰۰۰، مطبوعۂ محکمۂ مساحت الارض، مصر ۱۹۰۹ء ابھی بن رہا ہے؛ (۳۳) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة، حصہ ۷۔

(RHUVON GUEST)

---

* **اَلْاِسْکَنْدَرِیَّہ**: اسکندرونہ (دیکھیے اِسْکَنْدَرُون)؛ تاج العُروس (۳: ۲۷۶) کے مطابق اَلاسکندریہ سولہ مختلف جگہوں کا نام تھا جو اسکندرِ اعظم کے نام سے منسوب ہوئیں۔ ان سولہ مقامات میں بلخ کا شہر اور مذکورۂ بالا دو شہر بھی شامل ہیں.

(RHUVEN GUEST)

---

* **اُسْکُوب**: (صربی زبان میں Skoplye) قدیم ترکی ولایت قوصوہ (صربی میں Kosovo) کا دارالحکومت اور اب یوگوسلاویا کی حکومت میں وَرْدَر بَنَت (Vardar banat) کا صدر مقام۔ یہ شہر سطح سمندر سے ۷۹۰ فٹ کی بلندی پر ایک سرسبز و شاداب وادی کے وسط میں واقع ہے، جو چاروں طرف برف پوش پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے اور دریاے وَرْدَر کے دونوں کناروں پر آباد ہے۔ ۱۹۳۱ء میں اس کی آبادی چونسٹھ ہزار آٹھ سو سات (۱۹۲۱ء میں صرف بتیس ہزار دو سو انچاس) تھی، جس میں کوئی ایک تہائی سے زیادہ مسلمان ہیں۔ دریا کے بائیں کنارے پر شہر کے قدیم محلّے آباد ہیں (یعنی قلعہ اور ترکی محلّہ وغیرہ)۔ دائیں کنارے موجودہ طرز کی عمارتیں اور ریلوے سٹیشن ہے۔ اُسکوب میں آٹھ ہزار نو سو اٹھاون گھر، پندرہ مسجدیں، چھے صربی راسخ العقیدہ (Serbian Orthodox) اور ایک رومن کیتھولک گرجا ہے۔ خاص مسلمانوں کی عمارتوں میں ہم حسب ذیل کے نام لے سکتے ہیں: (۱) مجلس علما (یعنی فقہا کا مدرسہ، جو عموماً "علما مجلس" کہلاتا ہے)؛ (۲) "وقوف معارف" کونسل (Vakufsko-mearifsko veće) (قب ۱: ۷۶۰ ببعد؛ (۳) عدالۃ العالیۃ الشرعیۃ (جہاں شرعی فیصلوں کا مرافعہ ہوتا ہے)؛ (۴) مسلمان طلبہ کے لیے ایک سرکاری ہائی سکول، بنام ولیکا مدرسہ قرالیہ اَلِکْساندَرا (Velikamedressa Kralya Aleksandra I)، جہاں مروّجہ علوم کے علاوہ دینیات، عربی اور کچھ ترکی زبان کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ اپنے شاندار محلِّ وقوع کی بنا پر اُسکوب معاشی اور ثقافی اعتبار سے جنوبی صربیا کا مرکز بن گیا ہے.

ماضی میں بھی اس شہر کی یہی اہمیت تھی۔ ابتدائی عہد میں اِل لیری (Ill yrian) نو آبادی کی حیثیت سے اس کا نام اسکوپی (Scupi) تھا۔ پھر بعد میں اسے رومن حکومت کے صوبہ دَرْدَانیا کا دارالحکومت بنا دیا گیا۔ پہلے یہ دریا کے اُور دو میل اوپر کو آباد تھا، جہاں اب موضع زلوکوشانی Zlokucani ہے (یعنی موجودہ Skoplye سے شمال مغرب کی طرف)، لیکن ۵۱۸ء میں جو زلزلہ آیا اس سے تمام شہر بالکل برباد ہو گیا.

سر آرتھر ایونز (Sir Arthur Evans) نے خیال ظاہر کیا ہے کہ قدیم شہر کے قرب و جوار ہی میں موجودہ اسکوب (Skoplye) کے محلِّ وقوع پر شہنشاہ یوستنیانوس (Justinian) (۵۲۷-۵۶۵ء) نے شہر بسا کر اس کا نام یوستنیانا پریما (Justiniana Prima) رکھا، لیکن یہ نیا نام باقی نہ رہ سکا۔ برخلاف اس کے توماشیق (W. Tomaschek) نے زیادہ قرینِ قیاس یہ بات بتائی ہے کہ یوستنیانا پریما کی تعمیر موجودہ اسکوب سے شمال کی طرف خاصے فاصلے پر کی گئی تھی۔ پروفیسر وولچ (N. Vulić) نے بھی اوّل یہی راے اختیار کی تھی (*Où était Justiniana Prima?*، در *Le Musée Blge*، ۳۲ (۱۹۲۸ء): ۶۵-۷۱)، لیکن اب وہ ایونز (Evans) کا ہم خیال ہو گیا ہے.

ساتویں صدی عیسوی کے اواخر میں اس بستی پر صقالبہ کا قبضہ ہو گیا۔ پھر بعد کی صدیوں میں اسکوبیا (Skopia)، اس شہر کا بوزنطی نام یہی ہے اور اسی لیے اِدْرِیسی کے نقشۂ زمین میں، جو ۱۱۵۴ء میں مکمل ہوا تھا، اسے اسکوبیا ہی کے نام سے دکھایا گیا ہے [طبع K. Miller، Stüttgart ۱۹۲۸ء] زیادہ تر بوزنطیوں کے قبضے میں رہا، ان طویل و قصیر وقفوں کے ماسوا کہ جب اس پر بلغاروی (Jirećek، ۱: ۲۱۱، ۲۲۲) یا صربی (وہی کتاب، ۱: ۲۰۱) متصرف رہے.

۱۲۸۲ء کے قریب سْکُوپلی (Skoplye) مستقل طور پر بوزنطیوں کے ہاتھ سے نکل کر صربیوں کے قبضے میں چلا گیا (کتاب مذکور، ۱: ۲۴۵) اور ازمنۂ وسطٰی میں صربی بادشاہوں اور شہنشاہوں کا دل پسند مسکن بنا رہا۔ اسی جگہ عظیم و طاقتور بادشاہ دُوسان (Dusan) نے پہلے صربی شہنشاہ کی حیثیت سے باضابطہ اور تمام رسوم و آداب کے ساتھ تاج پہنا (۱۳۴۶ء)۔ اس مرتبہ سکوپلی (Skoplye) پر صربیوں کی حکومت ایک سو دس برس تک رہی، یعنی ۱۲۸۲ء سے ۱۳۹۲ء تک۔ یہی زمانہ ہے جسے اس شہر کی تاریخ کا عہد زرّیں کہا جا سکتا ہے، خصوصاً ۱۳۷۱ء تک کا وقت.

میدان بلیک برڈ (black bird) جو صربی زبان میں قوصوہ پولیہ (kosova polye) [ترکی: قوصوہ] کہلاتا ہے، کے معرکے کے بعد ۱۳۸۹ء میں سکوپلی کو عثمانلی ترکوں نے خاص اہمیت دی اور سلطان بایزید اوّل کے ابتدائی عہد میں انھوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ قدیم عثمانی وقائع نگاروں نے مثلاً اُرُج بن عادل، ص ۲۶؛ عاشق پاشا زادہ، طبع (Giese)، ص ۵۸ [مطبوعۂ استانبول، ص ۶۴]؛ نشری۔ نورلدیکہ (Nöldeke، در *ZDMG*، ۱۵ : ۳۳۳) اسی طرح گمنام تصنیف (طبع Giese)، ص ۷۳ (لیکن صرف حصّۂ تبصرہ و تنقید میں، لہٰذا ترجمے میں یہ چیز نہیں)۔ اسکوب کے پہلے فاتح اور حاکم کی حیثیت سے پاشا یِگِت (Yiyit=Yigit) بیگ نام لیا گیا ہے، جو "اسحٰق بیگ کا اتالیق (اسحٰق بیگ افندی سی) اور اس کے والد کی طرح تھا"۔ اس فتح کی اصل تاریخ ان وقائع نگاروں میں سے کسی نے نہیں دی، مگر یہ اس زمانے کے ایک صربی کتبے میں موجود ہے، یعنی ۶ جنوری ۱۳۹۲ء (Lj Stojanovic: *Stari srpski zapisi*، ۱ (بلغراد ۱۹۰۲ء): ۵۶، شمارہ ۷۷)، لیکن اولیا چلبی (۵: ۵۵۳) نے بیان کیا ہے کہ یہ شہر اورِنُوس بیگ (Ewrenos Beg) نے فتح کیا تھا۔ اس کے برعکس شمس الدین سامی کا کہنا ہے (قاموس الاعلام، ۱۸۸۹ء، ۲: ۹۳۲-۹۳۳) کہ وہ ترکی فاتح جس کے ہاتھ پر ۷۹۲ھ میں (جس کی ابتداء، ۲۰ دسمبر ۱۳۸۹ء سے ہوئی) اسکوپلی فتح ہوا تیمور طاش پاشا تھا [اور پہلا حاکم پاشا یگیت]، لیکن سامی نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ علی جواد نے بھی (تاریخ و جغرافیا لغاتی، ۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۵ء، ۱:

۸۷) تیمور طاش پاشا ہی کا نام دیا ہے، لیکن اس کا ماخذ بھی بظاہر قاموس الاعلام ہی ہے۔ اُسکوب پر قبضہ ہونے کے بعد وہاں ترکی نو آبادی فوراً قائم کر دی گئی (Hammer، در GOR، طبع ثانی، ۱: ۱۸۳) اور کچھ مدت تک یہ شہر ادرنہ سے دوسرے درجے پر عثمانی سلاطین کی ثانوی قیام گاہ بنا رہا (قب مثلاً اولیا چلبی، ۵: ۵۵۳)۔ اُسکوب ہی شمالی ممالک کی مزید فتوحات کے لیے عثمانیوں کا مرکز تھا اور یہیں سے ان کے حکام ان کے مسیحی باجگزاروں کو قابو میں رکھتے تھے (Jireček، ۱: ۹۷)۔ امتداد زمانہ کے ساتھ یہاں تجارت میں بھی سرگرمی پیدا ہوگئی، جس میں رَاغوسہ (Ragusa) کے باشندوں کا نمایاں حصہ تھا۔ تعمیر کے کام نے بھی خاصی ترقی کی، جس میں زیادہ تر توجہ مسجدیں، مدرسے اور حمام وغیرہ بنانے پر مرکوز رہی۔ سب سے بڑی اور سب سے زیادہ شاندار مساجد کی تعمیر کا سلسلہ پندرھویں صدی میں شروع ہوا (مسجد سلطان مراد، تعمیر ۸۴۰ھ/ ۱۴۳۶ - ۱۴۳۷ء؛ مسجد اسحٰق بیگ (الدزاہ Aladza)، تعمیر ۸۴۲ھ/ ۱۴۳۸ - ۱۴۳۹ء؛ مسجد عیسٰی بیگ، تعمیر ۸۸۰ھ/ ۱۴۷۵ - ۱۴۷۶ء؛ مسجد قوجہ مصطفٰی، تعمیر ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء؛ مسجد کرلو [قارلو؟] زادہ (''بورلی ژامعہ'')، تعمیر ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء (یہ مسجد ۱۹۲۵ء میں منہدم ہوگئی) اور سولھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں مسجد یحیٰی پاشا کی تعمیر ہوئی (۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ - ۱۵۰۳ء)۔ اُسکوب کے بعض مدارس نے شروع ہی سے بہت شہرت حاصل کر لی تھی۔

سولھویں اور سترھویں صدی میں بھی اُسکوب نے ترکی شاعری اور علم و ادب کے ارتقا میں بہت حصہ لیا۔ اس بات کا اندازہ حسب ذیل معروف ناموں سے ہو سکتا ہے (۱) عطاء، شاعر، م ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ - ۱۵۲۴ء (گِب Gibb)، در HOP، ۲: ۱۹۱، حاشیہ ۳)؛ (۲) اسحٰق چلبی (اُسکوبی)، غزل گو شاعر اور عالم (م ۹۴۹ھ/ ۱۵۴۲ - ۱۵۴۳ء= Gibb، ۳: ۴۰ - ۴۵)؛ (۳) عاشق چلبی (پیر محمد)، شعرا کا تذکرہ نویس اور خود شاعر، م ۹۷۹ھ/ ۱۵۷۱ - ۱۵۷۲ء (گِب، ۳: ۷ - ۸ و ۱۶۲، حاشیہ ۴؛ قب نیز اولیا، ۵: ۵۶۰)؛ (۴) ویسی (اویس بن محمد) اپنے وقت کا ایک بہترین انشا پرداز، ۱۰۳۷ھ میں اُسکوب کے قاضی کے عہدے پر فائز تھا کہ ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ - ۱۶۲۸ء میں وفات پائی (Gibb، ۳: ۲۰۸ - ۲۱۸؛ اولیا، ۵: ۵۶۰)؛ (۵) نوعی زادہ عطائی، مشہور شاعر، جس نے طاش کوپرلو زادہ کی تالیف الشقائق النعمانیۃ کی تکمیل کی، اس کا آخری عہدۂ قضا اُسکوب میں تھا، م ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴ - ۱۶۳۵ء (گِب، ۳: ۲۳۲ - ۲۴۲)؛ بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۹۵ - ۹۶؛ بابنگر (Babinger)، در GOW، ص ۱۷۱ - ۱۷۲۔

سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی کے مغربی سیاح (مثلاً T. Petančić [۱۵۰۲ء]، نامعلوم اطالوی [۱۵۵۹ء]، M. Bizzi [۱۶۰۴ء]، Dr. Brown [۱۶۶۹ء]، بیان کرتے ہیں کہ سکوپلی (Skoplye) ایک بڑا اور خوبصورت شہر ہے۔ سترھویں صدی عیسوی کے دو ترکی بیانوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک حاجی خلیفہ (م نواح ۱۶۴۸ء) کا ہے، جس نے اُسکوب کی، جو اسی نام کی سنجق کا صدر مقام تھا، محض یہی تعریف نہیں کی کہ وہ ایک خوبصورت شہر تھا، بلکہ ایک گھنٹہ گھر کا بھی ذکر کیا ہے جو کفار کے زمانے سے چلا آ تا تھا اور تمام مسیحی دنیا میں سب سے بڑا تھا۔ دوسرا بیان اولیا چلبی کا ہے جو اس سے کچھ مدت بعد کا ہے اور باوجود اپنی مبالغہ آمیزی کے اس شہر کا بہترین بیان ہے۔ جب وہ اُسکوب گیا (۱۶۶۱ء) تو اس وقت شہر میں ستر محلے، دس ہزار ساٹھ کے قریب مضبوط اور پختہ مکان، جن میں بعض مشہور و معروف سرائیں شامل تھیں، دو ہزار ایک سو پچاس عمدہ بنی ہوئی دکانیں، ایک سو بیس بڑی اور چھوٹی مسجدیں (پینتالیس مسجدوں میں جمعہ ہوتا تھا)، متعدد گرجے اور صومعے، بیس خانقاہیں، ایک سو دس فوارے وغیرہ تھے۔ کاروبار، تجارت اور صنعت و حرفت کی گرم بازاری تھی اور امن و سکون اس درجہ مستحکم تھا کہ صرف تین سو نفر کی قلعہ نشین فوج کافی سمجھی جاتی تھی۔

لیکن اس صدی کے آخر میں آسٹروی جنرل پکولومینی (Piccolomini) نے باغی صربیوں کی مدد سے ڈینیوب (Danube) اور ساوے (Sava) کو پار کر کے ضلع وَرْدَر پر حملہ کر دیا اور اُسکوب میں قتل و غارت کا بازار گرم کر کے ۲۶ - ۲۷ اکتوبر ۱۶۸۹ء کو اسے جلا کر راکھ کا ڈھیر بنا دیا (قب M. Kostić، در Južna Srbija، ۱: (۱۹۲۲ء): ۱۲۱ - ۱۲۸)۔ اٹھارھویں صدی میں اس علاقے میں طاعون کا زور ہوا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس صدی کے ختم ہونے تک یہاں کی آبادی صرف چھے ہزار رہ گئی۔

پھر جب انیسویں صدی شروع ہوئی تو اُسکوب میں بھی سرعت کے ساتھ جان پڑنے لگی اور قرب و جوار کے علاقوں سے لوگ آ آ کر یہاں آباد ہونے لگے۔ عمر پاشا لَٹس (Latas) کی اصلاحات کی بدولت ۱۸۴۰ء کے بعد سے اس پورے علاقے میں امن و امان اور نظم و ضبط کا دور دورہ ہو گیا اور تجارت نے بھی ایک بار پھر فروغ پایا۔ ۱۸۷۵ء کے بعد سے جب مسلمان مہاجر صربیا اور بوسنہ سے آنے لگے تو اُسکوب کی آبادی میں معتدبہ اضافہ ہو گیا۔ ۱۸۷۳ء میں آمد و رفت کے لیے ایک ریلوے لائن کھل گئی، جو اُسکوب ہوتی ہوئی سلونیکا اور مِتْروِیچہ (Mitraouiča) کے درمیان چلتی تھی۔ اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں ولایت کا دار الحکومت بھی پرِشتینہ (Pristina) سے اُسکوب میں منتقل کر دیا گیا۔ ۱۸۸۸ء میں ایک اور ریلوے لائن قائم کی گئی، جو بلغراد نیش سکوپلی (سالونیکا) کے درمیان چلتی تھی اور جس کی وجہ سے اس شہر کا تعلق براہ راست صربیا اور وسطی یورپ سے ہو گیا۔ انیسویں صدی کے اواخر تک اُسکوب میں مکانوں کی تعداد چار ہزار چار سو چوہتر اور باشندوں کی بتیس ہزار تک پہنچ چکی تھی (سترہ ہزار مسلمان، چودہ ہزار دو سو عیسائی اور آٹھ سو یہودی)۔ [۱۹۵۳ء کی مردم شماری کے مطابق اُسکوب کی، جو اب یوگوسلاویا کے صوبۂ میسیڈونیا (Macedonia) کا صدر مقام ہے، آبادی ۱۲۲۱۴۳ تھی]۔

۱۹۱۲ء کی جنگ بلقان کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُسکوب میں ترکوں کا پانسو بیس برس پرانا دورِ حکومت ختم ہو گیا۔ ۱۹۱۸ء میں یہ شہر باقاعدہ طور پر یوگوسلاویا کے قبضے میں آ گیا۔ اس زمانے سے اس کے باشندوں کی آبادی دگنی ہو گئی ہے اور شہر نے ہر میدان میں ترقی کی ہے (یونیورسٹی کی کلیۂ فلسفہ، سکوپلی کی سائنٹیفک سوسائٹی، جس کا ایک مجلہ، بنام Glasnik sokopskog naučnog društva, [Bulletin de la societe scientifique de Skoplje] بھی ہے، جنوبی صربیا کا ایک عجائب گھر، قومی تھیٹر اور ادارۂ حفظانِ صحت وغیرہ قائم ہو گئے).

مآخذ: علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں، A. J. Evans: Antiquarian Researches in Illyricum، حصہ ۳ و ۴ (= Archaeologia، ج ۴۹)، ویسٹ منسٹر ۱۸۸۵ء، ص ۷۹-۱۵۲ (مع سکوپیا۔ سکوپی کے نقشے کے)؛ (۲) Pauly-Wissowa، در RE، بذیل مادہ Scupi، شٹٹ گارٹ (Stüttgart) ۱۹۲۱ء؛ (۳) Jireček (در صربی ترجمہ از Radonié): Istorija Srba، ج ۱، بلغراد ۱۹۲۲ء؛ (۴) حاجی خلیفہ: Rumeli und Bosna، ترجمہ از ہامر (J. V. Hammer)، ویانا ۱۸۱۲ء، ص ۹۵؛ (۵) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۵، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵۳-۵۶۲؛ (۶) St. Novaković: Sbri i Turci XIV i XV veka، بلغراد ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ (۷) وہی مصنف: ... Balkanska, pitanja، بلغراد ۱۹۰۶ء، ص ۲۱-۴۹، اور خصوصاً ص ۷۶-۸۵؛ (۸) E. J. W. Gibb: History of Ottoman Poetry، ج ۱-۶، لنڈن ۱۹۰۰-۱۹۰۹ء؛ (۹) K. N. Kostic: Naši novi gradovi na Jugu، بلغراد ۱۹۲۲ء، ص ۱۲-۲۵؛ (۱۰) R. M. Grujić: Skoplje u prošlosti، در Južna Srbija، ۱ (۱۹۲۲ء): ۱-۱۱، ۲۱-۴۹، ۸۱-۹۱؛ (۱۱) وہی مصنف: Skoplje als Kultu-rzentrum Südserbiens، در مجلہ Slavische Rundschau، ۱ (پراگ ۱۹۲۹ء): ۲۲۴-۲۲۵؛ (۱۲) Gl. Elezović: Turski spomenici u Skoplju، در Glasnik skopskog naučnog društva، ۱: ۱۳۵-۱۷۶، ۳۹۷-۴۷۹ و ۵: ۲۲۳-۲۶۱ و ۷-۸: ۱۷۷-۱۹۲ (یہ کتاب احتیاط کے ساتھ کام میں لائی جائے)؛ (۱۳) V. Radovanović، در Narodna encikl-opdija، ۴ (زغرب (Zagreb) ۱۹۲۹ء): ۱۵۶-۱۶۰؛ (۱۴) Jov. Hadži Vas-iljević: Skoplje i njegova okolina، بلغراد ۱۹۳۰ء، ص ۱-۱۸۰ (مع تصاویر اور نقشہ شہر، لیکن اکثر باتیں محققانہ نہیں)؛ (۱۵) Almanah Irratjevine Jugoslavije، زغرب (Zagreb) بعد از ۱۹۳۰ء، ۱: ۶۲۵-۶۲۶.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

---

* **أُسکُودار:** آبنائے باسفورس کے ایشیائی ساحل پر اور بلغورلو (Bulghurlu) پہاڑی کے دامن میں ترکی قسطنطینیہ کا سب سے قدیم اور سب سے بڑا محلّہ؛ اسی مقام پر ایشیائی ساحل مغرب کی طرف کو سب سے زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ قز قُلّہ سی (Tower of Leander) اس کے بالمقابل ہے۔ پرانے زمانے میں یہیں ایک چھوٹا سا شہر کریسوپولیس (Chrysopolis) آباد تھا (جس کا تذکرہ زینوفون (Xenophon) کی کتاب Anabasis، ج ۶، باب ۶: ص ۳۸، میں بھی موجود ہے۔ اس وقت یہ اس سے بھی پرانی نو آبادی خَلْقِیْذونیہ (Chalcedon) کی بیرونی بستی تھی، جو آج کل قاضی کوی کہلاتی ہے)۔ بوزنطی سلطنت کے آخری ایام میں اس کا نام سقوطری مشہور ہو گیا تھا (قب Phrantzes، بون (Bonn) ۱۸۳۸ء، ص ۱۱۱: ὁπου τά νῦν Σχούταρι ὀνομάζεται πρότερον δέ Χρυσόπολις)۔ یہ بات یقینی نہیں کہ آیا یہ نیا نام فوج کے سپر بردار دستے کے نام سے مشتق ہے جو شہنشاہ ویلنز (Valens) کے زمانے میں وہاں متعیّن تھا (قب Cuinet و G. Young: Constantinople، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۳)۔ براہ راست اس اشتقاق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کمنوی (Comnenoi) کے زمانے میں یہاں ایک محل تھا، جو سکوٹیریون (Scutarion) کہلاتا تھا (Cuinet)۔ اس کے ساتھ ہی ترکی لفظ اُسکودار بھی ایک معروف لغوی معنی رکھتا ہے، جیسے کہ فارسی لفظ اُسْکُدار (جسے اُشْکُدار بھی لکھتے ہیں) کا مفہوم ڈاک کی چوکی (عربی: برید) ہے۔ اپنے جغرافی محلّ وقوع کی بنا پر اُسکودار درحقیقت دار الحکومت کی طرف سے سلطنت کے تمام ایشیائی علاقوں میں بھیجی جانے والی چھوٹی بڑی مہموں کے لیے بُنگاہ کا کام دینے لگا (قب F. Taeschner: Das anatolische Wegenetz، لائپزگ ۱۹۲۴ء و ۱۹۲۶ء)؛ چنانچہ بیرونی بستی کے جنوب میں اس وسیع میدان کے اندر جہاں شہر کا وہ حصہ واقع ہے جو اب حیدر پاشا کہلاتا ہے عموماً بڑی بڑی فوجیں خیمہ زن رہتی تھیں۔ اس کے علاوہ بھی اولیا چلبی نے اُسکودار [کے نام] کی ایک اَور توجیہ بھی کی ہے (یعنی اِسکی دار [= پرانا گھر]).

تاریخی مآخذ سے یہ پتا نہیں چلتا کہ عثمانلی ترکوں نے اُسکودار کو کس طرح فتح کیا تھا، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ یہ اورخان کے عہد میں مفتوح ہوا...... یا تو اِزْنِیق کی فتح (۱۳۳۱ء) کے فوراً بعد، جب کہ قوجہ ایلی [رک بآن] کے دوسرے علاقے فتح ہوئے (قب Nicephoros Gregoras، بون (Bonn) ۱۸۳۰ء، ۲: ۴۵۸) یا پھر بادشاہ اندرونیقوس (Andronicos) کی موت کے بعد (۱۳۴۱ء، قب Phrantzes، ص ۱۴)۔ قدیم عثمانلی وقائع میں پہلی مرتبہ اس کا تذکرہ [سلطان] محمد اوّل کے زمانے میں ملتا ہے، لیکن مقامی روایتیں، جنھیں اولیا چلبی نے بیان کیا ہے، اُسکودار کا ان مختلف مہمّوں سے گہرا تعلّق بتاتی ہیں جو سید بطال غازی کی قیادت میں قسطنطینیہ کے خلاف جاتی رہیں.

ترکوں کے زمانے میں سقوطری دار الحکومت کا اس سے بھی زیادہ بنیادی حصہ بن گیا جتنا کہ بظاہر بوزنطی دور میں رہا تھا، گو اولیا چلبی کے بیان کے مطابق اس کی مکمل آبادکاری (سلطان) سلیمان اوّل کے زمانے میں ہوئی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یقیناً یہ تھی کہ یہاں درویشوں کے متعدّد حلقے اور ان کے تکیے قائم ہو گئے تھے اور اس طرح یہ دار الخلافہ کی متصوّفانہ زندگی کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا۔ ان میں معروف ترین شیخ محمود (سترھویں صدی کے شروع میں گزرے ہیں) کے ''خلوتیہ تکیہ'' اور ''رفاعیہ تکیہ'' تھے۔ اس کے علاوہ سقوطری میں متعدّد قابل دید مساجد ہیں، جن میں سب سے بڑی شاہی بیگمات کی تعمیر کردہ ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ذکر

یہ ہیں: (۱) مہر و ماہ جامع یا اِسکلہ جامع، جو ۹۵۴ھ/ ۱۵۴۷ء میں تعمیر ہوئی اور بڑی بندرگاہ کے مقابل واقع ہے؛ (۲) اِسکی والدہ جامع، ذرا زیادہ جنوب کی طرف، جو ۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء میں مکمل ہوئی؛ (۳) چینِلی جامع، جنوب مشرقی کونے پر، جو ۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء میں مکمل ہوئی اور (۴) ینگی [ینی] والدہ جامع، جو ۱۱۲۰ھ/ ۱۷۰۸ء میں تیار ہوئی؛ (۵) سلیمیہ جامع، اس کی بنا [سلطان] سلیم ثالث نے رکھی تھی اور ان عمارتوں میں سے ہے جو اس سلطان نے اپنی نئی فوج موسومہ بہ نظام جدید کے قیام کے لیے تعمیر کی تھیں۔ آخر میں یہ بیرونی بستی اس بڑے قبرستان کی وجہ سے بھی مشہور ہے جو اس کے مشرقی جانب پھیلا ہوا ہے.

محکمۂ قضاۃ کے مختلف مدارج میں اُسکودار کا مُلّا غلطہ اور ایوب کے ملّاؤں کا ہم مرتبہ تھا اور یہ سب قضاۃ کے اعلیٰ طبقے میں سب سے نیچے کے درجے میں شمار ہوتے تھے (دوسان (d' Ohssen)، Tableau:۲: ۲۷۱)۔ نظم و نسق کے اعتبار سے سقوطری عرصۂ دراز سے استانبول ہی کا ایک حصہ سمجھا جاتا رہا ہے (Cuinet)۔ جمہوریۂ ترکیہ کی جدید انتظامی تقسیم میں یہ ولایت استانبول کی ایک قضا ہے (دولت سالنامہ سی، برائے ۱۹۲۶ء، ص ۶۱۲۔ اس سالنامے کے ص ۶۳۵ پر سقوطری کی آبادی ایک لاکھ پچپن ہزار بانوے دکھائی گئی ہے).

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نُما، ص ۶۶۳ بعد؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۴۷۹ بعد؛ (۳) حافظ حسین الایوانسرائی: حدیقۃ الجوامع، قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ، ۲: ۱۸۲ بعد؛ (۴) J. von Hammer: *Constantionopolis und der Bosporus*، Pesth ۱۸۲۲ء، ۲: ۳۱۱ بعد؛ (۵) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۴ (پیرس ۱۸۹۴ء): ۵۹۵ بعد.

(J. H. KRAMMERS)

---

* **اِسکی:** ترکی میں بمعنی پرانا قدیم ۔ یہ لفظ مقامات کے ناموں میں اکثر پایا جاتا ہے، مثلاً اِسکی شہر (پرانا شہر) اور اِسکی حصار (پرانا قلعہ)۔ یہ مؤخر الذکر نام علاوہ اور جگہوں کے قدیم دَکیبرہ (Dakibyra) (دیکھیے Tomaschek، در *Sitz.-Ber Der Wiener Akad.*، ۱۸۸۱ء، ۸: ۶) اور لاوڈیشیا (Lao-dicea) اور لائسم (Lycum)؛ (دیکھیے Denizli، ۱: ۹۳۹) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ایک بہت عام دستور کی پیروی کرتے ہوئے ترک بالعموم قدیم ویران شہروں کی جاے وقوع کو کسی قریب کے بڑے شہر کے نام سے اداۃ سابقہ "اِسکی" بڑھا کر موسوم کر دیتے ہیں جیسے اِسکی شام "قدیم دمشق"، یعنی بُصری [رَكَ بَآن]، اِسکی موصل۔ یعنی قدیم شہر بلد (دیکھیے لی سٹرینج Le Strange: *Eastern Caliphate*، ص ۹۹)؛ اِسکی بغداد کے لیے دیکھیے [آ، لائڈن، طبع اوّل]، ۱: ۵۶۴ الف اور ۹۲۶ ب [و مقالہ بغداد].

---

* **اِسکی شہر:** (موجودہ ہجے Eskişehir) وسطی اناطولیہ کے مغربی حصے کا ایک شہر؛ عرض بلد شمالی ۳۹ درجہ ۴۷ دقیقہ؛ طول بلد شرقی ۳۰ درجہ ۳۳ دقیقہ؛ بلندی (ریلوے سٹیشن پر) ۷۹۲ ملی میٹر (= ۲۵۹۷ فٹ) سے (دریاے پورسک پر جو سکّریا کا معاون ہے) ۸۱۰ ملی میٹر (= ۲۶۵۷ فٹ) تک؛ یہ ایک ولایت کا، جس کی آبادی ۳۸۹۱۲۹ ہے، صدر مقام ہے۔ اس کے ضلع کی آبادی ۵۶۰۷۷، اور خود شہر کی آبادی ۱۵۳۱۹۰ ہے (یہ اعداد و شمار ۱۹۶۰ء کے ہیں)۔ اِسکی شہر اپنے گرم چشموں کی وجہ سے مشہور ہے اور اس کے قریب "میر شام" بھی پایا جاتا ہے اور اس کا وجود اس کی شہرت میں اضافہ کرتا ہے (دیکھیے Reinhardt، در *Pet Mitt*، ۱۹۱۱ء، ۲: ۲۵۱ بعد)، اس کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ یہ استانبول ۔ انقرہ اور استانبول ۔ قونیہ ریلوے کا مقام اتصال (Junction) ہے.

اِسکی شہر نے قدیم ڈوری لیون (جسے عرب دَرِدْلیَہ کہتے تھے) کی جگہ لی ہے، جو موجودہ شہر اُیوق کے شمال میں تین کیلو میٹر کے فاصلے پر تھا۔ بوزنطی زمانے میں ڈوری لیون کا وسیع میدان وہ مقام تھا جہاں قیصر کے لشکر عرب اور سلجوق ترک کے خلاف جنگ کرنے کے لیے اپنے مشرقی غزوات کے زمانے میں جمع ہوتے تھے (قب ابن خُرداذبہ، ص ۱۰۹)۔ سال ۸۹ھ/ ۷۰۸ء میں العباس بن الولید نے ڈوری لیون کو فتح کیا (الطبری، ۲: ۱۱۹۷؛ قب Theophanes، ۱: ۳۷۶، طبع دبوئر (de Boer))، اور حسن بن قحطبہ بڑھتا ہوا اس جگہ تک ۱۶۲ھ/ ۷۷۸ء میں جا پہنچا تھا (الطبری، ۳: ۴۹۳؛ تھیوفینیز، ۱: ۴۵۲)۔ یکم جولائی ۱۰۹۷ء کو صلیبی محاربین نے ڈوری لیون کے قریب لڑائی جیت لی، جس سے وہ اس قابل ہو گئے کہ روم۔ سلجوق مملکت (قونیہ) کے اندر سے گزر سکیں؛ لیکن صلیبیوں نے کوناڑ (Conard) سوم کی قیادت میں ۲۶ اکتوبر ۱۱۴۷ء کو ایسی بُری طرح شکست کھائی کہ اس علاقے میں ان کا آگے بڑھنا رک گیا۔ ۱۱۷۵ء میں جب سلجوقیوں نے اس شہر کو برباد کر ڈالا تو قیصر مینول کامنینوس (Manuel Comnenos) پھر اسے کھو بیٹھا اور اس نے خانہ بدوش یورکوں کو وہاں سے پسپا کر دیا (کِنامُوس (Kinnamos)، ص ۲۹۴، ۲۹۷؛ نکےٹاس (Niketas)، ص ۲۳۶ بعد، ۲۴۹)؛ لیکن اس کے ایک ہی سال بعد (قلیج آرسلان دوم سے ناکام لڑائی لڑنے کے بعد) اسے اس کے استحکامات کو منہدم کرنا پڑا اور غالباً اس کے تھوڑے ہی دن بعد یہ شہر آخری طور پر سلاجقہ کے قبضے میں آ گیا.

تیرھویں صدی میں اِرطُغرل اِسکی شہر کے نزدیک سوانحوت کے علاقے میں "سلطان اویوگی" (سلطان او رنیو) کی مملکت کے اندر آ بسا (نشری، طبع Unat و Köymen، ۱: ۷۲)۔ علاء الدین بن فرامُرز کے آغاز شوال ۶۸۸ھ/ اکتوبر ۱۲۸۹ء کے منشور میں، جو اس نے اپنے فرزند عثمان کی خاطر لکھا اور جس کی صحت میں شک ہے (فریدون، طبع دوم، ۱: ۵۶)، "اِسکی شہر" کا علاقہ عثمان کو بطور سنجاق عطا کیا گیا (قب Leunclavius: *Hist. Mus.*، ص ۱۲۵، ۱۲۶ بعد)۔ قلعۂ قوجہ حصار [رَكَ بَآن] کی بابت، جو اِسکی شہر کے جنوب مغرب میں ہے، خیال ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جسے عثمانیوں نے سب سے پہلے فتح کیا (قب نشری، ص ۶۴).

آگے چل کر "اِسکی شہر" (لواء) انونو کی سنجاق کا، جو اناطولی کی ایالت میں

ہے، خاص مقام ہوگیا اور وہ حجاج کے راستے میں ٹھہرنے کی جگہ بن گیا۔ انیسویں صدی میں وہ ولایت بُرُسہ [بروسہ] کے سنجاق کی ایک قضا کا صدر مقام بنا، اور Cuinet کے کہنے کے مطابق اس صدی کے دوران میں اس کی آبادی ۱۹۰۲۳ تھی۔ ۱۹۲۲ء کی یونانی۔ترکی جنگ میں یہ شہر تقریبًا پورے طور پر برباد کر دیا گیا، لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد اسے صنعتی مرکز کے طور پر پھر تعمیر کیا گیا۔ یہاں ترکی میں ریلوے کی مرمت کا سب سے زیادہ اہم کارخانہ ہے۔

ایک شخص نے، جس کا نام مصطفٰی پاشا تھا، جامع کرشُنلُو تعمیر کی (۹۲۱ھ / ۱۵۱۵ء) اور یہی اس شہر کی سب سے زیادہ مشہور عمارت ہے۔ اس کے علاوہ وہ یہاں ایک وسیع "خان" ہے، جسے دو حصّوں (خان اور بیدستان) میں تعمیر کیا گیا ہے۔ مسجد علاء الدین کو، جو عہدِ سلاجقہ میں بنائی گئی تھی، پورے طور پر نئے سرے سے تعمیر کر دیا گیا ہے، لیکن اس کے منارے کے قاعدے پر جِجہ بیگ کا ایک کتبہ کھدا ہوا ہے۔ اس پر ۶۶۶ھ (؟) / ۱۲۶۸ء کندہ ہے (RCEA، ۱۲ (قاہرہ ۱۹۴۳ء): ۱۳۱، عدد ۴۵۹۶)، جس سے اس کی [تاریخ] تعمیر کا پتا چلتا ہے۔ ۱۹۲۷ء تک یہاں ایک چھوٹا سا پل موجود تھا، جو بظاہر سلجوقی دور میں بنایا گیا ہوگا۔ یہ پل سَری سو کے اوپر تھا، جو پُرسُک میں جا گرتا ہے، لیکن اس پل کا ۱۹۵۵ء میں کچھ پتا نہیں چلتا۔ غالبًا اسے اس وقت جب صناعی عمارتیں بنائی گئی ہوں گی منہدم کر دیا ہوگا۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، ۵: ۷۷۱ بعد (ڈوری لیون سے متعلق)؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۱۲؛ (۳) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۴۱ بعد؛ (۴) محمد ادیب: مناسک الحج، ص ۲۸ بعد؛ (۵) Ch. Texier: *Asie Mineure*، ص ۴۰۸ بعد؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۲: ۹۳۸؛ (۷) *JA*، بذیل مادّہ (از Besim Darkot)، جہاں مزید مآخذ مل سکتے ہیں۔

([FR. TAESCHNER] و J. H. MORDTMANN)

⊗ **اِسلام:** مادّہ س ل م سے باب اِفعال۔ سلم کے مندرجۂ ذیل لغوی معنی قابل ذکر ہیں: (۱) ظاہری اور باطنی آلائشوں (آفات) اور عیوب سے پاک (خالص و محفوظ) ہونا؛ (۲) صلح و امان؛ (۳) سلامتی؛ (۴) اطاعت و فرمانبرداری۔ سَلَم (بہ فتح لام) اور سَلْم (بہ سکون لام) کا مفہوم اِسلام، اِستِسلام، اِنقیاد، اِذعان، سپردگی، فرمانبرداری اور اطاعت ہے (السجستانی: غریب القرآن؛ المفردات؛ لسان العرب؛ تاج؛ الاشتقاق؛ الصحاح)۔

ان میں سے خالص، پاک اور بے عیب ہونے کے معنی خاص طور پر قابل غور ہیں۔ سِلْم، سِلام (بکسر سین) اور سَلِم (بفتح سین، بکسر لام) سخت پتھر کو کہتے ہیں کیونکہ وہ نرمی کی صفت سے محفوظ (سالم) ہوتا ہے اور سَلَم (بفتح سین و لام) ببول کے مانند خاردار درخت کو کہتے ہیں، جو آفات سے محفوظ و بری (سلیم) ہوتا ہے (دیکھیے لسان العرب؛ الاشتقاق؛ المفردات؛ الصحاح؛ غریب القرآن۔ لفظ اَلسَّلام میں بھی، جو اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ہے، ہر کمزوری سے پاک (خالص) ہونے کا مفہوم موجود ہے۔ روح المعانی میں لفظ اَلسّلام کی تفسیر یوں مرقوم ہے: (۱) ذُوالسَّلَامَۃِ مِن کُلِّ نَقْصٍ وآفَۃٍ؛ (۲) ھُوَ الَّذِیْ تُرْجٰی مِنْہُ السَّلَامَۃُ (۲۸: ۲۳)؛ بقول ابن الاثیر: اَلسَّلَامُ اِسْمُ اللّٰہِ تَعَالٰی لِسَلَامَتِہٖ مِنَ الْعَیْبِ وَالنَّقْصِ (النہایۃ، ۲: ۱۹۲) اور بقول امام راغب: وُصِفَ بِذٰلِکَ مِن حَیْثُ لَا یَلْحَقُہُ الْعُیُوْبُ وَالآفَاتُ الَّتِیْ تَلْحَقُ الْخَلْقَ (المفردات، ص ۲۳۹)۔ اسی طرح سلام بمعنی دعا ہے، کیونکہ یہ بھی آفت اور مکروہ و منکر سے پاک (خالص) کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اسی مادّے سے اَسْلَمَ (یُسْلِمُ اِسلامًا) لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ لفظ اِسْلام میں، جو اَسْلَمَ کا مصدر ہے، وہ سب مفہوم شامل ہیں جو شروع میں بیان ہوئے ہیں اور ان میں خالص ہونا یا کرنا بھی شامل ہے؛ لہٰذا اسلام کے ایک معنی ہیں: عبادت، دین اور عقیدے کو اللہ تعالٰی کے لیے خالص کرنا، نیز بمعنی اِسْتِسلام، اِنْقیاد، اطاعت اور فرمانبرداری: اَلاِسلامُ: الدُّخولُ فی السَّلْمِ (المفردات، ص ۲۴۰)؛ اَلاِسْلَامُ وَالاِسْتِسْلَامُ: الانقیاد (لسان العرب)۔

قرآن مجید میں اس مادّے کے بہت سے مشتقات انھیں لغوی معانی میں وارد ہوئے ہیں، چنانچہ یہ مادّہ (بمعنی خلوص اور ظاہری و باطنی براءت از آلائش) چند آیات میں آتا ہے، مثلًا: مُسَلَّمَۃٌ لَّا شِیَۃَ فِیْھَا (۲ [البقرۃ]: ۷۱)؛ اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰہَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ (۲۶ [الشُّعَرآء]: ۸۹)؛ بمعنی صلح و امان، مثلًا فَلَا تَھِنُوْا وَتَدْعُوْآ اِلَی السَّلْمِ (۴۷ [محمد]: ۳۵)؛ وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَھَا (۸ [الانفال]: ۶۱)؛ بمعنی اطاعت و فرمانبرداری، مثلًا: بَلْ ھُمُ الْیَوْمَ مُسْتَسْلِمُوْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۲۶)؛ بمعنی سپردگی، مثلًا: اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۲ [البقرۃ]: ۱۳۱)۔

حدیث میں آیا ہے: اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِن لِّسَانِہٖ وَیَدِہٖ (البخاری، ۲: ۴: ۸۱: ۲۶؛ مسلم، ۱: ۶۵؛ ابوداؤد، ۱۵: ۲؛ الترمذی، ۳۸: ۱۲؛ النسائی، ۴۶: ۸ بعد؛ الدارمی، ۲۰: ۴: ۸)۔ اس حدیث میں سَلِمَ کے معنی ہیں محفوظ رہے۔ حدیث میں لفظ اسلام اور اس کے مشتقات کے مزید حوالوں کے لیے دیکھیے ونسنک (A. J. Wensinck): المعجم المفہرس، بذیل مادّہ۔

اسلام کے شرعی معنی: کتاب اِحکام الحُکّام فی اُصول الْاَحکام میں سیف الدین ابوالحسن الآمدی (م ۶۳۱ھ / ۱۲۳۳ء) کی مفصّل بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علماے اسلام کے نزدیک لفظ اسلام کے شرعی معنی اس کے لغوی معنوں ہی سے نکلتے ہیں اور دونوں کا باہم مضبوط تعلّق ہے۔ اہل لغت نے اسلام کی شرعی تعبیر یہ کی ہے: اَلْاِسْلَامُ مِنَ الشَّرِیْعَۃِ اِظْھَارُ الْخُضُوْعِ وَاِظْھَارُ الشَّرِیْعَۃِ وَالْتِزَامُ لِمَا اَتٰی بِہِ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَبِذٰلِکَ یُحْقَنُ الدَّمُ وَ یُسْتَدْفَعُ الْمَکْرُوْہُ (لسان العرب)، یعنی اسلام کا اصطلاحی شرعی مفہوم اظہارِ اطاعت و تسلیم، اظہارِ شریعت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت سے تمسک ہے۔ اسی سلسلے میں امام الرّازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء) نے بذیل آیت اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (۳ [آل عمران]: ۱۹) چار معنی بیان کیے ہیں: (۱) اَلْاِسْلَامُ ھُوَ الدُّخُوْلُ فِی الْاِسْلَامِ اَیْ فِی الْاِنْقِیَادِ وَالْمُتَابَعَۃِ، یعنی اسلام کے معنی اطاعت و فرمانبرداری میں داخل ہو

جاتا ہے؛(۲) اَلْاِسْلَامُ مَعْنَاہُ اِخْلَاصُ الدِّیْنِ وَالْعَقِیْدَۃِ... وَالْمُسْلِمُ اَیْ اَلْمُخْلِصُ لِلّٰہِ عِبَادَتَہ، یعنی اسلام کے معنی دین اور عقیدے کا خالص کرنا ہے...... اور مسلم سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی عبادت کو اللہ کے لیے خالص کرتا ہے؛(۳): فِی عُرْفِ الشَّرْعِ فَالْاِسلَامُ ھُوَ الْاِیْمَانُ، یعنی عرف شرعی میں ایمان کا دوسرا نام اسلام ہے؛(۴) اَلْاِسْلَامُ عِبَارَۃٌ عَنِ الْاِنْقِیَاد، یعنی اسلام کا مطلب فرمانبرداری اور اطاعت ہے(تفسیر کبیر، ۲:۶۲۸؛مصر ۱۳۱۰ھ؛[نیز رک بہ ایمان].

حدیث میں اسلام کے شرعی معنوں کی تشکیل و تفصیل اس فرمان نبوی میں ہے جو مسند احمدؒ(۱:۲۷، ۲۸) میں حضرت عمرؓ بن الخطاب سے مروی ہے:ایک دن ہم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس بیٹھے تھے کہ ناگاہ ایک شخص نمودار ہوا، جس کے کپڑے بہت اجلے اور سفید اور بال نہایت سیاہ تھے۔ اس شخص پر سفر کا کچھ اثر معلوم نہ ہوتا تھا اور ہم میں سے کوئی اسے پہچانتا بھی نہ تھا، یہاں تک کہ وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس پہنچ گیا اور اس نے اپنا زانو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زانو سے ملا دیا اور اپنی ہتھیلیاں زانوؤں پر رکھ کر عرض کرنے لگا: "اے محمدؐ مجھے بتائیے کہ اسلام کیا ہے؟" آپؐ نے فرمایا: "اسلام یہ ہے کہ تُو اس امر کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں اور یہ کہ تُو نماز قائم کرے اور یہ کہ تُو زکوٰۃ دے اور یہ کہ تُو رمضان کے روزے رکھے اور یہ کہ اگر استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرے۔" اس شخص نے کہا: "آپ نے درست فرمایا"۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ ہم اس سے متعجب ہوے کہ یہ شخص خود ہی سوال کرتا ہے اور خود ہی اس کی تصدیق بھی کرتا ہے۔ پھر اس شخص نے پوچھا: "آپ مجھے ایمان سے واقف کیجیے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: "ایمان یہ ہے کہ تُو اللہ پر اور اس کے فرشتوں پر، اور اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر اور آخرت پر اور نیک و بد تقدیر پر ایمان لے آئے"۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس پر وہ شخص بولا: "آپ نے سچ فرمایا"۔ پھر اس شخص نے پوچھا: "اب مجھے احسان کے بارے میں بھی کچھ بتائیے"۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: "احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی عبادت اس طرح کرے جیسے تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ حالت میسّر نہ ہو تو کم از کم تو یہ محسوس کرے کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے"۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے پوچھا: "اے عمرؓ! جانتے ہو کہ وہ سائل کون تھا"؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: "اللہ اور اللہ کا رسول بہتر جانتا ہے"۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: "وہ جبریلؑ تھے، اور تم لوگوں کو تمھارا دین سکھانے کے لیے آئے تھے" (البخاری، ۲:۵۹ و ۶۰:۱ و ۸۲:۱ و ۹۷:۲۸؛ مسلم، ۳۳:۱۲۲ببعد و ۴۳:۱۶۸ و ۴۶:۱۱، ۱۵؛الترمذی، ۳۱:۷۷ و ۳۴:۲۱، ۲۲ و ۳۰: ۴؛ابوداؤد، ۳۹:۱۸؛ابن ماجہ، مقدمہ، ۱۰؛الطیالسی، ۲۹۸، ۲۰۷۳؛ نیز دیکھیے المعجم المفہرس، ۲:۵۱۸ ببعد؛مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادّۂ الاسلام والایمان۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بُنِیَ الْاِسْلَامُ عَلٰی خَمْسٍ: شَھَادَۃِ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ، وَاِقَامِ الصَّلٰوۃِ، وَاِیْتَاءِ الزَّکٰوۃِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ (=اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے: (۱) اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ حضرت محمدؐ اللہ کے رسول ہیں؛ (۲) صلٰوۃ قائم کرنا؛ (۳) زکٰوۃ ادا کرنا؛ (۴) حج کرنا اور (۵) رمضان کے روزے رکھنا (دیکھیے البخاری، ۲:۲ و ۶۵:۳۰؛ مسلم، ۱: ۱۹-۲۲؛ الترمذی، ۳۸:۳؛ النسائی، ۴۷:۱۳؛ احمد بن حنبل: المسند، ۲:۲۶، ۹۲، ۱۴۳ و ۴:۳۶۴)۔ انھیں پانچ امور کو ارکان اسلام [رک بآن] کہا جاتا ہے.

اسلام و ایمان کی بحث: قرآن مجید کی آیت: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ط قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰکِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ (۴۹ [الحجرات]: ۱۴)= اَعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں، لیکن آپ یہ کہہ دیجیے کہ تم ایمان نہیں لائے، بلکہ تمھیں یہ کہنا چاہیے کہ ہم اسلام لائے ہیں کیونکہ ابھی تک ایمان تمھارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ ایسی ہی بعض آیات سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ کیفیتوں یا حالتوں کے نام ہیں۔ اس مسئلے پر ابن حزم نے اَلْفِصَل میں، الغزالی نے اِحیاء میں اور الشہرستانی نے اَلْمِلَل میں تفصیل سے مختلف خیالات یکجا کر دیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) بعض کے نزدیک اسلام و ایمان میں "تخالُف" ہے، یعنی ان کے معنی الگ الگ ہیں جیسا کہ اوپر آیا ہے یا ان میں عموم و خصوص کا فرق ہے، یعنی اسلام کے معنی عام اقرار ہے مگر ایمان کے معنی اس عام اقرار کی قلبی تصدیق ہے؛ بقول ثعلب: اَلْاِسْلَامُ بِاللِّسَانِ وَالْاِیْمَانُ بِالْقَلْبِ (لسان العرب، ۱۵:۱۸۶).

حضرت انسؓ سے مروی ہے: کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ: اَلْاِسْلَامُ عَلَانِیَۃٌ، وَالْاِیْمَانُ فِی الْقَلْبِ (المسند، بتبویب جدید، ۱:۶۶).

(۲) اسلام و ایمان میں "تداخُل" ہے۔ مراد یہ ہے کہ ایمان دراصل اسلام ہی کا ایک مقام ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے پوچھا گیا: اَیُّ الْاِسلَامِ اَفْضَلُ فَقَالَ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: اَلْاِیْمَانُ (احمد بن حنبل: المسند، بتبویب جدید، ۱: ۴۷)۔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وفد بنی عبدالقیس کے سامنے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ایمان کی وضاحت یوں فرمائی: کلمۂ شہادت، قیام صلٰوۃ، ادائے زکٰوۃ، صوم رمضان (المسند، جدید: ۱:۷۱، ۷۲)۔ اسی طرح حضرت جریر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ ایک بدوی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان سکھاتے ہوے فرمایا: تو شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں، اور تو نماز قائم کرے، زکٰوۃ ادا کرے، اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے۔ بعینہٖ ایک پورا اور کامل مسلمان وہ ہے جس کے اعمال و جوارح سے اطاعت کا اظہار ہو اور اس پر وہ ایمان بھی رکھتا ہو۔ اَلْمُسْلِمُ التَّامُ الْاِسلَامِ مُظْھِرٌ لِلطَّاعَۃِ، مُؤْمِنٌ بِھَا (لسان العرب، ۱۵:۱۸۶).

(۳) اسلام و ایمان میں "ترادُف" ہے، یعنی دونوں الفاظ متحد المعنی ہیں، جیسا کہ فرمایا: فَاَخْرَجْنَا مَنْ کَانَ فِیْھَا مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۚ فَمَا وَجَدْنَا فِیْھَا غَیْرَ بَیْتٍ

مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۞ (۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۳۵، ۳۶)، نیز دیکھیے الرازی و ابن جریر بذیل تفسیر آیت: اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ، (۳ [آل عمران]: ۱۹)، الطبرسی: مجمع البیان (۱: ۱۷۵، ایران ۱۳۰۴ھ) نیز دیکھیے: وَقَالَ مُوْسٰى يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ (۱۰ [یونس]: ۸۴)۔ اس ضمن میں ذیل کے چند حوالے بھی قابل توجہ ہیں:

(الف) اسلام کے معنی اللہ تعالیٰ کے اوامر و احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے۔ اگرچہ لغوی اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے مگر دینی لحاظ سے نہ ایمان اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے بغیر۔ دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں (الفقہ الاکبر، مع شرح ملّا علی القاریؒ، مصر ۱۹۵۶ء، ص ۸۹، ۹۰)۔

(ب) حقیقت شرعیہ کی رُو سے اسلام و ایمان مترادف و ہم معنی ہیں اور اس معنی کی رُو سے اسلام اور ایمان ایک ہیں اور اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ سے بھی مراد ہے (ابن حجر: فتح الباری، جلد اوّل، بحث کتاب الایمان)۔

(ج) اسلام اور ایمان حکمًا جدا جدا نہیں ہیں؛ تصدیق میں دونوں متحد ہیں، البتہ مفہوم میں مختلف ہیں۔ ایمان کا مفہوم تصدیق قلب ہے اور اسلام کا مفہوم اعمال جوارح۔ شرع میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی کو مومن کہیں اور مسلم نہ کہیں، یا مسلم کہیں اور مومن نہ کہیں اور وحدت سے ہماری یہی مراد ہے (القسطلانی: ارشاد السّاری، جلد اوّل، بحث کتاب الایمان)۔

ان آرا میں سے آخری رائے زیادہ وقیع سمجھی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس پر یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ ایمان اسلام کی تکمیلی حالت کا نام ہے، یعنی اس کے بغیر کسی کے اسلام کو مکمل نہیں سمجھا جا سکتا یا یہ کہ ان میں عموم خصوص ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ تاہم جامع لفظ اسلام ہی ہے۔

اس سلسلے میں حضرات شیعہ کا نقطۂ نظر یہ ہے: اسلام و ایمان میں فرق یہ ہے کہ بنا بر حدیث، اسلام اقرار توحید (لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ) اور تصدیق رسُول (مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ) کا نام ہے۔ اس کے بعد جان محفوظ، نکاح جائز، استحقاق میراث حاصل ہوتا ہے۔ ایمان کا مطلب ہے ہدایت اور اسلام کی صفت کا دل میں بیٹھ جانا اور عمل کا اظہار۔ ایمان اسلام سے ایک درجہ بلند ہے۔ ایمان اسلام میں شامل ہے، مگر لفظ اسلام میں ایمان لازمًا شامل نہیں۔ (منتخب الدین طریحی نجفی (م ۱۰۸۵ھ): مجمع البحرین، بذیل مادّۂ سلم، مطبوعۂ ایران، بلا تاریخ)۔ اسلام و ایمان کی مثال کعبے اور حرم کی ہے۔ ایک شخص حرم میں ہو تو کعبے میں ہونا لازم نہیں، لیکن جو شخص کعبے میں ہے وہ حرم میں بہرحال ہے (سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن، ۱: ۳۱۰، مطبوعۂ تہران، چاپ جدید: الکافی، جلد ۲)۔

احادیث میں بعض اوقات اسلام سے مراد خصائل اسلام بھی لی گئی ہے، مثلًا ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: اَيُّ الْاِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَ تَقْرَأُ السَّلَامَ، یعنی اسلام میں کونسی خصلت بہتر ہے؟ آپؐ نے فرمایا: تو کھانا کھلائے اور سلام کہے (البخاری)۔ ایسی احادیث میں اسلام سے مراد خصائل اسلام ہیں۔ اسلام کے مراتب میں سے ایک مرتبہ حُسن اسلام بھی ہے، جس کی احادیث میں ایک تعبیر یہ بھی ہے: مِنْ حُسْنِ اِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهٗ مَا لَا يَعْنِيْهِ (البخاری)۔ یہاں غیر متعلقہ اور بے کار باتوں سے اعراض کو حُسنِ اسلام قرار دیا ہے۔

اسلام ایک دین ہے: اوپر یہ موقف اختیار کیا جا چکا ہے کہ اسلام جامع لفظ ہے۔ اس کی جامعیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس کو دین بھی کہا گیا ہے اور دین کُل زندگی کے دستور العمل کی حیثیت سے وسیع تر مفہوم رکھتا ہے۔

دین کے لغوی معنی ہیں اِنقیاد و اخلاص، مگر استعارۃً و اصطلاحًا اس سے مراد ملّت اور شریعت ہے (دیکھیے السجستانی اور مفردات، بذیل دین و شریعت)۔ قرآن مجید میں آیا ہے: اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ (۳ [آل عمران]: ۱۹)۔ اسی طرح اسلام کے لیے دِيْنِ الْحَقِّ (۹ [التّوبۃ]: ۳۳)، دِيْنِ اللّٰهِ (۱۱۰ [النصر]: ۲) اور الدِّيْنُ الْقَيِّمُ (۳۰ [الروم]: ۳۰) کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ ۱۰ھ میں جب دین کے کامل ہونے کی خوش خبری سنائی گئی تو اس وقت بھی اسلام کے لیے دین کا لفظ استعمال ہوا: اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا (۵ [المآئدۃ]: ۳)۔ بقول امام ابو حنیفہؒ لفظ دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے (الفقہ الاکبر، مع شرح مُلّا علی القاریؒ، ص ۹۰)۔ سید شریف جُرجانی کے نزدیک دین اللہ تعالیٰ کا مقرر کردہ دستور حیات ہے جو اصحاب عقل و فکر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش کردہ لائحۂ عمل کو قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے (کتاب التعریفات، ص ۷۳)۔

ان سب بحثوں سے یہ واضح ہوا کہ اسلام عقیدہ و اقرار بھی ہے، عمل بھی اور مکمل ضابطۂ حیات و دستور العمل بھی، اور اس کا مجموعی نام دین ہے، جس میں (۱) عقائد، (۲) عبادات اور (۳) معاملات (انفرادی، منزلی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، عسکری، عدالتی اور بین الاقوامی) سب شامل ہیں۔ ویسے تو دین اسلام سب پیغمبروں نے پیش کیا، جس میں اتحاد باعتبار اصول دین ہے اور اختلاف باعتبار فروع کے، لیکن یہاں اسلام سے مراد وہ شریعت اور دین ہے جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کے لیے بھیجا۔

اسلامی عقائد و عبادات کی روح: اسلامی عقائد و عبادات ایک طرف تعلق باللہ کو مستحکم کرنے کا وسیلہ ہیں اور دوسری طرف اسی کے توسط سے، زندگی سے نباہ کرنے اور اسے پُر معنی بنانے کی خاطر، کردار کی تعمیر کا مقصد لیے ہوئے ہیں۔ یہ کردار انفرادی زندگی میں بھی راحت و سکون کا ذریعہ بنتا ہے اور اجتماعی و معاشرتی امور میں بھی۔ غرض اسلام کا نصب العین تزکیۂ نفس، تسکین روح، اطمینانِ قلب، عدل گستری اور اخروی نجات ہے۔

اسلامی عقائد میں توحید [رَكَ بآں] کو اساسی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ توحید کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، پاک اور بے عیب ہے۔ وہی سب کا خالق، مالک اور پروردگار ہے۔ زندگی اور موت اسی کے اختیار میں ہے۔ وہی سب کا حاجت روا ہے۔ صرف وہی عبادت و استعانت کے لائق ہے۔ اس کا کوئی شریک

نہیں۔توحید ہر قسم کے خفی و جلی شرک کی نفی کرتی ہے۔عقیدۂ توحید سر بلندی اور بے خوفی پیدا کرتا ہے اور تمام مشرکانہ رسوم و عقائد کی تردید بھی (نیز رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی)۔خدا کی وحدت کے حوالے سے فرد کی داخلی زندگی انتشار سے نجات پا کر نظم و ضبط سے بہرہ ور ہو جاتی ہے۔توحید کا عقیدہ انسانی اخوّت کے تصور کو استحکام بخشتا ہے اور اس کے ذریعے نفس انسانی کو زندگی کے امکانات کے بارے میں توکّل و اعتماد حاصل ہوتا ہے۔قرآن مجید میں توحید پر بڑا ہی زور دیا گیا ہے۔اللہ تعالٰی نے پیغمبروں کی بعثت و رسالت کا اوّلیں مقصد تبلیغ توحید بتایا ہے۔ہر پیغمبر نے سب سے پہلے توحید کا پیغام سنایا۔آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے تیرہ سالہ مکی زندگی میں بالخصوص توحید ہی کی تبلیغ کی۔قرآن مجید نے اللہ کے ساتھ دوسروں کو شریک کرنے کا نام شرک رکھا اور شرک کو "ظلم عظیم" ٹھیرایا ہے (۳۱ [لقمٰن]: ۱۳)۔اسی طرح مشرک کے تمام اعمال کو نا قابل قبول قرار دیا ہے (۶ [الانعام]: ۸۸) اور اس پر جنّت حرام کر دی ہے (۵ [المآئدۃ]: ۷۲)۔

توحید کے عقیدے کے علاوہ خدا کی دوسری جملہ صفات بھی، جو اسماے حسنٰی کے ذریعے بیان ہوئی ہیں، ذہن انسانی کے لیے سکون اور رہنمائی کا باعث ہیں۔ان میں ربّ ایک عظیم نام ہے (تفصیل کے لیے رک بہ الاسماء الحسنٰی)۔

رسالت کا عقیدہ بھی ایک مسلم کے لیے بنیادی درجہ رکھتا ہے۔خدا کی ہستی غیر مرئی ہے، لہٰذا اس کے احکام کی تبلیغ کے لیے کسی محسوس ذریعے کی ضرورت تھی۔یہ ذریعہ انبیا اور رسل کا وجود ہے، جو وحی الٰہی کے ذریعے لوگوں کو فکری اور عملی گمراہیوں سے نکال کر صراط مستقیم پر گامزن کرتے ہیں۔یہ درست ہے کہ اسلام میں انسانی عقل و فکر کی بڑی قدر و منزلت ہے، لیکن عقل انسانی کو علم و معرفت کا مصدر وحید بھی قرار نہیں دیا گیا، بلکہ اسلام کی نظر میں علم و معرفت کا صحیح ترین سرچشمہ اور اعلٰی مصدر وحی الٰہی اور نبوت و رسالت [رک بآن] ہے۔صرف وحی الٰہی کے ذریعے انسان حقیقت توحید کو سمجھ سکتا ہے اور گناہ، شر، فساد اور دوسرے انفرادی اور اجتماعی جرائم سے آگاہی اور نجات حاصل کر سکتا ہے۔انبیاؑ کی بعثت کا مقصد انسان کی ہدایت اور اس کے لیے سعادت دارین کا حصول ہے۔وہ اس لیے تشریف لاتے ہیں کہ معاشرے میں گمراہی اور بدبختی کا خاتمہ کر دیں، لوگوں کو اللہ تعالٰی کی ذات و صفات و افعال سے آگاہ کریں، دنیا کے آغاز و انجام سے متعلق الہامی معلومات بہم پہنچائیں، نیز یہ بتائیں کہ انسان کو موت کے بعد کیا مراحل پیش آنے والے ہیں اور یہ سب مسائل ایسے ہیں کہ جن پر بحث و تمحیص کے لیے ہمارے پاس مبادیات و مقدمات موجود نہیں ہیں۔ہر پیغمبر نے خالص اللہ تعالٰی کی عبادت کی دعوت دی (۱۶ [النحل]: ۳۶)، رشد و ہدایت اور دین و شریعت کے بارے میں پیغمبر اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے، وہ تو صرف احکام الٰہی کی تبلیغ کرتے ہیں (۵۳ [النجم]: ۳، ۴)۔عقیدۂ رسالت سے اللہ کی تعلیمات اور حکمتوں پر تیقّن پیدا ہوتا ہے اور محبت و اطاعت رسول کا جذبہ ابھرتا ہے (دیکھیے الغزالی: احیاء علوم الدین؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللّٰہ البالغۃ)۔

ملائکہ میں اعتقاد اور تقدیر خیر و شر کے ساتھ قیامت کا عقیدہ، زندگی کے لیے ایک غایت متعیّن کرتا ہے اور اعمال نیک کی ترغیب دیتا ہے۔اس سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے کہ زندگی عبث ہے جیسا کہ آج کل کے وجودی (Existentialists) مانتے ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۵) (= کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تمھیں یونہیں عبث پیدا کر دیا ہے اور یہ کہ تم کو ہماری طرف لوٹایا نہیں جائے گا)۔اسلام میں زندگی کا ایک مقصد ہے اور اس مقصد کا تعلق آخرت سے ہے۔اسلام نے اُخروی زندگی کے عقیدے کو فی الحقیقت بڑی اہمیت دی ہے۔نیک لوگوں کے لیے جنّت اور اس کی نعمتیں ہیں اور بد لوگوں کے لیے دوزخ اور اس کا عذاب ہے۔نیک اعمال کی جزا اور برے کاموں کی سزا کے لیے جنّت و دوزخ کا تصوّر پیش کیا گیا۔اس تصور کے ساتھ گناہ اور استغفار کا نظریہ بھی اسلامی خصائص میں خاص توجہ کے لائق ہے۔اسلام نے دیگر مذاہب و ادیان کے مقابلے پر اس مسئلے میں بھی ایسی راہ اعتدال اختیار کی ہے جو بڑی وزنی اور معقول ہے۔اسلام نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص گناہ کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر صدق دل سے توبہ و استغفار کرتا ہے، اپنے گناہ کی معافی کے ساتھ یہ وعدہ بھی کرتا ہے کہ میں آئندہ ایسے گناہ کا مرتکب نہیں ہوں گا تو اللہ تعالٰی اس کے گناہوں پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے اور اللہ کے غفران اور رحم و کرم کا یہی تقاضا ہے۔توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا ہے اور اللہ توبہ کرنے والوں کو دوست بھی رکھتا ہے [رک بہ توبہ]۔

عبادات میں نماز انفرادی تزکیۂ نفس کے علاوہ اجتماعی ربط و نظم اور یک جہتی پیدا کرتی ہے اور فحشا اور منکر سے روکتی ہے [رک بہ صلٰوۃ]۔زکوٰۃ دولت میں پاکیزگی پیدا کرتی ہے، دوسروں کی ضرورتوں کا احساس دلا کر انھیں پورا کرنے کے جذبے کو ابھارتی ہے اور معاشرے میں باہمی ہمدردی اور تعاون کا مؤثر ذریعہ ہے۔[رک بہ زکوٰۃ]۔روزہ ضبط نفس کا ذریعہ ہے اور حج ملّت کا بین الاقوامی اجتماع اور روایات ملّی کی یاد کو تازہ کرانے کا ذریعہ [رک بہ صوم؛ حج]۔اسلامی عبادات کا مقصد تزکیہ و تطہیر اور محاسبۂ نفس ہے، جس کے ذریعے انسان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں تقوٰی، طہارت اور توازن پیدا کرتا رہتا ہے۔تقوٰی کو قرآن مجید میں خیر الزّاد کہا گیا ہے۔تقوٰی کا مطلب ہے جزئیات تک ان چیزوں سے بچنا جو خدا کو ناپسند ہیں اور اللہ تعالٰی کو سپر بنانا۔

مستشرقین کا یہ خیال صحیح نہیں کہ اسلام خوف کا مذہب ہے۔واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں خوف کے ساتھ ساتھ رحمت و محبت کا عنصر غالب ہے، چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کی رحمت کا ذکر بکثرت آیا ہے، ایک دو مقامات تو خاص طور پر قابل توجہ ہیں، مثلاً اپنی جانوں پر ظلم کرنے والوں کو مخاطب کر کے فرمایا: لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ (۳۹ [الزمر]: ۵۳) = تم اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ایک جگہ یہ فرمایا کہ اللہ کی رحمت ہر چیز کو محیط ہے: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً ... الآیۃ

(۴۰[المؤمن]: ۷)۔ دوسری جگہ فرمایا: رَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ (۷[الاعراف]: ۱۵۶)، یعنی میری رحمت ہر چیز کو شامل و محیط ہے۔ علاوہ ازیں رحیم، رحمٰن اور ارحم الرّاحمین (سب سے زیادہ رحم کرنے والا) ایسے الفاظ بھی اللہ تعالٰی کے لیے اکثر و بیشتر استعمال ہوے ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالٰی اپنی مخلوق کے لیے ماں سے بھی زیادہ شفیق و رحیم ہے۔ اگر خوف ہے بھی تو اس قسم کا جو محبت سے پیدا ہوتا ہے اور محبت کی حفاظت کرتا ہے.

اسلام میں دین چونکہ کلّی حقیقت ہے اس لیے آداب اور اخلاق بھی دین کا حصّہ ہیں۔ مسلمانوں کی کُل زندگی اگر دینی اصولوں کے تابع ہے تو عبادت ہے اور اس لحاظ سے اخلاقیات کی پاسداری بھی عبادتوں میں شامل ہے (دیکھیے الغزالی: کیمیاے سعادت؛ ابن مسکویہ: الفوز الاصغر).

اسلامی اخلاق: اسلام میں یوں تو ہر اچھا عمل عبادت ہے، تاہم امور و افعال کا ایک سلسلہ ایسا بھی ہے جو اصطلاحًا عبادات اور معاملات کے مابین ہے۔ امور کا یہ سلسلہ نہ تو عبادات کی طرح محض داخلی ہے اور نہ معاملات کی طرح تنفیذی اور خارجی۔ یہ وہ افعال و عادات ہیں جن میں قانون کا جبر نہیں بلکہ ان کا صدور برضا و رغبت ہوتا ہے۔ اگر قلب انسانی روحانی طور پر صحت مند ہے تو یہ افعال حسین اور خوشگوار ہوں گے، اگر برعکس تو بالعکس۔ حدیث میں ہے: اِنَّ فِی الْجَسَدِ مُضْغَۃً اِذَا صَلُحَت، صَلُحَ الجَسَدُ کُلُّہٗ وَ اِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ الْجَسَدُ کُلُّہٗ، اَلَا وَھِیَ الْقَلْبُ (البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینہ) = جسم انسانی میں ایک (گوشت کا) ٹکڑا ہے، وہ اگر صحیح حالت میں ہے تو تمام جسم صحیح حالت میں ہوگا اور اگر وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑ جائے گا اور یہ ہے دل۔ وجدان صحیح سے اچھائی یا برائی دونوں کا پتا چل جاتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: اَلْبِرُّ مَا اطْمَئَنَّ اِلَیْہِ الْقَلْبُ وَ اطْمَئَنَّتْ اِلَیْہِ النَّفْسُ، وَالْاِثْمُ مَا حَاکَ فِی الْقَلْبِ وَ تَرَدَّدَ فِی النَّفْسِ = بھلائی وہ ہے جس سے قلب مطمئن ہوں اور بدی وہ ہے جس سے دل میں کھٹکا ہو اور نفس متردّد ہو (احمد: المسند ۴: ۲۲۸)۔ ایک موقع پر مومن کامل کی علامت بیان کرتے ہوے آپؐ نے ارشاد فرمایا: اِذَا سَرَّتْکَ حَسَنَتُکَ وَسَاءَتْکَ سَیِّئَتُکَ فَاَنْتَ مُؤْمِنٌ (احمد: المسند، ۵: ۲۵۱)۔ یعنی جب تجھے اپنی نیکی پر خوشی ہو اور اپنی بدی پر ناگواری محسوس ہو تو تُو مومن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاق عادات کے ظاہری حسن کا نام نہیں بلکہ یہ اندرونی پاکیزگی اور باطنی صورت انسانی کے اوصاف و معانی کا نام ہے، اس کا معیار وجدانِ صحیح اور ضمیر ہے، غرض کہ ان کی حقیقت داخلی، وجدانی اور روحانی ہے، اگرچہ ان کا صدور خارجی ہے، ان افعال سے دوسرے افراد متاثر ہوتے ہیں اور ان سے معاشرتی زندگی میں ایک طرح کا حسن پیدا ہوتا ہے یہ اسلامی تصور اخلاق کا سنگ بنیاد ہے، خلق کے مفہوم میں دین، طبیعت اور عادات تینوں شامل ہیں (لسان).

اسلامی اخلاق کے مآخذ دو ہیں: (۱) قرآن مجید اور (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ اور آپؐ کا خُلق عظیم۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ (۶۸[القلم]: ۴)، نیز فرمایا: لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ (۳۳[الاحزاب]: ۲۱)۔ قرآن مجید کی سورۃ المؤمنون کی ابتدائی آیات (۲۳: ۱-۱۱) میں بندۂ مومن کے اوصاف میں اخلاق حسنہ کو بھی شامل کیا گیا ہے، سورۃ البقرۃ (۲: ۱۷۷) اور سورۃ الفرقان (۲۵: ۶۳-۷۵) میں بھی عباد الرحمٰن کے اوصاف کا ذکر ہے.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم مکارم اخلاق کا سب سے بڑا نمونہ بھی تھے اور اعلٰی اخلاق کے عظیم معلّم بھی۔ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی فرماتا ہے: ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ یَتْلُوْا عَلَیْھِمْ اٰیٰتِہٖ وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ ق وَاِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ (۶۲[الجمعۃ]: ۲)، اس آیت میں یُزَکِّیْھِمْ اور اَلْحِکْمَۃ کے الفاظ سے تزکیۂ نفس اور اخلاق و سنت نبوی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ آپؐ کی ذات میں جو صفات اخلاقی جمع تھیں وہ انسانیت کے اعلٰی معیار کا مظہر تھیں (ان کے لیے دیکھیے الترمذی: الشمائل و بہ امداد مفتاح کنوز السنۃ، مادۂ ادب)۔ اس عملی نمونے کے علاوہ آپؐ نے جو کچھ عمومی خلق حسن اور اخلاق کے خصوصی اجزا کے بارے میں فرمایا اس کا اجمال یہ ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے دریافت کیا: اَیُّ الْاِیْمَانِ اَفْضَلُ؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: خُلُقٌ حَسَنٌ (احمد: المسند، ۴: ۳۸۵)، ابوداؤد میں ہے: مَامِنْ شَیءٍ اَثْقَلُ فِی الْمِیْزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ (السنن، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصد یہ بیان فرمایا ہے کہ میں حسن اخلاق کو کمال تک پہنچانے کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ حُسْنَ الْاَخْلَاقِ (الموطأ، کتاب الجامع، باب ماجاء فی حسن الخلق؛ نیز احمد: المسند، ۲: ۳۸۱)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم لوگوں کو مکارم اخلاق کا حکم دیا کرتے تھے (البخاری، کتاب الادب، باب حسن الخلق)۔ آپؐ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بہترین انسان وہ ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں: خِیَارُکُمْ اَحْسَنُکُمْ اَخْلَاقًا (حوالۂ مذکور) ایک اور جگہ آپؐ نے اخلاق کو ذاتی فضائل و شرافت سے تعبیر کیا ہے: حَسَبُہٗ خُلُقُہٗ (المسند، ۲: ۳۶۵)۔ ایک حدیث کے مطابق تکمیلِ ایمان کے لیے حسن خلق کو معیار قرار دیا: اَکْمَلُ الْمُؤْمِنِیْنَ اِیْمَانًا اَحْسَنُھُمْ خُلُقًا (ابوداؤد: السنن، کتاب السنۃ، باب ۱۶) اور دوسری حدیث میں حسن خلق کو صوم و صلٰوۃ جتنا مرتبہ عطا کر دیا: اِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیُدْرِکُ بِحُسْنِ خُلُقِہٖ دَرَجَۃَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ (ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق)۔ اسلامی اخلاق میں متعدّد صفات پر خاص زور دیا گیا ہے اور قرآن و حدیث میں بعض اہم اخلاقی خصائل کی غیر معمولی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت لائق ذکر ہے: وَاعْبُدُوْا رَبَّکُمْ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ (۲۲[الحج]: ۷۷)۔ یہاں خیر میں انفرادی حسن خلق بھی شامل ہے اور انسانوں کے ساتھ وہ نیکیاں بھی جو معاشرتی اخلاق کا حِصّہ ہیں.

قرآن مجید میں صفت عدل و انصاف کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ عدل کے معنی ہیں، توازن، مساوات، انصاف، ظلم سے اجتناب، ہر کسی کو اس کا جائز حق دینا،

اس میں کسی طرح کی جانب داری نہ کرنا اور افراط و تفریط سے بچنا۔ توازن کی یہ صفت کردار میں بھی حسن اور عظمت پیدا کرتی ہے۔ اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ قرآن مجید میں دشمن کے بارے میں بھی عدل کا حکم دیا گیا ہے: وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا ط اِعْدِلُوْا قف (۵ [المآئدۃ]: ۸) عدل کے علاوہ صبر و شکر بھی اہم ہیں۔ قرآن مجید میں صبر و شکر کی بکثرت تلقین فرمائی گئی ہے، مصائب اور ناموافق حالات میں صابر رہنا اور اللہ کے انعامات کا شکر ادا کرنا اعلٰی اخلاق کا حصہ ہے۔ انسان چونکہ بالطبع کمزور اور بیقرار پیدا کیا گیا ہے (اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ ھَلُوْعًا ۙ اِذَا مَسَّہُ الشَّرُّ جَزُوْعًا (۷۰ [المعارج]: ۱۹، ۲۰) اس لیے ایک مومن کا صحیح کردار یہ ہے کہ ہر حال میں نظر خدا پر رکھے۔ یہ استقامت، صبر و شکر کی ریاضت سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ایثار، رحم، ہمدردی، صلۂ رحمی، وقار نفس اور احترامِ آدمیت پر بھی زور دیا گیا ہے۔ اسلام میں ایفاے عہد دینی فرائض میں خاص اہمیّت رکھتا ہے: (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (۵ [المآئدۃ]: ۱) یعنی عہد و پیمان پورے کرو۔ چنانچہ نیک مومن کی ایک صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ اپنے عہد و پیمان کو پورا کرتا ہے: وَالْمُوْفُوْنَ بِعَھْدِھِمْ اِذَا عٰھَدُوْا (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)۔ کیونکہ اس ایفاے عہد پر تمام معاشرے کی ساکھ اور معاملات انسانی کی کامل تنظیم موقوف ہے۔ حدیث میں آیا ہے: لَا دِیْنَ لِمَنْ لَّا عَھْدَ لَہٗ (احمد: المسند، ۳: ۱۳۵) جو ایفاے عہد نہیں کرتا وہ دین سے بھی بیگانہ ہے۔ (اسلامی اخلاق کے دوسرے اجزا کے لیے دیکھیے الترمذی: الشمائل و دیگر کتب حدیث بہ امداد مفتاح کنوز السنۃ).

ان بنیادی اخلاقی صفات کی اساس پر، مسلمانوں میں علم اخلاق کی بنیاد پڑی، جس میں رفتہ رفتہ بعض دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے گئے۔ ان میں زُہد کا ایک خاص تصور بھی دَر آیا۔ اسی طرح مسکنت اور تذلّل بھی اصل اسلامی اخلاق میں موجود نہ تھا۔ پھر یونانی اخلاقیات کے ترجموں کے ذریعے، یونانی فکر کے عناصر بھی شامل ہوے [رک بہ ذیل مادۂ اخلاق]۔ اسی طرح عجمی و ہندی عناصر (مسلمانوں کے علم الاخلاق کے لیے ملاحظہ ہو الغزالی: کیمیاے سعادت: ابن مسکویہ: الفوز الاصغر؛ نصیر الدین طوسی: اخلاق ناصری؛ دوّانی: اخلاق جلالی؛ زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی، (اردو ترجمہ از نور الحسن خاں).

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اسلام میں اخلاق کا تصور اصلاً روحانی اور دینی ہے مگر اس کا دائرہ عملی اور عمرانی بھی ہے۔ اس کا سرچشمہ نیکی کی فطری صلاحیت ہے لیکن اس کی ترقّی صحیح تعلیم، تزکیۂ نفس اور نیکی کی عملی مشق پر منحصر ہے، اسلامی اخلاق کا مطمح نظر فرد کی ذاتی تسکین ہی نہیں بلکہ اس کا ایک معاشرتی پہلو بھی ہے۔ عدل اور نیکی سے معاشرے کی زندگی خوش گوار ہو جاتی ہے اور فرد بھی اس سے راحت و سکون پا کر رضاے الٰہی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور یہی مومن کی زندگی کی کل غایت ہے۔ (الطاعۃ لامر اللہ والشفقۃ علی خلق اللہ).

اسلامی قانون: اسلامی قانون کے سرچشمے الہامی ہیں، لیکن ان کی روح انسانی، عقلی، عملی اور تمدنی ہے (دیکھیے سر عبدالرحیم: *Muhammadan Jurisprudence*، ص ۵۴ ببعد)۔ اس کا نصب العین بندوں پر اقتدار و حکمرانی نہیں بلکہ خدا کے بندوں کی خیر خواہی ہے، یہ کسی قسم کے جبر پر مبنی نہیں بلکہ اس کی نوعیت مصلحانہ ہے۔ اسلامی قانون میں تعزیر ہے لیکن اس سے پہلے خود اپنی اصلاح اور احتسابِ نفس کے کئی مراحل ہیں۔ اسی لیے قانون کے ضمن میں تقوٰی، تزکیۂ نفس اور توبہ پر بڑا زور دیا گیا ہے.

اسلامی قانون میں فرد کا وقارِ نفس اور احترام آدمیت ہر حال میں ملحوظ ہے۔ اسلامی قانون کے تین بڑے مقاصد ہیں: (۱) خدا کی بادشاہت اور حاکمیت کا نفاذ قرآن و سنت کی روشنی میں (اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ ط (۶ [الانعام]: ۵۷)؛ (۲) حقوق اللہ کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کا قیام بذریعۂ اولی الامر؛ (۳) اعلٰی معاشرتی زندگی کی تنظیم کے علاوہ نفوس کی پاکیزگی کی خاطر صفات عدل و خیر کی حفاظت۔ اسلامی قانون کسی فرد یا فریق کے لیے استحصال کا ذریعہ نہیں بلکہ انسانی معاشرے میں اخوت، مساوات اور عدل و انصاف کی صفات پیدا کرتا ہے.

اسلامی قانون کے بنیادی اصول کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کی تشکیل چار مراحل میں ہوئی۔ پہلا دَور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ہجرت سے شروع ہوتا ہے اور آپ کی وفات پر ختم ہوتا ہے، مدینے کی دس سالہ زندگی میں، قرآن مجید کے ذریعے دین کی تکمیل ہوئی۔ انھیں قوانین الٰہیہ پر آگے کی فقہی تفریعات کی اساس رکھی گئی.

دوسرا دَور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی وفات سے لے کر خلافت راشدہ کے اختتام تک ہے، یہ خلفا اور صحابہ کی تشریحات کا دور ہے۔ تیسرے دور میں اہل السنۃ کے مذاہب اربعہ کی باقاعدہ بنیاد پڑی۔ چوتھے دور میں فقہا نے اپنے اپنے ائمہ کے مسلک خاص کی تشریح و تعبیر کی طرف توجہ کی۔ بعد کے دو ادوار میں سے علامہ خضری کے قول کے مطابق، ایک میں تو مسائل کی تحقیق کے لیے جدل و مناظرہ کی گرم بازاری ہوئی اور دوسرے میں تحقیق و اجتہاد کے بجاے تقلید ہی کو اصولِ کار قرار دیا گیا۔ اور یہ دور آج تک قائم ہے (الخضری: تاریخ فقہ اسلامی، اردو ترجمہ، از عبدالسلام ندوی، ص ۲).

اسلامی قانون کی تشکیل میں، جیسا کہ قرآن مجید سے ظاہر ہوتا ہے، تین بنیادی اصول مدّنظر ہیں:

۱۔ عدمِ حرج، یعنی تنگی کو دور کرنا، سختی اور تشدّد کے بجاے آسانی پیدا کرنا.

۲۔ قلّتِ تکلیف، یعنی احکام کی وہ صورت جس پر آسانی سے عمل ہو جائے.

۳۔ تدریج، یعنی جو عادتیں راسخ ہو چکی تھیں انھیں دور کرنے میں تدریج سے کام لینا.

اسلامی قانون کا حقیقی ماخذ قرآن مجید ہے، اور اس کے ساتھ دوسرا ماخذ سنّت نبوی ہے، یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے وقتاً فوقتاً جو تعبیر و توجیہ کی یا اپنے عمل سے کسی حکم کی صورت متعیّن فرمائی (= احادیث رک بہ سنّت و حدیث)، وہ بھی ایک اہم ماخذ ہے، تیسرا ماخذ قیاس [رک بآں] ہے یعنی قرآن و حدیث کی روشنی میں،

فقہا نے اپنے زمانے کے خاص مسائل پر بذریعۂ قیاس جو فیصلے صادر کیے وہ بھی قابل لحاظ ہیں اور چوتھا ماخذ اجماع [رَکَ بآن] ہے یعنی کسی مسئلے میں کسی زمانے کے جملہ یا اکثر علما کا اتفاق رائے، مگر یہ بھی دراصل قابل اعتبار تب ہوگا جب کہ قرآن و حدیث سے ٹکراؤ نہ ہو بلکہ فیصلہ ان کی روح اور منشا کے مطابق ہو (دیکھیے سر عبدالرحیم: کتاب مذکور)، یہ آخری دو اصول اس لیے ہیں کہ ہر زمانے میں صورت حال بدلتی رہتی ہے اور ان تبدیلیوں کے بارے میں شرعی فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا قرآن و سنّت کی روشنی اور راہنمائی میں، نئے فیصلوں کے لیے دروازہ کھلا رکھا گیا ہے، اسلام چونکہ ہر زمانے کے لیے ہے اس لیے ہر زمانے کے احوال کے بارے میں شرعی فیصلوں کی ضرورت ظاہر ہے (دیکھیے اقبال: تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ: باب الاجتہاد فی الاسلام).

علامہ الخضری نے اپنی کتاب میں ہر دَور کے بڑے بڑے فقہا کی فہرست پیش کی ہے اور اس میں اہل السنّت اور شیعی مسلک کے ائمۂ کبار کے نام درج کیے ہیں۔ اہل السنّت میں فقہا صحابہ کرامؓ کے بعد امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور شیعی مسلک میں حضرت علیؓ کے بعد امام ابو جعفر محمد باقرؒ اور ان کے صاحبزادے امام جعفر صادقؒ اور دوسرے ائمہ و مجتہدین کے نام آتے ہیں (دیکھیے الخضری، بہ امداد فہرست۔ نیز تفصیل کے لیے دیکھیے بذیل مادّۂ فقہ۔ اسلامی قانون کا دوسرے اہم عالمی قوانین سے مقابلے کے لیے دیکھیے مادّۂ قانون و شریعت).

اسلام کا تصور معاشرت:

قرآن مجید میں آیا ہے: یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّ نِسَآءً ۚ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَ الْاَرْحَامَ (۴ [النسآء]: ۱)۔ اس آیت سے دو اصول نکلتے ہیں: (۱) تمام انسان نفس واحدہ سے پیدا ہوئے، لہٰذا برابر ہیں؛ (۲) اس اخوّت کا قیام و دوام تعلّق باللہ پر منحصر ہے۔ اسلامی معاشرہ انھیں دو اصولوں پر قائم ہے۔ یعنی تمام نسلِ انسانی کی بنیادی اخوّت اور اس کے لیے روحانی حوالے کی ضرورت۔ سورۃ الفاتحہ کا آغاز، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سے ہوتا ہے۔ سابقہ آیت اور اس میں بھی خدا کو اس کی صفت ربّ سے یاد کیا گیا ہے اور ربوبیت کا دائرہ محدود نہیں رکھا گیا بلکہ پہلی آیت میں اس کو الناس سے متعلّق رکھا گیا ہے اور دوسری آیت میں الْعٰلَمِیْنَ سے وابستہ کیا گیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کا معاشرتی نصب العین یہ ہے کہ زندگی کی ضرورتوں اور کفالتوں میں جملہ نوع انسانی ایک برادری کے مانند ہے، اور اس خاص دائرے میں زندہ رہنے اور پھلنے پھولنے کا حق سب کو حاصل ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے خود توحید کا عقیدہ بھی نسل انسانی کی شیرازہ بندی کو مستحکم کرتا ہے، حدیث میں آیا ہے: اَلْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللّٰهِ (ابو یعلی والبزار).

نسل انسانی کی وحدت کے اس استحکام کے لیے روحانی دعوت کو خاص اہمیت دی گئی ہے کیونکہ صرف مادی وسائل کے ذریعے جو شیرازہ بندی ہوتی ہے وہ یقینی نہیں ہو سکتی، اس لیے روحانی عقیدوں کے ذریعے وحدت و تنظیم پر زور دیا گیا ہے۔ یہ کام انبیاے کرامؑ کرتے رہے اور اس سلسلے کی آخری دعوت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی تھی۔ اسلامی معاشرے کی ابتدا مدینے میں ہوئی۔ جس میں انصار و مہاجرین اور اہل کتاب کو ایک تنظیم کی شکل دی گئی۔ اس سے اس عظیم معاشرے کی تاسیس ہوئی جو دنیا بھر میں مندرجۂ ذیل خصائص کے لیے امتیاز رکھتا ہے:

(۱) مساوات: رنگ، نسل، قبیلہ اور ذات پات کو ترک کر کے تقوٰی کو فضیلت کا معیار قرار دیا گیا ہے.

(۲) بنیادی انسانی ضرورتوں میں سب کے ساتھ برابری کا سلوک.

(۳) انسانی حاکمیت کی جگہ خدا کی حاکمیت قائم کر کے سب انسانوں کے لیے عدل و انصاف کی سہولت مہیا کرنا.

اسلام نے مذہبی رواداری اور آزادی ضمیر کا اعلان کیا، دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کے تحفظ کا یقین دلایا، ایفاے عہد کو لازمی قرار دیا، اور معاشرتی زندگی کی ایسی تنظیم کی جو افراط و تفریط سے محفوظ ہے۔ اسلامی معاشرہ رنگ و نسل اور علاقے کے تعصبات سے بالا ہے۔ اسلام میں ذات پات کی کوئی تمیز نہیں، چنانچہ گورے کو کالے پر یا عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ اور نہ قبائل و شعوب کی بنا پر کسی کو کسی پر برتری ہے بلکہ اللہ تعالٰی کے نزدیک صرف تقوٰی ہی باعث فضیلت ہے: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ (۴۹ [الحجرات]: ۱۳)۔ قرآن مجید میں آیا ہے قبائل و شعوب تو محض تعارف کے لیے ہیں (حوالۂ مذکور)۔ یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ (۴ [النسآء]: ۱)۔ اے لوگو! اپنے ربّ سے ڈرو جس نے تمھیں ایک وجود سے پیدا کیا۔ اس آیت سے نسل انسانی کی وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اسلام نے داخلی طور پر جذبۂ اخوّتِ اسلامی پر بڑا زور دیا ہے تاکہ صالح معاشرے کے قیام و استحکام میں مدد ملے۔ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْكُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (۴۹ [الحجرات]: ۱۰) (= تمام مومن بھائی بھائی ہیں، ان کے مابین صلح و مصالحت کی کوشش کرو، اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تم پر رحم ہو)۔ اسی طرح ارشاد ہے: فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَصْلِحُوْا ذَاتَ بَیْنِكُمْ (۸ [الانفال]: ۱) = اللہ سے ڈرو اور آپس میں صلح کرو [نیز دیکھیے خطبۂ حجّۃ الوداع].

اخوّت کی یہ روح معاشرے کے تمام اعمال و مظاہر میں منعکس ہے۔ اسی سے وہ مساوات پیدا ہوئی جس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی۔ اس کی نمایاں مثال منجملہ دیگر امور کے حج میں ملتی ہے، چنانچہ اس موقع پر مختلف اقوام اور مختلف افراد کی شخصی حیثیت کالعدم ہو جاتی ہے۔ شام کا ایک امیر جبلہ بن الاَیہم غسّانی، جس نے حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں اسلام قبول کر لیا تھا، ایک بار حجّ کے دوران میں کعبے کا طواف کر رہا تھا کہ اچانک اس کی چادر کے گوشے پر ایک بدوی کا پاؤں جا پڑا۔ جبلہ نے طیش میں آ کر اس بدوی کے ایک تھپڑ مارا۔ اس بدوی نے یہ معاملہ

حضرت عمر فاروقؓ کے روبرو پیش کیا۔ انھوں نے فیصلہ دیا کہ جوابًا وہ بدوی بھی امیر غسّان کے ایک تھپڑ مارے۔ اس پر جبلہ نے پندارِ امارت میں کہا کہ ہم تو وہ ہیں کہ اگر کوئی شخص ہم سے گستاخی کے ساتھ پیش آئے تو وہ قتل کا سزاوار ٹھیرتا ہے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: جاہلیت میں ایسا تھا، مگر اسلام نے شاہ و گدا اور پست و بلند کو ایک کر دیا ہے۔ جبلہ نے کہا: اگر اسلام ایسا مذہب ہے جس میں اعلٰی و ادنٰی کا امتیاز نہیں تو میں اس سے باز آتا ہوں۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس کی کوئی پروا نہ کی (قبّ شبلی: الفاروق، ج ۲).

احترامِ آدمیت اسلامی معاشرے کا دوسرا اہم اصول ہے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰي كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا (۱۷ [بنّی اسرآئیل]: ۷۰) = ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی اور انھیں خشکی اور تری میں سواریاں عطا کیں اور انھیں پاکیزہ چیزوں سے رزق دیا اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فوقیت بخشی۔ اسلام نے انسان کی بہ حیثیت انسان عزت و حرمت تسلیم کرائی ہے۔ ماں، باپ، بیوی وغیرہ افراد خاندان کو جذباتی اور انسانی بنیادوں پر اہم مرتبہ دیا۔ مرد کو جہادِ زندگی کا نقیب قرار دیا اور عورت کو مرد کا مونس قرار دے کر اسے باوقار حیثیت دی، غلام کو آزادی کی بشارت دی، مسکین کی دل داری کی، مسافر کی حفاظت و مہمانداری کی کفالت کی، یتیم کو عزّت کا مقام بخشا، ہمسائے کے ساتھ ہمدردی پیدا کی، بیوہ کو باعزت زندگی کا پورا حق دیا.

احترامِ انسانیت کے سلسلے میں قابلِ ذکر امر یہ ہے کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو بھی نہایت خوش اسلوبی سے حل کیا۔ اور اس رسمِ قبیح کو جو دنیا میں راسخ تھی بڑی حکمت سے مٹایا۔ اسلام نے غلاموں (''موالی'') کو اپنے آزاد آقاؤں کے برابر کر دیا۔ آزاد مسلم آقاؤں نے بھی ان کے ساتھ کسی قسم کا فرق روا نہ رکھا۔ وہ اپنے ''موالی'' کو ایک ہی دسترخوان پر ساتھ بٹھا کر کھانا کھلاتے تھے۔ اسلام نے موالی کو قعرِ مذلّت سے نکال کر بامِ عزّت تک پہنچنے کے مواقع عطا کیے اور ان کے ذہن سے احساسِ کمتری کو دور کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے غلاموں اور لونڈیوں کو معاشرے میں بڑا شریفانہ اور باعزت مقام دلایا، ہجرت کے بعد مدینے میں تشریف لا کر اخوّت کی بنیاد رکھی تو اپنے چچا حضرت حمزہؓ کو اپنے خادم اور آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ کا بھائی ٹھیرایا، حضرت خالد بن رُوَیحہ الخثعمیؓ کو حضرت بلال حبشیؓ کا اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خارجہ بن زیدؓ کا۔ فتح مکہ کے بعد کعبے کی چھت پر چڑھ کر اذان دینے کا شرف بھی حضرت بلال حبشیؓ کے حصّے میں آیا اور جب سردارانِ قریش کو یہ بات ناگوار گزری تو اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ والی آیت (۴۹ [الحجرات]: ۱۳) نازل فرما کر مساوات کا درس دیا اور وضاحت کر دی کہ بزرگی اور عزّت کا معیار خاندان نہیں بلکہ تقوٰی اور ذاتی نیکی ہے۔ آپؐ نے ایک مشہور حدیث میں حکم فرمایا: تمھارے بھائی ہی تمھارے خادم ہیں، اللہ تعالٰی نے انھیں تمہارا دستِ نگر بنایا ہے، جس شخص کے قبضے میں اس کا بھائی ہو، اسے چاہیے کہ وہ اسے وہی کھلائے جو خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو خود پہنتا ہے، ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالو، اگر ایسا بوجھ ڈالو بھی تو پھر ان کی اعانت کرو۔ تم میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میرا غلام یا میری لونڈی، بلکہ لڑکے یا لڑکی کہہ کر پکارو (دیکھیے صبحی الصالح: النظم الاسلامیة، ۴۶۸ ببعد)، چنانچہ اسلام کی بدولت ''موالی'' بھی بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے چند موالی کو قاہرہ میں قاضی مقرر کیا (المقریزی: الخطط، ۲: ۳۳۲)۔ ہندوستان میں خاندان غلاماں [رَکّ بآن] اور مصر میں ممالیک [رَکّ بآن] کی سلطنت موالی کے اہم مرتبے کی نمایاں مثالیں ہیں.

اسلام نے غلاموں کو آزاد کرنے کے فضائل پر زور دیا ہے اور ان کے ساتھ احسان اور نیک سلوک کرنے کی تاکید کی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زکٰوۃ کی آمدنی کی ایک خاص مد کو اسی طبقے کے لیے نامزد کیا ہے تاکہ یہ رقم غلاموں کو آزادی دلانے پر صرف کی جائے۔ اور چونکہ عام طور سے کسی غلام کو آزاد کرنے کی پوری قیمت یا اس کی آزادی کا زرِ فدیہ ادا کرنا ہر شخص برداشت نہیں کر سکتا اس لیے زکٰوۃ کی مجموعی رقم سے اجتماعی طور پر اس فرض کو ادا کرنے کی صورت تجویز کی گئی ہے۔ اسلام نے غلاموں کے حقوق کی رعایت پر اس قدر زور دیا ہے اور ایسے احکام و قوانین نافذ کیے ہیں کہ غلامی غلامی نہ رہی بلکہ معاشرے کا ایک مساویانہ عنصر بن گئی.

یہی نہیں بلکہ اسلام نے غیر مسلم قوموں کے ساتھ بھی نیک سلوک کرنے کا حکم دیا اور ان کے حقوق کی حفاظت کی۔ یعنی ان کی جان، مال اور دین کی حفاظت کا ذمّہ لیا۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اپنے دورِ خلافت میں بیت المقدس کے عیسائیوں کو از روے معاہدہ جو حقوق دیے ان کی تفصیل یہ ہے: ''یہ وہ امان ہے جو اللہ کے بندے امیر المؤمنین عمرؓ نے اہلِ ایلیا کو دی۔ یہ امان جان، مال، گرجا، صلیب، تندرست، بیمار اور ان کے تمام اہلِ مذہب کے لیے ہے، اس لیے ان کے معبدوں میں سکونت اختیار کی جائے گی اور نہ وہ منہدم کیے جائیں گے۔ نہ ان کے احاطے کو نقصان پہنچایا جائے گا (یعنی کمی نہ کی جائے گی)، نہ ان کی صلیبوں اور ان کے مال میں کچھ تخفیف کی جائے گی۔ مذہب کے بارے میں ان پر کوئی جبر نہ کیا جائے گا'' (الطّبری، ۱: ۲۶۵۸؛ البلاذری، ص ۱۴۵)۔ یہ حقوق صرف اہلِ ایلیا ہی کے لیے مخصوص نہ تھے بلکہ تمام مفتوحہ اقوام کو دیے گئے اور دیے جاتے رہے اور ان کے عہدناموں میں موجود ہیں.

قرآن مجید نے اسلامی معاشرے کے لیے جس ماحول کی تشکیل کی اس سے بعض خاص صفات کا انسان سامنے آتا ہے۔ یہ صفات دو لفظوں میں یوں بیان کی جا سکتی ہیں: (۱) متقی اور (۲) صالح۔ متقی سے مراد وہ انسان ہے جو اللہ کے خوف سے گناہ کی ہر شکل سے اجتناب کی کوشش کرے اور صالح سے مراد وہ انسان ہے جو وہ تمام اعمال صالحہ بجا لانے کی سعی کرے جن سے حیات میں پاکیزگی، معاشرے میں نیکی اور زندگی کے نیک مقاصد کو ترقی نصیب ہو سکتی ہے۔ اسلام میں اعمالِ صالحہ کی بڑی اہمیت ہے اور اس سے مراد صرف عبادتیں نہیں بلکہ زندگی کے وہ تمام

انفرادی و اجتماعی اعمال ہیں جن کا مقصد معرفت حقائق الٰہیہ، رضائے الٰہی کا حصول، خدا کے بندوں کی خیر خواہی، نیکی کی حدوں کی توسیع، برائی کا استیصال اور برتر معاشرے کا قیام ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صالح انسان یعنی مسلمان، اپنی نیکی کے ساتھ علم و حکمت سے بہرہ ور، مستعد اور سرگرم عمل، باجلال مگر شفیق انسان ہوگا، قرآن کے تصورِ عمل میں نیک مقاصد (معرفت ایزدی، جستجوے حکمت اور ابتغاے فضل اللہ) کے لیے ہر سعی کے علاوہ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ہر اقدام شامل ہے، معرفت حقائق سے لے کر تسخیر کائنات تک اور جہاد نفس سے لے کر منکرات کے خلاف جہاد بالسیف (= بدی اور ظلم کے خلاف ہر قسم کی انفرادی اور اجتماعی جنگ) تک ہر عمل، اس انسان کے کردار کا جز ہوگا جس پر اسلام کے معاشرتی اصول زور دیتے ہیں۔

اسلامی تصورِ ریاست: اسلام میں ریاست کا تصور دو اہم بنیادوں پر قائم ہے: اوّل اس آیت پر: اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (۴ [النسآء]: ۵۹) = اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے حکمران کی بھی، اور اگر تم میں کسی معاملے میں نزاع واقع ہو جائے تو فیصلے کے لیے خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔ دوسری بنیاد یہ آیت ہے: وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ ص (۴۲ [الشورٰی]: ۳۸) = اور وہ آپس کے مشورے سے کام کرتے ہیں: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ (۳ [آل عمران]: ۱۵۹) = اور ان سے امور میں مشورہ لے۔ ان آیات سے دو بڑے اصول نکلتے ہیں: اوّل یہ کہ اصل بادشاہت خدا کی ہے: اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ (۶ [الانعام]: ۵۷)، جس کی نیابت خدا کے رسول کو ملی۔ ان دونوں کی اطاعت اصولی حیثیت رکھتی ہے، اس اطاعت کے تابع ان حکمرانوں کی اطاعت ہے جو خدا اور رسول کے احکام کے مطابق دین کے منشا کو پورا کریں اور مملکت کا انتظام کریں، ان معنوں میں اسلامی ریاست ہر حال میں دینی ریاست ہوگی، یہ دینی ریاست ساتھ ہی دنیوی ریاست بھی ہے کیونکہ اسلام زندگی کے تمام شعبوں کو محیط ہے لیکن یہ مذہبی پیشوائیت (Theocracy) سے مختلف ہے جس میں نیک و بد کا معیار مذہبی پیشواؤں کے اقوال ہوتے ہیں۔ مشاورت دوسرا اہم اصول ہے، اس مشاورت کا طریقہ کیا ہے؟ اس کی تفصیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اپنے اسوۂ حسنہ اور صحابۂ کرامؓ کے تعامل سے معلوم ہو سکتی ہے۔

نظریاتی لحاظ سے اسلامی ریاست کے بارے میں سنّی اور شیعہ نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ سنّی نقطۂ نظر خلافت کے اصول کا قائل ہے، جس میں امیر کا انتخاب مشاورت کے کسی طریقے سے ہوتا ہے، لیکن جب امیر منتخب ہو جاتا ہے تو وہ مدت العمر کے لیے ہوتا ہے اور کسی معقول وجہ کے بغیر معزول نہیں کیا جا سکتا [رک بہ خلافت]۔ شیعہ نقطۂ نظر امامت کے اصول پر قائم ہے، یعنی امام صرف اہل بیت سے ہو سکتا ہے اور وہ معصوم ہوتا ہے اور پہلے امام حضرت علیؓ تھے [رک بہ امام و امیر المؤمنین، نیز دیکھیے الماوردی: الاحکام السلطانیۃ]۔

اسلامی ریاست کا نصب العین احکام خداوندی کے تحت دین و دنیا کے معاملات میں معاشرے کے امور کا انتظام اور حقوق اللہ و حقوق العباد کی تنفیذ اور مختلف طبقات انسانی کے درمیان عدل و انصاف کے اصول پر مساوات اور خوش حال زندگی کے نظام کا قیام ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جابجا اسلامی ریاست کے وہ رہنما اصول بیان فرمائے ہیں جن پر اسلام پوری انسانی زندگی کا نظام قائم کرنا چاہتا ہے مثلاً: وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا ۭ اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا ۝ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا ۭ ۝ رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا فِيْ نُفُوْسِكُمْ ۭ اِنْ تَكُوْنُوْا صٰلِحِيْنَ فَاِنَّهٗ كَانَ لِلْاَوَّابِيْنَ غَفُوْرًا ۝ وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا ۝ اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ ۭ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ۝ وَاِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاۗءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَّبِّكَ تَرْجُوْهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُوْرًا ۝ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا ۝ اِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ وَيَقْدِرُ ۭ اِنَّهٗ كَانَ بِعِبَادِهٖ خَبِيْرًۢا بَصِيْرًا ۝ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ ۭ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ ۭ اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا ۝ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ۭ وَسَاۗءَ سَبِيْلًا ۝ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ۭ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ۭ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا ۝ وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِىَ اَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ اَشُدَّهٗ ص وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ ۭ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔــوْلًا ۝ وَاَوْفُوا الْكَيْلَ اِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۭ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰۗىِٕكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔــوْلًا ۝ وَلَا تَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرَحًا ۚ اِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًا ۝ كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهٗ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا ۝ ذٰلِكَ مِمَّآ اَوْحٰٓى اِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ... الآیة (۱۷ [بنی اسرآئیل]: ۲۳-۳۹) = تیرے ربّ نے فیصلہ کر دیا کہ: (۱) تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو، مگر صرف اسی کی، (۲) والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو۔ اگر تمھارے سامنے ان میں سے کوئی ایک، یا دونوں، بڑھاپے کو پہنچیں تو انھیں اُف تک نہ کہو، نہ انھیں جھڑک کر جواب دو، بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو اور نرمی و رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو اور دعا کیا کرو کہ پروردگار! ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے رحمت و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔ تمھارا رب خوب جانتا ہے کہ تمھارے دلوں میں کیا ہے۔ اگر تم صالح بن کر رہو تو وہ ایسے سب لوگوں کے لیے درگزر کرنے والا ہے جو اپنے قصور پر متنبہ ہو کر بندگی کے رویے کی طرف پلٹ آئیں، (۳) رشتے دار کو اس کا حق دو اور مسکین اور مسافر کو اس کا حق، (۴) فضول خرچی نہ کرو۔ فضول خرچ لوگ شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے ربّ کا ناشکرا ہے (۵) اگر ان سے (یعنی حاجت مند رشتے داروں،

مسکینوں اور مسافروں سے) تمھیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انھیں نرم جواب دے دو، (۶) نہ تو اپنا ہاتھ گردن سے باندھ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو کہ ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ۔ تیرا ربّ جس کے لیے چاہے رزق کشادہ کرتا ہے اور جس کے لیے چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ وہ اپنے بندوں کے حال سے باخبر ہے اور انھیں دیکھ رہا ہے، (۷) اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو۔ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمھیں بھی۔ درحقیقت ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے، (۸) زنا کے قریب نہ پھٹکو۔ وہ بہت برا فعل ہے اور بڑا ہی برا راستہ، (۹) قتلِ نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے۔ بس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے، اس کی مدد کی جائے گی، (۱۰) مالِ یتیم کے پاس نہ پھٹکو مگر احسن طریق سے، یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے، (۱۱) عہد کی پابندی کرو بیشک عہد کے بارے میں تم کو جواب دہی کرنی ہوگی، (۱۲) پیمانے سے دو تو پورا بھر کر دو، اور تولو تو ٹھیک ترازو سے تولو۔ یہ اچھا طریقہ ہے اور بلحاظ انجام بھی یہی بہتر ہے، (۱۳) کسی ایسی چیز کے پیچھے نہ لگو جس کا تمھیں علم نہ ہو۔ یقیناً آنکھ، کان اور دل سب کی باز پرس ہونی ہے، (۱۴) زمین پر اکڑ کر نہ چلو، تم نہ تو زمین کو پھاڑ سکتے ہو اور نہ پہاڑوں کی بلندی کو پہنچ سکتے ہو۔ ان امور میں سے ہر ایک کا برا پہلو تیرے ربّ کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔ یہ وہ حکمت کی باتیں ہیں جو تیرے ربّ نے تجھ پر وحی کی ہیں.

اس سلسلے میں خلفاے راشدین خصوصًا حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مختلف فیصلوں اور حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کے خطبات و ہدایات سے ان اہم اصولوں کا پتا چل سکتا ہے جو اس ابتدائی دور اسلامی میں مدّنظر تھے۔ اس دور اوّل میں عملی طور پر جو اصول قائم تھے ان میں سے ایک اہم امر یہ ہے کہ خلیفۃ المسلمین عام حقوق میں سب کے برابر تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر فرمایا: "مجھے تمھارے مال (یعنی بیت المال) میں اسی قدر حق ہے جتنا یتیم کے مربّی کو اس کے مال میں۔ اگر میں مال دار ہوں گا تو کچھ نہ لوں گا اور اگر ضرورت پڑے گی تو دستور کے مطابق کھانے کے لیے لوں گا۔ صاحبو! مجھ پر آپ لوگوں کے متعدّد حقوق ہیں جن کا آپ کو مجھ سے مؤاخذہ کرنا چاہیے۔ مثلاً: (۱) ملک کا خراج اور مالِ غنیمت بے جا طور پر نہ جمع کیا جائے۔ (۲) جب میرے ہاتھ میں خراج اور مالِ غنیمت آئے تو بے جا طور سے صرف نہ ہونے پائے۔ (۳) میں تمھارے روزینے بڑھاؤں اور سرحدوں کو محفوظ رکھوں۔ (۴) تم کو خطرے میں نہ ڈالوں" (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۶۷)۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ سرِ عام لوگ حضرت عمرؓ سے باز پرس کرتے اور آپؓ سب اعتراضات کا بخوشی جواب دیتے۔ علاوہ ازیں حضرت عمرؓ ہر سال حج کے موقع پر تمام عاملوں کو جمع کر کے ان کا محاسبہ کیا کرتے تھے.

امت کے حقوق پر دست درازی کرنے والے کے لیے کسی رعایت کی گنجائش نہیں۔ حضرت علیؓ کو اپنے ایک عہدے دار کے بارے میں، جو اُن کا قریبی رشتے دار بھی تھا، یہ خبر ملی کہ اس نے بیت المال میں خیانت کی ہے۔ انھوں نے اسے تحریر فرمایا: "اے وہ شخص جسے ہم عقلمند سمجھا کرتے تھے! تیرے جی کو کھانا پینا کیسے لگتا ہے جب کہ تو جانتا ہے کہ حرام کھا رہا ہے، حرام پی رہا ہے، تو کنیزیں خریدتا ہے، عورتوں سے نکاح کرتا ہے، مگر کس مال سے؟ یتیموں، مسکینوں، مومنوں، مجاہدوں کے مال سے؟ اس مال سے جو خدا نے مومنوں اور مجاہدوں کو غنیمت میں دیا تھا اور جس سے اس ملک کی حفاظت کرنی مقصود تھی۔ کیوں نہ ایسا ہو کہ اب بھی تو خدا سے ڈرے اور امّت کو اس کا مال لوٹا دے۔ اگر تو یہ نہیں کرے گا اور خدا تجھے میرے قبضے میں کر دے گا تو تیرے بارے میں خدا کے سامنے میرا عذر پورا ہو کر رہے گا اور میں اپنی تلوار سے تجھے مار کر جہنم رسید کر دوں گا...... قسم خدا کی! اگر حسنؓ و حسینؓ بھی وہ کرتے جو تو نے کیا ہے تو ہرگز مجھ سے کوئی رعایت نہ پاتے اور کسی طرح کی نرمی نہ دیکھتے، یہاں تک کہ میں خدا کا حق ان سے اگلوا لیتا اور ان کے ظلم سے پیدا ہونے والے باطل کو مٹا دیتا" (نہج البلاغۃ ۲: ۶۶، ۶۷ طبع عیسٰی البابی، مصر).

اسلامی تصور حکومت میں دوسرے مذاہب کے لوگوں کو عبادت کی پوری آزادی اور شہریت کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ دین کی تبلیغ کے مسئلے میں قرآن مجید نے واضح طور سے کہہ دیا کہ لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ (۲[البقرۃ]:۲۵۶)۔ اس کا نتیجہ عملی طور سے اس معاہدے میں نظر آتا ہے جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے عیسائیوں کے ساتھ کیا، اس کی تفصیل الطبری نے فتح بیت المقدس کے ضمن میں دی ہے (۱:۲۶۵۸).

مملکت کے امور میں دفاع کا مسئلہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے، اسلام نے جو قوانین صلح و جنگ پیش کیے ہیں ان کا اصل مقصد آزادی، انصاف اور امن و سلامتی کی حفاظت ہے، اور جنگ کو ایک آخری صورت حال قرار دیا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے جنگ کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا:

اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا ط وَاِنَّ اللّٰہَ عَلٰی نَصْرِھِمْ لَقَدِیْرُ ہ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ یَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ط وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِیَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ ... الآیۃ (۲۲ [الحج]: ۳۹ و ۴۰) (جنگ کے سلسلے میں دوسری ہدایات کے لیے دیکھیے شبلی: سیرۃ النبی، طبع ششم، ۱: ۲۰۶ ببعد)۔ ایک اہم اصول اس آیت میں بیان ہوا ہے: وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا ط اِعْدِلُوْا قف ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی (۵[المآئدۃ]: ۸) = تمھیں کسی قوم کی دشمنی اس امر پر مجبور نہ کر دے کہ تم (اس قوم کے ساتھ حالت جنگ میں بھی) انصاف نہ کرو۔ پس انصاف کرو کیونکہ یہی تقوٰی کے مطابق ہے.

امیر المؤمنین حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے اپنے ایک حکم نامے میں مصر کا والی مقرر کرتے وقت نہایت اختصار اور بلاغت سے حکمرانی اور سیاست مدن کے اصول بیان فرمائے ہیں۔ یہ دستاویز نہج البلاغۃ (۲: ۲ ببعد طبع عیسٰی البابی، مصر)

میں محفوظ ہے جس کے کچھ حصّوں کا مفاد پیش کیا جاتا ہے۔ ان سے پتا چلتا ہے کہ ریاست کی بنیاد کن فکری، اخلاقی، تمدّنی، معاشی، سیاسی اور دینی اصولوں پر رکھی گئی ہے، والی کے فرائض کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ملک کا خراج جمع کرے، اور دشمنوں سے لڑے، ملک کے باشندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھے اور اس کی زمین کو آباد کرے۔ نیز حکم دیا کہ وہ تقویٰ و اطاعت خداوندی کو مقدم رکھے اور کتاب اللہ کے مقرر کیے ہوئے فرائض وسنن کی پیروی کرے۔ یہ بھی حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نصرت میں اپنے دل وزبان سے سرگرم رہے۔ پھر فرمایا:

''اپنے لیے عمل صالح کا ذخیرہ پسند کیا جائے اور حرام چیزوں سے اجتناب کیا جائے''۔

''اپنے دل میں رعایا کے لیے رحم اور محبت ولطف پیدا کرے۔ اور چیر پھاڑ کھانے والا درندہ نہ بن جائے۔ اپنے عفو وکرم کا دامن خطا کاروں کے لیے اس طرح پھیلائے رکھے جس طرح اس کی آرزو ہے کہ خدا اس کی خطاؤں کے لیے اپنا دامن عفو وکرم پھیلا دے''۔

''یہ بھی یاد رہے کہ وہ رعایا کا نگران ہے، خلیفہ اس کا نگران ہے اور خدا خلیفہ کے اوپر حاکم ہے۔ حکومت کے نشے اور غرور سے بچنا چاہیے۔ اپنے پرائے سب سے انصاف کیا جائے، اور ظلم سے بچا جائے۔ رعایا کا خاص خیال رکھا جائے...... دین کا اصل ستون، مسلمانوں کی اصلی جمعیت، دشمن کے مقابلے میں اصلی طاقت، امت کے عوام ہیں، لہٰذا عوام ہی کا زیادہ سے زیادہ خیال رکھنا چاہیے۔ بغض وکینہ اور عداوت وغیبت کے اسباب کو ختم کر دینا چاہیے اور بخیل وحریص انسان کو اپنے مشوروں میں شامل نہ کیا جائے۔ نیک اور دیانت دار وزیر مقرر کیے جائیں۔ نیک وبد کو برابر نہ سمجھا جائے۔ ایسا کرنے سے نیکوں کی ہمت پست ہو جائے گی، اور خطا کار اور بھی شوخ ہو جائیں گے... رعایا پر رحم وکرم کر کے اس کا حسن ظن حاصل کرنا چاہیے''۔

''رعایا میں کئی طبقے ہوتے ہیں۔ یہ طبقے ایک دوسرے سے وابستہ رہتے ہیں اور آپس میں کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ ایک طبقہ وہ ہے جسے خدا کی فوج کہنا چاہیے.... یہ رعایا کا قلعہ ہے، حاکم کی زینت ہے، دین کی قوت ہے، امن کی ضمانت ہے۔ رعایا کا قیام فوج ہی سے ہے لیکن فوج کا قیام خراج سے ہے۔ خراج ہی سے سپاہی جہاد میں تقویت پاتے اور اپنی حالت درست کرتے ہیں۔ پھر ان دونوں طبقوں (فوج اور اہل خراج) کی بقا کے لیے ایک تیسرا طبقہ ضروری ہے، یعنی قضاۃ، عُمّال اور کُتّاب کا طبقہ، اور ان طبقوں کی بقا کے لیے تاجر اور اہل حرفہ ضروری ہیں۔ آخر میں حاجت مندوں اور مسکینوں کا طبقہ آتا ہے اور اس طبقے کی امداد واعانت از بس ضروری ہے۔ خدا کے یہاں سب کے لیے گنجائش ہے۔ اور حاکم پر سب کا حق قائم ہے''۔

''فوج کے لیے ایسے پاک دل اور بے داغ لوگوں کو منتخب کرنا چاہیے، جو ہمت وشجاعت اور جود وسخا سے آراستہ ہوں... ان کے معاملات کی ویسی ہی فکر کرنا چاہیے جیسی فکر والدین کو اولاد کی ہوتی ہے۔ ان کی ضرورتوں کی دیکھ بھال اور درستی حال کے لیے جو بھی بن پڑے، کرتے رہنا چاہیے تاکہ وہ پوری یکسوئی سے دشمن سے جنگ کو اپنا مطمحِ نظر بنائے رکھے''۔

''حاکم کی آنکھ کی ٹھنڈک ملک میں انصاف قائم کرنے میں ہے۔ عدل و انصاف قائم کرنے کے لیے ایسے لوگ منتخب کیے جائیں جو نہ تو تنگ نظر وتنگ دل ہوں اور نہ حریص وخوشامد پسند''۔

''مشکل اور مشتبہ معاملات میں قرآن وسنّت سے راہنمائی حاصل کی جائے''۔

''عُمّال حکومت کا تقرر بھی پوری جانچ پڑتال کے بعد کیا جائے۔ عہدیداروں کو بہت اچھی تنخواہیں دی جائیں، تاکہ یہ لوگ مالی پریشانیوں سے بے نیاز ہو کر اپنے فرائض انجام دے سکیں''۔

''محکمۂ خراج کی اہمیت کے پیش نظر اس کی پوری نگرانی کی جائے۔ لیکن خراج سے زیادہ زمینوں کی آبادکاری پر توجہ دینی چاہیے۔ کیونکہ خراج کا انحصار بھی تو اسی بات پر ہے۔ جو حاکم زرعی ترقی کے بغیر خراج چاہتا ہے اس کی حکومت یقیناً چندروزہ ثابت ہوگی... اگر کاشت کار خراج کی زیادتی یا کسی آسمانی آفت یا آب پاشی میں خرابی آ جانے یا سیلاب یا خشک سالی کی شکایت کریں تو خراج کم کر دینا ضروری ہے کیونکہ کاشت کار ہی اصل خزانہ ہیں...''

''ملک کی آبادی وشادابی ہر بوجھ اٹھا سکتی ہے، لہٰذا اس کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے۔ ملک کی بربادی تو باشندوں کی غربت ہی سے ہوتی ہے اور باشندوں کی غربت کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حاکم دولت سمیٹنے پر کمر باندھ لیتے ہیں''۔

''ہر محکمے کی کڑی نگرانی بھی ضروری امر ہے... ذخیرہ اندوزی کی قطعی ممانعت کر دینی چاہیے۔ کیونکہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے منع فرمایا ہے... ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو اعتدال کے ساتھ عبرت ناک سزا دی جائے... پھر فقیر، مسکین، محتاج، قلاش، اپاہج لوگوں ایسے بے سہارا انسانوں کے بارے میں جو فرض خدا نے عائد کیا ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہیے۔ بیت المال میں ایک حصّہ ان کے لیے خاص کر دیا جائے''۔

''اپنے وقت کا ایک حصہ فریادیوں کے لیے مخصوص کرنا ضروری ہے۔ ان کی شکایات تنہائی میں سنی جائیں تاکہ وہ بے خوفی سے اپنے خیالات کی ترجمانی کر سکیں''۔

''بعض معاملات کو اپنے ہاتھ میں رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ خاص مراسلوں کا جواب خود لکھنا چاہیے۔ سرکاری آمدنی میں سے مستحق لوگوں کا حصّہ فوراً ادا کرنا چاہیے۔ اور کام روز کا روز ختم ہونا چاہیے''۔

''اگر رعایا کو کبھی حاکم پر ظلم کا شبہہ ہو جائے تو بے دھڑک رعایا کے سامنے آ کر اس کا شبہہ دور کرنا بھی ضروری ہے...... الخ''۔

ذمّیوں کی حفاظت کا انتظام اور اہتمام اہلِ اسلام نے ہمیشہ عمدگی سے کیا۔ اور سفر وحضر میں ان کے جان ومال اور اہل وعیال کی صیانت وحفاظت کا ذمہ اٹھایا (ابن القیم: احکام اہل الذمۃ، ص ۱۵۷)، اور ان شہری آسائشوں کے معاوضے میں

ایک نہایت قلیل رقم بصورت جزیہ [رَکّ بآن] وصول کی۔ اگر ذمیوں سے کسی سال فوجی خدمت لی گئی تو اس سال کا جزیہ انھیں معاف کر دیا گیا جیسے کہ اہلِ جُر جان سے معاہدہ ہوا: تمھاری حفاظت ہمارے ذمے اس شرط پر ہے کہ تم بقدرِ استطاعت سالانہ جزیہ ادا کرتے رہو۔ اگر ہم تم سے مدد لیں گے تو اس کے بدلے میں جزیہ معاف کر دیا جائے گا (الطبری، ۱: ۲۶۶۵).

یرموک [رَکّ بآن] کے معرکے میں جب مسلمان حمص کے ذمیوں کی حفاظت سے معذور ہو گئے تو جزیے کی کل رقم انھیں واپس کر دی۔ حضرت ابو عبیدہؓ ابن الجراحؓ نے شام کے تمام مفتوحہ علاقوں کے حکّام کو لکھ بھیجا کہ جتنا جزیہ وصول کیا جا چکا ہے واپس کر دیا جائے (البلاذری: ۱۳۷)۔ عورتیں، بچے، پادری، زرخرید غلام، نادار، بے کس، ضعیف اور معذور ذمّی جزیے سے مستثنٰی تھے، بلکہ بیت المال سے ان کی کفالت بھی کی جاتی تھی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک ضعیف العمر یہودی ذمّی کو بھیک مانگتے دیکھا تو پوچھا کہ بھیک کیوں مانگتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ بڑھاپے کی وجہ سے اپنی ضروریات اور جزیہ پورا کرنے کے لیے۔ حضرت عمرؓ نے اسے اپنے گھر لے جا کر کچھ دیا، پھر نہ صرف اس ذمّی کا جزیہ معاف کر دیا، بلکہ بیت المال سے اس کا اور ایسے دوسرے ذمّیوں کا وظیفہ بھی مقرر کر دیا (ابو عبید القاسم بن سلّام: الاموال، ۴۵) اور استدلال کے طور پر قرآن مجید سے زکوٰۃ سے متعلق یہ آیت پیش کی: اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَ الْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغٰرِمِيْنَ وَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ (۹ [التوبۃ]: ۶۰) یعنی یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں ہی کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں اور ان کے لیے جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرض داروں کی مدد کرنے میں اور راہ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہاں فقرا سے مراد مسلم نادار لوگ ہیں اور مساکین سے مراد اہلِ کتاب ہیں (کتاب الخراج، ص ۷۲).

ذمّیوں کو اسلامی معاشرے میں جملہ شہری حقوق حاصل رہے۔ مثال کے طور پر ایک مرتبہ حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ کی زرہ کھو گئی اور ایک نصرانی کے ہاتھ لگ گئی۔ کچھ دنوں کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے وہ زرہ اس نصرانی کے پاس دیکھ کر پہچان لی اور قاضی شُرَیح کی عدالت میں دعوٰی کیا۔ نصرانی نے جواب میں کہا کہ یہ زرہ میری ہے۔ قاضی نے حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ سے پوچھا: کیا آپ کے پاس کوئی ثبوت ہے؟ انھوں نے فرمایا: نہیں۔ قاضی شُرَیح نے اس نصرانی کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ نصرانی پر اس فیصلے کا اتنا اثر ہوا کہ وہ حلقہ بگوش اسلام ہو گیا اور کہا: یہ تو انبیاؑ جیسا انصاف ہے کہ خلیفۂ وقت مجھے اپنے ماتحت شہر کے قاضی کے سامنے پیش کرتے ہیں اور قاضی خلیفہ کے خلاف فیصلہ دیتا ہے (ابن الاثیر، ۳: ۱۶۰).

دنیا میں معاشی مساوات اور برابری پیدا کرنے کے لیے جو نقشہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ صرف معقول اور قابلِ عمل ہے بلکہ حد درجہ مؤثّر بھی ہے۔ اسلام نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے مال کو زندگی کی ایک اہم بنیاد قرار دیا اور اسے "خیر" اور "اللہ کا فضل" کہہ کر اس کے کسب و حصول کو ضروری بلکہ بابرکت فریضہ قرار دیا (۲ [البقرۃ]: ۱۸۰؛ ۶۲ [الجمعۃ]: ۱۰)۔ اس کے لیے کسبِ حلال اور محنت کا اصول قائم کیا۔ اور اس سلسلے میں اس پر خاص نظر رکھی کہ کسبِ مال کے لیے بد دیانتی، خود غرضی اور انسان کشی کی صورت کبھی پیدا نہ ہونے پائے.

اسلام نے روزی کے کسی جائز ذریعے پر پابندی نہیں لگائی، مثلاً زراعت، تجارت، صنعت و حرفت سب اپنی اپنی جگہ درست ہیں بشرطیکہ ان کے ضمن میں مندرجۂ بالا برائیاں پیدا نہ ہونے پائیں.

عام انسانی ضرورتوں کے لیے قرض حسنہ پر زور دیا اور ربٰو یعنی سود کو حرام ٹھیرایا۔ اسلام کے نظام معیشت میں عام انسانی ہمدردی کا تصور موجود ہے۔ اصحاب ثروت پر فرض کر دیا کہ وہ اپنے محتاج اور ضرورت مند بھائیوں کی ضروریات زندگی کا ہر طرح خیال رکھیں، ان کی کھانے پینے، رہنے سہنے، تعلیم و تربیت اور دیگر ضرورتوں کو پورا کرنا دولتمندوں پر لازمی ٹھیرایا۔ قرآن مجید نے مالداروں کے مال میں فقیروں اور غریبوں کا حق مقرر کر دیا، فرمایا: وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۱۹).

حدیث میں بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ زکوٰۃ دولت مندوں سے لے کر محتاجوں اور ضرورت مندوں کو دی جائے۔ ایک اَور حدیث میں فرمایا کہ وہ شخص مومن نہیں جس کا پڑوسی بھوکا رات بسر کرے (البخاری)۔ قرآن مجید نے اس زمرے میں مقروض اور مسافر کو بھی شامل کر دیا تاکہ وہ بھی مالی پریشانی سے نجات حاصل کر سکیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے زکوٰۃ اور صدقات و خیرات کے مختلف طریقے رائج کیے۔ کفّارۂ یمین کے لیے دس مسکینوں کا اوسط درجے کا کھانا یا کپڑے مقرر کیا (۵ [المآئدۃ]: ۸۹)؛ کفّارۂ ظہار کے لیے ساٹھ مسکینوں کا کھانا (۵۸ [المجادلۃ]: ۴) اور روزے کا فدیہ طعام مسکین ٹھیرایا (۲ [البقرۃ]: ۱۸۴)۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: تین چیزیں بنی نوع انسان کے لیے مشترک ہیں: پانی، چارا اور آگ (ابو داؤد؛ احمد)۔ احادیث میں پڑوسیوں کی ضروریات کا خیال رکھنے پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ ان سب باتوں کا مقصد یہ ہے کہ غریب لوگوں کی ضروریاتِ زندگی کو پورا کیا جائے اور کوئی ضرورت مند یہ محسوس نہ کرنے پائے کہ اس کی ضروریاتِ زندگی پوری نہیں ہو سکیں۔ اس بات پر عمل پیرا ہونے کے لیے جہاں انفاق فی سبیل اللہ پر قرآن مجید نے زور دیا وہاں یہ تصور مال پیدا کیا کہ سب مال اللہ کا ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے دیتا ہے، کسی کو زیادہ، کسی کو کم، ایک مسلمان تو اس مال کا محض امین ہے، حقیقی مالک اللہ ہے (۵۷ [الحدید]: ۷؛ ۲ [البقرۃ]: ۳).

قانونِ وراثت کے ذریعے جائداد کی تقسیم، اور زکوٰۃ کے ذریعے ضرورت مند کی امداد عام کا اصول نافذ کر کے نیکی کا ایسا راستہ کھولا جس نے اسلامی معاشرے میں اعتدال پیدا کیا، اور امیر و غریب میں کبھی دشمنی پیدا نہیں ہونے دی.

اسلام کے نظامِ وراثت میں یہ بھی حکمت ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ پھر جائز اور قانونی وارثوں کے علاوہ معاشرے کے غریب اور مستحق افراد کے لیے بھی گنجائش رکھی ہے۔ ایسے رشتے دار اور عزیز جن کو وراثت کا شرعاً حق نہیں پہنچتا، ان کے لیے بھی مرنے والا اپنے مال کا ایک حصہ الگ کر سکتا ہے۔ مال دار آدمی کو اپنے مال کا ایک تہائی حصہ اعمالِ خیریہ میں دینے کی ترغیب بھی دلائی ہے۔

معاشرے کی غذائی اور معاشی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے زکوٰۃ و صدقات کا سلسلہ قائم کرنے کے علاوہ اسلام نے اَور بھی طریقے اختیار کیے ہیں، مثلاً بقول ابن حزم جب زکوٰۃ اجتماعی ضرورتوں کو پورا نہ کر سکے اور بیت المال بھی اس کا متحمل نہ ہو سکے تو پھر نظامِ اسلامی کی رُو سے ہر شہر کے باشندوں پر فرض عائد ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اپنے علاقے کے حاجت مندوں کی غذائی اور معاشی ضرورتوں کو پورا کریں (المحلّی، ۶: ۱۵۶)۔ علاوہ ازیں اوقاف خیریہ کا سلسلہ بھی اجتماعی اور رفاہی ضرورتوں کو پورا کرنے کا بہت اچھا طریقہ ہے۔ مساجد و مدارس کی آباد کاری، پلوں اور سڑکوں کی مرمت و تعمیر کے ساتھ مسافروں کی سہولت و آسائش کے لیے سرائیں، مجاہدین کی چھاؤنیاں، بلکہ کسانوں اور مزارعین کے لیے بیجوں کی فراہمی، نیز ضرورت مند تاجروں کو قرضِ حسنہ دینے، اندھوں اور اپاہجوں کی امداد کرنے، یتیموں کی نگرانی و کفالت، جانوروں کے علاج معالجے پر بھی وقف املاک سے خرچ کیا جاتا ہے۔ دمشق میں "اَلْمَرْجُ الْاَخْضَر" کے نام سے ایک چراگاہ بیمار اور ناکارہ حیوانات کے زندگی بھر چرنے کے لیے وقف تھی۔ بچوں کی پرورش و تربیت کے پیشِ نظر سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے قلعۂ دمشق میں ماؤں کو دودھ اور چینی مفت مہیا کرنے کے لیے "نقطۃ الحلیب" (دودھ کا مرکز) کے نام سے ایک وقف قائم کیا تھا جہاں ماؤں کو یہ دونوں چیزیں فراہم کرنے کے لیے ہفتے میں دو دن مقرر کر دیے گئے تھے۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیمِ غنائم کے وقت غریبوں اور محتاجوں کا اکثر خیال رکھا اور اس طرح آپؐ مہاجرین و انصار میں اجتماعی توازن برقرار رکھنے کی کوشش فرماتے رہے۔ غرض کہ اسلام نے یہ مختلف طریقے اس لیے اختیار کیے کہ فقر و فاقہ، جہالت و بیماری اور ذلت و مسکنت کے خلاف جہاد کیا جائے۔

آج کے زمانے میں اس مسئلے کے جتنے حل پیش کیے گئے ہیں ان میں طبقاتی حسد اور دشمنی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ لیکن زکوٰۃ و صدقات اور وقف کی سب صورتیں اسی مسئلے کا حل ہیں (رک بہ زکوٰۃ، صدقہ، وقف)۔

اس سلسلے میں فقر کے تصور کا ذکر بھی لازمی ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: غنی صرف اللہ تعالیٰ ہے تم سب فقرا ہو = وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ (۴۷ [محمد]: ۳۸)۔ انسان کی فطری ضرورت مندی کے حوالے سے سب کو فقیر کہا گیا ہے۔ فقر کے معنی افلاس نہیں بلکہ احتیاج و ضرورت مندی ہے۔ غنی صرف خدا کو مان لینے سے، دولت پرستی اور سرمایہ داری کا مرض مسلمانوں میں بہت کم پیدا ہوا ہے۔

ذاتی ملکیت اسلام میں جائز ہے، کیونکہ انسانی فطرت اس کی متقاضی ہے اس کی وجہ سے محنت کا شوق پیدا ہوتا ہے مگر یہ احتیاط کی گئی کہ دولت و سرمایہ کو معاشرے کے چند افراد کی ملکیت بن جانے سے روکا جائے۔ نفعِ عام کی چیزیں افراد کے بجائے جماعت کی ملک قرار دیں، ملوکیت یا شہنشاہیت کے بجائے جمہور اور اہلِ حق کی حکومت قائم کی اور زمینداری کی پرانی صورت جس میں دہقان محض غلام کی حیثیت رکھتا تھا، بدل دی۔ اب وہ ایک کارکن اور محنت سے کمانے والا فرد بن گیا۔ اسلام نے یہ نہیں کیا کہ انسانی فطرت کے خلاف سرمایہ و محنت کے مسئلے میں دوسری تفریط اختیار کرے، اور جبری محنت کا اصول نافذ کر دے۔

اشاعتِ اسلام: ظہورِ اسلام کے وقت دنیا کی روحانی، اخلاقی اور تمدنی حالت انتہائی پست تھی۔ توحید اور خدا پرستی کا نور، نجوم پرستی، اصنام پرستی، اوہام پرستی اور کہانت کی عالمگیر تاریکی میں چھپ چکا تھا۔ اخلاقی اقدار کو جذباتِ فاسدہ نے پامال کر دیا تھا۔ اقوامِ عالم کے باہمی جدال و قتال اور وحشت و بربریت کے باعث انسانیت کا شیرازہ پراگندہ اور منتشر ہو گیا تھا۔ بڑے بڑے مذاہب (ہندومت، بدھ مت، مجوسیت، یہودیت، مسیحیت) بے روح اور بڑی بڑی تہذیبیں (ہندی، ایرانی، رومی) بے جان ہو چکی تھیں۔ اس اثنا میں آفتابِ نبوت طلوع ہوا جس کی ضیا پاشیوں سے دیکھتے ہی دیکھتے فلاح و ہدایت کا اجالا ہر طرف پھیل گیا۔

رسالت کا بنیادی فرض پیغامِ الٰہی لوگوں تک پہنچانا ہے: (يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ (۵ [المآئدۃ]: ۶۷)، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کے بعد مکی زندگی کے تیرہ برس اور مدنی زندگی کے دس برس تبلیغ و دعوتِ دین میں اس طرح بسر فرمائے کہ جب آپؐ نے دنیا کو چھوڑا تو نہ صرف پورا عرب مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا بلکہ اسلام کا پیغام جزیرۂ عرب سے باہر بھی پہنچ چکا تھا۔ پھر چونکہ اسلام کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں بلکہ کل عالم کے لیے پیغامِ ہدایت ہے اور اس سلسلے میں قرآن مجید کی واضح آیات موجود ہیں، مثلاً: وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا ... الآیۃ (۳۴ [سبا]: ۲۸) = اور ہم نے تم کو تمام انسانوں کے لیے خوش خبری سنانے والا اور تنبیہ کرنے والا بنا کر بھیجا؛ وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۷) = اور ہم نے تم کو ساری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، اور وضاحت فرما دی: قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا (۷ [الاعراف]: ۱۵۸) = کہو کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا پیغام دے کر بھیجا گیا ہوں، هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ (۱۴ [ابراہیم]: ۵۲) = یہ (قرآن) تمام انسانوں کے لیے پیغام ہے۔ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ (۳۸ [صٓ]: ۸۷) = یہ (قرآن) تو دنیا کے لیے نصیحت ہے، لہٰذا وصالِ نبویؐ کے وقت تمام ہمسایہ ممالک کے سربراہوں کو بھی دعوتِ حق دی جا چکی تھی۔

اشاعتِ اسلام کی کوششیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی پورے خلوص اور مستعدی سے جاری رہیں اور یہ انھیں کوششوں کا نتیجہ تھا کہ قلیل مدت میں بحرِ اوقیانوس کے ساحل سے بحرالکاہل کے کناروں تک ہزارہا میل کی مسافت میں

ادیانِ سابقہ کے حلقہ بگوش، مختلف رنگ و نسل کی قومیں، قدیم ترین تہذیبوں کے داعی، حکما اور سلاطین، صحراؤں میں بادیہ پیائی اور جنگلوں اور پہاڑوں میں وحشیانہ زندگی بسر کرنے والے اسلام کی حقانیت اور مبلّغین اسلام کے اخلاق و کردار سے متاثّر ہو کر مسلمان ہو گئے۔ اس حیرت انگیز کامیابی کا راز تبلیغ نبوی کے اصولوں میں مضمر تھا۔ مندرجۂ ذیل آیت سے تین بنیادی اصول مستنبط ہوتے ہیں: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْھُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ (۱۶ [النحل]: ۱۲۵)، یعنی ہدایت کی گئی ہے کہ لوگوں تک اسلام تین طریقوں سے پہنچایا جائے: (۱) عقل و حکمت، (۲) موعظۂ حسنہ اور (۳) احسن طریقے سے بحث.

ان ربانی ہدایات کی تعمیل میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جو اصول مقرر فرمائے وہ مختصرًا یہ ہیں:

(۱) قولِ لیّن: (نرم و مشفقانہ گفتگو) دعوت و تبلیغ میں رفق و نرمی اور لطف و محبت سے کام لینا کہ سختی اور درشتی دوسرے کے دل میں نفرت و عناد پیدا کرتی ہے.

(۲) تیسیر و تبشیر: (آسانی پیدا کرنے اور نوید آمیز بات چیت) دین کی جائز آسانی اور سہولت کو پیش کرنا، اسے سخت، درشت اور مشکل نہ بنانا، اللہ تعالیٰ کے لطف و شفقت سے دلوں کو پُر امید اور مسرور بناتے رہنا اور بات بات پر اس کی قہاری و جباری کے ذکر سے خوف زدہ اور مایوس نہ کرنا (یَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَ بَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا۔ البخاری، ج ۲، بعث معاذ الی الیمن).

(۳) تدریج: غیر قوم کو دعوت دیتے وقت شریعت کے تمام احکام کا بوجھ یکا یک نہ ڈالنا، بلکہ رفتہ رفتہ پیش کرنا، مثلاً توحید و رسالت، پھر عبادات اور آخر میں معاملات.

(۴) تالیفِ قلب: غیر مسلموں اور متشکّکوں کو لطف و محبت، امداد و اعانت اور غمخواری و ہمدردی سے اسلام کی طرف مائل کرنا تاکہ وہ شریفانہ جذبات سے ممنون ہوں اور ان کے دلوں سے عناد اور ضد دور ہو جائے.

(۵) عقلی طریق دعوت: اسلام کو پیش کرتے وقت عقل اور غور و فکر کو دعوت دینا اور فہم و تدبر کا مطالبہ کرنا، چنانچہ خدا کا وجود، توحید، رسالت، قیامت، جزا و سزا، عبادت، نماز، روزہ، حج، اخلاق وغیرہ کی تعلیم و تلقین کرتے وقت ان کی صداقت کی عقلی دلیلیں دینا اور ہر مسئلے کی مصلحت اور حکمت ظاہر کرنا خود اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جابجا اس کی ہدایت کی ہے.

(۶) زبردستی سے اجتناب: مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے پرہیز کرنا: لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (۲ [البقرۃ]: ۲۵۶)۔ دین میں کوئی زبردستی نہیں۔ اسلام میں مذہب کا اوّلین جز ایمان ہے۔ ایمان یقین کا نام ہے اور دنیا کی کوئی طاقت کسی کے دل میں یقین کا ایک ذرہ بھی بزور پیدا نہیں کر سکتی وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ قف فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ... الآیۃ (۱۸ [الکہف]: ۲۹) = اور کہہ دیجیے کہ حق تمھارے پروردگار کی طرف سے ہے، سو جو چاہے قبول کرے اور جو چاہے انکار کرے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام حق کی حمایت اور باطل کی شکست کے لیے لڑنے کا حکم دیتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہے کہ جہاد کا مقصد لوگوں میں تلوار کے زور سے اسلام پھیلانا ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت میں بھی کسی کافر کو زبردستی مسلمان بنانے کا حکم نہیں دیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں کہ کسی کو زبردستی مسلمان بنایا گیا ہو، بلکہ قرآن مجید میں صریحًا فرمایا گیا ہے: وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ (۹ [التوبۃ]: ۶) = اگر (لڑائی میں) کوئی مشرک پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دو، یہاں تک کہ وہ خدا کا کلام سن لے، پھر اس کو وہاں پہنچا دو جہاں وہ بے خوف ہو۔ کلام الٰہی سن کر اسے غور و فکر کا موقع ملے گا اور حسن سلوک اس کے دل کو عناد سے پاک کر دے گا۔ یوں تلوار تبدیلی مذہب کی محرّک نہیں رہے گی.

(۷) مبلّغوں کی تعلیم و تربیت: اسلامی تبلیغ کا درس اوّلین قرآن مجید ہے، چنانچہ مبلّغین کو قرآن مجید کی سورتیں یاد کرائی جاتی تھیں، انھیں لکھنا پڑھنا سکھایا جاتا تھا، شب و روز آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ارشادات سننے کا موقع ملتا تھا اور وہ آپؐ کے مکارِمِ اخلاق سے متاثّر ہوتے تھے۔ آنحضرتؐ اور دوسرے مبلغ صحابہؓ تبلیغ و دعوت میں قرآن کی سورتیں پڑھ کر سناتے تھے اور لوگوں کو اسوۂ رسولؐ کی طرف متوجّہ کرتے تھے۔ تعلیم کی سادگی اور معلّم باعمل کی زندگی اس قدر مؤثّر تھی کہ پیامِ حق دلوں میں اترتا چلا جاتا تھا۔ یہی وہ ہتھیار تھا جس کی کاٹ نے کبھی خطا نہیں کی.

اسلام کی وسیع اور عالم گیر اشاعت کے اسباب و ذرائع پر غائر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے مقدم اور اصلی ذریعہ معجزۂ قرآنی ہے۔ عقائد، عبادات، اخلاق، ہر چیز کو قرآن اس مؤثر طریقے سے بیان کرتا ہے کہ دل میں گھر کر جاتا ہے۔ پھر اس کا اعجاز جس قدر عبارت و انشا میں ہے اس سے کہیں زیادہ معانی و مطالب میں ہے.

اس کا ایک اَور بڑا سبب یہ بھی ہے کہ اسلام میں مذہب کسی خاص طبقے یا جماعت کا اجارہ نہیں ہے، بلکہ ہر مسلمان کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ دعوت و عمل کے ذریعے تبلیغ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان جہاں بھی گئے پیامِ حق اپنے ساتھ لے گئے اور اجنبی سرزمین میں اس کی تخم ریزی کرتے رہے۔ علما، فضلا، صوفیہ اور فقرا کا تو کام ہی یہ تھا کہ لوگوں کو سمجھا بجھا کر، ان کو وعظ و نصیحت کر کے، ان کو اسلام کے محاسن بتا کر اور شرک کے نقائص واضح کر کے اور اپنا نیک نمونہ دکھا کر ضلالت و گمراہی سے نکالیں، لیکن تاجر اور سیاح بھی اس فریضے کو بڑی خوبی اور کامیابی سے ادا کرتے رہے (مثلاً جنوبی ہند میں).

وسیع پیمانے پر اشاعتِ اسلام کا ایک اہم سبب یہ بھی رہا ہے کہ اسلام عقل و فکر کی دعوت بھی دیتا ہے اور اگر اپنے تمام تعصّبات سے بلند ہو کر تحقیق و تدقیق اور فکر و مطالعہ سے کام لے تو ایک باشعور انسان اس کی حقانیت اور صداقت کو تسلیم کیے بغیر نہیں رہتا، چنانچہ ہمیں کئی ایسے واقعات ملتے ہیں کہ غیر مسلم فرمانرواؤں اور

اہل علم و دانش نے بطور خود غور و فکر کر کے اسلام اختیار کیا۔

تبلیغ اسلام کا ایک موثر ذریعہ اسلام کا بے نظیر اصول مساوات ہے جس کی رُو سے کسی عرب کو کسی غیر عرب پر فضیلت نہیں اور سب سے زیادہ معزّز وہ ہے جو اللہ کا سب سے زیادہ فرمانبردار ہے۔ عہد نبوت اور دورِ خلافت ہی پر منحصر نہیں، اسلام کی پوری تاریخ اس اصول پر مسلمانوں کے عمل کی آئینہ دار ہے۔

اس سلسلے میں اسلامی تمدّن کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مسلمان جس ملک میں بھی فاتحانہ پہنچے ان کا تمدّن اور ان کے اطوار و عادات اتنے اعلٰی اور پسندیدہ تھے کہ اس ملک کے ہی نہیں بلکہ ہمسایہ ممالک کے عوام بھی ان کی طرف کھنچے چلے گئے اور انھیں فاتحین سے جس قدر واسطہ پڑا اور ان سے جس قدر تعلّق بڑھا وہ ان کے تمدّن کے شیدا اور ان کی عادات و خصائل کے گرویدہ ہوتے گئے اور بالآخر یہی سبب بہت سے لوگوں کے قبولِ اسلام کا موجب ہوا۔ (اسلام دنیا کے کن کن ملکوں میں کس کس طرح پھیلا اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے Arnold: *Preaching of Islam*، نیز رک بہ مسلم)۔

اسلام کا اثر دنیا کے دینی و علمی فکر پر:

اسلام کے تین اہم عقیدوں نے تہذیب انسانی پر خاص اثر ڈالا:

(۱) عقیدۂ توحید، (۲) عقیدۂ اخوّت نسل انسانی و مساوات، (۳) عملی اور معقول تصوّرِ زندگی۔

توحید نے بت پرستی، نجوم پرستی، اور دوسرے اوہام و خرافات کا خاتمہ کر دیا۔ اس طرح خوف غیر اللہ دور ہو کر، انسان کے لیے کائنات کی تسخیر ممکن ہوئی۔ دنیا کے سب مذاہب نے کسی نہ کسی صورت میں اسلامی توحید کا اثر قبول کیا اور اپنے اپنے ضابطۂ عقائد میں ترمیم قبول کی۔

مارٹن لوتھر کی تحریک تطہیر عیسویت پر اسلام کا اثر ثابت ہے، مسیحی افکار دینی میں طامس اکوینا اس پر اسلام کے اثرات سے بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ انسانی مساوات و اخوت کے عقیدوں نے عجم کے علاوہ، یورپ، ہندوستان، جاوا ساٹرا اور چین تک کے لوگوں کو متاثر کیا۔ ہندوستان میں طبقات (ذات پات) کے گہرے عقیدے کے باوجود، جتنی اصلاحی تحریکیں نمودار ہوئیں ان پر اسلام کا اثر واضح اور ثابت شدہ ہے۔

ہندوستان میں شرک، بت پرستی اور ذات پات کے بندھنوں کے خلاف مختلف تحریکیں مثلاً کبیر کی بھگتی تحریک اور نانک کا سکھ پنتھ اسلام ہی سے میل جول کا نتیجہ تھا۔ اس سے ہندو فلسفی اور مفکر بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہے، مثلاً رامانج، چیتن انند، گورونانک وغیرہ۔ اسی طرح سوامی دیانند نے آریا سماج تحریک میں، توحید کے عقیدے کو اسلام کے واضح اثر کے تحت رواج دیا۔

اسلام نے جو تصوّر زندگی دیا، وہ معقول اور عملی بھی ہے اور اخلاقی و روحانی بھی۔ اس میں قوانین فطرت اور طبع انسانی کے تقاضوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے، چنانچہ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲ [البقرۃ]: ۲۸۶) = اللہ کسی کو اس کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف نہیں دیتا، کی آیت اس کی تائید کرتی ہے۔ اسی طرح یہ دعا جو آگے بیان ہوئی ہے رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ (۲ [البقرۃ]: ۲۸۶) = اے ہمارے ربّ! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جس کے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں۔

اسلام چونکہ دین الحق ہے اس لیے اس میں سنّت اللہ اور آیات الٰہیہ کی پاسداری ملحوظ ہے اور وہ احکام موجود نہیں جو فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ط (۳۰ [الروم]: ۳۰) کے خلاف ہوں یا سنّت اللہ کے خلاف ہوں۔

اس لحاظ سے اسلام ایک عقلی، عملی اور ترقی پذیر ضابطۂ حیات ہے، اس نے زندگی سے پورا فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے اور انعامات خداوندی پر خدا کا شکر ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس وجہ سے، راہبانہ اور زاہدانہ نفس کشی سے بھی روکا ہے اور اسراف و تعیش سے بھی: كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا مِنْ رِّزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ (۲ [البقرۃ]: ۶۰)، دوسری جگہ فرمایا: كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ (۷ [الاعراف]: ۳۱) ان وجوہ سے، جن جن اقوام کا اسلام سے رابطہ پیدا ہوا، انھوں نے اسے انسانی فطرت کے مطابق سمجھ کر، اس کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاں صراط مستقیم پر زور دیا ہے وہاں راہ متوسّط (راہ اعتدال) پر چلنے کی بھی اہمیّت جتلائی ہے جیسے فرمایا: اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳) قدرتی طور پر اسلام کی ان تعلیمات کی وجہ سے، عصر قدیم و جدید دونوں میں، بالاعتراف اور بلا اعتراف، اسلام کے اثرات کو عملاً قبول کیا گیا ہے۔

غیر اسلامی دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا مطالعہ کئی پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ مذہب اور اخلاق کے نقطۂ نظر سے، تہذیب و تمدّن اور حکومت و جہاں بانی کے لحاظ سے، انسانی روابط اور عالم انسانی کی عام ترقی کی رعایت سے۔ جہاں تک آخری بات کا تعلّق ہے اسلام نے فرد اور معاشرے کا تعلّق اس خوبی سے جوڑا کہ نہ صرف ان کے مطمح نظر میں وسعت اور بلندی پیدا ہوئی بلکہ وہ ایک دوسرے سے راہ و رسم قائم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ یوں انسان کو انسان سے وحشت اور اجنبیت کا جو احساس تعصّب اور تنگ نظری اور طرح طرح کی تفریقات و امتیازات پر ابھار رہا تھا دور ہو گیا۔ اسلام نے، قطع نظر اس سے کہ کسی کے عقائد کیا ہیں یا حسب و نسب کیا ہے یا اسے اپنے معاشرے میں کیا مقام حاصل ہے، ہر کسی کو تہذیب و تمدّن کے اس عالمگیر عمل میں شریک کر لیا جو اس کے زیر اثر جاری ہوا اور جس سے صدیوں کی پسماندہ اقوام کے علاوہ ان لوگوں میں بھی ایک نئی زندگی اور ترقی کا ایک نیا ولولہ پیدا ہوا جو مذہب، اخلاق اور تہذیب و تمدّن میں دعوائے سیادت کے باوجود زوال و انحطاط کا شکار ہو رہے تھے۔

سارٹن کے قول کے مطابق یہودی اور مسیحی علم کلام دونوں اسلامی علم کلام کی صدائے بازگشت ہیں۔ پھر ایک اہم بات یہ ہے کہ مسیحی دنیا نے یہودیت کے ذریعے بھی اسلامی اثرات قبول کیے۔ یہود کی علمی سرگرمیوں کو ساتویں صدی عیسوی میں بالخصوص تحریک ہوئی جب حضرت علیؓ نے ارض بابل کی سورا اکیڈیمی کو یہود

کے رئیسِ اعلیٰ کے تصرّف سے نجات دلائی۔ یہودی متکلمین الٰہیات اسلامیہ سے اس حد تک متاثر ہوئے کہ انھوں نے عبرانی کے بجائے عربی میں قلم اٹھایا۔ موسیٰ بن میمون القرطبی الاسرائیلی نے متکلمین اسلام، خصوصاً امام الغزالیؒ کی خوشہ چینی کی اور اس کی ذات میں یہودی الٰہیات کا نشوونما معراجِ کمال کو پہنچا۔

قرآن مجید کا اثر علمی و فکری دنیا پر بھی غیر معمولی ہوا۔ یونانیوں کی حدِ کمال یہ تھی کہ انھوں نے کائنات کے بارے میں تفکّر اور عقلی استدلال کی تحریک کی رہنمائی کی۔ لیکن قرآن مجید نے بار بار مشاہدہ، تدبّر اور تجزیہ پر زور دے کر، اس تجربی تحریک کو ابھارا جس کی بنیاد پر حکمت یعنی اشیا کا علم نمودار ہوا۔

علم اشیا (=علم اسما)، خداے تعالیٰ کی آیات کے تذکّر و مشاہدہ کے سلسلے میں ابھرا۔ قرآن مجید کی رُو سے کائنات کی ہر شے ایک آیت خداوندی ہے: أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وقفة ○ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وقفة ○ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وقفة ○ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ وقفة (۸۸ [الغاشیۃ]: ۱۷-۲۰): اس آیت میں جو تجزیاتی طرز بیان اختیار کیا گیا ہے اس سے علم اشیا کے ساتھ ساتھ، اشیا کی خاصیتوں کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ سائنسی حقائق کے انکشاف کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ قرآن مجید نے امم سابقہ مثلاً قوم نوح، عاد، ثمود، اصحاب الرس، اصحاب الایکہ، قوم تبّع، قوم لوط کے احوال کی طرف بطور خاص متوجہ کیا ہے۔ اس سے تاریخی، ارضیاتی اور جغرافیائی علوم کے راستے کھلے، اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس معاملے میں، مسلمان ہی دنیا کے رہنما ثابت ہوئے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اور آپؐ کی سیرت کی جستجو کے ضمن میں سوانح نگاری، علم الانساب والقبائل، سوانحی نفسیات اور جغرافیہ و تاریخ کے علوم ترقی پذیر ہوئے۔ تسخیر کائنات کا جذبہ بھی قرآن مجید ہی سے ابھرا۔ قرآن مجید میں آتا ہے: وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ○ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ○ (۱۴ [ابراہیم]: ۳۲، ۳۳)؛ اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ○ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۴۵ [الجاثیہ]: ۱۲-۱۳)؛ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ (۳ [آل عمران]: ۱۳۹) اور كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳ [آل عمران]: ۱۱۰) کی نوید کے ساتھ تسخیر کائنات کی یہ دعوت، بر و بحر اور فضا پر غالب آجانے کی دعوت تھی، جس کی ابتدا اسلامی تعلیم کے زیر اثر مسلمانوں نے کی اور اب اس کی ترقی میں اہل مغرب کوشاں ہیں۔

فلسفۂ جدید بھی اسلام کے اثرات کا مرہونِ منت ہے: اسلام نے اوّل تو یونانی فلسفے کا سحر توڑا، جس کا سارا زور استخراج اور نظریہ سازی پر تھا، پھر مجوسیت کا کھوکھلا پن ظاہر کیا، جس سے انسان ثنویت کا شکار ہو رہا تھا اور ویدانت اور بدھ تصوّرات کے برعکس فکر کا رشتہ محض ظن و قیاس اور تجرید کے بجائے محسوس اور حقیقی و واقعی سے جوڑا۔ ڈیکارت (Descartes) کا منہاج، جس سے فلسفۂ جدید کی ابتدا منسوب کی جاتی ہے، الغزالی کے اصول تشکیک کی صداے بازگشت ہے۔ لائب نِٹس (Leibnitz) کے نظریۂ جی فرد کا سلسلہ اشاعرہ سے جا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ اَور بھی کتنے ہی اثرات ہیں جو اسلامی غور و فکر سے مغربی فلسفے مثلاً کانٹ (Kant) کے نظریۂ عقل پر مترتب ہوئے۔ ابن خلدون نے ذوات تحت الشعور اور ابن سینا نے تحلیل نفسی کی طرف قدم اٹھاتے ہوئے نہ صرف نفسیات بلکہ مذہبی واردات اور تصوّف کے مطالعے میں بھی ایک نئے باب کا افتتاح کیا۔ اسی طرح سیاست و عمران میں علماے اسلام، مثلاً الفارابی اور ابن خلدون کے مطالعات و نظریات نے اجتماعی غور و فکر کو اس مرحلے سے اَور آگے بڑھایا جہاں اہل یونان اسے چھوڑ گئے تھے۔ اس اجتماعی فکر اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرے کی جمہوری روح، اس کی انصاف پسندی، اخوت، مساوات، آزادیِ ضمیر و راے اور احترامِ قانون کے عملی نمونوں نے غیر اسلامی معاشروں میں سیاسی اور اجتماعی استبداد کا طلسم توڑا۔ یہ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یورپ میں حریتِ فرد، آزادیِ راے اور جمہوریت پسندی کی جو تحریکیں اٹھیں اس میں بلاواسطہ یا بالواسطہ اسلامی اثرات کام کر رہے تھے، چنانچہ روسو (Rousseau) کے نظریۂ عقدِ اجتماعی سے سُنّی نظریۂ خلافت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی بنا امت اور ریاست کے درمیان ایجاب و قبول پر ہے اس سلسلے میں کامریڈ ایم۔ این۔ راے کی کتاب *Historical Role of Islam* اور کرسٹوفر کاڈویل کی *Studies in a Dying Culture* کا مطالعہ مفید رہے گا۔ فلسفہ اور عمرانیات سے ادب کا رخ کیجیے تو وہاں بھی اسلامی اثرات نظر آئیں گے۔

جب کوئی تہذیب کسی دوسری تہذیب سے متاثر ہوتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ اثرات جو معلومات کی اشاعت، تعلیم اور خیالات کے اخذ و بدل سے قبول کیے جاتے ہیں، اور دوسرے وہ جو اس کے عملی نمونوں سے مترتب ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازمنۂ وسطیٰ میں جس چیز کو شجاعت و حماست (Chivalry) کہتے تھے، یعنی اداے فرض اور اظہار شرافت بالخصوص بزم و رزم میں عورتوں کے بارے میں نوجوانوں کا رویہ، وہ عربوں ہی سے اختلاط و ارتباط کا نتیجہ تھا۔ بعینہٖ ہم جسے مغربی تہذیب کہتے ہیں اور جس کی ابتدا اہلِ یورپ نشأۃ ثانیہ سے کرتے ہیں ذہنی، اخلاقی، اجتماعی ہر اعتبار سے اسلامی تہذیب و تمدّن کی مرہونِ منت ہے اور یہ وہ موضوع ہے جس پر بریفولٹ نے سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس اعتراف کے بعد اب یہ ممکن نہیں رہا کہ مغربی تہذیب، بالفاظ دیگر عصر حاضر کے ظہور میں اسلامی اثرات سے انکار کیا جاسکے۔

اسلامی تہذیب و تمدّن کی روح شروع ہی سے آفاقی اور بین الاقوامی ہے۔ یہ کسی خاص نسل یا قطعۂ ارض سے مخصوص نہیں رہی۔ اس سے پوری دنیاے انسانیت متاثر ہوئی اور اس کے اثرات مشرق و مغرب میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے فرد کو غیر ضروری حدود و قیود، تفریقات و تعصّبات اور اوہام و خرافات

سے اور معاشرے کو سیاسی، معاشی، مذہبی اور اخلاقی استبداد سے نجات دلائی۔ اس سے بنی نوع انسان کے دل و دماغ میں از سرِ نو تازگی پیدا ہوئی اور اسے معلوم ہوا کہ یہ مادّی تحصیل وطلب کے لیے ایک وسیع میدانِ عمل ہے جس میں اسلام نے اس کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے صحیح راہ متعیّن کر دی ہے، لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا تعلق صرف ماضی سے نہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس سے ویسے ہی اثرات مترتّب ہوتے رہیں گے۔

مسلمان کرۂ ارض کے ہر گوشے میں موجود ہیں۔ اگر ہم دنیا کے نقشے پر ایک سرسری نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ ایشیا اور افریقہ کا بہت سا رقبہ ایسا ہے جسے ہم مسلم اکثریت کا علاقہ قرار دے سکتے ہیں۔ اسلامی ممالک پر مشتمل یہ علاقہ، یعنی مراکش سے صومالیہ تک پورا شمالی و وسطی افریقہ (باستثناے تنزانیہ) اور بحیرۂ روم کے ساحل سے سنکیانگ تک ایشیا کا مغربی و شمالی حصّہ (باستثناے مشرقی پاکستان، ملیشیا اور انڈونیشیا) جغرافیائی اعتبار سے باہم ملحق ہیں۔ ان کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا ملک ہوگا جہاں مسلمان تھوڑی بہت تعداد میں آباد نہ ہوں اور بعض ملکوں میں تو انھیں سب سے بڑی یا پھر قابلِ لحاظ اقلیت کی حیثیت حاصل ہے۔

سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی آبادی کی تقسیم کچھ یوں کی جا سکتی ہے کہ اوّل تو وہ اسلامی ممالک ہیں جو آزاد اور خود مختار ہیں، دوم وہ اسلامی ممالک جو ابھی تک آزادی سے محروم اور غیر مسلم حکومتوں کے زیرِ اختیار و سیادت ہیں اور سوم غیر اسلامی ممالک جہاں مسلمان ایک اقلیت کے طور پر آباد ہیں۔

ہر ملک میں مسلمانوں کی علیحدہ علیحدہ تعداد یا دنیا بھر میں ان کی کل آبادی کا صحیح اندازہ پیش کرنا بہت مشکل ہے۔ بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں آج تک مردم شماری ہی نہیں ہوئی۔ بعض علاقوں میں لوگوں کا قیام مستقل طور پر ایک جگہ نہیں ہوتا بلکہ وہ بدویانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ اکثر ممالک میں مردم شماری کا کام غیر مسلم حکومتوں اور اداروں کی طرف سے انجام پایا ہے جس میں ان کے اپنے مفاد کارفرما رہے ہیں، چنانچہ ان کے اعداد و شمار پر مکمل اعتبار کرنا مشکل ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مردم شماری بسا اوقات جنس کے اعتبار سے تو کی جاتی ہے مگر مذہبی اعتبار سے نہیں، لہٰذا ان ممالک میں مسلمانوں کی صحیح تعداد متعیّن کرنا آسان نہیں۔

مؤتمر عالمِ اسلامی کی سعی و محنت سے مسلمانوں کی آبادی کا ایک جامع گوشوارہ تیار ہوا تھا (دیکھیے *World Muslim Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ پاکستان کی مؤتمر عالمِ اسلامی نے مندرجۂ ذیل تازہ ترین (۱۹۶۴ـ۱۹۶۵ء) اعداد و شمار فراہم کیے ہیں:

آزاد اسلامی ممالک:

آئیوری کوسٹ	ـ	۱۹۹۵۴۶۵	ـ	۵۵	فیصد
اپر وولٹا	ـ	۳۰۳۸۷۵۰	ـ	۵۵	فیصد
اردن	ـ	۱۶۸۹۴۴۰	ـ	۹۱	فیصد
افغانستان	ـ	۱۵۶۳۷۳۴۷	ـ	۹۹	فیصد
البانیا	ـ	۱۳۴۱۷۰۷	ـ	۷۳	فیصد
الجزائر	ـ	۱۱۰۰۳۰۱۴	ـ	۹۲	فیصد
انڈونیشیا	ـ	۱۰۱۶۳۳۰۹۰	ـ	۹۴	فیصد
ایران	ـ	۲۳۳۷۴۰۴۰	ـ	۹۸	فیصد
پاکستان	ـ	۹۶۸۰۰۰۰۰	ـ	۸۸	فیصد
ترکیہ	ـ	۳۰۹۲۶۰۴۰	ـ	۹۹	فیصد
تنزانیہ	ـ	۶۳۶۷۱۰۳	ـ	۶۱	فیصد
تونس	ـ	۴۲۹۹۹۲۶	ـ	۹۳	فیصد
ٹوگو	ـ	۱۶۳۵۸۲۵	ـ	۵۵	فیصد
چاڈ جمہوریہ	ـ	۲۴۸۳۰۲۰	ـ	۸۵	فیصد
دھومی	ـ	۱۳۳۰۷۰۰	ـ	۶۰	فیصد
سعودی عرب	ـ	۱۲۰۰۰۰۰۰	ـ	۱۰۰	فیصد
سنٹرل افریقن ری پبلک	ـ	۸۰۶۲۳۲	ـ	۶۰	فیصد
سنیغال	ـ	۳۰۷۶۲۹۰	ـ	۹۵	فیصد
سودان	ـ	۱۱۴۴۵۶۸۰	ـ	۸۲	فیصد
سیرالیون	ـ	۱۶۳۵۸۲۵	ـ	۶۵	فیصد
شام	ـ	۴۷۳۸۹۱۰	ـ	۸۷	فیصد
صومالیہ	ـ	۴۸۳۷۵۰۰	ـ	۱۰۰	فیصد
عراق	ـ	۶۷۵۷۲۱۵	ـ	۹۴	فیصد
کویت	ـ	۵۱۹۷۵۰	ـ	۹۹	فیصد
کیمرون	ـ	۲۹۰۱۲۶۳	ـ	۵۵	فیصد
گنی	ـ	۳۱۴۹۲۵۰	ـ	۹۵	فیصد
لبنان	ـ	۱۰۳۶۷۳۱	ـ	۵۷	فیصد
لیبیا	ـ	۱۳۴۳۷۵۰	ـ	۱۰۰	فیصد
مالی	ـ	۴۱۶۵۰۸۷	ـ	۹۰	فیصد
مراکش	ـ	۱۲۷۳۸۲۸۵	ـ	۹۸	فیصد
مصر (جمہوریۂ متحدۂ عرب)	ـ	۲۸۳۰۶۶۴۲	ـ	۹۲	فیصد
ملیشیا	ـ	۶۱۰۷۱۰۶	ـ	۵۱	فیصد
موریتانیا	ـ	۷۸۲۰۰۰	ـ	۱۰۰	فیصد
نائیجر	ـ	۲۸۲۵۴۵۰	ـ	۸۹	فیصد
نائیجیریا	ـ	۴۳۷۲۵۰۰۰	ـ	۷۵	فیصد
یمن	ـ	۵۴۶۹۷۵۰	ـ	۹۹	فیصد
		۴۷۷۶۵۶۱۸۳			

نیم آزاد اسلامی ممالک اور غیر مسلم حکومتوں کے زیرِ اختیار اسلامی علاقے

آذربیجان ۳۳۰۰۹۶۰ ۷۸ فیصد زیرِ اختیار USSR

ابوظہبی ودیگر ریاستیں	۸۶۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیراختیار برطانیہ
اریٹیریا	۱۸۴۵۰۰۰	۷۵ فیصد	وفاق بہ حبشہ
ازبکستان	۸۳۵۵۶۰۰	۸۸ فیصد	زیراختیار USSR
افنی	۴۵۰۰۰	۹۰ فیصد	زیراختیار ہسپانیہ
بحرین	۱۴۹۴۹۰	۹۹ فیصد	زیراختیار برطانیہ
برونائی	۶۳۸۴۰	۷۶ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
تاجکستان	۲۲۲۱۶۶۰	۹۸ فیصد	زیراختیار USSR
ترکمانستان	۱۵۶۸۷۰۰	۹۰ فیصد	زیراختیار USSR
حبشہ	۱۴۰۳۷۰۰۰	۶۰ فیصد	مسیحی بادشاہت
سنکیانگ	۳۶۲۴۸۰۰	۸۲ فیصد	زیراختیار چین
عدن (نوآبادی)	۱۲۶۴۰۰	۸۰ فیصد	برطانوی نوآبادی
عدن (زیرحفاظت)	۷۹۲۰۰۰	۹۹ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
عمان ومسقط	۵۵۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
فلسطین	۱۳۵۰۰۰۰	۸۷ فیصد	اسرائیل کا ناجائز قبضہ
قازقستان	۷۶۶۱۵۶۰	۶۸ فیصد	زیراختیار USSR
قطر	۵۵۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
کرغیزستان	۲۱۶۸۶۸۰	۹۲ فیصد	زیراختیار USSR
کشمیر	۳۹۰۰۰۰۰	۷۸ فیصد	بھارت کا ناجائز قبضہ
گنی، پرتگالی	۳۳۰۰۰۰	۵۵ فیصد	زیراختیار پرتگال
گیمبیا	۳۳۶۰۰۰	۸۴ فیصد	برطانوی نوآبادی
مالدیو (جزائر)	۱۲۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
ہسپانوی صحرا	۳۴۲۰۰	۹۵ فیصد	زیراختیار ہسپانیہ
	۵۲۷۵۲۸۹۰		

علاوہ ازیں غیرمسلم ممالک میں مسلمانوں کی تعداد ۱۷۲۱۴۴۲۰۲ بتائی جاتی ہے۔ پروفیسر محمد بریلوی کی راے میں اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے (*Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۴ء).

مؤتمر عالمِ اسلامی، کراچی کے فراہم کردہ، جدید ترین اعداد و شمار کے مطابق مسلمانوں کی کل تعداد ۷۱۲۶۹۴۵۴۳ یعنی اکہتر کروڑ سے زائد قرار پاتی ہے، لیکن اگر پوری دنیا میں مذہبی بنیاد پر مردم شماری پوری دیانتداری سے کی جائے تو اس میں اَور بھی معتدبہ اضافہ ہوجائے گا.

مآخذ: قرآن مجید اور احادیث نبوی کے علاوہ دیکھیے (عربی): (۱) الآمدی: احکام الحکّام فی اصول الاَحکام، مصر ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن جریر: جامع البیان (تفسیر الطبری)؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری (الجزء الاوّل)؛ (۴) ابن حزم: الإحکام فی اصول الأحکام (طبع احمد محمد شاکر)، قاہرہ ۱۳۴۵ھ؛ (۵) وہی مصنّف: الفِصَل فی المِلَل والأھواء و النِّحَل، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۶) ابن رشد: بدایة المجتهد، قاہرہ ۱۳۷۱ھ؛ (۷) ابن قتیبہ: الامامة و السیاسة، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۸) ابن القیّم: أحکام اھل الذّمة، دمشق ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء؛ (۹) وہی مصنّف: اَعْلَامُ المُوَقِّعِین، قاہرہ؛ (۱۰) ابن منظور: لسان العرب؛ (۱۱) ابوالحسن الاَشعری: الابانة عن اصول الدیانة، حیدرآباد (دکن)؛ (۱۲) وہی مصنّف: مقالات الاسلامیین، قاہرہ؛ (۱۳) ابوحنیفہؒ: الفقه الاکبر (مع شرح ملا علی القاریؒ)، مصر ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) ابوعبید القاسم بن سلاّم: الاموال، قاہرہ ۱۳۵۳ء؛ (۱۵) ابویعلی الحنبلی: الاحکام السلطانیة (طبع محمد حامد الفقی)، مصر ۱۹۳۸ء؛ (۱۶) ابویوسف: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۷) احمد بن حنبلؒ: المُسْنَد (نیز بتبویب جدید طبع احمد عبدالرحمن البنا الساعاتی)؛ (۱۸) البخاریؒ: الجامع الصحیح؛ (۱۹) الجُرجانی: التعریفات، مصر ۱۳۲۱ھ؛ (۲۰) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ؛ (۲۱) الجَصّاص: اَحکام القرآن، آستانہ ۱۳۲۸ھ؛ (۲۲) حسن ابراہیم حسن: النظُم الاسلامیة، قاہرہ؛ (۲۳) الرازی: اعتقادات فِرَق المسلمین و المشرکین، مصر ۱۹۳۸ء؛ (۲۴) وہی مصنّف: مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)؛ (۲۵) الراغب: المفردات؛ (۲۶) السجستانی: تفسیر غریب القرآن؛ (۲۷) سعید الافغانی: الاسلام وَالْمَرْأَة، دمشق ۱۹۶۴ء؛ (۲۸) سیّد قطب: السلام العالمی و الاسلام، قاہرہ؛ (۲۹) الشاطبی: الموافقات فی اصول الشریعة، قاہرہ؛ (۳۰) صبحی الصالح: النُظُم الاسلامیة، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۳۱) عباس محمود العقّاد: حقائق الاسلام و اباطیل، قاہرہ؛ (۳۲) عبدالعزیز عامر: خواطر حول قانون الأسْرة فی الاسلام، بیروت ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲ء؛ (۳۳) عبدالقاہر البغدادی: الفَرق بین الفِرَق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۳۴) عبدالوہاب خَلّاف: السیاسة الشریعة، قاہرہ؛ (۳۵) علی عبدالرازق: الاسلام و اصول الحکم، مصر؛ (۳۶) علی مصطفی الغرابی: تاریخ الفِرَق الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۳۷) الغزالیؒ: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۳۴۶ھ؛ (۳۸) فؤاد شباط: الحقوق الدولیة العامة، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (۳۹) القرطبی: الجامع لأحکام القرآن، مصر ۱۹۳۹ء؛ (۴۰) القسطلانی: إرشاد الساری (الجزء الاوّل)؛ (۴۱) الماوردی: الاحکام السلطانیة، مصر ۱۳۵۷ھ؛ (۴۲) محمد ابوزَہرہ: الأحوال الشخصیة (قسم الزواج)، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۴۳) وہی مصنّف: التکافل الاجتماعی فی الاسلام، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۴ء؛ (۴۴) محمد رشید رضا: الامامة و الخلافة العُظمی، قاہرہ؛ (۴۵) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النُظُم المالیة، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۴۶) وہی مصنّف: النظریات السیاسیة الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۴۷) مرتضی الزَّبیدی: تاج العروس؛ (۴۸) مصطفی السباعی: اشتراکیة الاسلام، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (۴۹) وہی مصنّف: شرح قانون الاحوال الشخصیة، دمشق؛ (۵۰) وہی مصنّف: المرأة بین الفقه و القانون، دمشق ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء؛ (۵۱) محمد یوسف موسٰی: احکام الاحوال الشخصیة، قاہرہ؛ (۵۲) ولی اللہ: حجة اللّٰه البالغة، مصر ۱۳۴۱ھ؛ (۵۳) وھبة الزحیلی: آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دار الفکر، دمشق ۱۹۶۲ء؛ (۵۴) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج (طبع احمد محمد شاکر)، قاہرہ ۱۳۴۷ھ.

(اردو): (۱) ابوالاعلٰی مودودی: اسلام کا نظام حیات، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۲)

وہی مصنف: اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۳) وہی مصنف: تفہیمات، لاہور ۱۳۵۹ھ؛ (۴) ابوالکلام آزاد: اسلامی جمہوریہ، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۵) احسان اللہ عباسی و ابوالفضل محمد: اسلام، گورکھپور، ۱۹۰۲ء؛ (۶) اصغر علی روحی: مافی الاسلام، لاہور ۱۳۵۰ھ؛ (۷) اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجمۂ نذیر نیازی، سید)، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۸) ثناء اللہ پانی پتی: حقوق الاسلام (مترجمۂ وحید الدین سلیم) کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۹) حامد الانصاری، غازی: اسلام کا نظام حکومت، دہلی ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) حفظ الرحمٰن سیوہاروی: اسلام کا اقتصادی نظام، دہلی ۱۹۴۲ء؛ (۱۱) حیدر زمان صدیقی: اسلام کا معاشیاتی نظام، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۱۲) رئیس احمد جعفری: اسلام اور رواداری، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۳) رشید رضا (السید): الوحی المحمدی (مترجمۂ رشید احمد ارشد)، لاہور ۱۹۶۰ء؛ وحی محمدی (مترجمۂ عبدالرزاق ملیح آبادی)؛ (۱۴) سعید احمد: الرق فی الاسلام، دہلی ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) سیّد قطب: العدالة الاجتماعية فی الاسلام (مترجمۂ نجات اللہ صدیقی): اسلام کا نظام عدل، لاہور ۱۹۶۳ء)؛ (۱۶) شاویش عبدالعزیز: الاسلام دین الفطرۃ (مترجمۂ افتخار احمد)، کراچی ۱۳۷۱ھ؛ (۱۷) شبلی نعمانی و سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، حصہ اوّل تا ششم، اعظم گڑھ؛ (۱۸) عبدالحق حقانی: عقائد الاسلام، دیوبند ۱۲۹۲ھ؛ (۱۹) (خلیفہ) عبدالحکیم: اسلام کا نظریۂ حیات (مترجمۂ قطب الدین احمد)، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) عبدالسلام ندوی: تعلیمات اسلام، دہلی ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) عبداللطیف: اسلام میں معاشرت کا تصور (مترجمۂ مصلح الدین صدیقی) حیدرآباد (دکن)؛ (۲۲) عبدالوہاب ظہوری: اسلام کا نظام حیات، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) غلام دستگیر رشید: اسلام کے معاشی تصورات، حیدرآباد ۱۹۴۵ء؛ (۲۴) فرید وجدی: اسلام کے عالم گیر اصول (مترجمۂ احمد حسن نقوی)، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۲۵) محمد تقی امینی: اسلام کا زرعی نظام، دہلی ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) محمد حبیب الرحمٰن: تعلیمات اسلام، دیوبند ۱۹۲۸ء؛ (۲۷) محمد طیب: تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام، دیوبند ۱۳۵۶ھ؛ (۲۸) محمد قاسم نانوتوی: صداقت اسلام، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۲۹) مظہر الدین صدیقی: اسلام میں حیثیت نسواں، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۳۰) وہی مصنف: اسلام کا معاشی نظریہ، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۳۱) وہی مصنف: اسلام کا نظریۂ اخلاق، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۳۲) مناظر احسن گیلانی: دین قیم، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۳۳) وہی مصنف و غلام دستگیر رشید: اسلامی اشتراکیت، کراچی ۱۹۴۹ء؛ (۳۴) نذیر احمد: الحقوق و الفرائض؛ (۳۵) (سیّد) یحیٰی ندوی: اسلام کا تہذیبی نظام، کراچی ۱۹۶۴ء.

(انگریزی وغیرہ): (۱) Abdul Hakim, Khalifa: *Islam and Communism*، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۲) وہی مصنف: *Islamic Ideology*، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۳) Abdur Rahim: *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۴) Abu'l 'Ala Maududi: *Towards Understanding Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۵) Adams, C. C.: *Islam and Modernism in Egypt*، اوکسفرڈ ۱۹۳۳ء؛ (۶) Aghnides, N. P.: *Mohammedan Theories of Finance*، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۷) Ameer Ali, Syed: *Islam*، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۸) وہی مصنف: *Personal Law of Mohammedans*، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ (۹) وہی مصنف: *The Spirit of Islam*، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۱۰) Andrae, Tor: *Mohammad, The Man and his Faith*، لنڈن ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) Arnold, T. W.: *The Preaching of Islam*، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) Guillaume و Arnold: *The Legacy of Islam*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) Burckhardt, T.: *An Introduction to Sufi Doctrine*، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۵) Daniel, N.: *Islam, Europe and Empire*، ایڈنبرگ ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) M. Fazil Jamali: *Letters on Islam*، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۱۷) ایم ایم پکتھال: *Islamic Culture*، لاہور؛ (۱۸) Fervan, F. W.: *Moslems on the March*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) Fyzee, A. A. A.: *A Modern Approach to Islam*، بمبئی ۱۹۶۳ء؛ (۲۰) وہی مصنف: *Outlines of Muhammadan Law*، اوکسفرڈ ۱۹۵۵ء؛ (۲۱) Gibb, H. A.R.: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء؛ (۲۲) وہی مصنف: *Mohammadanism*، لنڈن ۱۹۴۹ء؛ (۲۳) Goldziher, I.: *Mohammadanische Studien*، Halle ۱۸۹۰ء، انگریزی ترجمہ *Muslim Studies*، از S. M. Stern، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۲۴) G. E. Von Grumebaum: *Islam*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۲۵) Henri Masse: *Islam*، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) Hitti, Philip, K: *Islam and the West*، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۲۷) Hossein Nasr, (Seyyed): *Ideals and Realities of Islam*، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۲۸) وہی مصنف: *Islamic Studies*، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۲۹) Hughes: *Dictionary of Islam*، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) Klein, T. A.: *The Religion of Islam*، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۳۱) H. Lammens: *Islam, Believes and Institutions*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ (۳۲) Levy, R.: *An Introduction to the Sociology of Islam*، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۳۳) وہی مصنف: *The Social Structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۶۲ء؛ (۳۴) Lin Chai Lien: *The Arabian Prophet*، شنگھائی ۱۹۲۱ء؛ (۳۵) MacDonald, D. B.: *Development of Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۳۶) Mahmasani, S: *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۳۷) Mahmud Ahmed: *Economics of Islam*، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۳۸) Mahmud Brelvi: *Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۳۹) وہی مصنف: *Islamic Ideology and its Impact on our Times*، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۴۰) Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*، ورجینیا ۱۹۶۲ء؛ (۴۱) Majid Khadduri و H. J. Liebsy: *Law in the Middle East*، جلد اول، *Origins and Development of Islamic Law*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۴۲) Margoliouth, D. S.: *The Early Development of Mohammedanism*، نیویارک و لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۴۳) Mazharud din Siddiqi: *Islam and Theocracy*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۴۴) Merchant, M. V.: *A Book of Quranic Laws*، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۴۵) Motamar al-Alam al-Islami: *Some Economic Aspects of Islam*، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۴۶) Muhammad Ali: *The Religion of Islam*،

لاہور ۱۹۴۵ء؛ (۴۷) Muhammad Asad: *Islam at the Cross Roads*، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۴۸) وہی مصنف: *The Road to Mecca*، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۴۹) Muhammad Hamidullah: *Muslim Conduct of State*، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۵۰) Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لنڈن ۱۹۳۴ء؛ (۵۱) Muhammad Nur Nabi: *Development of Muslim Religious Thought in India*، علی گڑھ ۱۹۶۲ء؛ (۵۲) Nicholson, R.A.: *Studies in Islamic Mysticism*، کیمبرج ۱۹۲۱ء؛ (۵۳) O' leary: *Arabic Thought and its place in History*، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۵۴) John J. Poole: *Studies in Mohammedanism*، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۵۵) Lane Poole, s.: *Studies in a Mosque*، لنڈن ۱۸۸۳ء؛ (۵۶) Rafiud Din: *The Manifesto of Islam*، کراچی؛ (۵۷) R. Roberts: *The Social Laws of the Quran*، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۵۸) Robson, J.: *An Introduction to the Science of Tradition*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۵۹) Rosenthal, E. I. J.: *Political Thought in Medieval Islam*، کیمبرج ۱۹۵۸ء؛ (۶۰) Salem, E.A.: *Political Theory and Institutions of the Khawarij*، Baltimore ۱۹۵۶ء؛ (۶۱) Schacht, J.: *An Introduction to Islamic Law*، اوکسفرڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶۲) وہی مصنف: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، اوکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ (۶۳) Shushtari: *Outlines of Islamic Culture*، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۶۴) Smith, R. B.: *Mohammed and Mohammadanism*، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۶۵) Tara Chand: *Influence of Islam on Indian Culture*، الٰہ آباد ۱۹۶۳ء؛ (۶۶) Titus, Murray: *Islam in India and Pakistan.*، اوکسفرڈ ۱۹۶۱ء؛ (۶۷) Trimingham, J. S.: *A History of Islam in West Africa*، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۶۸) وہی مصنف: *Islam in East Africa*، لنڈن؛ (۶۹) Tritton, A. S.: *Islam*، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۷۰) Valiud Din, Mir: *The Quranic Sufism*، دہلی ۱۹۵۹ء؛ (۷۱) Verhoeven, F. R. J.: *Islam, Its Origin and Spread*، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۷۲) Watt, W. M.: *Free Will and Predestination in Early Islam*، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۷۳) وہی مصنف: *Islamic Philosophy and Theology*، ایڈنبرگ ۱۹۶۲ء؛ (۷۴) Wensinck, A. J.: *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۷۵) Yusuf al-Daghawi: *Islam, The Ideal Religion*، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۷۶) de Zayas, F.: *The Law and Philosophy of Zakat*، دمشق ۱۹۶۰ء؛ نیز یورپی زبانوں میں اسلام کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی مقالات کے لیے دیکھیے Pearson: *Index Islamicus*، کیمبرج ۱۹۵۸ء۔ بعض کتب معاندانہ ہیں ان کا مطالعہ بڑی احتیاط سے کیا جائے۔

[مقالے کا ابتدائی خاکہ ڈاکٹر رانا احسان الٰہی نے تیار کیا، جس پر پروفیسر علاء الدین صدیقی نے نظر ثانی کی، تدوین و تکمیل ادارے میں ہوئی، اور مولانا غلام مرشد، سید مرتضٰی حسین فاضل، مولانا محمد حنیف ندوی کے علاوہ پروفیسر حمید احمد خاں، ڈاکٹر جسٹس ایس اے۔ رحمٰن، سید یعقوب شاہ، چودھری نذیر احمد خاں اور خان انعام اللہ خاں نے مفید مشورے دیے۔]

(ادارہ)

---

* **اسلام آباد**: شہنشاہ اورنگ زیب نے جو شہر ہندو راجاؤں سے فتح کیے ان میں سے کم سے کم تین کا نام اسلام آباد رکھا گیا: (۱) چٹاگانگ (چاٹگام) [رک بآن]، جو خلیج بنگال کے دھانے پر ہے؛ (۲) چاکنا، دکن میں اور (۳) متھرا، جو جمنا کے کنارے واقع ہے۔ اورنگ زیب کے زمانے سے لے کر شاہ عالم ثانی کے عہد تک ان میں سے کسی اسلام آباد میں سونے اور چاندی کے سکوں کی ٹکسال تھی اور شاہ عالم ثانی کے عہد میں تو یہاں تانبے کے سکے بھی بنتے تھے۔ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ٹکسال چاٹگام میں تھی، لیکن C. J. Rogers کی رائے میں یہ ٹکسال متھرا میں تھی۔ چاکنا کا نام اسلام آباد ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء میں ہوا اور چاٹگام کا ۱۰۷۵ھ/۱۶۵۹ء میں؛ لیکن یہ نام اب ان تینوں مقامات میں سے کسی کے لیے بھی استعمال نہیں ہوتا۔

مآخذ: (۱) C. J. Rogers: *Catalogue of Coins in the Lahore Museum*، کلکتہ ۱۸۹۳ء، دیباچہ، ص ۱۷؛ (۲) Longworth Dames: *Some Coins of the Moghal Emperors*، در *Num. Chron.* ۱۹۰۲ء؛ (۳) Elliot and Dowson: *History of India*، ۷: ۶۲۳-۶۷۵؛ (۴) Whitehead: *Catalogue of Coins in Lahore Museum*، ج ۲، اوکسفرڈ ۱۹۱۴ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

⊗ **اسلام آباد**: [پاکستان کا نیا دار الحکومت جو ابھی زیر تعمیر ہے]۔ حکومت برطانیہ نے ۳ جون ۱۹۴۷ء کو دو آزاد اور خود مختار مملکتیں (ہندوستان اور پاکستان) قائم کرنے کا اعلان کیا تھا جس پر اسی سال ۱۴ اگست سے عمل ہوا۔ ہندوستان کو تو نئی دہلی میں بنا بنایا دار الحکومت مل گیا مگر پاکستان کو اپنی مرکزی حکومت کے لیے صدر مقام تلاش کرنا تھا۔ فوری ضرورت کے پیش نظر اس وقت کراچی سے بہتر کوئی جگہ خیال میں نہ آ سکی، چنانچہ پاکستان کی نئی آزاد مملکت وجود میں آئی تو سندھ کی صوبائی حکومت نے کراچی میں اپنے سکرٹریٹ کی عمارت خالی کر دی اور اس میں مرکزی سکرٹریٹ کی داغ بیل ڈال دی گئی۔ کراچی بہرحال دفاعی، انتظامی، جغرافیائی، معاشرتی اور آب و ہوا کے نقطۂ نظر سے دار الحکومت کے لیے کوئی موزوں شہر نہ تھا۔ مغربی پاکستان کی واحد بندرگاہ ہونے کے علاوہ اسے غیر ملکی تجارتی اداروں کا مرکز ہونے کی حیثیت آزادی سے پہلے ہی حاصل ہو چکی تھی۔ آزادی کے بعد بہت سے ایسے افراد ہندوستان سے کراچی پہنچ گئے، جن کے پاس روپیہ بھی تھا اور تجارتی شعور بھی، چنانچہ یہ شہر دیکھتے ہی دیکھتے ملک کا سب سے بڑا تجارتی اور صنعتی مرکز بن گیا۔ مہاجرین کی آمد اور صنعتی ترقی کے باعث اس کی آبادی

تیزی سے بڑھنے لگی (۱۹۴۱ء: اڑھائی لاکھ؛ ۱۹۵۱ء: دس لاکھ؛ ۱۹۶۱ء: بیس لاکھ) اور شہری سہولتوں میں ابتری آنے لگی۔ اس کا اثر انتظامیہ پر بھی پڑا۔ آب و ہوا کی خرابی سے انتظامی عملہ خستہ حال نظر آنے لگا اور تاجروں کے ساتھ ہر وقت کے میل جول سے سرکاری اداروں میں بھی بگاڑ پیدا ہونے لگا۔ یہی وجہ ہے کہ انقلاب ۱۹۵۸ء سے پہلے ہی مرکزی حکومت کسی صحت بخش مقام کو منتقل ہو جانے پر غور کر رہی تھی اور اسی سلسلے میں کراچی سے کوئی بیس میل دور ایک مقام گڈاپ کا نام لیا جا رہا تھا، مگر بعض لوگوں کے دباؤ کے باعث کوئی فیصلہ نہ ہو سکا (دیکھیے محمد ایوب خان، صدر پاکستان: جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی، (اردو ترجمہ)، ص ۱۵۸، ۱۵۹)]۔

اکتوبر ۱۹۵۸ء کے انقلاب کے بعد جب ملک میں ولولۂ تازہ کے ساتھ ہر جہتی منصوبہ بندی اور تعمیر و ترقی کا دور شروع ہوا تو قومی دارالحکومت کے مسئلے کی طرف بھی توجہ دی گئی اور فروری ۱۹۵۹ء میں صدر محمد ایوب خان نے جنرل یحیٰی خاں کے تحت ایک کمیشن (Site Selection Commission) مقرر کیا کہ وہ محل وقوع، رسل و رسائل، دفاع، آب و ہوا اور مضافات کی زرخیزی کا لحاظ رکھتے ہوئے اس امر کا جائزہ لے کہ کراچی یا پاکستان کا کوئی اور شہر مستقل دارالحکومت بنائے جانے کے لیے موزوں ہے یا نہیں۔ اس کمیشن نے، جس کے ساتھ چودہ مختلف کمیٹیاں کام کر رہی تھیں، ہر پہلو کی پوری پوری چھان بین کے بعد سفارش کی کہ پاکستان کا کوئی موجودہ شہر اس مقصد کو پورا نہیں کرتا۔ [کمیشن نے تمام بنیادی باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی رپورٹ میں لکھا: "کسی ملک کا دارالحکومت شہر ہی نہیں ہوتا بلکہ شہروں کا سربراہ ہوتا ہے۔ اس شہر میں نظم و نسق، سیاسیات، حرفت و تجارت، ادب و فن، مذہب اور سائنس کے سربراہ آتے ہیں۔ یہیں سے فکر اور خیال کا دھارا پھوٹتا ہے، جو قوم کی زندگی کو سیراب کرتا ہے۔ یہ ہماری امیدوں کی علامت، ہماری آرزوؤں کا آئینہ، قوم کا دل اور روح رواں ہوتا ہے، اس لیے لازم ہے کہ اس کی فضا اور ماحول ایسا ہو جس سے قوم کو ہمیشہ توانائی حاصل ہوتی رہے"۔] کمیشن نے اس مقصد کے لیے سطح مرتفع پوٹھوار کے اس قطعے کو موزوں قرار دیا جہاں اب شہر اسلام آباد تعمیر ہو رہا ہے۔ پہاڑیوں، ندیوں اور وادیوں کی وجہ سے یہ علاقہ انتہائی خوش منظر ہے اور سیلاب سے بھی محفوظ ہے اور یہاں کی آب و ہوا معتدل اور صحت افزا ہے۔ یہ جگہ راولپنڈی سے اس قدر قریب ہے کہ تعمیر کے ابتدائی مراحل میں نیا شہر راولپنڈی کی سہولتوں سے بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اسلام آباد ۳۳ درجے ۳۶ دقیقے سے ۳۳ درجے ۴۹ دقیقے شمالی عرض بلد اور ۷۲ درجے ۵۰ دقیقے سے ۷۳ درجے ۲۴ دقیقے طول بلد پر واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۳۵۱ مربع میل ہے، جو سطح سمندر سے ۱۹۵۰ فٹ سے ۲۰۰۰ فٹ بتدریج بلند ہوتا چلا گیا ہے۔ شمال میں مارغلہ کی قریبی پہاڑیوں کے علاوہ نتھیا گلی کی برف پوش چوٹیاں ہیں، شمال مشرق کی طرف مری کی شاداب وادیوں کا سلسلہ ہے، مغرب کی جانب ٹیکسلا کا تاریخی شہر ہے اور جنوب میں دلفریب زرعی خوب صورت علاقہ پھیلا ہوا ہے۔ موسم سرما میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۶۲،۳ اور کم سے کم ۳۷،۹ تک ہوتا ہے اور گرمیوں میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۱۰۳،۵ اور کم سے کم ۷۵،۹ تک۔ یہاں بارش کی اوسط ۴۵ انچ سالانہ ہے۔

حکومت نے جون ۱۹۵۹ء میں ان سفارشات کو منظور کر لیا۔ ستمبر ۱۹۵۹ء میں وفاقی دارالحکومت کا کمیشن (Federal Capital Commission) مقرر ہوا اور فروری ۱۹۶۰ء میں نئے دارالحکومت کا نام اسلام آباد قرار پایا۔

دارالحکومت کے کمیشن نے مئی ۱۹۶۰ء میں ابتدائی کلیدی نقشہ (Master Plan) تیار کر کے پیش کیا، جسے کابینہ نے ایک خاص اجلاس میں منظور کر کے اُسے عملی جامہ پہنانے کے لیے ستمبر ۱۹۶۰ء میں دارالحکومت کا ترقیاتی ادارہ (Capital Development Authority) قائم کر دیا۔ اکتوبر ۱۹۶۰ء میں اسلام آباد کے پہلے پنجسالہ منصوبے اور ایک جامع لائحۂ عمل کی حکومت نے منظوری دے دی۔

اسلام آباد کا ابتدائی کلیدی نقشہ انتہائی غور و فکر سے تیار کیا گیا ہے۔ اس میں شہری زندگی کی تمام سہولتوں اور ضرورتوں کا ہر ممکن خیال رکھا گیا ہے۔ پورے شہر کو مختلف علاقوں (sectors) میں اس لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے کہ یہ علاقے ایک دوسرے سے الگ بھی ہوں گے اور پیوستہ بھی۔

ایوانِ صدر، مرکزی وزارتوں کے دفاتر، اسمبلی، سپریم کورٹ، قومی عجائب گھر اور بعض دوسری اہم قومی عمارات انتظامی حلقے (administrative sector) میں واقع ہوں گی۔ سفارت خانوں کے لیے ایک الگ علاقہ مخصوص ہے۔ اسی طرح عام رہائش، تجارت و صنعت اور تفریح کے لیے الگ الگ علاقے ہیں۔ شہر کے ایک بازو پر ایک وسیع رقبے کو قومی پارک (National Park) کا نام دیا گیا ہے، جس میں اسلام آباد یونیورسٹی، قومی مرکز صحت (National Health Centre)، دوسرے اہم قومی ادارے، باغات اور کھلے میدان ہوں گے۔

رہائشی علاقوں کی منصوبہ بندی میں اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ آبادی سلسلہ وار بڑھتی جائے۔ ہر محلّہ بجائے خود ایک چھوٹا سا قصبہ ہوگا، جس میں روزمرّہ زندگی کی ہر سہولت صرف چند قدموں پر دستیاب ہوگی ___ مسجد، سکول، مارکیٹ، ڈسپنسری، ہر چیز۔

نئے شہر کی تعمیر کا کام اکتوبر ۱۹۶۱ء میں شروع ہوا تھا۔ تا دمِ تحریر (جولائی ۱۹۶۵ء) سرکاری عملے کے مختلف درجوں کے پانچ ہزار مکانات بن چکے ہیں اور مزید بارہ سو زیر تعمیر ہیں۔ ان مکانوں کے علاوہ لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دکانیں اور مارکیٹ، مسجدیں، لڑکے اور لڑکیوں کے لیے سکول، کالج، شفاخانے، ڈاک خانے، ٹیلیفون اور تار گھر، بینک، پولیس سٹیشن، بسوں کے اڈے، سینما وغیرہ بن چکے ہیں یا زیر تعمیر ہیں۔ شہر کی بنیادی ضروریات میں پانی کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس مقصد کے لیے سید پور اور نور پور کے مقامات پر ہیڈ ورکس تعمیر کیے جا چکے ہیں، جو پچاس ہزار کی آبادی کو پچاس گیلن پانی فی کس یومیہ مہیا کر سکتے ہیں۔ آب رسانی کی مزید ضرورت کے لیے شہر سے بیس میل کے فاصلے پر ایک

اور ذخیرۂ آب دریاے سوان پر تعمیر کیا جا رہا ہے۔ گندے پانی کے نکاس کے لیے کئی پلانٹ لگائے جائیں گے؛ ان میں سے ایک مکمل ہو چکا ہے۔

اسلام آباد کا مواصلاتی نظام بھی جدید ترین بنیادوں پر استوار کیا گیا ہے، جو موجودہ تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس میں شاہراہیں، بڑی اور چھوٹی سڑکیں اور فٹ پاتھ شامل ہیں۔ تیسرے پنج سالہ منصوبے کے ماتحت اسلام آباد کو ریل کے ذریعے ملک کے دوسرے حصوں سے ملا دیا جائے گا۔

پبلک عمارات میں سب سے پہلے پاکستان ہاؤس نامی عمارت نیشنل اسمبلی کے ارکان کے لیے بنی تھی۔ اس کی گنجائش کو بڑھا کر اب دو سو پچھتر آدمیوں کے لیے کر دیا گیا ہے۔ اس کے قریب ایک ہوسٹل بھی بن رہا ہے، جس میں تقریبًا ڈیڑھ سو افراد رہ سکتے ہیں۔ سرکاری عملے کی رہائش کے بندوبست کے ساتھ ساتھ دفاتر کے لیے پانچ عمارتیں بن چکی ہیں، نیز ایک اور قریب الاختتام ہے۔ اصل سیکرٹریٹ کی آٹھ عظیم الشان عمارتیں زیر تعمیر ہیں۔ ان میں سے پہلی ۱۹۶۵ء کے آخر تک مکمل ہو جائے گی اور پھر ایک ایک ماہ کے بعد ایک ایک اور عمارت تیار ہوتی جائے گی اور اس طرح اکتوبر ۱۹۶۶ء تک مرکزی سیکریٹریٹ کا تمام عملہ اسلام آباد میں منتقل ہو جائے گا۔

سفارت خانوں کے علاقے میں اس وقت تک چھتیس سفارت خانوں نے اراضی خرید لی ہے۔ اس علاقے میں اور باقی کے علاقوں میں ضروریات زندگی، مثلاً سڑکیں، پانی، بجلی اور نالیاں بنانے کا کام جاری ہے۔

مسلمانوں کے فن تعمیر میں درختوں، سبزے اور بہتے پانی کی قدرتی خوب صورتی سے بہت فائدہ اٹھایا گیا ہے؛ چنانچہ اسلام آباد میں بھی ان باتوں کا خاص خیال رکھا جا رہا ہے۔ پبلک پارک، باغ اور کھلے سرسبز علاقوں کے علاوہ ہر چھوٹے سے چھوٹے سرکاری مکان میں پھلوں اور پھولوں کے پودے اور بیلیں لگا دی گئی ہیں۔ اب تک تقریبًا سات لاکھ درخت اُگائے جا چکے ہیں، جن میں سے تقریبًا تین لاکھ درخت مارغلہ پہاڑ کے اس پہلو پر ہیں جو اسلام آباد کی طرف ہے، تاکہ پہاڑ سر سبز نظر آئے۔

اسلام آباد کی آبادی بائیس ہزار تک پہنچ چکی ہے، جس میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے۔ ہماری قومی امنگوں اور آرزوؤں کا یہ شہر، جو آج سے پانچ سال قبل ایک ''خواب'' معلوم ہوتا تھا، اب ایک زندہ حقیقت بن چکا ہے۔

(سید علی تجمل واسطی)

⊗ اسلام آباد: وادی کشمیر کے جنوب مشرقی حصے میں دریاے جہلم پر ایک مقام، جس کا محل وقوع ۳۳° ۴۷' عرض بلند شمالی اور ۷۵° ۱۲' طول بلد مشرقی ہے۔ یہاں اننت ناگ نام کا ایک چشمہ ہے اور اس وجہ سے اسے اننت ناگ بھی کہتے ہیں۔ سلطان زین العابدین [۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء-۸۷۲ھ/۱۴۶۷ء] نے پندرھویں صدی عیسوی میں جب اسلامی حکومت قائم کی تو اس کا نام اسلام آباد رکھا۔ پہلے زمانے میں یہاں کی شالیں بہت مشہور تھیں۔ موجودہ زمانے میں سفید نمدے، کارچوبی کام کے موٹے کمبل اور میز پوش تیار ہوتے ہیں۔ قریب ہی ہندوؤں کا مارتند نامی مشہور مندر اور اچھابل میں جہانگیر کے مشہور باغات ہیں۔

(قاضی سعید الدین احمد)

---

* اسلامبول: رک بہ استانبول.

---

* اِسلام گرای: کریمیا (Crimea) [قرم] کے تین خوانین کا نام:

(۱) اسلام گرای اوّل بن محمد گرای، برادر غازی گرای اوّل [رک بآن]، اس بدامنی کے زمانے میں جو اس کے باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوئی وہ اپنے بھائیوں کی طرح تھوڑے عرصے کے لیے (۹۳۹ھ/۱۵۳۲ء سے چند سال تک) تخت پر قابض رہنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن سلطان ترکی نے اُسے تسلیم نہ کیا۔ اپنے چچا صاحب گرای کے تقرر کے بعد اُس نے سلطان کے خلاف بغاوت کی اور ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔

(۲) اسلام گرای ثانی بن دولت گرای، جو غازی گرای ثانی [رک بآن] (۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء-۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء) کا بھائی اور پیش رو تھا، اپنے جانشین کے برخلاف اپنے ملک میں ہر دل عزیز نہ تھا اور اپنے اقتدار کو محض ترکوں کی مدد سے قائم رکھ سکا۔

(۳) اسلام گرای ثالث بن سلامت گرای (۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء-۱۰۶۴ھ/۱۶۵۴ء)، اسی نام کے دوسرے دونوں خوانین کے مقابلے میں یہ اسلام گرای زیادہ قوی اور جنگ جو حکمران تھا۔ اس نے اپنے پیش رو کے مقابلے میں باب عالی کی جانب زیادہ آزادانہ رویہ اختیار کیا اور اپنے زمانے کے سیاسی واقعات میں زیادہ نمایاں حصہ لیا، بالخصوص روس کوچک (Little Russia) کو پولینڈ کی حکومت سے آزاد کرانے کے سلسلے میں اپنی جوانی کے دنوں میں وہ سات سال تک پولینڈ میں قید رہا۔ اس نے روس پر کئی حملے کیے۔ تقریبًا ۱۶۵۰ء میں اس نے سویڈن کی ملکہ کرسٹینا (Christina) کے ساتھ تعلقات قائم کرنے اور اُس سے روس پر حملے کرنے کے لیے روپیہ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے اس کوشش میں کامیابی نہیں ہوئی۔ اسلام گرای نے دس سال پانچ ماہ حکومت کرنے کے بعد ابتداے شعبان ۱۰۶۴ھ/۱۷ جون ۱۶۵۴ء میں پچاس سال کی عمر میں وفات پائی۔ مآخذ کے لیے دیکھیے مقالۂ ''باغچہ سرای''، نیز وہ دستاویزیں جنھیں زرنوف (Veliaminof Zernof) نے بنام: *Matériaux pour sérvir a l' histoire du Khanat de Crimée* طبع کیا ہے (ص ۳۴۰ ببعد)۔ آخری دستاویز، جو اسلام گرای کی وفات سے کچھ پہلے لکھی گئی، خاص طور پر اہم ہے۔ یہ خان کی طرف سے زار روس Alexei Michaelovič کے نام ایک تہدید آمیز خط ہے (ص ۵۷۵ ببعد)۔

(بارتولڈ W. Barthold)

---

* اِسْلی: (Isly) بربری زبان میں اِیسلی (Isli)، بمعنی منگیتر؛ شمالی افریقہ کا ایک دریا، جس کا منبع مغربی مَرّاکُش میں اُجْدَہ کے جنوب مغرب میں ہے اور جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف اَنْکدَہ کی سرزمین سے بہتا ہوا اُجْدہ کے قریب سے گزرتا ہے اور اس کے بعد وِید بُونُعَیْم کے نام سے مُوئِلہ (Muila) سے جاملتا ہے، جو تَفْنَہ کے بائیں کنارے کی جانب ایک معاون ندی ہے.

اِسْلی کے کناروں پر متعدّد جنگیں وقوع میں آئی ہیں۔ خاندان عبدالواد کے سلطان یَغْمُراسن نے ۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء اور ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں وہاں مَرِینی قبائل سے شکست کھائی۔ ۱۴ اگست ۱۸۴۴ء کو مارشل بوژو (Bugeaud) نے وہاں مراکشی افواج پر، جو سلطان مولائی عبدالرحمٰن کے بیٹے مولائی محمد کے زیرِ قیادت تھیں، ایک فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ اہل مراکش دریا کے دائیں کنارے پر بمقام جُرْف الْاَخضَر خیمہ زن تھے۔ مراکشی لشکرگاہ پر قبضہ کرلیا گیا اور مراکشی سپاہ کو منتشر کردیا گیا۔ اس فتح کے صلے میں بوژو کو اِسْلی کے ڈیوک (Duc d'Isli) کا خطاب عطا ہوا.

(G. YVER ایور)

---

* اِسْم: (ع) (جمع: اسماء) اس کا صحیح مفہوم "نام" ہے اور عربی علم الصّرف میں اصطلاحًا کلمے کی قسمِ اوّل، یعنی nomen یا noun، کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح یونانی لفظ ὄνομα (جو ارسطو کے زمانے میں بھی مستعمل تھا) اور سنسکرت کے لفظ نامَن کے عین مطابق ہے، جو پانِنی سے بھی کئی پشت پہلے، یعنی چوتھی صدی قبل مسیح کے مستند مصنّف یاشکا کی تالیف "نِرُکتا" میں، ایک مقرّرہ اصطلاح کے طور پر پایا جاتا ہے؛ تاہم اِن لفظوں میں کوئی باہمی رابطہ نہیں ہے، بلکہ یہ اصطلاح بے ساختہ طور پر اور بظاہر روزمرّہ کی گفتگو میں استعمال ہوتی تھی، اور نامَن، اسم اور ὄνομα میں نہ صرف اسماء معرفہ بلکہ تمام ایسے الفاظ شامل ہیں جو کسی بھی چیز کو تعبیر کرتے ہیں، بالخصوص کوئی ایسی چیز جس کا ادراک حواس انسانی سے ہوسکتا ہو۔ فی الحقیقت اس قسم کے الفاظ جو الفاظ کی قِسم اوّل سے تعلق رکھتے ہیں فکر و نطق کے عنصرِ غالب کی نمائندگی کرتے ہیں (قب *ZDMG*، ۶۴: ۳۸۰ ببعد)؛ لہٰذا اس اصطلاح کا ہندیوں، یونانیوں اور عربوں کے درمیان اشتراک کسی صرفی یا نحوی اعتبار سے نہیں ہے بلکہ الفاظ کے معنوی ارتقا سے متعلق ایک سادے اور بیّن ترین نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ یہی بات کلمے کی دوسری قسم، یعنی فعل، کے بارے میں بھی درست ہے، جس کا مفہوم کوئی "کام" (action) ہے؛ بحالیکہ لفظ ῥῆμα (بولنا saying)، جو ارسطو کے وقت سے رائج اور انگریزی لفظ ورب (verb) کا پیش رو ہے، اور سنسکرت آکھیاتم، جس کا استعمال یاشکا کرچکا ہے اور جس کے معنی "بتائی ہوئی"، "بیان کی ہوئی" چیز کے ہیں، ایک اِسنادی عمل ظاہر کرتے ہیں، یعنی انھیں ایک منطقی یا نحوی نقطۂ نظر سے منتخب کیا گیا ہے.

اسماء میں اوّلاً بلاشبہہ ایسے سب نام شامل ہیں جن کے لیے کوئی خاص اصطلاح موجود نہیں، نیز مخصوص چیزوں کے نام، یعنی اسم عَلَم (دیکھیے عَلَم) جسے اسم جنس، یعنی ایک ہی قسم کی چیزوں کے [مشترک] نام سے ممیّز کیا جاتا ہے۔ مؤخّر الذکر کی مزید تقسیم اسم العَیْن اور اسم المعنٰی (دیکھیے المفصل، فصل ۳) میں اس لحاظ سے کی جاتی ہے کہ وہ کسی حِسّی (یا مادّی concrete) چیز کا نام ہے۔ یا کسی عقلی (یا غیر مادّی abstract) چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ یونانیوں اور رومیوں کی طرح عربوں کے یہاں بھی صفت (صِفَۃ، [رتّ بآن] جسے وَصْف یا نَعت بھی کہا جاتا ہے) اسم میں شامل ہے، نیز عدد بھی (اسم العدد)، لیکن یونانیوں اور رومیوں کے برخلاف عربی نظام لسانی میں ضمیر [رتّ بآن] کو بھی اقسام اسم میں شامل کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو متعلّقہ الفاظ کے معانی ہیں، جن میں اشیا کی تخصیص پائی جاتی ہے، اور کچھ اُن کی تصریف (inflextion) کی کیفیات، نیز اسماء اشارہ، جنھیں مُبہمات [رتّ بآن] میں شمار کیا جاتا ہے، اور اسماء موصولہ اور مصدر [رتّ بآن] اور — جیسا کہ رواقی (Stoics) پہلے کرچکے تھے — اسم فاعل اور اسم مفعول بھی۔ اس کے ساتھ عرب ان باہمی گہرے تعلّقات سے بھی کسی طرح بےخبر نہ تھے جو اشتقاق، معانی اور ترکیب کلام کے اعتبار سے اسم فاعل اور اسم مفعول اور فعل کے درمیان موجود تھے اور جنھیں ملحوظ رکھتے ہوئے یونانی نحویوں نے اسم اور فعل کے درمیان ایک اَور قسمِ کلمہ کو داخل کرنا ضروری سمجھا تھا، جسے پُرمعنی طور پر μετοχή کہا جاتا تھا۔ آخر میں کلمات تعجب اور حروف ندا تک کو بھی، جو مختلف لسانی نوعیت کے ہوتے ہیں، اسم تصوّر کیا جاتا ہے، جنھیں انگریزی صرف و نحو میں interjections کے غیر موزوں نام کی ذیل میں رکھ دیا گیا ہے، یہاں تک کہ ایسی تراکیب کو بھی اسم قرار دیا گیا ہے جو خالصۃً آوازوں پر مبنی ہیں، جیسے کوّے کی آواز غاق۔ ایسے الفاظ کو عرب "اسماء الافعال" کہتے تھے، اس صورت میں کہ وہ کسی فعل کا مفہوم (عمومًا امر کا) رکھتے ہوں، ورنہ انھیں اصوات (واحد: صوت)، یعنی آوازیں کہتے تھے۔ ان کا اسماء کی ذیل میں رکھا جانا دراصل محض اس وجہ سے ہوا کہ انھیں کلام کے نظامِ ثلاثی میں کہیں اَور جگہ نہیں دی جاسکتی تھی۔ اس بات کا اقرار ابن الحاجب نے اپنی شرح کافِیۃ (قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ص ۵۷، س ۸ ببعد) میں بالکل صاف طور پر کیا ہے؛ چنانچہ وہ کہتا ہے: وَالَّذِی یَدلُّ علی اسمیّتھا تعذُّرُ الفعلیۃ والحرفیّۃِ فِیھا، یعنی جس بات سے اُن کی اسمی نوعیّت ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ حرف اور فعل کے خواص سے عاری ہیں؛ تاہم عرب نحویوں کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے ہمیں یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اجزائے کلمہ کی جو تقسیم ہمارے یہاں مروّج ہے اور جو قدیم نحویوں کے زمانے سے چلی آتی ہے وہ بےقاعدہ نوعیّت کی ہے، نیز یہ کہ کسی خالص منطقی نظام کی تشکیل ناقابلِ عمل ہے (H. Paul: *Prinzipien der sprachgeschichte*، طبع ثالث، فصل ۲۴۴).

سیبَوَیہ اپنی تصنیف کی پہلی فصل میں کلمے کی تین اقسام پر تبصرہ کرتے ہوئے اسم کی کوئی تعریف بیان نہیں کرتا، کیونکہ یہ اصطلاح بلاتکلّف قابلِ فہم تھی؛ چنانچہ وہ صرف تین مثالیں پیش کرنے پر قناعت کرتا ہے: رَجُلٌ (آدمی)، فَرَسٌ

(گھوڑا) اور حائِطٌ (دیوار)، جو محض مادّی اشیا کی بعض انواع کے نام ہیں۔ اسم کی دو تعریفیں، جو المُبرّد البصری (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء) اور ثعلب الکوفی (م ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء) کی وضع کردہ ہیں اور ابن الأنباری کی کتاب الإنصاف، ص ۲ میں درج ہیں، ان کی نوعیّت — جیسا کہ خود ابن الأنباری کہتا ہے — زیادہ تر ایک اشتقاقی تشریح کی سی ہے۔ اول الذکر، جو اسم کے بعد س-م-و کے حروفِ اصلیہ سے اخذ کرتا ہے اور جس کے باب تفعیل (سمّٰی) کے معنی "نام رکھنا" ہیں، اس بارے میں کہتا ہے: "الاسمُ ما دَلّ علی مسمًی تحتهٗ"، یعنی اسم وہ ہے جو کسی ایسے مسمّٰی پر دلالت کرتا ہے جو اس کی ذیل میں ہو۔ ثَعلَب، جو اسم کا اشتقاق و-س-م سے کرتا ہے، جس کے معنی ہیں "داغ کر نشان کرنا"، کہتا ہے: "الإسمُ سِمَةٌ تُوضَعُ علَی الشَّیِ یُعْرَفُ بِها"، یعنی اسم ایک نشان ہے جو کسی چیز پر بنایا جاتا ہے، جس سے اس کی شناخت ہوتی ہے۔ یہ تشریح اپنی نمایاں مماثلت کی وجہ سے Priscian (طبع Keil، ۱: ۵۷، س ۳) کی تشریح کی یاد دلاتی ہے، یعنی Vel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus unius cujusque substantiae qualitatem۔ ارسطو نے اسم کی جو تعریف کی تھی، یعنی Φωνὴ σημαντιχὴ χατα συνθήχην ἄνευ χρόνου χτλ، اس سے ہم کہیں بعد کے زمانے میں جا کر عرب نحویوں کی تصنیف میں رُوشناس ہوتے ہیں؛ چنانچہ السِّیرافی (م ۳۶۸ھ/ ۹۷۸ء) لکھتا ہے: "کُلّ شَیۡءٍ دَلَّ علٰی معنی غیر مُقترن بزمانٍ محصّل من مُضِيّ او غیرہ فهو اسمٌ" = ہر چیز جو کسی معیّن وقت، یعنی ماضی وغیرہ سے تعلق رکھنے کے بغیر کوئی تصور پیش کرتی ہے وہ اسم ہے (Jahn: *Sibawaihi's Büch über die Grammatik*، حاشیہ ۵، فصل ۱؛ ابن یَعیش، ص ۲۵، س ۱۹)۔ یہی وہ تعریف ہے جو خفیف تبدیلیوں کے ساتھ بعد میں عام ہو گئی (دیکھیے ابن یَعیش، ص ۱۶، س ۱۳)۔ بجائے "معیّن زمانے" کے الکافیة میں "تین زمانوں میں کسی ایک" کہا گیا ہے (تین زمانوں سے مراد ماضی، حال اور مستقبل ہے)۔ ابن الحاجب (مقام مذکور، ص ۷) ἄνευ χρόνου کی اس توسیع کے اسباب کی پوری تشریح کرتا ہے، نیز اُن مشکلات کی بھی جو اس تعریف میں بھی عربی زبان کی مخصوص نوعیّت سے پیدا ہوتی ہیں۔

اسماء کی تصریفات کے بارے میں عرب نحویوں کے نظریات کا ایک عام خاکہ مادّہ "اعراب" میں پیش کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ عربی اصطلاحات میں انگریزی لفظ "number" (عدد) اور "gender" (جنس) کے مترادف الفاظ موجود نہیں ہیں۔ لفظ جنس، جو یونانی γένος (génos) سے مستعار ہے، کبھی نحوی gender (جنس) کے لیے استعمال نہیں ہوتا، جیسا کہ Merx (*Historia artis grammaticae apud Syros*، ص ۱۴۵، ۱۵۱) نے غلط طور پر فرض کر لیا ہے۔ نحویوں تک کے یہاں بھی اس سے مراد صرف وہ جنس ہے جس کے ماتحت کوئی نوع (species) ہو (ابن یَعیش، ص ۲۲-۲۷)۔ عرب نحویوں کے نظام میں اسم کے نظریے کی مکمل تفصیلات کے بارے میں قارئین کے لیے اصل تصانیف سے رجوع کرنا ضروری ہے، جن کے متعلق Fleischer کی تصنیف *Beiträge zur arab Sprachkunde*، قیمتی توضیحات مہیا کرتی ہے۔

(J. WEISS)

⊗ اسماءؓ: حضرت اسماءؓ، لقب ذات النِّطاقین، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی سب سے بڑی صاحبزادی، جو ہجرت سے ستائیس سال پہلے قتیلہ بنت عبد العُزّٰی کے بطن سے مکۂ معظمہ میں پیدا ہوئیں۔ وہ سنِ شعور کو پہنچیں تو اسلام کا ظہور ہو چکا تھا۔ انھوں نے بھی السّابقون الاوّلون کی طرح قبولِ اسلام میں سبقت فرمائی اور وہ سب سختیاں خوشی سے برداشت کیں جو اس زمانے میں مسلمانوں کو پیش آ رہی تھیں۔ حضرت اسماءؓ کا شمار بڑی جلیل القدر صحابیات میں ہوتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کا ارادہ فرمایا اور حضرت ابوبکرؓ کے یہاں تشریف لائے تو حضرت اسماءؓ نے سامان خورد و نوش تیار کیا، لیکن جب یہ دیکھا کہ بجز نطاق (کمر بند، پٹی) کے اَور کوئی چیز نہیں جس سے اسے باندھ سکیں تو حضرت ابوبکرؓ کے ارشاد پر اپنا نطاق چاک کر ڈالا۔ اس کے دو حصے کیے۔ ایک ٹکڑے سے ناشتہ دان اور دوسرے سے مشکیزے کا منہ بند کیا۔ یوں حضرت اسماءؓ کا لقب ذات النِّطاقین ہوا۔

حضرت اسماءؓ کی شادی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھی زاد بھائی حضرت زبیرؓ بن العوّام "حواری رسول اللہ" سے ہوئی تھی۔ ہجرت کے فوراً بعد جب آپؓ مدینۂ منورہ تشریف لائیں تو اوّل قبا میں قیام فرمایا۔ یہیں ہجرت کے سال اوّل میں آپؓ کے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ بن الزبیرؓ کی، جنھوں نے آگے چل کر بڑا نام پایا، ولادت ہوئی۔ ان سے پہلے چونکہ کسی مسلمان گھرانے میں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا تھا، لہٰذا وہ اوّلین مولود اسلام کہلائے۔ حضرت عبداللہؓ کے علاوہ ان کے اَور بیٹے اور بیٹیاں بھی تھیں۔ کئی سال کی ازدواجی زندگی کے بعد حضرت زبیرؓ نے انھیں طلاق دے دی، جس کی وجہ ان کی تیزی مزاج تھی، جس سے جانبین میں ناچاقی بڑھتی گئی۔ اس کے باوجود ۳۵ھ میں جب حضرت زبیرؓ واقعۂ جمل سے واپس آتے ہوئے وادی السِّباع میں ابن جرموز کے ہاتھوں شہید ہوئے اور حضرت اسماءؓ کو یہ خبر پہنچی تو انھیں بے حد رنج ہوا۔ طلاق کے بعد وہ اپنے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ کے ہاں چلی آئیں اور تا آخر عمر یہیں قیام فرمایا۔ حضرت عبداللہؓ بھی ان کے بڑے خدمت گزار تھے۔

حضرت اسماءؓ کی زندگی کا سب سے الم ناک واقعہ، جس سے ان کی غیر معمولی شجاعت، قوتِ ایمانی اور ضبط و تحمّل کا پتا چلتا ہے، حضرت عبداللہؓ بن زبیرؓ کی شہادت ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مروان بن الحکم کی وفات پر بنو امیہ کی حکومت صرف شام میں محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ شام سے باہر سارا عالمِ اسلام حضرت عبداللہؓ کے زیرِ اقتدار تھا، لیکن عبدالملک بن مروان تخت نشین ہوا تو اس نے یکے بعد دیگر چھنے ہوئے علاقے واپس لینا شروع کر دیے، تا آن کہ حجاز پر بھی فوج کشی کی نوبت آ گئی۔ حجّاج

بن یوسف فاتحانہ پیش قدمی کر رہا تھا۔ ۷۳ھ میں جب اس کے ہاتھوں مکۂ معظمہ کے محاصرے کی سختی اس حد تک پہنچ گئی کہ حضرت عبداللہؓ کے رفقا آپ کا ساتھ چھوڑ کر حجاج سے امان طلب کرنے لگے تو حضرت عبداللہؓ اپنی والدۂ ماجدہ کے پاس آئے اور کہنے لگے: ''گنتی کے چند جاں نثار میرے ساتھ رہ گئے ہیں۔ اگر میں ہتھیار ڈال دوں تو انھیں امان مل جائے گی''۔ حضرت اسماءؓ نے فرمایا: ''تم نے جو حکومت اور اقتدار حاصل کیا اگر دنیا کے لیے کیا تھا تو تم سے بُرا کوئی آدمی نہیں''۔ انھوں نے کہا: ''میں نے جو کچھ کیا راہِ حق کے لیے کیا، لیکن مجھے ڈر ہے میں قتل ہو گیا تو اہلِ شام میری لاش کی بے حرمتی کریں گے''۔ فرمایا: ''کوئی مضائقہ نہیں۔ راہِ حق پر قائم رہو''۔ پھر انھیں گلے لگایا، ہمت بڑھائی اور دعا کی۔ حضرت عبداللہؓ شہید ہوئے۔ ان کی لاش تین دن تک سولی پر لٹکتی رہی، بالآخر اسے یہود کے قبرستان میں پھینک دیا گیا۔ حضرت اسماءؓ نے بڑے ضبط اور تحمل سے اس منظر کو دیکھا۔ اُن کی آرزو تھی کہ جب تک بیٹے کی لاش نہ دیکھ لیں موت نہ آئے۔ یہ آرزو پوری ہوئی۔ چند دنوں کے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کی صحت نہایت اچھی تھی۔ دراز قد اور لحیم و شحیم تھیں۔ ہوش و حواس تا دمِ آخر قائم رہے۔ دانت بھی کوئی نہیں گرا تھا۔ پیرانہ سالی میں بینائی البتہ جاتی رہی تھی۔ سو برس کی عمر پائی۔

ان کی جرأت اور غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب حجاج نے انھیں پیغام دیا کہ اس سے ملیں تو باوجود دھمکیوں کے انکار کر دیا۔ حتّٰی کہ حجاج خود آیا اور حضرت عبداللہؓ کی شان میں توہین آمیز کلمات کہے۔ انھوں نے اس کا منہ توڑ جواب دیا۔

حضرت اسماءؓ بالطبع فیاض تھیں، بڑی صابر اور قانع؛ افلاس اور تنگ دستی کو بھی خوشی خوشی برداشت کیا۔ اپنے شوہر کی زمین سے کھجوروں کی گٹھلیاں چُن چُن کر خود سر پر اٹھاتیں اور اچھا خاصا راستہ طے کر کے گھر آتیں۔ اللہ تعالٰی نے مال و دولت عطا کی تو سخاوت سے ہاتھ نہ روکا۔ اعزہ و اقربا اور حاجت مندوں پر بے دریغ خرچ کیا۔ حضرت عائشہؓ نے ترکے میں ایک جنگل چھوڑا تھا۔ انھیں ملا تو اسے ایک لاکھ درہم پر فروخت کیا اور ساری رقم عزیزوں میں تقسیم کر دی۔ پابندیٔ شریعت، تقوٰی اور استقامت کی یہ کیفیت تھی کہ ایک مرتبہ جب ان کی والدہ مدینۂ منورہ آئیں اور امداد کی خواہش کی تو آپؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر دریافت کیا کہ وہ اپنی مشرک والدہ کی خدمت کر سکتی ہیں یا نہیں؟ حضورؐ نے فرمایا: ''اللہ تعالٰی صلہ رحمی سے نہیں روکتا''۔ حضرت اسماءؓ کے زہد و ایثار کے بارے میں متعدد روایات ہیں [حضرت اسماءؓ بہت سی احادیث کی راویہ بھی ہیں۔ ان سے ۵۸ روایات مروی ہیں۔ ابن حزم، جوامع السیر ص ۲۷۹]۔

وہ بڑی خود دار تھیں اور ہر ایک سے ہمدردی اور خیر خواہی سے پیش آتیں۔ انھوں نے متعدد حج کیے۔ صحیحین میں ان سے متعدد حدیثیں روایت کی گئی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۸۲-۱۸۶؛ (۲) ابن حنبل: مسند، قاہرہ ۱۳۱۳ھ؛ (۳) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴: ۲۲۸؛ (۴) ابن حجر: الاصابۃ، ۴: ۲۲۴؛ (۵) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۳۹۲؛ (۶) خلاصۃ تذھیب الکمال، ص ۴۲۰؛ (۷) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۲: ۵۵؛ (۸) صفۃ الصفوۃ، ۲: ۳۱؛ (۹) Gibb: بذیل مادۂ اسماء، در [آ]، لائڈن؛ (۱۰) الجمع بین رجال الصحیحین، ۲۰۲؛ (۱۱) [ابن حزم: جوامع السیرۃ]۔

(سید نذیر نیازی)

---

* ⊗ **الاسماء الحسنٰی**: ''نہایت اچھے اسماء''، اللہ تعالٰی کے نام، جنھیں قرآن حکیم میں ''حسنٰی'' کہا گیا ہے، اس لیے کہ ان ناموں پر جس پہلو سے غور کیجیے ـــ علم و حکمت کی رو سے، باعتبار عقل و فکر یا باعتبار جذبات قلب ـــ ان میں حسن ہی حسن نظر آئے گا؛ وہ ہر لحاظ سے اچھے، مرغوب اور دل پسند ہوں گے، کہ یہی معنی ہیں حسن کے (راغب: مفردات، مادۂ حسن)؛ لہٰذا اگر ہم نے اللہ کو مان لیا ہے اور اس حقیقت پر ایمان لے آئے ہیں کہ وہی ایک ذاتِ پاک سزاوارِ حمد ہے (الحمد للہ رب العٰلمین) تو ہم اسے اسمِ ذات اللہ کے علاوہ جس نام سے بھی پکاریں گے یقیناً کوئی بڑا ہی اچھا اور بڑا ہی پسندیدہ نام ہو گا؛ اس کا ناپسندیدہ ہونا ممکن ہی نہیں۔ قرآن مجید میں ہے: ''اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن، جیسے بھی پکارو گے اس کے اچھے ہی نام ہیں'' (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۱۱۰)۔ پھر ایک دوسری جگہ اس ارشاد کے بعد کہ اللہ کے سب نام اچھے ہیں حکم دیا گیا ہے کہ اسے اچھے ہی ناموں سے پکارو (۷ [الاعراف]: ۱۸۰)؛ نیز دیکھیے (۲۰ [طٰہٰ]: ۸)۔ دراصل انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ کسی شے کے اسمِ ذات کے باوجود، باعتبار اس کی ماہیت یا باعتبار اس تعلّق کے جو اس کو شے سے ہے، ہم اس کے لیے طرح طرح کے نام تجویز کرتے اور ان سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان اسماء کو صفاتی کہیے یا کچھ اور، یعنی جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلّق ہے، ان میں جلالی اور جمالی کا امتیاز پیدا کیجیے یا اُن کی تقسیم کسی اور نقطۂ نظر سے کیجیے، ان سے اس کے کمالِ ذات اور محمودیت ہی کا اظہار ہو گا۔ اسلام سے پہلے کفر و شرک کی لعنت عام تھی۔ توحید کا تصور بھی بڑا ناقص اور انبیاء علیہم السّلام کی تعلیمات کے باوجود کسی نہ کسی رنگ میں مسخ ہو چکا تھا۔ اسلام آیا اور اس نے سمجھایا کہ معبودِ حقیقی صرف اللہ ہے: لا الٰہ الا اللہ؛ معبودانِ باطل کا کوئی وجود نہیں کہ ہمارا سرِ نیاز ایک حالت میں ایک کے اور دوسری میں دوسرے کے آگے خم ہو۔ ہمیں چاہیے ہر حالت اور ہر امر میں اس سے رجوع کریں۔ دکھ سکھ میں، خوشی اور غم میں، یعنی جیسے بھی ہمارے احوال ہیں یا جیسی بھی کوئی ہمارے دل کی کیفیت ہے، جب ہم اللہ تعالٰی سے رجوع کرتے ہیں تو باعتبار اپنے حالات اور کیفیتِ دلی کے اسماء الحسنٰی میں سے کوئی ایسا نام ہماری زبان پر آ جائے گا جو اس حالت اور کیفیت کے عین مطابق ہو گا؛ مثلاً اگر کسی کو رزق کی تنگی ہے تو اس کی زبان پر بار بار رزّاق ہی آئے گا، گو رزّاق کے ساتھ اسمِ ذات بھی، جو باصطلاحِ صوفیہ اسمِ اعظم ہے (لہٰذا سارے اسماء الحسنٰی کا جامع)، اس کے ذہن میں موجود رہے گا، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بجز اس کے اور کوئی رزّاق نہیں۔ یوں عقلاً جہاں یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ علاوہ اسمِ ذات کے اللہ تعالٰی

کے اَور بھی کئی نام ہیں ــــ سب کے سب اچھے، سب کے سب مرغوب اور دل پسند، یعنی "حُسنیٰ" ــــ وہاں یہ بھی کہ جیسے جیسے مؤمن کا گزر زندگی کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں ہوتا ہے یا جیسے جیسے بھی اس کے مشاہدات اور واردات ہیں، ویسے ہی اس کا قلب اسمائے حسنیٰ میں سے کسی ایک سے نہایت گہرا تعلق پیدا کر لیتا اور بار بار اسے دوہراتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے تصوّف کی زبان میں "ذکر" یا اسمائے الٰہی کے ورد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر ایک حالت میں ان کے معنی تمام وکمال شعور میں ابھر آتے اور بطور ایک حقیقت کے ہمارے سامنے ہوتے ہیں تو دوسری میں اگرچہ ہمارا ذہن ان سے بے خبر نہیں ہوتا، لیکن قلب سے ذاتی تعلّق نہ ہونے کے باعث ہم اسے مستور ہی کہیں گے (قب حجاب الاسم).

الاسماء الحسنیٰ سب کے سب توقیفی ہیں، یعنی وہ ہمارے تجویز کردہ نہیں بلکہ سب منشائے الٰہی کے مطابق جا بجا اور باعتبار موقع ومحل قرآن مجید میں مذکور ہیں؛ البتہ سوال یہ ہے کہ ہم اپنی عقل وفکر سے کام لیتے ہوئے کیا خود بھی اللہ کے لیے کوئی نام تجویز کر سکتے ہیں، یعنی کیا الاسماء الحسنیٰ میں اضافہ ممکن ہے؟ معتزلہ اور کرامیہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عقلاً ثابت ہو جائے کہ کوئی صفت وجودی، سلبی، یا فعلی اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے تو اس کے پیش نظر کوئی مناسب نام تجویز کیا جا سکتا ہے۔ الغزالیؒ کی رائے میں اس کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب اس سے کسی ایسے مفہوم کی تعیین ہو جس سے ذاتِ الٰہیہ پر کسی زائد معنی کا اضافہ ہو سکے، ورنہ نہیں۔ الغزالیؒ کی رائے میں یہ امر تو بہر حال ناجائز ہے کہ ہم اپنی عقل وفہم کی بنا پر اللہ تعالیٰ کا کوئی نام رکھیں۔ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ اگر از روے قرآن وحدیث کوئی صفت اللہ سے منسوب ہے یا اسے کسی فعل کا فاعل قرار دیا گیا ہے تو قواعدِ لسان کے مطابق اور اس صفت یا فعل کی رعایت سے ہم کوئی ایسا نام بھی تجویز کر سکتے ہیں جو قرآن وحدیث میں صراحۃً مذکور نہیں۔ رہے وہ نام جن کی شریعت میں کہیں تصریح نہیں اور جن سے کوئی ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ کے کمالِ مطلق کے خلاف ہے، سو انھیں سرے سے ردّ کر دینا چاہیے؛ مثلاً ہم اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہہ سکتے، نہ عاقل اور فقیہ ٹھیرا سکتے ہیں، کیونکہ ان ناموں میں کسب کا تصوّر مضمر ہے اور کسب اللہ تعالیٰ کے کمال مطلق کے معارض۔ قرآن مجید نے اسمائے الٰہی کے باب میں ہمیں الحاد، یعنی کج روی، سے روکا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: "اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں کج روی اختیار کرتے ہیں" (۷ [الاعراف]: ۱۸۰)۔ کج روی کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے خیال یا فکر میں یا از روے عقل یا عقیدہ، بربنائے غلو یا توحید کے ناقص اور گمراہ کن تصور کے زیرِ اثر یا کسی اور وجہ سے اللہ تعالیٰ کا کوئی ایسا نام رکھیں جس سے کفر اور شرک کی بو آئے یا جس سے اس کی شانِ کمال اور محمودیت کی نفی ہوتی ہو۔ حاصل کلام یہ کہ اسمائے الٰہی یا تو قرآن وحدیث میں واضح طور پر مذکور ہیں یا ان افعال اور صفات سے مشتق جن کا ان میں صریحاً ذکر آیا ہے.

الٰہیاتِ اسلامیہ نے توحید کی بحث میں الاسماء الحسنیٰ سے بھی بتفصیل بحث کی ہے۔ منطقی اعتبار سے اس بحث کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ اسم کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف کن الفاظ میں کریں گے؟ کیا اسم اپنے مسمّٰی (یا تعریف) کا عین ہے؟ اس مسئلے سے ضمناً کئی ایک فلسفیانہ مسائل پیدا ہوے، مثلاً بحثِ ذات وصفات؛ عام مباحث کے لیے دیکھیے مادّۂ اسم.

علمائے الٰہیات اور صوفیہ نے الاسماء الحسنیٰ کے بارے میں طرح طرح سے اظہار خیال کیا ہے؛ بعینہٖ از روے منطق وفلسفہ ان پر طرح طرح سے نظر ڈالی گئی؛ مثلاً اشاعرہ کے نزدیک الاسماء الحسنیٰ میں باعتبار فضیلت ایک ترتیب پائی جاتی ہے۔ صوفیہ کہتے ہیں ان میں مقدم تو وہی نام ہے جو سالک پر القا کیا جائے یا وہ جسے زبان سے تو ادا نہیں کیا جا سکتا لیکن جس کا مراتبِ سلوک میں عارف کو باطنی طور پر ادراک ہو جاتا ہے.

الاسماء الحسنیٰ کی فہرست محدود ہے نہ معیّن۔ ان میں متبادل ناموں کے اضافے کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے؛ البتہ اس متداول فہرست کو جو قرآن و حدیث کے عین مطابق ہے سب پر ترجیح حاصل ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ الاسماء الحسنیٰ کی تعداد ننانوے ہے؛ جس میں اللہ کا نام شامل نہیں۔ مفسرین نے اسے الاسماء الحسنیٰ کی فہرست میں اس لیے جگہ نہیں دی کہ یہ اسمِ ذات ہے، یا پھر اسے ہم سوواں اسم کہہ سکتے ہیں، مگر جب یہی نام سرفہرست ہوتا ہے اور اس کے ساتھ یہ التزام بھی کہ الاسماء الحسنیٰ کی تعداد ننانوے ہی رہے تو سڑسٹھویں نام الواحد کو حذف کر کے اسے اڑسٹھویں نام الاحد سے ملا دیا جاتا ہے (دیکھیے الغزالیؒ: المقصد الاسنٰی، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ، بالخصوص ص ۲۲-۴۷؛ نیز عضد الدین الاِیجی، مواقف اور اس کی شرح از الجرجانی (شرح المواقف)، قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، ۸: ۲۱۱-۲۱۷، جس نے الغزالی اور سیف الدین الآمدی کا حوالہ دیا ہے).

اسماء الحسنیٰ کی ترتیب میں بالعموم پہلے تیرہ نام (یا دو سے لے کر چودہ تک، بشرطیکہ ان کی ابتدا اللہ سے کی گئی ہو) آتے ہیں، جیسے کہ سورۂ حشر ۵۹: ۲۲-۲۴: میں مذکور ہیں؛ پھر باعتبار سہولتِ حافظہ، تجنیس صوتی اور تشابہ وتضاد کے۔ آخری صورت میں بعض اسماء دو دو کے مجموعوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ان کا عربی مادّہ دو متضاد معنوں کا حامل ہے؛ لہٰذا جب اس طرح کے کسی اسم کا ورد کیا جاتا ہے تو بحالت ورد یا مراقبہ ہمارے ذہن میں اس کے دونوں معنی موجود ہوتے ہیں؛ البتہ ممکن نہیں تو یہ کہ اس کا ترجمہ کسی دوسری مثلاً مغربی زبان میں ہو سکے [اسمائے حسنیٰ کی یہ ترتیب نبی اکرمؐ کی ایک حدیث میں مروی ہے۔ (دیکھیے الترمذی)].

ننانوے اسماءِ حُسنیٰ کی تفصیل: (۱) اللہ: یہ اسم ذات ہے، ذات الٰہیہ سے مختص، لہٰذا اس کا اطلاق صرف اللہ پر ہوتا ہے۔ بجز عربی زبان کے اللہ کے لیے اور کسی زبان میں اسم ذات موجود نہیں؛ (۲) الرحمٰن اور (۳) الرحیم: بخشائش گر (یا مہربان)، رحم کرنے والا۔ الغزالیؒ کا قول ہے اور ہر اعتبار سے درست ہے کہ رحمٰن کا اطلاق سوائے اللہ کے اَور کسی پر نہیں ہوتا اور رحیم کا اطلاق اوروں پر بھی ہو سکتا ہے۔ [رحمٰن کا لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہے جو اللہ کی ذات میں قائم ہے؛ رحم

اس صفت پر جو اس شخص کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے جس پر رحم کیا گیا]؛ (۴) الملک: فرماں روا، بادشاہ، ہر طرح سے صاحب اختیار واقتدار، جسے کسی سہارے کی ضرورت نہیں، اپنی قدرت اور قوت میں کامل؛ (۵) القدّوس: منزّہ، سب سے الگ، یعنی ہر عیب سے پاک ـــ باصرہ ہو یا متخیلہ، دونوں کی رسائی سے باہر؛ (۶) السلام: جس کے لیے سلامتی ہی سلامتی ہے، اپنی مخلوق کو بھی سلامتی، راحت، سکون، خیر اور صلاح دینے والا، جس کے اطمینان وسکون میں کوئی نقص نہیں؛ (۷) المؤمن: خود اپنی ذات سے کلیۃً مامون اور اپنے بندوں کے لیے حفظ وامان کا ضامن؛ (۸) المہیمن: نگہبان؛ (۹) العزیز: صاحبِ قوت، گرامی قدر؛ الغزالیؒ کے نزدیک نادر، نہایت قیمتی، مشکل الحصول، بے نظیر، ہر لحاظ سے یکتا، جسے چاہے سزا دے ـــ سزا و جزا اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے؛ (۱۰) الجبّار: بڑی قوت والا، سب کو اپنے ماتحت رکھنے والا، جس کی مقاومت کوئی چیز اور کوئی شخص نہیں کر سکتا، درست کرنے والا، جو اپنی مخلوقات کی حالت اپنی مشیّت کے مطابق بحال کر دیتا ہے؛ (۱۱) المتکبّر: پُرتمکین، بقول الغزالیؒ اس کے جوہر کے مقابلے میں ہر شے کم تر ہے۔ الأبجی اور الجرجانی کے نزدیک اس کا ایک مفہوم "عظیم" کے بہت ہی قریب ہے؛ (۱۲) الخالق اور (۱۳) الباری: الأبجی اور الجرجانی کے نزدیک دونوں کے معنی ایک ہیں ـــ اشیا کا پیدا کرنے والا؛ (۱۴) المصوّر: تنظیم و ترتیب دینے والا، جو اشیا کی صورتوں کو مقرر کرتا اور تشکیل دیتا ہے ـــ یہ آخری تین نام اس کی صفت فاعلی کی فرع ہیں، الغزالیؒ نے ان کی تشریح و تنقیح زیادہ تدقیق سے کی ہے: تینوں کے مفہوم میں عدم سے وجود میں لانے کا عمل مستلزم ہے۔ الخالق بموجب فیصلۂ ازلی (قدر) اشیا کی تعیین کرتا ہے۔ الباری سے ان کا وجود میں لانا سمجھ میں آتا ہے۔ المصوّر کا اشارہ اشیا کی صورتوں کو بہترین ضوابط کے مطابق ترتیب دینے کی طرف ہے۔

۲ سے ۱۴ تک اسماء کی ترتیب وہی ہے جو قرآن مجید، (۵۹ [الحشر]: ۲۲۔ ۲۴) میں دی گئی ہے۔ اس کے بعد وہ نام آتے ہیں جو باعتبار ترجمہ ترتیب دیے گئے۔

(۱۵) الغفّار: درگزر کرنے والا، اس بات سے بخوبی واقف کہ مجرم کی سزا میں کیسے تخفیف کرنا چاہیے؛ (۱۶) القہّار: غلبہ رکھنے والا، جو ہمیشہ دوسروں کو مغلوب کرتا ہے اور خود غالب رہتا ہے، جو کبھی مغلوب نہیں ہوتا؛ (۱۷) الوہّاب: لگاتار دینے والا، جو ہبات کے ساتھ دیتا ہے اور کوئی معاوضہ نہیں لیتا؛ (۱۸) الرزّاق: ساری مفید چیزوں کا بانٹنے والا، جو ہر ایک کو جو چاہتا ہے دیتا ہے۔ اس کا اوّلین تعلّق افرادِ انسانی کی مادّی ضرورتوں سے ہے (الجرجانی)، لیکن اس میں تمام ذوی العقول کی روحانی ضرورتیں بھی شامل ہیں (الغزالیؒ)؛ (۱۹) الفتّاح: اس کے تین متمایز مفہوم ہیں: (الف) فتح مند، جو تمام مشکلات پر غالب رہتا ہے اور فتح آسان کر دیتا ہے؛ (ب) فیصلہ کرنے والا ـــ حکم سنا کر یا فیصلہ جتا کر؛ (ج) کاشف، جو انسانوں پر وہ باتیں جو ان سے مخفی ہیں ظاہر کرتا ہے (الغزالیؒ)؛ (۲۰) العلیم: ہر چیز کو جو جاننے کے قابل ہے پورے طور پر جاننے والا۔ یہ اسم بلاواسطہ صفتِ علم سے وابستہ ہے۔

اگلے چھ ناموں کا مادّہ تو قرآن مجید میں پایا جاتا ہے، مگر بعینہٖ اس میں مذکور نہیں ہیں؛ اس لیے انھیں اسماے حدیث خیال کیا جاتا ہے۔ ان کا دو دو کا جوڑا ہے، جس میں بعض اوقات ایک نام بیک وقت دوسرے کی ضد اور اس کا متلازم ہے: (۲۱) القابض: روک دینے والا اور (۲۲) الباسط: پھیلانے والا (اپنے بندوں کی زندگی اور ان کے دل اور علم اور طاقت وغیرہ کا)؛ (۲۳) الخافض: پست اور عاجز کر دینے والا اور (۲۴) الرافع: مرتبہ اور درجہ بلند کرنے والا؛ (۲۵) المعزّ: عزت اور طاقت بخشنے والا اور (۲۶) المذلّ: ذلّت دینے والا، درجہ گھٹانے والا؛ (۲۷) السمیع: خوب سننے والا اور (۲۸) البصیر: خوب دیکھنے والا ـــ اللہ تعالیٰ سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے؛ (۲۹) الحکم: اپنے احکام کی بابت خود فیصلہ کرنے والا ـــ اس نام میں حکمت اور عنایت کا تصور موجود ہے (الغزالیؒ)؛ (۳۰) العدل: انصاف کرنے والا، جو سارے منصفوں اور قاضیوں سے بالاتر ہے اور کوئی شر اس سے صادر نہیں ہو سکتا؛ (۳۱) اللّطیف: محسن، نیک خواہ، جو اپنے خاص بندوں میں لطف اور خیر خواہی کی خوبی پیدا کرتا ہے اور اس باب میں ان کی مدد کرتا ہے؛ (۳۲) الخبیر: بھید جاننے والا۔ اس اسم کا علیم سے بڑا ہی قریبی تعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوقات کے سارے چھپے ہوئے بھیدوں سے واقف ہے؛ (۳۳) الحلیم: بردبار، جو دیر میں سزا دیتا ہے؛ (۳۴) العظیم: پہنچ سے باہر (قبّ الجبّار کا مفہوم، جو اس کی ذیل میں دیا گیا ہے)، بقول الغزالیؒ انسان کی سمجھ سے بالاتر، جیسے مثال کے طور پر زمین و آسمان بیک نظر تمام وکمال نگاہ میں نہیں آتے؛ (۳۵) الغفور: بہت چشم پوشی کرنے والا، بے حد معاف کرنے والا۔ الأبجی اور الجرجانی کا قول ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو الغفّار کے الغزالیؒ کے نزدیک ہیں۔ الغفّار کا مطلب یہ ہے کہ وہ بار بار کیے ہوئے گناہ تک معاف کر دیتا ہے۔ الغفور سے مطلق بخشش کا اظہار ہوتا ہے، جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں۔ اللہ کی بخشش اور عفو لامحدود ہے؛ (۳۶) الشکور: بہت ہی قدر دان، تھوڑی سی نیکی کا بہت زیادہ اجر دینے والا، جو اپنے فرماں بردار بندوں کی تعریف کرتا ہے؛ (۳۷) العالی: بلند۔ الأبجی کے نزدیک المتکبّر کا مرادف ہے۔ الغزالیؒ کی راے ہے کہ اللہ چونکہ علّۃ العلل ہے، لہٰذا موجودات کے سلسلے میں بلند ترین درجے پر ہے؛ (۳۸) الکبیر: بزرگ، الأبجی کے نزدیک المتکبّر کا مرادف اور الغزالیؒ کے نزدیک العظیم کا ہم معنی ہے؛ (۳۹) الحفیظ: ہوشیار، نگہبان ـــ اس کا مفہوم الأبجی کے نزدیک علیم کے قریب ہے، کیونکہ حفظ غفلت اور بھول کی ضد ہے اور اس لیے اس کا مادّہ علم ہے۔ اس کے فعل میں کبھی خلل اور تغیر واقع نہیں ہوتا، لہٰذا وہ ساری کائنات کی حفاظت بیک وقت کر رہا ہے، لیکن اس طرح نہیں کہ ہر شے کی طرف یکے بعد دیگرے توجہ کرے ـــ مخلوقات کے دائمی قیام کا ضامن، جس میں کوئی تغیر اور نقص واقع نہیں ہوتا؛ (۴۰) المُقیت: جزئی اختلافات کے ساتھ اس کے چار مفہوم ہیں: (الف) پالنے والا، کیونکہ سامانِ غذا کا پیدا کرنے والا وہی ہے (جسمانی

بھی اور روحانی بھی) اور اس لحاظ سے الرزّاق کا ہم معنی ہے؛ (ب) قسمتوں کا فیصلہ کرنے والا، یعنی مقدر کو مقرر اور معیّن کرنے والا؛ (ج) شاہد، چھپی ہوئی باتیں (الغیب) جاننے والا اور (د) حاضر؛ (۴۱) الحسیب: (الف) محاسب، کہ حسابوں کا تصفیہ کرتا ہے؛ (ب) کفایت عطا کرنے والا، کہ سامانِ ضرورت اتنی مقدار میں پیدا کرتا ہے جو اس کے بندوں کے لیے کافی ہو؛ (ج) اپنے بندوں سے ان کے بھلے اور برے اعمال کی بابت پُرسش کرنے والا؛ (۴۲) الجلیل: پُرشکوہ، صاحبِ جلال، لائقِ تعظیم ـــ الغزالیؒ کا قول ہے کہ یہ نام المتکبّر اور العظیم سے، جن کے معنی اس کے قریب قریب ہیں، ممتاز ہے۔ الاَیجی کے قول کے مطابق یہ المتکبّر کا مترادف ہے۔ الجرجانی کی رائے میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ جلال و جمال دونوں صفات سے متصف ہے؛ (۴۳) الکریم: صاحب جود وسخا، یعنی (الف) کرم اور جود کا مالک ہے؛ (ب) فیاضی کا معیار معیّن کرتا ہے؛ (ج) شرف اور وجاہت اسی سے ہے؛ (د) خطا بخش ہے؛ (۴۴) الرقیب، غیرت مند، نگہبان۔ بقول الغزالیؒ اس نام میں کہ جس کا مفہوم الحفیظ کے قریب ہے کامل اور کڑی حفاظت پر زور دیا گیا ہے؛ (۴۵) المجیب: جواب دینے والا، دعائیں سننے والا۔ بقول الغزالیؒ وہ اپنی مخلوق کی حاجتیں پوری کرنے میں جلدی کرتا ہے، بلکہ مانگنے سے پہلے ہی پوری کر دیتا ہے؛ (۴۶) الواسع: جو ہر جگہ موجود ہے، جو ساری اشیا پر محیط اور مشتمل ہے۔ اس کا علم ہر قابلِ معلوم شے تک پہنچتا ہے۔ اس کی قدرت تمام مقدورات پر علی الاطلاق حاوی ہے۔ اسے چیزوں کو اپنے فیضِ علم اور قدرت کے تحت لانے کے لیے ان کی طرف یکے بعد دیگرے متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں (الجرجانی)؛ (۴۷) الحکیم: حکمت والا، العلیم کا مترادف (الاَیجی)، صاحبِ دانش، یعنی جو افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں اسے ان کا علم ہے۔ وہ موقع کے مناسب کام کرتا ہے، اپنے فیصلوں میں انجام کا خیال رکھتا ہے، لہٰذا مخلوقات کی ہدایت میں اس کی تدبیر نہایت متین اور سلیم ہے اور اس نے جو فیصلے کیے ہیں ان کے اجزا میں بندوں کی خیر وصلاح مضمر ہے؛ (۴۸) الودود: بہت محبت کرنے والا، وہ جو اپنی مخلوقات کی بہتری کا خواہاں ہے اور محض اپنے فضل سے اسے مہیا کرتا ہے؛ (۴۹) المجید، جلیل القدر، رفیع الشان، تابان و درخشان، جس کے افعال لامع اور درخشاں ہیں اور جس کے احسانات وافر۔ جس ثنا کا کہ وہ مستحق ہے وہ اسی کے لیے مخصوص ہے؛ (۵۰) الباعث: دوبارہ زندہ کرنے والا، جو بروز قیامت ہر ایک مخلوق کو دوبارہ اٹھائے گا (یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے)؛ (۵۱) الشّہید: گواہ ـــ (الف) جو بھیدوں سے واقف ہے؛ (ب) جو حاضر ہے ـــ قب المُقیت کا مفہوم؛ (۵۲) الحق: حقیقی اور واقعی، یعنی ذات کے لحاظ سے واجب الوجود، اپنے قول میں کامل طور پر سچا؛ (ج) حقیقت اور صداقت کو ظاہر کرنے والا؛ (۵۳) الوکیل: معتمد علیہ، جس کی سپردگی میں ہر چیز ہے، جو اپنی تمام مخلوقات کی ضرورتوں کا خیال رکھتا ہے؛ (۵۴) القویّ: قوت والا، جس کے زیرِ اقتدار ہر چیز ہے؛ (۵۵) المتین: راسخ، جسے ہلایا نہیں جا سکتا، جس کی قوت لامحدود ہے؛ (۵۶) الولیّ: دوست، ساتھی، حامی، مددگار، بچانے والا، نیز صاحبِ اقتدار؛ (۵۷) الحمید: لائق حمد وثنا؛ (۵۸) المُحصِیْ: شمار کنندہ، صاحبِ ادراک، قابلِ شمار اشیا کا جامع طور پر عالم اور ان میں سے ہر چیز پر قادر؛ (۵۹) المُبدِء: آغاز کنندہ: (الف) تمام ہستیوں کا خالق مطلق؛ (ب) جس کی توجہات خالص خیر خواہانہ ہیں؛ (۶۰) المُعید: دوبارہ زندہ کرنے والا، کسی چیز کو اس کی تباہی کے بعد بحال کرنے والا؛ (۶۱) المُحیی: زیست کا خالق، اور (۶۲) المُمیت: لوگوں کا خالق، جو جلاتا اور مارتا ہے؛ (۶۳) الحیّ: زندہ، یہ نام صفات ذاتیہ میں سے ہے۔ ہستی کے بلند ترین اور کامل ترین درجے میں ہست، بوجہ اپنے کمالِ مطلق، علمِ مطلق اور فعلِ مطلق کے (الغزالیؒ)؛ (۶۴) القیّوم: قائم بالذات: (الف) وہ خود بخود اپنی ذات سے قائم ہے اور اس کے وجود کی علّت سوا اس کی ذات کے اَور کوئی نہیں ہے؛ (ب) جو تمام کائنات پر کامل قدرت رکھتا ہے اور ان کے اجزا کو جیسے چاہے ترغیب دیتا ہے اور کوئی اس کے بغیر موجود نہیں رہ سکتا؛ (۶۵) الواجد: جس کے پاس ہر چیز پائی جاتی ہے (کامل، تام)، جسے کسی چیز کی نہ کمی ہے نہ حاجت؛ (۶۶) الماجد: صاحب عزت وشرف، درجے میں سب سے بلند (العالی)، جسے تسلّطِ مطلق اور اقتدارِ مطلق حاصل ہے۔

اسماء حسنیٰ کی اکثر فہرستوں میں اس جگہ اسم الواحد (اکیلا) درج ہے، لیکن الغزالیؒ اور الاَیجی نے اسے حذف کر دیا ہے۔ اس کا مفہوم آئندہ نام کے ذیل میں آئے گا۔

(۶۷) الاحد: الاحد صفت ذاتی ہے کہ ذات الٰہیہ ہر لحاظ سے یکتا ہے۔ اس کی صفات سب سے اعلٰی اور بے نظیر ہیں۔ الواحد کا مطلب ہے معبودِ واحد، جس کے سوا اَور کوئی معبود نہیں؛ (۶۸) الصّمد: جس کے اندر کوئی چیز نفوذ نہیں کر سکتی، جسے کسی کی حاجت نہیں، جس کے سب حاجت مند ہیں، جسے نہ کوئی ضرر پہنچا سکتا ہے نہ متاثر کر سکتا ہے، بلند اور محکم، "تجویف"، یعنی ہر قسم کی آمیزش اور اجزا کی تقسیم سے پاک؛ (۶۹) القادر: صاحبِ قدرت اور (۷۰) المقتدر: سب پر غالب؛ (۷۱) المُقدِّم اور (۷۲) المؤخّر: قرب دینے والا اور دور کرنے والا۔ وہ جسے چاہتا ہے اپنا قرب عطا کرتا ہے اور اسے پسند کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے اپنے سے دور کر دیتا ہے؛ (۷۳) الاوّل اور (۷۴) الآخر: سب سے پہلا اور سب سے پچھلا۔ وہ سب سے پہلے تھا اور اس سے پہلے کوئی چیز نہیں تھی۔ وہ سب کے بعد رہے گا اور اس کے بعد کوئی چیز نہیں ہوگی (الغزالیؒ کی رائے میں علۃ العلل، علۃ غائی)؛ (۷۵) الظاہر اور (۷۶) الباطن: کھلا ہوا اور چھپا ہوا: (الف) ظاہر، دلائل قطعیّہ کے ذریعے معلوم، کھلم کھلا اور ہر چیز پر غالب؛ (ب) پوشیدہ، جسے حواس ادراک نہیں کر سکتے اور جو چھپی ہوئی چیزیں جانتا ہے؛ (۷۷) الوالی: متسلط؛ (۷۸) المتعالی: سب سے اعلٰی، سب سے بلند مرتبہ۔ العالی کا ہم معنی ہے، لیکن اس میں فوز اور غلبے کے معنی زیادہ ہیں؛ (۷۹) البرّ: دل کے اندر نیکی کو مصدرِ عمل بنانے والا، مفید باتوں کا منبع؛ (۸۰) التوّاب: رجوع کرنے والا۔ اللہ

محض اپنے فضل وکرم سے اپنے بندوں کی طرف رجوع کرتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف رجوع کریں اور اپنی خطاؤں پر نادم ہوں؛ (۸۱) المُنتقِم: بدلہ لینے والا، نافرمانوں کو سزا دینے والا؛ (۸۲) العفوّ: جو نامۂ اعمال کے اوراق سے گناہوں کو محو کر دیتا ہے؛ (۸۳) الرّؤف: رحم دل، مہربان، جو چاہتا ہے کہ بندوں کا بوجھ ہلکا کر دے (اس کا مفہوم الغزالیؒ کے نزدیک رحمٰن کے مفہوم کے قریب ہے)؛ (۸۴) مالک الملک: جسے تمام عالم پر اور ہر ایک مخلوق پر کامل خودمختارانہ اقتدار حاصل ہے؛ (۸۵) ذوالجلال والاکرام: عظمت اور فیاضی کا مالک — الاَیجی اور الآمدی کے قول کے مطابق اس کا مفہوم الجلیل کے قریب ہے؛ (۸۶) المُقسِط: انصاف کرنے والا؛ (۸۷) الجامع: اکٹھا کرنے والا۔ بقول الغزالیؒ اشیا کو ان کے تشابہ، اختلاف اور تضاد کے لحاظ سے مختلف گروہوں میں جمع کرنے والا، جو بقول الاَیجی والجرجانی مخالفوں کو بروزِ قیامت باہم ملا دے گا؛ (۸۸) الغنی: بے نیاز، جسے کسی چیز کی کمی نہیں، اہل ثروت سے بے پروا؛ (۸۹) المُغنی: اہلِ ثروت کو دینے والا، جو ہر مخلوق کو اس کی ضروریات دیتا ہے، جس سے مخلوقات اپنا اپنا کمال حاصل کرتی ہیں؛ (۹۰) المانع (یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے): اپنے زیرِ حفاظت ہر ایک کو بچانے والا۔ اس نام کو الحفیظ سے بڑی مطابقت ہے۔ اس کے معنی ہیں ہوشیار اور محافظ۔ الحفیظ کا زور نگہبانی اور حفاظت پر ہے اور المانع میں عوائق کو روکنے اور دور کرنے پر؛ (۹۱) الضّارّ: ضرر پہنچانے والا اور (۹۲) النّافع: فائدہ پہنچانے والا۔ ان دو ناموں کا، جو فقط حدیث میں وارد ہوئے، اشارہ اس طرف ہے کہ بھلائی اور برائی، مصیبت اور خوش حالی، نقصان اور نفع سب اللہ کے ہاتھ میں ہیں؛ (۹۳) النّور: روشن، یعنی اپنے وجود کی کامل اور نمایاں شہادت دینے والا، ہر چیز کو عدم سے وجود میں لانے، ظاہر اور حاضر کرنے والا؛ (۹۴) الہادی: راہ نما، جو ایمان والوں کے دلوں میں راستے کی صحیح جہت ظاہر کرتا ہے اور ہر مخلوق کو، خواہ ناطق ہو یا غیر ناطق، اس کے انجام کی طرف رہنمائی کرتا ہے؛ (۹۵) البدیع: سب سے پہلا بنانے والا، ہر چیز کی ابتدا، ہر چیز کو بغیر کسی نمونے کے خلق اور موجود کرنے والا، جو مطلقاً سب سے پہلے موجود ہے اور کوئی چیز اس کے مثل نہیں؛ (۹۶) الباقی: ہمیشہ رہنے والا، جس کا وجود دائمی ہے، جو کبھی ختم نہ ہوگا؛ (۹۷) الوارث: ہر چیز کو ترکے میں پانے والا، جو اپنی مخلوقات کے فنا کے بعد موجود رہے گا، جس کے قبضے میں ہر چیز، جو اس کی مخلوق کے قبضے میں ہے، چلی جائے گی؛ (۹۸) الرّشید: راستے پر ڈالنے والا، جو عدل و انصاف کے ساتھ راستہ دکھاتا ہے، جو نیکی کے راستے پر چلاتا ہے؛ (۹۹) الصّبور: بہت صبر کرنے والا، جو سزا دیر میں دیتا ہے، جو ہمیشہ ٹھیک وقت پر کام کرتا ہے۔ اس کا مفہوم الحلیم کے مفہوم کے قریب ہے۔ یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ننانوے اسماء الحسنٰی کی اس فہرست کے علاوہ اور بھی فہرستیں ہیں، جن میں بعض اسماء الحسنٰی کی تعداد ننانوے سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ ان فہرستوں میں الربّ (خداوند)، المُنعِم (ولی نعمت)، المُعطی (بخشندۂ عطا، عطیات کا دینے والا)، الصادق (مخلص، سچا)، الستّار (پردہ پوش) وغیرہ ایسے اسماء ملیں گے۔

الاسماء الحسنٰی پر لکھنے والے چند شیعہ مؤلفین: حضرت علیؓ سے جو الاسماء الحسنٰی مروی ہیں وہ کتاب دعاء الجوشن میں مذکور ہیں۔ متعدد لوگوں نے ان پر مستقل کتب لکھی ہیں، مثلاً ابراہیم بن سلیمان القطیفی (م نواح ۹۴۵ء)، ابراہیم الکفعمی (م ۹۰۵ھ) (المقصد الاسنی)، محمد باقر المجلسی (م ۱۱۱۱ھ)، محمد تقی بن عبدالرحیم الطہرانی (م ۱۲۴۸ھ)، حبیب اللہ بن علی مدد الساوَجی الکاشانی، حسین الکاشفی (المرصد الاسنی)، صالح بن عبدالکریم الکرزکانی (م ۱۰۹۸ھ)، عبدالقاہر بن کاظم، علی بن ابی طالب الحزین (تفسیر الاسماء)، علی بن شہاب الدین الہمدانی (م ۷۸۶ھ)، زین الدین علی بن محمد البیاضی (م ۱۱۰۳ھ) (المقام الاَسنٰی)، ابوجعفر محمد بن احمد بن بطۃ القمی (تفسیر اسماء اللّٰہ)، علاء الدین محمد گلستانہ (کاشف الاسماء)، محمد الکرمانی (م ۱۲۹۲ھ)، سید نعمت اللہ (مقامات النجاۃ)، ہادی سبزواری (م ۱۲۸۹ھ)، اسمٰعیل بن عباد (م ۳۸۵ھ، اسماء اللّٰہ تعالی و صفاتہ).

مآخذ: (۱) ان عرب مصنفین کے علاوہ جن کے نام متنِ مقالہ میں دیے گئے ہیں قرآن (مجید) کی مشہور تفاسیر سے بھی رجوع کرنا چاہیے، بالخصوص وہ آیات جن کے تحت یہ نام آتے ہیں؛ (۲) اسی طرح کتب کلامیۂ متداولہ میں، جن کی تعداد بہت بڑی ہے، باب الاسماء الحسنٰی بھی دیکھنا چاہیے؛ (۳) صوفی فکر کی متعدد مثالوں میں سے ایک ابن عطاء اللہ الاسکندری: القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد، طبع الازہر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء؛ حوالہ جات در کتب یورپ: (۴) A. J. Wensinck: *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۱۹۶، ۲۳۹، الاسماء الحسنٰی کی غیر متداول فہرست در ضمیمہ؛ (۵) J. Windrow Sweetman: *Islam and Christian Theology*، ۱/۱، Lutterworth Press، ۱۹۴۵ء، ص ۲۱۵ - ۲۱۶؛ (۶) Miguel Asin Palacios: *El justo medio en la Creencia, compendio de teologia dogmatica de Algazel* (اقتصاد کا ترجمہ، جس کے ساتھ مقصد کے بعض اجزا کے مخطی ترجمے ملحق ہیں)، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ص ۴۳۵-۴۷۱؛ (۷) Y. Moubarac: *Les Noms, titres etattributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique* در *Muséon*، ۱۹۵۵ء، ص ۸۶ ببعد؛ (۸) البخاری: الصحیح، کتاب الشروط، باب ۱۸ و کتاب الدعوات، باب ۶۸ و کتاب التوحید، باب ۱۲؛ (۹) مسلم: الصحیح، کتاب الذکر والدعاء؛ (۱۰) احمد بن حنبل: المسند، ۲: ۲۵۸، ۲۶۷، ۳۱۴، ۴۲۷، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۱۶۔

(L. GARDET گاردے و ادارہ)

اسماء الرجال: یعنی رواۃِ حدیث کے سوانح و سیرت کے بیان کا فن۔ ⊗ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی قرآن مجید کا عملی نمونہ تھی۔ قرآن مجید نے آپؐ کی ذات مبارک کو بطور اسوۂ حسنہ پیش کیا ہے اور کہا ہے لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) = ''محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمھارے لیے اسوۂ حسنہ ہیں''۔ اسی بنا پر رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا کہ مجھ سے جو کچھ سنو اور دیکھو اسے دوسروں تک پہنچاؤ۔ حجۃ الوداع کے موقع پر

آپؐ نے فرمایا فَلْیُبَلِّغِ الشَّاھِدُ الغائب، یعنی جو مجھے دیکھ رہے ہیں اور مجھ سے سن رہے ہیں اور میری زندگی جن کے سامنے ہے وہ ان امور سے ان لوگوں کو مطلع کر دیں جو اس وقت یہاں موجود نہیں یا آئندہ پیدا ہوں گے.

صحابہ نے اپنے مقتدٰی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کو حرزِ جاں بنایا اور وہ حالاتِ نبویؐ اور آغازِ نبوت کے واقعات اپنی اولاد، اپنے خویش و اقارب، دوست و احباب اور ملنے والوں کو بتاتے اور سناتے رہے۔ اسی کام میں ان کی زندگیاں بسر ہوتی تھیں اور یہی ان کے شب و روز کی دل چسپی تھی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد اسی جوش و خروش، اسی تن دہی اور امانت و دیانت کے ساتھ تابعین کرامؒ نے اس کام کو سنبھالا۔ وہ صحابہؓ کے نقشِ قدم پر چلے اور ان کی بیان کردہ ایک ایک بات کو غور سے سنا، اسے یاد رکھا اور ہر جہت سے اس کی حفاظت کی۔ انھوں نے دیوانہ وار اس خرمن کے ایک ایک دانے کو سمیٹا۔ تابعین کے بعد تبع تابعین اسی کام پر کمربستہ ہو گئے۔ انھیں باتوں کی واقفیت اور آگاہی کا نام اس زمانے میں علم تھا (کشف الظّنون، عمود ۶۳۷).

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالاتِ زندگی، اسوۂ حسنہ اور اقوال و اعمال کو مسلمانوں نے جس طرح محفوظ و مدوّن کیا اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ انھوں نے روایات کے ذریعے اس عظیم ہستی کے احوال و اقوال کا گویا ایک پیکرِ مجسّم ہمارے سامنے لا کھڑا کیا۔ ذخیرۂ احادیث میں ہمیں اس ہستیِ جامع کی زندگی کا پرتَو اور عکس ملتا ہے۔ علامہ شبلی نے صحیح لکھا ہے کہ ”مسلمانوں کے اس فخر کا قیامت تک کوئی حریف نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے اپنے پیغمبرؐ کے حالات و واقعات کا ایک ایک حرف اس استقصاء کے ساتھ محفوظ رکھا کہ کسی شخص کے حالات آج تک اس جامعیت اور احتیاط کے ساتھ قلم بند نہیں ہو سکے اور نہ آئندہ کی توقع کی جا سکتی ہے“ (شبلی: سیرۃ النبی، طبع ششم، ۱:۱۱).

جن لوگوں نے حضور علیہ الصلٰوۃ والسّلام کے اقوال و احوال کی روایت، تحریر اور تدوین کا کام سرانجام دیا انھیں رواۃ حدیث و آثار کہتے ہیں۔ ان میں صحابۂ کرام، تابعین، تبع تابعین اور بعد کے چوتھی صدی ہجری تک یا اس کے بعد تک کے لوگ شامل ہیں، جن کی تعداد شپرنگر (Sprenger) کے اندازے میں پانچ لاکھ ہے (انگریزی دیباچہ، الاصابة فی احوال الصحابة)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دیکھنے اور ملنے والوں میں سے کم و بیش بارہ ہزار اشخاص کے نام اور حالات ہمیں ملتے ہیں.

ان راویوں کی سب سے مقدّم اور قابلِ اعتماد روایتیں ہمیں کتبِ حدیث میں ملتی ہیں، جیسے صحاح ستہ، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل وغیرہ میں۔ پھر کتبِ سیرت و مغازی ہیں۔ ابتدا میں جامعینِ روایت کی خاص مغازی کی طرف توجہ نہ تھی۔ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (م ۱۰۱ھ) نے اس فن کی طرف ایک مخصوص رنگ میں توجہ کی اور ان کی تحریک سے حضرت امام البخاری کے شیخ الشیوخ امام الزّہری (م ۱۲۴ھ) نے مغازی اور سیرت پر ایک مستقل کتاب لکھی، جس کے متعلق سُہَیلی (م ۵۸۱ھ) نے تصریح کی ہے کہ یہ اس فن کی سب سے پہلی تصنیف ہے۔ اس کے بعد مغازی اور سیرت نگاری کا عام مذاق پیدا ہو گیا۔ الزّہری کے متعدّد تلامذہ میں سے اس ضمن میں دو نام سرِعنوان ہیں: موسٰی بن عُقبہ (م ۱۴۱ھ) اور محمد بن اسحٰق (م ۱۵۱ھ)۔ کہا جاتا ہے کہ یہی دو شخص ہیں جن پر متقدّمین میں سے اس فن کا سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ ابن اسحٰق کی کتاب ترمیم و تنسیخ کے بعد ابن ہشام (م ۲۱۸ھ) کی روایت میں موجود ہے (مطبوعہ گوٹنگن ۱۸۵۸-۱۸۶۰ء)۔ اس کی شرح الرّوض الأُنُف (مطبع جمالیہ ۱۳۳۱ھ) کے نام سے سُہَیلی نے لکھی ہے، لیکن موسٰی بن عُقبہ کی کتاب دستبردِ زمانہ کی نذر ہو چکی ہے، لیکن اس کا ایک ٹکڑا جو اتفاقاً بچ گیا زخاؤ نے *SBBA*، ۱۹۰۴ء، ج ۱۱، میں شائع کیا؛ تاہم یہ مدت تک لوگوں کے پاس موجود رہی اور سیرۃ کی تمام قدیم تالیفات میں بکثرت اس کے حوالے ملتے ہیں۔ اس فن میں ابن سعد (م ۲۳۰ھ) کی طبقات کا مقام بھی بہت بلند ہے۔ اس بلند پایہ کتاب کی پہلی دو جلدیں سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مشتمل ہیں اور باقی دس صحابہ کرام اور تابعین عظام کے حالات میں ہیں۔ شمائل میں سب سے مقدم مقام ترمذی (م ۲۷۹ھ) کی الشمائل النبویة والخصائل المصطفویة (مطبوعۂ آستانہ ۱۲۶۴ھ) کا ہے۔ اس کی بیسیوں شرحیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے سب سے اہم قاضی عیاض (م ۵۴۴ھ) کی الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی (مطبوعۂ مصر ۱۲۷۶ھ) ہے، جن کی شرح علّامۃ الخفاجی (م ۱۰۶۹ھ) نے نسیم الرّیاض (مطبوعۂ آستانہ ۱۲۶۷ھ) کے نام سے لکھی۔ اس سلسلے میں ہم نے الواقدی (م ۲۰۷ھ) کا نام چھوڑ دیا ہے، جس نے سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق دو کتابیں لکھیں: کتاب السیرۃ اور کتاب التاریخ والمغازی؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام الشافعی (م ۲۰۴ھ) نے لکھا ہے کہ الواقدی کی تمام تصانیف جھوٹ کا انبار ہیں.

حدیث و سیرت کے سلسلوں سے الگ کچھ تاریخی تالیفات بھی ہیں، جو محدثانہ طریق پر اسناد کے ساتھ لکھی گئی ہیں، جیسے علامہ ابن جریر الطّبری (م ۳۱۰ھ) کی تاریخ الرّسل والملوک (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۷۹ء ببعد)۔ اس کا تکملۃ العَرِیب بن سعد القرطبی نے لکھا (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۹۷ء)؛ پھر تفسیر القرآن میں بھی اسناد کے طریق کو اختیار کیا گیا؛ چنانچہ علامہ ابن جریر کی تفسیر جامع البیان (مطبوعۂ الامیریہ ۱۳۲۲-۱۳۳۰ھ) کا یہی انداز ہے۔ آہستہ آہستہ مستند طریق پر کتب لکھنے کو اس حد تک مقبولیت ہوئی کہ فقہ، لغت، تصوّف، کلام، بیان و بلاغت اور صرف و نحو تک کی متعدّد کتب میں اسے اختیار کر لیا گیا.

کتبِ حدیث، سِیَر اور تفسیر و تاریخ میں بذریعۂ روایت جو مواد محفوظ کیا گیا وہ عموماً عہدِ نبویؐ سے ایک صدی بعد سمیٹا گیا۔ یہ تو نہیں کہ یہ سب مواد ایک صدی تک محض زبانی روایات تک محدود تھا، کیونکہ خود عہدِ نبویؐ میں خاصا تحریری سرمایہ جمع ہو چکا تھا اور عہدِ صحابہ و تابعین میں اس پر اضافہ ہوا؛ تاہم بعد کے مؤلفین کا

بیشتر ماخذ زبانی روایات تھیں اور تحریری سرمائے کی توثیق بھی وہ زبانی شہادت کے بغیر نہیں کرتے تھے۔ ان روایات کے اخذ و اختیار میں محدثین اور دوسرے مستند مؤلفین نے جو راہ اختیار کی وہ یہ نہ تھی کہ ہر سنی سنائی بات درج کر کے آگے پہنچا دی جائے۔ ان کے سامنے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود تھا: کفٰی بالمرء کذبًا ان یُحدّث بکلّ ماسمعَ = ''کسی کے جھوٹے ہونے کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کرنا شروع کر دے''؛ اس لیے انھوں نے روایات کے اخذ و اختیار میں روایت و درایت کی کڑی شرطیں تجویز کیں اور اس سلسلے میں زبردست اصول مدوّن کیے۔

روایت: مرویات کے اخذ و اختیار کا ایک اصول یہ تھا کہ جو بات بھی اختیار کی جائے اس شخص کی اپنی زبان سے سن کر اختیار کی جائے جو خود شریک واقعہ اور اس بات کا سب سے پہلا راوی ہے اور اگر وہ خود شریکِ واقعہ نہ تھا تو شریکِ واقعہ تک تمام راویوں کا سلسلہ محفوظ ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ تمام راویوں کا نام بترتیب بتایا جائے اور روایت کا سلسلہ اصل واقعے تک کہیں منقطع نہ ہونے پائے اور اس کے ساتھ پوری چھان بین کے بعد یہ بھی متعین کر لیا جائے کہ جن لوگوں کے نام سند، یعنی سلسلۂ روایت میں آئے ہیں وہ کون ہیں؟ روایت و درایت میں ان کا کیا مقام ہے؟ ان کا حافظہ کیسا ہے؟ وہ کس سوجھ بوجھ کے مالک ہیں؟ ان کی ثقاہت و عدالت کیسی ہے؟ چال چلن کا کیا حال ہے؟ ان کے معتقدات کیا ہیں؟ وہ دقیقہ رس ہیں یا کند ذہن اور موٹی سمجھ کے مالک؟ کب پیدا اور کب فوت ہوے اور انھوں نے کس ماحول میں زندگی بسر کی؟ غرض ہر راوی کے متعلق اس قسم کی جزئیات اور تفصیلات کی چھان بین کی جاتی تھی۔ پھر رواۃ کے مدارج قائم کیے جاتے تھے، کیونکہ ظاہر ہے کہ بعض راوی نہایت ذہین و فہیم اور دقیقہ رس ہوتے ہیں اور بعض میں یہ اوصاف کم درجے میں پائے جاتے ہیں۔ کسی کا حافظہ اور عدالت زیادہ بہتر ہے اور کوئی اس مقام تک نہیں پہنچا ہوا ہوتا۔ اس اختلافِ مراتب کی بنا پر بڑے بڑے معرکۃ الآراء مسائل تصفیہ پاتے ہیں؛ کیونکہ اصول یہ ہے کہ واقعہ جس درجہ اہم ہو شہادت بھی اسی مرتبے کی ہونی چاہیے (زین الدین العراقی (م ۸۰۶ھ): فتح المغیث، ص ۱۲۰)۔

رواۃِ حدیث کے حالات معلوم کرنے اور ان کے طبقات قائم کرنے میں ہزاروں اکابر نے اپنی عمریں صَرف کر دیں۔ وہ قریہ بہ قریہ پہنچے، راویوں سے ملے، ان کے متعلق ہر قسم کی معلومات مہیا کیں اور جو لوگ خود ان کے زمانے میں موجود نہیں تھے ان کے ملنے والوں سے یا ان کے توسُّط سے ان سے اوپر کے لوگوں سے ان کے حالات دریافت کیے۔ اس طرح وہ عظیم الشان فن معرض وجود میں آیا جسے فن اسماء الرجال کہا جاتا ہے، یعنی اصحاب روایت حدیث و آثار کے اسماء، القاب، سوانح، سیرۃ اور اوصاف کا حال، ان کی جرح و تعدیل اور ان کے طبقات کی تعیین۔ اس بارے میں مشہور مستشرق ڈاکٹر شپرنگر نے الاصابۃ فی احوال الصحابۃ کے انگریزی دیباچے میں لکھا ہے: ''دنیا میں نہ کوئی قوم ایسی گزری نہ آج تک موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال جیسا عظیم الشان فن ایجاد کیا ہو''۔

جو اکابر اس اہم کام کے درپے ہوے انھوں نے اپنے فرضِ منصبی کی انجام دہی میں نہ لومۃ لائم کی کوئی پروا کی، نہ کسی کی دولت و رسوخ انھیں بے راہ کر سکا، نہ کسی کا علم و ہنر سدِ راہ بنا اور نہ ان کا قلم تلوار ہی سے دبا۔ اس طرح بانیِ اسلام آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح اور آغازِ اسلام کے حالات تاریخ و روایت کی جہت سے بالکل مستند ہو گئے اور ان کی حیثیت فرضی قصوں، خیالی کہانیوں اور مشتبہ دیومالاؤں کی نہ رہی، بلکہ وہ تاریخی اسناد کے معیار پر پورے اترنے لگے اور وہ قدامت کی تاریکیوں میں گم ہونے سے بھی محفوظ رہے۔ بقول ریورنڈ باسورتھ سمتھ (Rev. Bosworth Smith): ''یہاں پورے دن کی روشنی ہے، جو ہر چیز پر پڑ رہی ہے اور جو ہر شخص تک پہنچ سکتی ہے'' (*Mohammed and Mohammedanism*، مطبوعہ ۱۸۸۹ء، ص ۱۵)۔ یوں نہ صرف اسلام اور بانیِ اسلام کے حالات یکسر تاریخی بن گئے بلکہ ہر اس شخص کے بہت سے حالات بھی محفوظ ہو گئے جس کا کسی نہ کسی رنگ میں کوئی تعلق اس ذاتِ اقدسؐ سے تھا۔ یقیناً اس اعتنا و توجہ کا کسی دوسری قوم کے سرمایۂ روایت و تاریخ میں عُشرِ عَشیر بھی نہیں ملتا۔

صحابۂ کرامؓ تو سب کے سب عدول تھے ہی، ان کے بعد قرنِ اوّل میں بھی کذّاب راویوں میں بھی چند گنتی ہی کے نام ملتے ہیں۔ اس دَور میں حارث الاعور (م حدود ۶۵ھ) اور مختار الکذّاب (م ۶۷ھ) وغیرہ کے ناموں کا خاص طور پر مشہور ہو جانا ہی بتاتا ہے کہ اس عہد میں ایسی کمزوری معاشرے میں کس طرح نمایاں ہو جاتی تھی۔ اس کے بعد زمانے کے بڑھنے کے ساتھ کمزور رواۃ کی تعداد بھی بڑھنے لگی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں اسناد کی طرف توجہ نہ تھی اور نہ اس کی ضرورت ہی تھی، لیکن آہستہ آہستہ اس چیز نے فن کی حیثیت اختیار کر لی اور اس پر پورا زور دیا جانے لگا؛ چنانچہ امام دارمی (م ۲۵۵ھ) فرماتے ہیں: کانوا لا یسألون عن الاسناد ثم سألوا بعدُ (سنن، المقدمۃ، باب ۳۷) = محدثین ابتدا میں رواۃ کے بارے میں تحقیق و تفحّص نہیں کرتے تھے، لیکن بعد میں ایسا کیا جانے لگا اور راویوں پر جرح و تعدیل کے بڑے بڑے امام پیدا ہوے، مثلاً سعید بن المسیّب (م ۹۴ھ)، سعید بن جبیر (م ۹۵ھ)، الشّعبی (م ۱۰۳ھ)، محمد بن سیرین (م ۱۱۰ھ)، سلیمان الاَعْمَش (م ۱۴۸ھ)، مَعْمَر (م ۱۵۳ھ)، شُعبہ (م ۱۶۰ھ)، سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ)، حمّاد بن سَلَمہ (م ۱۶۷ھ)، لَیث بن سعد (م ۱۷۵ھ)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ)، بشر بن المُفَضَّل (م ۱۸۷ھ)، وَکیع بن الجَرّاح (م ۱۹۷ھ)، سفیان بن عُیَیْنَہ (م ۱۹۸ھ)۔

فن اسماء الرجال میں سب سے پہلے شاید ابوسعید یحیٰی بن سعید بن فَرُوخ (م ۱۹۸ھ) نے ایک کتاب لکھی جو اب ناپید ہے۔ ان کے شاگردوں میں یحیٰی بن معین (م ۲۳۳ھ)، امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، ابو حفص عمرو بن علی الفلّاس (م ۲۴۹ھ)، علی بن المدینی اور بُندار (م ۲۵۲ھ) وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔

پھرابوبکر بن ابی شَیبہ (صاحب مصنف)، عبداللہ بن عمر القوارِیرِی(م ۲۳۵ھ)، اسحٰق ابن راھوَیہ، ابوجعفر محمد بن عبداللہ الموصلی (م ۲۴۲ھ)، ہارون ابن عبداللہ الحَمال (م ۲۴۳ھ) اور ان کے بعد ابو زُرعۃ الرازی، ابو حاتم، البخاری (م۲۵۶ھ)، مسلم (م۲۶۱ھ)، ابوداؤدالسجستانی (م ۲۷۵ھ) اور بَقی بن مَخلَد (م۲۷۶ھ) ہیں.

اسماءالرجال کی تالیفات میں سب سے مقدم امام بخاری کی کتابیں ہیں، یعنی التأریخ الکبیر، التأریخ الصغیر (مطبوعۂ ہند ۱۳۲۵ھ)، الضعفاء الصغیر (جو التأریخ الصغیر کے ساتھ بھی طبع ہوئی، لیکن اس سے پہلے حیدرآباددکن سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ہوئی تھی)، کتاب المفردات و الوحدان (مطبوعۂ ہند ۱۳۳۲ھ)۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مَسْلَمہ بن القاسم (م ۳۵۳ھ) نے الصلة کے نام سے بخاری کی التأریخ الکبیر کا ذیل لکھا، لیکن السخاوی کا بیان ہے کہ الصلة خود مسلمہ کی اپنی کتاب الظاہر کا ذیل ہے۔ بخاری کی التأریخ کا ایک تکملہ الدار قطنی نے اور ایک ابن محب الدین نے لکھا۔ خطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ) نے التأریخ پر ایک تَعقُّب بنام الموضح لاوھام الجمع والتفریق لکھا۔ البخاری کی التأریخ پر ایک استدراک ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) کا ہے۔ امام بخاری کے بعد امام مسلم نے کتاب المفردات و الوحدان (مطبوعۂ حیدرآباددکن ۱۳۲۲ھ) کے نام سے اسماءالرجال پر کتاب تالیف کی۔ امام مسلم ہی کے عہد میں احمد بن عبداللہ العِجلی (م۲۶۱ھ) کی کتاب الجرح والتعدیل کا نام ملتا ہے۔ اس کے بعد ابوبکر البزّار (م ۲۹۲ھ) کی بڑی شہرت تھی؛ پھر امام نسائی (م ۳۰۳ھ) نے کتاب الضعفاء والمتروکین (مطبوعۂ ہند ۱۳۲۳ھ) لکھی۔ چوتھی صدی کے مصنفین میں سے چار اور قابلِ ذکر ہیں: محمد بن احمد بن حماد الدّولابی (م ۳۱۰ھ)، صاحب کتابِ الاسماء والکنٰی (مطبوعۂ حیدرآباددکن، ۱۳۲۲ھ)؛ ابن ابی حاتم، جس نے الجرح والتعدیل کے نام سے اس موضوع پر ایک مفید کتاب تالیف کی (مطبوعۂ حیدرآباددکن ۱۹۵۲ء)۔ ان کی اَور تالیفات کتاب المراسیل (مطبوعۂ حیدرآباددکن ۱۳۲۱ھ) اور کتاب الکنٰی ہیں؛ امام دارقطنی (م ۳۸۵ھ)، جنھوں نے ضعیف راویوں کے حالات قلم بند کیے۔ اس کا مخطوطہ محفوظ ہے؛ متقدمین کے ہاں اس فن کی سب سے مشہور کتاب ابو احمد علی بن عدی بن علی القطّان (م ۳۶۵ھ) کی الکامل فی الجرح والتعدیل ہے۔ اس کا دوسرا نام الکامل فی معرفة الضعفاء والمتروکین بھی ہے۔ براکلمان نے اس کا ایک نام الکامل فی معرفة الضعفاء والمتحدثین دیا ہے۔ اس کے مخطوطے محفوظ ہیں۔ امام دارقطنی اس کی بہت تعریف کرتے تھے۔ اس پر ابن القیسرانی محمد بن طاہر المقدسی (م ۵۰۷ھ) نے ایک ذیل لکھا۔ الذہبی نے میزان الاعتدال (۳: ۷۵) میں ابن القیسرانی کی قابلیت کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ احمد بن محمد بن مفرح بن الرومیہ (م ۶۳۸ھ) نے الحافل کے نام سے ایک مفصّل ذیل لکھا اور الکامل کی دو جلدوں میں تلخیص بھی کی۔ اسی طرح ایک ذیل احمد بن ایبک الدمیاطی (م ۷۴۹ھ) کا ہے۔ ابن عدی نے ایک کتاب الاسماء الصحابة بھی تالیف کی تھی اس کا مخطوطہ محفوظ ہے۔ متاخرین کی تالیفات میں سے ایک نہایت عمدہ کتاب عبدالغنی المقدسی (م ۶۰۹ھ) کی الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے ہے، جس کی تہذیب و تکمیل یوسف بن الزکی المِزّی (م ۷۴۲ھ) نے تهذیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے کی۔ یہ بارہ جلدوں میں محفوظ ہے (الزِرِکلی، ۹: ۳۱۳)۔ تیرہ جلدوں میں اس کا تکملہ ابوعبداللہ علاء الدین المُغلَطائی بن قَلیج (م ۷۶۲ھ) نے اکمال تهذیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے لکھا۔ اس کے کچھ اجزا محفوظ ہیں (الزِرِکلی، ۸: ۱۹۶)۔ علامہ الذّہبی (م ۷۴۸ھ) نے تذھیب تهذیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے اس کی تلخیص کی، جس کی تلخیص اور جس میں کسی قدر اضافہ احمد بن عبداللہ الخزرجی (مولود ۹۰۰ھ) نے خلاصة تذھیب تهذیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے کیا (مطبوعۂ بولاق ۱۳۰۱ھ)۔ یہی تلخیص خلاصة تذھیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے مطبع الخیریہ مصر سے دوبارہ ۱۳۲۲ھ میں شائع ہوئی۔ مُغلَطائی نے جمع اوھام التهذیب اور ذیل علی المؤتلف والمختلف لابن نقطة بھی تالیف کیں۔ آخرالذکر کتاب کا ذکر آگے آتا ہے۔ الکمال فی اسماءالرجال کی تلخیص محمد بن علی الدمشقی (م ۷۶۵ھ)، ابوالعباس احمد سعد العسکری (م ۷۵۰ھ)، ابوبکر بن ابی المجد (م ۸۰۴ھ) وغیرہ نے بھی کی۔ اکمال التهذیب کے نام سے ابن المُلقّن (م ۸۰۴ھ) نے ایک کتاب لکھی، جس کی تلخیص قاضی ابن شہبہ (م ۸۵۱ھ) نے کی۔ مختصر التهذیب کے نام سے ایک کتاب حافظ الاندرابشی نے بھی قلم بند کی تھی۔ المزی کی کتاب کا بلکہ اس پر الذہبی کی تلخیص کا ایک تکملہ تقی الدین ابو الفضل محمد بن محمد بن فہد (م ۸۷۱ھ) نے نهایة التقریب و تکمیل التهذیب کے نام سے قلم بند کیا۔ اس میں الذہبی اور ابن حجر کی اس کتاب پر تلخیصات کا مواد بھی سمیٹا گیا ہے، جس کی تہذیب اس کے بیٹے نجم الدین عمر نے کی۔ ابن ناصر الدین نے مذکورۂ بالا مواد کو بدیعة البیان فی وفیات الاعیان کے نام سے منظوم کیا ہے، پھر خود ہی التبیان فی بدیعة البیان کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی، جس میں ذیل کے بیان کردہ ناموں میں اَور ناموں کا اضافہ کیا ہے۔ ابن فہد کی ایک کتاب لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ بھی مطبوعہ موجود ہے.

حافظ عبدالغنی المقدسی کی کتاب الکمال فی اسماءالرجال، جس کی تہذیب یوسف المِزّی نے کی تھی، صحاح ستہ کے رواۃ کے بارے میں بڑی اہم کتاب ہے اور اربابِ عقل و دانش کی نظر میں اس کا درجہ بہت بلند ہے، خصوصاً المِزّی کی تہذیب کا، جو اسم بامسمّٰی ہے؛ لیکن المِزّی نے بہت طول واطناب سے کام لیا ہے، گو اس اضافے میں بھی حق وصواب کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا؛ اس درازگوئی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی ضخامت کی وجہ سے اس سے استفادہ نہ کیا جا سکا۔ حافظ ذہبی نے اس کتاب کی کاشف کے نام سے تلخیص کی اور لوگوں نے اسی پر اکتفا کرلیا، لیکن جب علامہ ابن حجر نے اصل کتاب کو دیکھا تو محسوس کیا کہ اس

اسماء الرجال

میں لوگوں کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ بعض جگہ محض عنوان کی سی حیثیت رکھتا ہے اور طبیعتوں میں ان کے بارے میں تفصیلات معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے؛ چنانچہ انھوں نے تہذیب التہذیب کے نام سے خود ایک کتاب تالیف کی۔ ابن حجر نے تہذیب التہذیب کا تقریب التہذیب (مطبوعۂ لکھنؤ ۱۲۷۱ھ) کے نام سے اختصار بھی تیار کیا تھا۔ آخر میں علامہ السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے زواید الرجال علی تہذیب الکمال کے نام سے ایک کتاب لکھی۔

پانچویں صدی کے مؤلفین میں سے دو نام اور قابلِ ذکر ہیں: ایک مشہور محدّث البیہقی (م ۴۵۸ھ) اور دوسرے علامہ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ)۔ ابوبکر احمد بن حسین البیہقی کی کتاب الاسماء والصفات (مطبوعۂ الٰہ آباد ہند ۱۳۱۳ھ) بڑی قابلِ قدر ہے۔ فضلاے قرطبہ میں ابو عمر جمال الدین یوسف بن عمر بن عبدالبر کا مقام شاید سب سے بلند ہے۔ ابوالولید الباجی ان کے متعلق کہتے تھے: لم یکن بالاندلس مثل ابی عمر بن عبدالبر فی الحدیث (ابن خلکان، ۲: ۳۴۸) = علم حدیث میں ابن عبدالبر کا اندلس میں کوئی مثیل نہیں اور وہ انھیں "احفظ اھل المغرب" کہا کرتے تھے۔ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کے حالات میں الاستیعاب فی معرفة الاصحاب (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۱۸ھ) کے نام سے ایک بڑی بلند پایہ کتاب تالیف کی ہے۔ خاص صحابہ کے حالات میں سب سے پہلی تالیف غالبًا علی بن المدینی کی معرفة من نزل من الصحابة سائر البلدان ہے۔ یہ ایک مختصر سی پانچ جزو کی کتاب تھی۔ ان کے بعد امام البخاری کی تالیف ہے۔ پھر ابوالقاسم البغوی (م ۲۱۰ھ)، ابوبکر بن ابی داؤد، عبدان بن محمد المروزی (م ۲۹۳ھ)، ابو علی سعید بن ابو محمد عبداللہ بن علی بن جارود (م ۳۰۷ھ) صاحب الاحاد فی الصحابة، ابوالقاسم عبدالصمد بن سعید الحمصی (م ۳۲۴ھ، جنھوں نے ان صحابہ کا ذکر کیا جو حمص گئے)، عبدالباقی ابوالحسین بن القانی (م ۳۵۱ھ)، عثمان بن السکن (م ۳۵۳ھ، صاحب کتاب الحروف فی الصحابة)، ابو حاتم محمد بن حبان البستی (م ۳۵۴ھ)، الطبرانی (م ۳۶۰ھ، معجم کبیر میں)، ابو الفضل محمد بن حسین (م ۳۶۷ھ)، ابو حفص بن شاہین (م ۳۸۵ھ) ابو منصور الماوردی (م ۳۸۷ھ)، ابو نُعیم الاصفہانی (م ۴۳۰ھ، صاحب حلیة الاولیاء)، الخطیب (م ۴۶۳ھ)، ابو عبداللہ بن مَندہ (م ۵۱۱ھ، صاحب کتاب ذکر من عاش من مائة و عشرین سنة من الصحابة (ابو موسٰی محمد بن عمر المدینی (م ۵۸۱ھ) نے ابن مَندہ کی کتاب پر ذیل لکھا، جس کا حجم ابن مندہ کی کتاب کا دو تہائی تھا)، الدولابی (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے)، ابو احمد الحسن بن عبداللہ العسکری (م ۳۸۲ھ، جنھوں نے قبائل کی ترتیب سے صحابہ کا ذکر کیا) اور محمد بن الربیع الجیزی (جنھوں نے مصر جانے والے صحابہ کا ذکر کیا، دیکھیے الضوء الساری، *Journal of the Palestine Oriental Society*، ۱۹: ۱۲۶، ۱۹۳۹-۱۹۴۰ء) کے نام ملتے ہیں۔ ابن عبدالبر نے متعدد مؤلفین کی معلومات کو جمع کیا اور اس وجہ سے اس کتاب کا نام الاستیعاب رکھا، یعنی اس کتاب میں تمام صحابہؓ کے حالات

بالاستیعاب جمع کر لیے گئے ہیں، گو حقیقت یہ ہے کہ پھر بھی ان سے بہت سے نام اور متعدد حالات چھوٹ گئے؛ چنانچہ الاستیعاب کے متعدد لوگوں نے ذیل اور تلخیصیں لکھیں، مثلاً ابوبکر عمر بن خلف بن فتحون (م ۵۱۹ھ) کا ذیل ہے، جسے ابن حجر نے "ذیلا حافلا" (الاصابة، ۱: ۳۰۱) کے الفاظ سے یاد کیا ہے، یا ابو علی الحسین الغسانی (م ۴۹۸ھ) کا ذیل۔ الاستیعاب کی ایک تلخیص محمد بن یعقوب الخلیل نے اعلام الاصابة باعلام الصحابة کے نام سے کی۔ ساتویں صدی ہجری میں صحابہ ہی کے حالات میں عزالدین ابن الاثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) نے اسد الغابة فی معرفة الصحابة (مطبع الوہبیہ ۱۲۸۶ھ) کے نام سے ایک نہایت مفید کتاب تالیف کی۔ اس میں تقریبًا ساڑھے سات ہزار صحابہ کے نام و حالات بیان ہوے ہیں، لیکن اس میں صحابہ کے ضمن میں متعدد نام ایسے شامل ہو گئے ہیں جو دراصل صحابی نہیں ہیں۔ کتاب میں کچھ اور سقم بھی ہیں؛ چنانچہ حافظ ذہبی نے تجرید اسماء الصحابة (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۱۵ھ) کے نام سے اس کی تلخیص کی اور نہ صرف اس کے نقائص کو دور کیا بلکہ بعض حالات اور کچھ اسماء کا اضافہ بھی کیا، لیکن پھر بھی اس میں بہت سے صحابہ کا ذکر چھوٹ گیا؛ چنانچہ علامہ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) نے الاصابة فی تمییز الصحابة (مطبوعۂ کلکتہ ۱۸۴۸ء بعد؛ مصر ۱۳۲۳ھ؛ مصر ۱۳۵۸ھ) کے نام سے ایک جامع کتاب تالیف کی۔ صحابۂ کرامؓ کے حالات ابن سعد (م ۲۳۰ھ) کی الطبقات الکبیر میں بھی ہیں۔ اس کتاب کا دوسرا نام طبقات الصحابة والتابعین بھی ہے۔ اس کی پہلی دو جلدیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات میں ہیں۔ اس کی ایک تلخیص انجاز الوعد المنتقی من طبقات ابن سعد کے نام سے کی گئی تھی۔ اسد الغابة کی تلخیصیں بدر الدین ابو زکریا یحیٰی (در الآثار و عزر الاحبار کے نام سے)، محمد بن محمد الکاشغری (م ۷۰۹ھ) اور امام نووی شہاب الدین احمد نے (روضة الاحباب کے نام سے) کیں۔ ایک تہذیب ابن ابی طی یحیٰی بن حمیدہ شیعی (م ۶۳۰ھ) نے کی تھی۔

چھٹی صدی کے آخر میں ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) نے کتاب الضعفاء والمتروکین اور اسماء الضعفاء والواضعین تالیف کی۔ ان کے مخطوطے محفوظ ہیں۔ ابن الجوزی کی تنقید کا انداز تلخ بھی ہے اور کڑا بھی۔ الذہبی نے ابن الجوزی کی کتاب الضعفاء کی تلخیص کی اور پھر اس پر دو ذیل لکھے۔

ساتویں صدی کے مؤلفین میں حافظ نووی (م ۶۷۶ھ) کا مقام بہت بلند ہے۔ اسماء الرجال پر ان کی تالیف تہذیب الاسماء (گوٹنگن ۱۸۴۲-۱۸۴۷ء)، المبہمات من رجال الحدیث (مخطوطہ محفوظ ہے) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ الذہبی کی تجرید اسماء الصحابة کا ذکر ابھی اوپر ہوا ہے۔ ان کے علاوہ اسماء الرجال پر الذہبی کی ذیل کی تالیفات بھی قابلِ ذکر ہیں: (۱) تذکرة الحفاظ (مطبوعۂ حیدرآباد دکن، بدون تاریخ)؛ (۲) طبقات الحفاظ، جس کی تلخیص اور جس پر کچھ اضافہ علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے طبقات الحفاظ (گوٹنگن ۱۸۳۳ء) کے نام سے کیا اور ابن فہد المکی (م ۸۹۰ھ) نے ذیل لکھا؛ (۳) المشتبہ فی

اسماء الرجال (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۸۱ء)، جس کا دوسرا نام مشتبہ النسبة بھی ہے؛ (۴) المغنی؛ (۵) الکاشف، ان دونوں کے مخطوطے محفوظ ہیں؛ الکاشف کا ایک ذیل ابوزرعہ نے ذیل الکاشف کے نام سے لکھا۔ خود الذہبی نے صحاح ستہ کے مصنفین کی دوسری تالیفات کے ان رجال پر بھی کتاب لکھی جن کا ذکر کاشف میں نہیں ہے؛ (۶) میزان الاعتدال فی نقد الرجال، لکھنؤ ۱۸۸۴ء، ۱۳۰۱ھ، مصر ۱۳۲۵ھ)۔ علامہ ابن حجر نے لسان المیزان (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۲۹-۱۳۳۱ھ) کے نام سے چھے جلدوں میں اس کی تلخیص کی، جس کی نظرثانی خود مؤلف کے کہنے پر السخاوی، صاحبِ الاعلان، نے کی اور اس پر کچھ اضافے بھی کیے تھے۔ ابن حجر نے خود تقویم اللسان اور تقریب اللسان کے نام سے لسان المیزان کی دو تلخیصیں لکھیں۔ میزان الاعتدال کا ایک ذیل سبط ابن العجمی برہان الدین ابراہیم بن محمد الحلبی (م ۸۴۱ھ) اور ایک شیخ عراقی نے لکھا۔ السیوطی نے ایک کتاب لکھی تھی: تردید اللسان علی المیزان۔ ابوالفداء عماد الدین ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے تکمیل فی معرفة الثقاة والضعفاء والمجاهیل کے نام سے کتاب لکھی، جس میں المزی کی تہذیب اور الذہبی کی میزان کے مواد ہی کو نہیں سمیٹا بلکہ اس پر اضافہ بھی کیا ہے۔ اس صدی کے ایک مشہور محدث محمد بن محمد بن سید النّاس الیَعمُری (م ۷۳۴ھ)، صاحبِ تحصیل الاصابة فی تفضیل الصحابة ہیں۔

نویں صدی کے مؤلفین میں سے ابن حجر کا ذکر اوپر متعدد جگہ ہو چکا ہے۔ انھوں نے ان رواۃ کا ذکر ایک علیحدہ کتاب میں لکھنا شروع کیا تھا جو تہذیب میں مذکور نہیں، لیکن وہ کتاب تمام نہ ہو سکی۔ اس صدی کے مؤلفین میں سے ناصر بن احمد بن یوسف الفَزارِی البُنکَری (م ۸۲۳ھ) کے متعلق، جو ابن مُزنی کے نام سے مشہور ہیں، ابن حجر نے لکھا ہے کہ انھوں نے رواۃ حدیث کی تاریخ پر سو جلدوں میں ایک ضخیم کتاب لکھی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب دست بردِ زمانہ کی نذر ہو چکی ہے؛ مؤلف نے ابھی اس کا مبیضہ تیار نہیں کیا تھا۔ میں سمجھتا ہوں السّخاوی (م ۹۰۲ھ) اور السیوطی (م ۹۱۱ھ) پر اسماء الرجال پر لکھنے والوں کا دبستان مکمل ہو جاتا ہے۔

اسماء الرجال پر عام انداز کی تالیفات کے علاوہ بعض محدثین نے خاص خاص اسالیب اختیار کر کے ان پہلوؤں پر بھی کُتب لکھی ہیں، مثلاً المؤتلف والمختلف، یعنی ملتے جلتے ناموں میں التباس کو دُور کرنے کے لیے ذیل کے محدّثین نے تالیفات کیں: حافظ ابوالحسین الدارقطنی (م ۳۸۵ھ): المختلف والمؤتلف فی اسماء الرجال؛ خطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ): المؤتلف تکملة المختلف، جس پر ابن ماکولا العِجلی (م ۴۸۷ھ) نے اضافہ کیا اور اپنی کتاب کا نام الاکمال فی المختلف والمؤتلف من اسماء الرجال رکھا (زیرِ طبع)۔ اس تالیف میں انھوں نے ابومحمد عبدالغنی بن سعید الازدی (م ۴۰۹ھ) کی کتب المؤتلف والمختلف فی اسماء نقلة الحدیث (۱۳۲۷ھ) اور مشتبہ النسبة (پہلی کتاب کے ساتھ شائع ہوئی) سے بھی مدد لی، جو اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں۔ اس موضوع پر ابن ماکولا کی ایک اَور کتاب بھی ہے: تہذیب مستمر الأوهام علی ذوی المعرفة واولی الافهام (مخطوطہ محفوظ ہے)۔ پھر ابن نقطہ (م ۶۲۹ھ) نے الکمال کا ذیل لکھا۔ اسی موضوع پر ابن نقطہ نے التقیید لمعرفة رواة السنن والأسانید کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ ابن نقطہ کی کتاب کا ایک ذیل ابوحامد ابن الصابونی (م ۶۸۰ھ) کا اور ایک منصور بن سلیم بن العمادیہ (م ۶۷۳ھ) کا: الذیل علی تذییل ابن نقطة علی الاکمال لابن ماکولا (مخطوطہ محفوظ ہے) کا ہے۔ پھر ان دونوں کی کتابوں پر علاء الدین المغلطائی (م ۷۶۲ھ) نے ایک ذیل لکھی، لیکن المُغلطائی کی کتاب میں راویانِ حدیث کے علاوہ شعرا کے حالات بھی شامل ہیں۔ المختلف والمؤتلف کے نام سے حضرموت کے ابن الطحان ابوالقاسم یحییٰ بن علی (م ۴۱۶ھ) اور ابوالمظفر محمد بن احمد ابی وردی (م ۵۰۷ھ) کی تالیفات بھی ہیں۔ کچھ لوگوں نے خاص خاص کُتب حدیث کے رجال کا ذکر کیا ہے، مثلاً ابونصر احمد بن محمد الکلاباذی (م ۳۹۸ھ، اسماء رجال صحیح بخاری)، نیز ابوالولید الباجی اور پھر ابوبکر احمد بن علی ابن منجویہ (م ۴۲۸ھ، اسماء رجال صحیح مسلم) نے کُتب لکھیں۔ بعد میں ابوالفضل محمد ابن طاہر (م ۵۰۷ھ) نے ابونصر اور ابن منجویہ کی کُتب کو جمع کیا۔ اس میں محمد بن طاہر کے کچھ استدراکات بھی ہیں۔ رجال الصحیحین پر ابوالقاسم ہبة اللہ بن الحسن الطبری (م ۴۱۸ھ)، ابوعلی الحسین الغسانی (م ۴۹۸ھ، تقیید المهمل والمتمیز المشکل فی رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ) اور عبدالغنی البحرانی (۱۱۷۴ھ، قرة العین فی ضبط اسماء رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ) نے بھی کتابیں لکھیں۔ اس موضوع پر ابوالفضل بن طاہر اور الحاکم کی کتب بھی ہیں۔ الموطا کے اسماء الرجال پر محمد بن یحییٰ ابن تجیہ (م ۴۱۶ھ) اور ہبة اللہ بن احمد الاکفانی نے رجال الموطا کے نام سے اور اسعاف المُبطا کے نام سے علامہ سیوطی نے تالیفات کیں۔ ابوعلی الحسین الغسانی نے تسمیة شیوخ ابی داؤد لکھی (مخطوطہ محفوظ ہے)۔ رجال احمد پر ابوعبداللہ محمد بن علی الحسینی (م ۷۶۵ھ) نے الاکمال عن من فی مسند احمد من الرجال لکھی (مخطوطہ محفوظ ہے؛ براکلمان میں یہ نام اس طرح درج ہے: الاکمال فی ذکر من له روایة فی مسند الامام احمد بن حنبل)۔ پھر نورالدین الہیثمی نے ان رجال کا ذکر کیا جو الحسینی سے چھوٹ گئے تھے۔ ابن حجر نے رجال الاربعہ، یعنی موطا، مسند الشافعی، مسند احمد، مسند ابی حنیفة، از الحسین بن محمد، پر تعجیل المنفعة بزوائد رجال الائمة الاربعة (حیدرآباد دکن ۱۳۲۴ھ) تالیف کی اور رجال موطا محمد (م ۱۸۹ھ) پر زین الدین القاسم ابن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ) نے اور الطحاوی (م ۳۲۱ھ) کی شرح معانی الآثار کے رجال پر بدر الدین العینی نے۔ بعد میں مولوی سعید احمد حسن نے تنقیح الرواۃ فی احادیث المشکاۃ (مطبوعۂ ہند ۱۳۳۳ھ) تالیف کی.

اسماء المدلسین پر غالباً سب سے پہلی کتاب حسین بن علی بن یزید الکرابیسی

صاحب الشافعی نے لکھی۔ اس کے بعد امام النسائی اور الدارقطنی نے۔ حافظ الذہبی نے ان پر ایک ارجوزۃ لکھا تھا۔ بعد میں لوگ وقتاً فوقتاً ان ناموں میں اضافے کرتے رہے، مثلاً زین الدین عبدالرحیم العراقی (م ۸۰۶ھ)، ان کے بیٹے ولی الدین احمد بن عبدالرحیم ابوزرعہ (م ۸۲۶ھ)، برہان الدین الحلبی ابراہیم بن محمد سبط ابن العجمی (م ۸۴۱ھ) اور ابن حجر نے تعریف اھل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، جس کا دوسرا نام طبقات المدلّسین بھی ہے (مطبع الحسینیہ، ۱۳۲۲ھ)؛ نیز دیکھیے اسی مصنف کی دوسری مطبوعہ کتاب مراتب المدلّسین۔ خاص کمزور رواۃ پر یحیٰی بن معین، ابوزہرۃ الرازی، البخاری، النسائی، الفلاس، ابن عدی، ابوحاتم بن حِبان العقیلی، الدارقطنی، الحاکم، ابوالفتح الازدی، ابن السکن اور ابن الجوزی نے کتب تالیف کیں۔ تقریباً یہ سارا مواد الذہبی کی المیزان میں آ چکا ہے۔ الذہبی نے خاص کمزور رواۃ پر دو مستقل کتب بھی تالیف کی ہیں: ایک المغنی اور دوسری الضعفاء والمتروکین، جس کا خود ہی ایک ذیل بھی تیار کیا۔

اساتذہ کے شیوخ پر مستقل معاجم لکھی گئیں۔ السخاوی نے الأعلان (ص ۱۱۸) میں لکھا ہے کہ میرے اندازے میں ایسی کتابیں ایک ہزار سے بھی زیادہ ہوں گی۔ ایسے مصنّفین میں السِلَفی، قاضی عیاض، السمعانی، ابن النجار، المُنذِری، رشید الدین العَطّار، البِرزالی، ابن العَدِیم اور الطبرانی وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ السخاوی نے الأعلان (ص ۱۶۴ ببعد) میں تفصیل کے ساتھ ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے صحابہؓ سے لے کر ان کے دَور (۸۹۷ھ) تک فن اسماء الرجال پر کام کیا ہے؛ نیز اس کتاب میں (انگریزی ترجمہ، ص ۴۴۰) مختلف مدارج رکھنے والے وہ الفاظ بتائے ہیں جو محدّثین رجال کی جرح و تعدیل میں استعمال کرتے ہیں؛ اس کے لیے نیز دیکھیے نزھۃ النظر، مطبوعۂ کلکتہ، ص ۶۴ ببعد۔

"الموضح" کے موضوع پر مستقل کتب بھی ملتی ہیں، یعنی ایسے رواۃ کا ذکر جو اپنے نام، کنیت، لقب وغیرہ میں سے کسی ایک سے مشہور ہوں، لیکن سلسلۂ سند میں ان کا وہ مشہور نام یا لقب وغیرہ نہیں بلکہ غیر مشہور نام یا لقب وغیرہ دیا گیا ہو۔

"من حدّث و نَسِیَ" یعنی کسی شخص نے کسی وقت کوئی روایت بیان کی لیکن بعد میں جب اس کے سامنے وہ روایت رکھی گئی کہ آپ نے یہ بیان کیا تھا تو وہ اس کا بیان کرنا بھول چکا ہو۔ دارقطنی کی کتاب من حدّث و نَسِیَ ایسے ہی رواۃ کے بارے میں ہے۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض راویوں یا ان کے آبا و اجداد کے نام یا کنیتیں یا لقب یا نسبتیں ملتی جلتی ہوتی ہیں تو اس سے بھی التباس پیدا ہوتا ہے۔ ان التباسات سے بچنے کے لیے محدّثین نے مستقل کتب تالیف کی ہیں۔

محدّثین نے بڑی کاوش سے راویوں کے طبقات قائم کیے ہیں۔

اسماء الرجال پر شیعوں کے ہاں ذیل کے مصنّفین خاص طور پر قابل ذکر ہیں: عبداللہ بن حسین الشستری؛ ابومحمد عبداللہ بن جبلۃ الوافقی (م ۲۱۹ھ)؛ ابوجعفر احمد بن محمد البرقی (م ۲۷۴ھ)؛ ابوعبداللہ محمد بن الحسن المحاربی (م ۳۰۰ھ)؛ ابوعمرو محمد بن عمر الکِشّی (م ۳۴۰ھ، معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ)؛ ابن بابَوَیہ القمی (م ۳۸۱ھ)؛ ابن الکوفی ابوالعباس احمد بن علی بن احمد النجاشی الصیرفی (م ۴۵۰ھ، الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ)؛ عبداللہ بن محمد حسن بن عبداللہ المامقانی (م ۱۳۵۱ھ، تنقیح المقال فی علم الرجال۔ یہ کتاب رجال مامقانی کے نام سے بھی مشہور ہے؛ اس کی تعلیقات از محمد تقی الشستری؛ تنقیح المقال کی فہرست بنام نتیجۃ التنقیح)؛ محمد استر آبادی: منہج المقال فی احوال الرجال اور منتھی المقال کے نام سے ان دونوں کی تلخیص از ابوعلی؛ حسن بن علی بن داؤد الحلّی؛ مرتضٰی بن محمد دزفولی؛ الخوانساری محمد بن باقر۔

تراجم رجال کے فن نے آخر بہت وسعت اختیار کر لی اور تقریباً ہر فن کے رجال پر مستقل کتب لکھی گئیں، مثلاً طبقات القرّاء (عثمان الدانی، م ۴۴۳ھ)، طبقات المفسّرین (السیوطی)، طبقات الصوفیۃ (ابوعبدالرحمٰن محمد بن حسن، م ۴۱۲ھ)، طبقات الاولیاء (ابن الملقن، م ۸۰۴ھ)، طبقات الشعراء (ابن قتیبہ، م ۲۷۶ھ)، طبقات الأُدباء (ابن الأنباری، م ۵۷۷ھ)، طبقات الحکماء (ابن صاعد، م ۲۵۰ھ)، طبقات الحنفیۃ (ابن محمد القرشی، م ۷۷۵ھ)، طبقات المالکیۃ (ابن فرحون، م ۷۹۹ھ)، طبقات الحنابلۃ (ابویعلٰی الفراء، م ۵۲۶ھ)، طبقات الشافعیۃ (ابن السبکی، م ۷۷۱ھ)، طبقات اللغویین والنحاۃ (ابوبکر الزبیدی، م ۳۷۹ھ) اور طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعہ، م ۶۶۷ھ)، طبقات الخطّاطین (سیوطی) وغیرہ پر مستقل کتب تالیف ہوئیں؛ لیکن عموماً یہ رجال حدیث کی کتب نہیں، اس لیے ہم انھیں اصطلاحی طور پر اسماء الرجال کی کتب نہیں کہہ سکتے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی حاتم: الجرح والتعدیل (۱: ۳۸)، حیدرآباد دکن ۱۹۵۲ء؛ (۲) ابن الأثیر: اسد الغابۃ، دیباچہ؛ (۳) الذہبی: میزان الاعتدال، دیباچہ؛ (۴) وہی مصنف: تجرید اسماء الصحابۃ، دیباچہ؛ (۵) ابن حجر: الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، دیباچہ اور اس کی طبع کلکتہ کے شروع میں شپرنگر کا مقدمہ؛ (۶) وہی مصنف: تھذیب التھذیب، دیباچہ؛ (۷) وہی مصنف: لسان المیزان، دیباچہ؛ (۸) وہی مصنف: تعجیل المنفعۃ، دیباچہ؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج مصنّفین کے تحت؛ (۹) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج کتب کے تحت؛ (۱۰) الزِرِکلی: الاعلام، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج مؤلّفین کے تحت؛ (۱۱) براکلمان، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج کتب و مؤلّفین کے تحت؛ جن کتب کے مخطوطات کے محفوظ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اس کے لیے بھی براکلمان دیکھیے؛ (۱۲) ابوعلی: منتھی المقال، مطبوعہ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۳) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اھل التأریخ، دمشق ۱۳۴۹ھ اور اس کا انگریزی ترجمہ از F. Rosenthal، لائڈن ۱۹۵۲ء۔

(عبدالمنّان عمر)

⊗ **اسمٰعیلؑ:** حضرت ابراہیمؑ کے فرزند ارجمند اور سب سے بڑے صاحب زادے۔ اسمٰعیلؑ کا عبرانی مترادف ہے شماع ایل (شماع = سننا، ایل = اللہ؛ لفظی معنی: خدا کا سن لینا، اس لیے کہ اللہ تعالٰی نے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ہاجرہ کی دعا سن لی)۔ حضرت اسمٰعیلؑ کو بھی منصبِ نبوّت سے سرفراز فرمایا گیا (۱۹ [مریم]:

۵۴، ۵۵).

علاوہ نبوت کے حضرت اسمٰعیلؑ کو ایک شرف تو یہ ملا کہ وہ اپنے والد بزرگوار حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ خانۂ کعبہ کی تعمیر میں شریک تھے، (۲[البقرۃ]: ۱۲۷)، دوسرا یہ کہ جب حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ اپنے اکلوتے بیٹے کو اللہ کی خوشنودی کے لیے ذبح کر رہے ہیں تو حضرت اسمٰعیلؑ نے بلا تامّل اپنے آپ کو اس قربانی کے لیے پیش کر دیا، لہٰذا ان کا لقب ذبیح اللہ ہوا۔

حضرت اسمٰعیلؑ حضرت ہاجرہ کے بطن سے اور حضرت ابراہیمؑ کی سب سے پہلی اولاد (*Jewish Encyclopaedia*، ۶: ۶۴۷، بذیلِ مادّہ)۔ جب ان کی ولادت ہوئی تو حضرت ابراہیمؑ کی عمر چھیاسی سال تھی (تکوین، ۱۶: ۱۶)۔ آپ کے بھائی حضرت اسحٰقؑ، جو حضرت سارہ کے بطن سے تھے، ان سے تیرہ چودہ برس چھوٹے تھے۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے دعا کی تھی کہ مجھے صالح اولاد عطا کر؛ سو ہم نے اسے ایک حلیم بیٹے کی بشارت دی (۳۷[الصّٰفّٰت]: ۱۰۱)۔ یہ دعا قبول ہوئی اور "غلام حلیم"، یعنی حضرت اسمٰعیل پیدا ہوئے۔ بچپن اور عنفوانِ شباب کا زمانہ اپنے والدِ ماجد حضرت ابراہیمؑ کے زیرِ تربیت گزارا۔ روایت ہے کہ حضرت اسحٰقؑ پیدا ہوئے تو حضرت سارہ نے حضرت ابراہیمؑ کو مجبور کیا کہ حضرت ہاجرہؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کو ان سے الگ کر دیں، لہٰذا حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ و حضرت اسمٰعیلؑ کو اس بے آب و گیاہ وادی یا بیابان (تورات میں پاران Paran = فاران) میں چھوڑ آئے، جہاں بعد میں مکۂ معظمہ آباد ہوا، گو خانۂ کعبہ کی موجودگی اس سے پہلے بھی ثابت ہے۔ عہد نامۂ عتیق، سفر تکوین، میں ہے: اسمٰعیل کے حق میں مَیں نے تیری دعا سنی۔ دیکھ اسے میں برکت دوں گا اور برومند کروں گا اور اس کو بہت بڑھاؤں گا۔ اس سے بارہ سردار پیدا ہوں گے، میں اس کو بڑی قوم بناؤں گا (۱۷: ۲۰) اور پھر یہ کہ "ابراہیم! غم نہ کر۔ سارہ کی بات مان لے۔ تیری نسل اسحٰق سے کہلائے گی۔ تیرے بیٹے خادمہ زادہ کو بھی ایک قوم بناؤں گا کہ یہ بھی تیری ہی نسل ہے" (۲۱: ۱۳)۔ بالفاظ تکوین، خادمہ زادہ، یعنی حضرت اسمٰعیلؑ کے بارے میں یہ روایت کہ ان کی والدہ حضرت ہاجرہ ایک مصری کنیز تھیں، جنھیں فرعونِ مصر نے حضرت ابراہیمؑ کی خدمت میں پیش کیا تھا اور وہ اسرائیلی الاصل تھیں؛ ایسے ہی یہ روایت کہ حضرت سارہ کو اپنی سوت حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ سے پرخاش تھی اور وہ نہیں چاہتی تھیں کہ حضرت اسمٰعیلؑ اپنے والد ماجد کے وارث بنیں۔ مؤرخین اور مفسّرین نے اس روایت کو طرح طرح سے بہ تفصیل یا بہ اختصار بیان کیا ہے اور یوں مختلف نتائج قائم کرتے چلے آئے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) حضرت اسمٰعیلؑ اپنی والدہ ماجدہ کے ساتھ بحالت شیر خوارگی ارضِ حجاز میں تشریف لائے یا اس وقت جب سن شعور کو پہنچ چکے تھے؛ (۲) اسرائیلی روایات نے اس سلسلے میں جس خطّے کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے مراد کیا واقعی سرزمین مکہ ہے؛ (۳) ذبیح کون ہے؟ حضرت اسمٰعیلؑ یا حضرت اسحٰقؑ؟ قرآن مجید کا فیصلہ اس باب میں کیا ہے؟ عہد نامۂ عتیق کے بیانات کیا ہیں؟ تاریخ کیا کہتی ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ عہد نامۂ عتیق ہی خانوادۂ ابراہیمی کے متعلق معلومات کا قدیم ترین ماخذ ہے اور ہم اسے نظر انداز نہیں کر سکتے، لیکن یہاں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں: ایک تو یہ کہ عہد نامۂ عتیق میں برابر تحریف ہوتی رہی، جس کا یہود و نصارٰی کو بھی اعتراف ہے۔ ثانیاً قرآن مجید نے ان روایات سے مطلق اعتنا نہیں کیا۔ قرآن پاک (سورۃ الصّٰفّٰت) کا اشارہ صریحًا اس امر کی طرف ہے کہ حضرت ہاجرہ سے حضرت سارہ کی علیحدگی اس وقت ہوئی جب حضرت اسمٰعیلؑ سنِ رشد کو پہنچ چکے تھے، کیونکہ جب تک حضرت اسحٰقؑ کی ولادت نہیں ہوئی تھی اس علیحدگی کا جس کی طرف عہد نامۂ عتیق میں اشارہ کیا گیا ہے سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ قرآن مجید نے اگرچہ حضرت اسمٰعیلؑ کا نام لے کر نہیں کہا کہ وہ حضرت اسحٰقؑ سے بڑے تھے، جیسا کہ عہد نامۂ عتیق میں صاف مذکور ہے، لیکن حضرت ابراہیمؑ کی دعا، جیسا کہ بحوالۂ ۳۷: ۱۰۱ اوپر بیان ہو چکا ہے، حضرت اسمٰعیلؑ ہی کے لیے تھی۔ وہ جب سن شعور کو پہنچے اور حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ آپ انھیں ذبح کر رہے ہیں، پھر اس سلسلے میں ان کی باہمی گفتگو ہو چکی تب کہیں حضرت اسحٰقؑ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے "ہم نے اسے اسحٰق کی بشارت دی، جو نبی ہوگا صالحین میں سے (۳۷[الصّٰفّٰت]: ۱۱۲)۔ ایسے ہی ایک دوسری جگہ حضرت ابراہیمؑ کہتے ہیں: "حمد ہے اللہ کے لیے، جس نے بڑھاپے میں مجھے اسمٰعیل اور اسحٰق عطا کیے۔ بیشک میرا رب سننے والا ہے دعا کا" (۱۴[ابراہیم]: ۳۹)۔ بایں ہمہ تورات میں ہے: "ابراہیم صبح کو اٹھا، روٹی اور پانی کا مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اور اس کے کندھے پر رکھ دیا اور اسمٰعیل کو" (تکوین، ۲۱: ۱۴)۔ کندھے پر رکھنے کا اشارہ اگر مشکیزے اور حضرت اسمٰعیلؑ دونوں کی طرف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ہاجرہ کی حضرت سارہ سے علیحدگی اس وقت ہوئی جب حضرت اسمٰعیلؑ ابھی شیر خوار تھے، لیکن پھر اسرائیلی روایات ہی کی رُو سے حضرت اسحٰقؑ اس وقت پیدا ہوئے جب حضرت ابراہیمؑ بہت بوڑھے تھے اور حضرت سارہ بھی اولاد سے مایوس ہو چکی تھیں (تکوین، ۱۸: ۱۴ و ۲۱: ۳)۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے جہاں کہیں حضرت اسمٰعیلؑ کا ذکر کیا ہے حضرت اسحٰقؑ سے پہلے کیا ہے۔ یوں بھی حضرت سارہ کو حضرت اسحٰقؑ کی بشارت دی گئی تو یہ وہ زمانہ تھا جب حضرت ابراہیمؑ ارضِ فلسطین میں مقیم تھے اور حضرت اسمٰعیلؑ ارضِ حجاز میں آباد ہو چکے تھے۔ قرآن حکیم میں ہے: "کیا تجھے ابراہیم کے معزز مہمانوں کی بات پہنچی جب وہ اس کے گھر آئے تو انھوں نے کہا سلام۔ اس نے کہا سلام ہو اے اوپرے لوگو۔ وہ جلدی سے لوٹا اپنے اہلِ خانہ میں اور لے آیا ایک بچھڑا تلا ہوا، ان کے سامنے رکھا اور کہا تم کیوں نہیں کھاتے۔ وہ اپنے جی میں ان سے گھبرا گیا۔ انھوں نے کہا خوف مت کر اور اسے بشارت دی ایک علیم بیٹے کی تو سامنے آئی اس کی بیوی بولتی ہوئی؛ اس نے اپنا ماتھا پیٹا اور کہنے لگی میں ہوں بانجھ بڑھیا" (۵۱[الذّٰریٰت]: ۲۴-۲۹)۔ عہد نامۂ عتیق میں غلام حلیم اور غلام علیم کے اس امتیاز کا کوئی ذکر نہیں جو قرآن مجید نے کیا ہے۔ بہر حال حضرت اسحٰقؑ کی بشارت کا زمانہ وہ ہے جب حضرت سارہ

اولاد سے مایوس ہو چکی تھیں (تکوین، ۱۸: ۱۴) اور اس کے برعکس جب حضرت اسمٰعیلؑ کی بشارت دی گئی تو یہ صورت نہیں تھی۔ سورۃ ۱۱ [ھود]: ۷۰ - ۷۳ میں بھی حضرت سارہ کی اس مایوسی کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحٰقؑ اور حضرت اسحٰقؑ کے بعد حضرت یعقوبؑ کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ کہنے لگیں: "ہائے میں — کیا میں بچہ جنوں گی — حالانکہ میں تو بوڑھی ہوں اور میرا خاوند بھی بوڑھا ہو چکا ہے — یہ عجیب بات ہوگی۔" اس پر حضرت ابراہیمؑ کے مہمانوں نے کہا: "کیا تجھے اللہ کی بات پر تعجب ہے، اللہ کی رحمت اور برکت ہے گھر والوں پر بیشک وہ حمید و مجید ہے"؛ لیکن یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ حضرت ہاجرہ کی حضرت سارہ سے علیحدگی اگر حضرت اسحٰقؑ کی پیدائش پر ہوئی، جیسا کہ عہدنامۂ عتیق کا بیان ہے (تکوین، ۲۱: ۱۴) تو یہ زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کا نہیں ہوسکتا۔ مگر پھر احادیث میں بھی اس مطلب کی ایک روایت موجود ہے، گو غیر مرفوع اور بقول سیّد سلیمان ندوی اس کا تعلق اسرائیلیات سے ہے (سیّد سلیمان ندوی: ارض القرآن، ج ۲، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء)، لہٰذا غیر معتبر۔ سیّد صاحب کے نزدیک (وہی حوالہ) اس سلسلے میں صحیح ترین روایت بھی غیر مرفوع ہے اور اس میں اور تالمود اور مدراش کی روایات میں معناً کوئی فرق نہیں۔ یہ وہ روایات ہیں جن پر ہم اعتبار نہیں کر سکتے، جیسا کہ مولوی حمید الدین الفراہی، صاحب نظام القرآن کا خیال ہے (دیکھیے جزوی ترجمہ مقدمۂ تفسیر نظام القرآن، بعنوان قربانی کی حقیقت)۔ قرآن مجید میں بہرحال ایسا کوئی اشارہ نہیں جس سے اس اسرائیلی روایت کی تائید ہوتی ہو، لہٰذا ہمارے لیے دیکھنے کی بات ہے تو یہ کہ اگر یہ زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کا تھا تو حضرت سارہ کی علیحدگی کی وجہ وہ نہیں ہوسکتی جو عہدنامۂ عتیق میں مذکور ہے۔ اندریں صورت یہ امر بھی ناقابلِ تسلیم ہوگا کہ حضرت ابراہیمؑ کا سفرِ حجاز محض اس علیحدگی کی وجہ سے پیش آیا؛ اس کے اسباب کچھ اَور ہوں گے اور اپنی جگہ نہایت اہم، خواہ یہ سفر اس وقت کیا گیا جب اسمٰعیلؑ شیر خوار تھے (جیسا کہ روایات میں ہے) خواہ بحالت سن رشد۔ عہدنامۂ عتیق کے بیانات سے مقصود غالباً یہ ہے کہ اس سفر کی اہمیت کم کی جائے (چنانچہ دیکھیے "دائرۃ المعارف یہود"، بذیل مادّہ)۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت ابراہیمؑ کی اس مہاجرت کا زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کے دن ہیں، لیکن اس کی وجہ بہرحال وہ نہیں جو عہدنامۂ عتیق میں بیان کی گئی ہے۔ اس کے لیے ہمیں قرآن مجید سے رجوع کرنا پڑے گا، جس کی تاریخ بھی تائید کرے گی۔ دوسرا غور طلب امر یہ ہے کہ بالفاظ تورات حضرت اسمٰعیلؑ کو جس بیابان میں بسایا گیا کیا فی الواقع وہی سرزمین تھی جہاں آگے چل کر مکۂ معظمہ آباد ہوا؟ قرآن مجید کا اشارہ تو صریحاً اسی سرزمین کی طرف ہے جہاں اللہ کا "پاک گھر" (یعنی خانہ کعبہ) پہلے سے موجود تھا اور جس سے گویا اس سرزمین کی تعیین مزید ہو جاتی ہے۔ سورۃ ۱۴ [ابراہیم]: ۳۷ میں ہے: "اے میرے رب میں نے اپنی اولاد میں سے ایک کو بسایا بن کھیتی کی زمین میں، ترے پاک گھر کے پاس"۔ آیئے اب یہ دیکھیں

کہ حضرت ابراہیمؑ حجاز کیوں تشریف لائے اور اس کے علاوہ بھی دور دور کے سفر کیوں اختیار کیے (عراق ان کا مولد ہے، شام و فلسطین، مصر اور جزیرۃ العرب میں ان کی تشریف آوری ثابت ہے، جزیرۃ العرب میں حضرت ہاجرہ اور حضرت اسمٰعیلؑ آباد ہوئے اور ارضِ فلسطین میں حضرت سارہ اور حضرت اسحٰقؑ)۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب ہمیں قرآن مجید ہی سے ملے گا، اس لیے کہ عہدنامۂ عتیق نے اس کی توجیہ جس رنگ میں کی ہے واقعات سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ سورۃ ۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۸۳ میں جہاں حضرت ابراہیمؑ کا ذکر اس طرح شروع کیا گیا ہے: "انھوں نے کہا بناؤ اس کے لیے ایک گھر اور ڈال دو اسے آگ کے ڈھیر میں۔ بس انھوں نے اس کے ساتھ ایک داؤ کرنا چاہا تو ہم نے انھیں نیچا دکھایا" وہاں حضرت ابراہیمؑ کہتے ہیں میں اپنے رب کی طرف جاتا ہوں۔ وہ میری رہبری کرے گا" (۳۷: ۹۹)۔ ان آیات سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے یہ سفر اس مخصوص اور عالمگیر دعوت کے لیے اختیار کیے جس کے لیے ان کی بعثت ہوئی۔ یہ مقصد تھا متمدن دنیا میں دینِ حق کی تبلیغ اور اشاعت، جیسا کہ منصبِ نبوت کا اقتضا تھا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ۷: ۱۴۵، نیز البغوی: معالم التنزیل، انھیں صفحات کے تحت میں)؛ لہٰذا ارضِ حجاز میں ان کی مہاجرت، خانہ کعبہ کی از سرِ نو تعمیر، ایک امت اور ایک رسول کے ظہور کی دعا، ان سب کا تعلق اسی مقصد سے تھا جسے دوسرے لفظوں میں دعوتِ ابراہیمی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حضرت اسمٰعیلؑ بھی اس دعوت میں شریک بلکہ اپنے والد بزرگوار کے، جنھیں امامتِ عالَم کا رتبہ ملا، جانشین تھے اور یہ وہ امر تھا جس کی حضرت ابراہیمؑ نے دعا بھی کی تھی (قرآن مجید، ۲ [البقرۃ]: ۶)۔ رہی تورات کی یہ روایت: "سو وہ چلی گئی (یعنی حضرت ہاجرہ بروایتِ مذکور بالا، جب مشکیزہ ان کے کندھے پر رکھا گیا) اور بئر سبع کے بیابان میں آوارہ پھرنے لگی اور...... خدا اس لڑکے کے ساتھ تھا۔ وہ بڑا ہوا اور بیابان میں رہنے لگا۔ خدا اس بچے کے ساتھ ہوگا۔ وہ بیابان میں رہا اور تیر انداز ہوا۔ وہ فاران کے بیابان میں رہا" (تکوین، ۲۱: ۲۰، ۲۱) تو یہاں بھی بیابان (یا فاران) کا اشارہ اسی سرزمین کی طرف ہے جہاں مکۂ معظمہ آباد ہوا۔ قرآن مجید نے اس بیابان (فاران) کو 'وادی غیر ذی زرع' کہا ہے اور اس کا اطلاق جغرافی اور تاریخی جس پہلو سے دیکھیے مکۂ معظمہ ہی کی سرزمین پر ہوتا ہے، اس لیے کہ الفاظ "عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ" سے اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ بایں ہمہ عیسائی اور یہودی مصنّفین کو اصرار ہے کہ یہ بیابان یا فاران کوہ سینا سے مصر کی جانب مغرب میں یا شاید کوہ سینا کے دامن میں واقع تھا۔ وہ بھولتے ہیں کہ ظہورِ اسلام سے بہت پہلے شمالی اور وسطی عرب کے قبائل اپنا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیلؑ سے ملا چکے تھے اور اسی لیے عرب المستعربہ کہلاتے تھے، بمقابلۂ عرب العاربہ، جن کا تعلق جنوبی عرب سے ہے۔ یہ اصطلاحیں یونھیں وضع نہیں ہو گئی تھیں۔ ان کا سرچشمہ ایک تاریخی حقیقت ہے، لہٰذا بیابان (فاران) کا اشارہ سرزمینِ مکہ ہی کی طرف ہے، جسے اس وقت 'وادی غیر ذی زرع' ہی سے تعبیر کیا جا سکتا تھا، اس لیے کہ جس طرح

عرب کے معنی بیابان کے ہیں — جسے عرب کہا گیا تو آگے چل کر — بعینہٖ مکۂ معظمہ بھی، جس کا پرانا نام بکّہ ہے (قرآن مجید میں بھی یہ نام آیا ہے جسے دوسری صدی عیسوی میں بھی اسے مکاربا بھی کہا جاتا تھا)، بعد میں آباد ہوا۔ حجاز کی اصطلاح بھی آگے چل کر وضع ہوئی۔ یہیں بالفاظ تورات اللہ نے حضرت اسمٰعیلؑ کو برومند کیا، بڑھایا اور ان کی اولاد میں بارہ سردار پیدا ہوے (تکوین، ۱۷: ۲۰)۔ یہیں وہ آزمائش پیش آئی جس کے متعلق قرآن مجید میں ہے کہ جب وہ غلام حلیم جس کی حضرت ابراہیمؑ کو بشارت دی گئی تھی ان کے ساتھ دوڑنے پھرنے کے قابل ہوا تو انھوں نے کہا: ''اے بیٹے! میں نے خواب میں دیکھا ہے میں تمھیں ذبح کر رہا ہوں۔ سو بتا تیری کیا راے ہے؟ اس نے کہا اے میرے باپ، وہ کیجیے جس کا آپ کو حکم ملا ہے۔ ان شاء اللہ آپ مجھے صابر پائیں گے'' (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۰۲، ۱۰۳)۔ ان آیات کا اشارہ ظاہر ہے قطعی طور پر غلام حلیم، یعنی حضرت اسمٰعیلؑ، کی طرف ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب ابھی حضرت اسحٰقؑ پیدا بھی نہیں ہوے تھے؛ چنانچہ قرآن مجید نے ان کے متعلق بشارت دی تو اس واقعے کا ذکر کرنے کے بعد (۳۷: ۱۱۲)۔ پھر اس سلسلے میں کہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ذبیح ہیں ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: ''اور اسمٰعیلؑ اور ادریسؑ اور ذوالکفلؑ یہ سب اہل صبر میں سے تھے''، یہاں صبر کا اشارہ حضرت اسمٰعیلؑ کے ان الفاظ کی طرف ہے جو اپنے والد ماجد کا خواب سن کر انھوں نے کہے تھے کہ ''اللہ نے چاہا تو آپ مجھے صابر پائیں گے'' (۲۱ [الانبیاء]: ۸۵)۔

لیکن تعجب ہے کہ قرآن مجید کے ان واضح ارشادات کے باوجود کہ ذبیح اللہ ہونے کا شرف حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو حاصل ہے کچھ ایسی روایات بھی ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں۔ اس معاملے میں الطبری سب سے پیش پیش ہے؛ لیکن الطبری نے اپنے استنباط کی بنا قرآن مجید کے بجاے تاریخ پر رکھی، جیسا کہ اسرائیلی روایات کے مطابق مؤرخین کو پہنچی تھی اور یوں امت کی متفقہ راے کے مقابلے میں کہ ذبیح حضرت اسمٰعیلؑ ہیں اس نے ایک غلط موقف اختیار کیا۔ متقدمین میں حافظ ابن کثیرؒ نے اس مسئلے پر روایۃً اور درایۃً نہایت سیر حاصل بحث کی اور بدلائل ثابت کیا ہے کہ الطبری کا یہ خیال کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ وہ کہتے ہیں (تفسیر، ص ۱۵۴) اس قسم کے بہت سے اقوال کعب احبار سے ماخوذ ہیں۔ یوں بھی جب ان روایات میں تفحّص اور تجسّس سے کام لیا گیا تو باستثناے الطبری، جس کی قطعی راے حضرت اسحٰقؑ کے حق میں ہے، مفسّرین و محدّثین نے یا تو اس مسئلے میں مخالف اور موافق دونوں راہیں پیش کر دیں یا پھر قطعی طور پر حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو ذبیح ٹھیرایا؛ لیکن یہاں قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اس اختلاف کا حقیقی سرچشمہ روایات ہیں نہ کہ قرآن مجید۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب طرح طرح کی مختلف اور متضاد روایتیں سامنے آئیں اور خیالات میں انتشار پیدا ہوا تو تفاسیر میں بھی اس واقعے نے جس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں تھی ایک مسئلے کی شکل اختیار کر لی۔ بعینہٖ اسرائیلی روایات کی چھان بین کیجیے اور علمی نقطۂ نظر سے انھیں تاریخ کی کسوٹی پر رکھیے تو یہود و نصارٰی کے اس دعوے کی تائید نہیں ہوتی کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں۔ زمانۂ حال میں سیّد سلیمان ندوی (ارض القرآن، ج ۲، بذیل مادّہ) نے مختصرًا اور مولینا حمید الدین الفراہی نے الرای الصحیح فی من ھو الذبیح میں اس مسئلے پر بڑی مدلّل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ حضرت اسمٰعیل ہی ذبیح ہیں: (دیکھیے قربانی کی حقیقت اور اس کی تاریخ)۔

حاصل کلام یہ کہ قرآن مجید نے ان امور کی صراحت نہایت واضح الفاظ میں کر دی ہے کہ (۱) حضرت اسمٰعیلؑ ہی حضرت ابراہیمؑ کے سب سے بڑے صاحب زادے ہیں اور تورات کو بھی اس سے اتفاق ہے؛ (۲) وہی غلام حلیم ہیں، جن کی بشارت دی گئی اور جن کے لیے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ہاجرہ نے دعا کی تھی، لہٰذا ان کا نام ہوا اسمٰعیلؑ (شماع ایل)؛ (۳) وہ حضرت اسحٰقؑ سے کہ غلام علیم ہیں تیرہ چودہ برس بڑے تھے؛ (۴) وہی ذبیح ہیں اور (۵) وہی ارضِ حجاز میں آباد ہوے اور تعمیرِ کعبہ اور اس سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان کی تکمیل میں اپنے والد محترم حضرت ابراہیمؑ کے شریک۔ قرآن مجید نے اس دوسرے شرف کی وضاحت بھی بالتفصیل کر دی ہے: ''اور جب ابراہیم بیت (اللہ) کی بنیادیں اٹھاتے تھے اور اسمٰعیل — اے رب ہمارے! تُو اسے قبول کر ہم سے، بیشک تُو سننے والا، جاننے والا ہے — اے ہمارے رب! ہمیں اپنا فرمانبردار بنا اور ہماری اولاد سے ایک امت پیدا کر، جو تیری فرمانبردار ہو اور ہمیں ہمارے مناسک سکھا اور ہماری توبہ قبول کر! بیشک تُو توّاب اور رحیم ہے — اے ہمارے رب! ان میں ایک رسول مبعوث کر جو ان پر تیری آیات تلاوت کرے، انھیں کتاب و حکمت سکھائے اور پاک کرے، بیشک تُو عزیز و حکیم ہے'' (۲ [البقرة]: ۱۲۷-۱۲۹) اور پھر آیت ماقبل (۱۲۰) میں ہے: ''اور ہم نے عہد لیا ابراہیم اور اسمٰعیل سے کہ میرے گھر کو پاک رکھیں طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں، رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے''۔ ہمیں معلوم ہے کہ اللہ تعالٰی نے خانۂ کعبہ کو مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا، ٹھیرایا، یعنی نوعِ انسانی کا مرکز اور مامن، جسے قبلہ مقرر کیا گیا تو اس لیے کہ دعوت ابراہیمی کا — جس میں حضرت اسمٰعیلؑ بھی شریک تھے — ایک مقصد یہ بھی تھا کہ دنیا بھر کے انسانوں کو ایک مرکز پر جمع کر دیں تاکہ وہ اس مقدّس گھر کو جس کی تطہیر کا فریضہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے سپرد ہوا بطورِ مثال سامنے رکھتے ہوے ایک ایسا نظامِ مدنیت قائم کریں جو امنِ عالم اور صلح و آشتی کا ضامن ہو اور جس سے وہ سب تفریقات اور امتیازات مٹ جائیں جو اصلاً باطل اور سرچشمۂ فتنہ و فساد ہیں۔ یہی تعلیم تھی حضرات انبیا علیہم السّلام کی اور یہی روح ہے ملّتِ ابراہیمی کی جس کے بغیر ناممکن ہے کہ اس امت واحدہ کی (جو بحیثیتِ نوعِ انسانی بالقوّہ موجود ہے) تشکیل ہو سکے، جو شرط ضروری ہے حفظِ نوع اور اس کی اخلاقی اور مادّی ترقی کی؛ لہٰذا جب حضرت اسمٰعیل نے خانۂ کعبہ کے جوار میں سکونت اختیار فرمائی تو رفتہ رفتہ مکۂ معظمہ بھی آباد ہونے لگا اور پھر آئندہ صدیوں میں نہ صرف تجارت اور حکومت بلکہ اس عالم گیر تحریک کا مرکز بن گیا جس کی ابتدا حضرت ابراہیمؑ

نے کی تھی اور جسے حضرت اسمٰعیلؑ نے جاری رکھا۔ سورۂ مریم میں ان کے اسی منصب اور اسی دعوت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۱۹: ۵۴): وہ وعدے کا سچا (اس وعدے کا کہ حضرت ابراہیمؑ اللہ تعالٰی کا حکم بجالائیں وہ انھیں صابر پائیں گے) اور رسول اور نبی تھا؛ اس نے اپنے اہل وعیال کو صلوٰۃ وزکوٰۃ کا حکم دیا (کہ دینِ اسلام کی روح اور بنیادی ارکان ہیں)؛ وہ اپنے رب کے ہاں پسندیدہ تھا (اور ایسا کیوں نہ ہوتا جب انھوں نے رضائے الٰہی کے لیے اپنی جان تک پیش کر دی)۔ حضرت اسمٰعیلؑ نے بنو جُرہم میں شادی کی۔ یہ وہ قبیلہ ہے جو حرمِ کعبہ کے آس پاس آباد تھا۔ اللہ تعالٰی نے انھیں اولاد دی اور انھیں برومند کیا، یہاں تک کہ ان کی نسل شمالی عرب میں پھیل گئی اور عربِ عاربہ — یعنی قدیم اور بیابان میں بسنے والے عربوں — کے مقابلے میں عربِ مستعربہ — یعنی آبادکار عربوں — کی اصطلاح وضع ہوئی۔ ان کے تعلقات اپنے عم زاد بھائیوں سے کبھی خوش گوار رہے کبھی کشیدہ۔ حضرت اسمٰعیلؑ کے بارہ بیٹے تھے۔ اللہ تعالٰی کا وعدہ بھی یہی تھا کہ ان کی نسل سے بارہ سردار پیدا ہوں گے (تکوین، ۱۷: ۲۰)۔ ان میں نبطیوں کا مورثِ اعلٰی جنھوں نے شمالی عرب میں شان و شوکت حاصل کی — اور قیدار (یا قید ماہ) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ قیدار ہی سے بواسطۂ عدنان ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیلؑ تک پہنچتا ہے۔

مآخذ: قرآن مجید، کتبِ حدیث اور تفاسیر کے علاوہ دیکھیے بالخصوص (۱) ابن کثیر، تفسیر القرآن، ۷: ۱۴۵-۱۵۶، مطبع منار، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۲) حمید الدین الفراہی: مقدمۂ تفسیر نظام القرآن اور اس میں مقالہ الرأی الصحیح فی من ھو الذبیح، اردو ترجمہ، بعنوان قربانی اور اس کی حقیقت، از امین احسن اصلاحی، مکتبۂ تعمیر انسانیت، لاہور؛ (۳) سیّد سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۲: ۴۰-۴۹، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء؛ (۵) ابن خلدون: تأریخ، طبع امیر شکیب ارسلان، ج ۲، مکتبۃ التجاریہ، فاس وطیطوان ۱۹۳۶ء؛ (۶) الیعقوبی: تأریخ، ج ۱، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۷) ابن الاثیر: تأریخ الکامل، ج ۱، مطبعۂ ازہریہ، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۸) *The Holy Bible*، انگریزی نسخہ، کیمبرج یونیورسٹی پریس، کتاب تکوین، ابواب ۱۸، ۲۰، ۲۱؛ (۹) *Jewish Encyclopaedia*، ج ۶، بذیل مادّہ؛ (۱۰) البغوی: معالم التنزیل، تفسیر سورۃ الصّٰفّٰت۔

(سیّد نذیر نیازی)

---

* اسمٰعیل: پہلے ترکوں کا ایک قلعہ تھا اور اب بسارابیا (Bessarabia) کی روسی حکومت کے ایک ضلع کا صدر مقام، جو دریائے ڈینیوب (Danube) کی شاخ کِلیا (Kilia) کے بائیں کنارے پر جھیل جَلپُوش (Jalpuch) اور کَتلَبُوش (Katlabuch) کے درمیان واقع ہے۔ اس کی آبادی [جنگِ عظیم سے قبل] تقریبًا ۴۰۰۰۰ (۱۸۹۷ء میں: ۳۱۲۹۳) تھی [۱۹۳۰ء میں آبادی ۲۶۱۲۳ تھی — انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا]۔ کہا جاتا ہے کہ [اس کا] نام اسمٰعیل (ملدافی (Moldavian) زبان کا سمیریل (Smerīl)، سمیل (Smil) یا سمیئل (Smeīl)، نیز سمیل (Simil)) صقلبی (Slav) زبان کے لفظ زمی (zmij) سے نکلا ہے، جس کے معنی سانپ یا اژدھا کے ہیں اور جو ملدافیا کے کئی شہزادوں کے القاب میں سے ایک لقب تھا۔ ترکوں کی عوامی اشتقاقیات کے مطابق اس لفظ کی نسبت قپودان اسمٰعیل نامی ایک مبینہ فاتح سے بیان کی جاتی ہے، جس نے ۱۴۸۴ء میں بایزید ثانی کے عہد میں اس شہر پر قبضہ کیا تھا۔

معلوم نہیں کہ اس شہر کی بنیاد کب پڑی، لیکن کہا جاتا ہے کہ کسی زمانے میں اس پر اہلِ جینوا کا قبضہ تھا۔ اس شہر کو ترکوں کے زمانے میں بطور ایک قلعے کے اہمیت حاصل ہوئی، جو اس لیے بنایا گیا تھا کہ ایک طرف تو اُن بُجاق تاتاریوں کو کچلا جا سکے جنھیں ۱۵۶۹ء میں وہاں آباد کیا گیا تھا اور دوسری طرف یہ روسیوں کی پیش قدمی کے خلاف مورچے کا کام دے، اس لیے کہ عسکری نقطۂ نظر سے اس کا محلِّ وقوع بڑا اہم تھا۔ ایک تو یہ شمال کی سمت سے دُبرُوجہ (Dobruja) پر دھاوا بولنے کے لیے بہترین مقام تھا اور دوسرے جَلاتز (Galatz)، خوطین (Khotin)، بندر (Bender) اور کِلیا (Kilia) سے آنے والی سڑکیں یہاں آکر ملتی تھیں۔ جب ۱۷۷۰ء میں روسیوں نے پہلی جنگ ترکیہ و روس میں اسمٰعیل کے قلعے پر بغیر جنگ کے قبضہ کر لیا تو ترکوں نے غیر ملکی انجینیروں کی مدد سے شہر کو، جو ۱۷۷۴ء میں صلح نامۂ کوچک قینارجہ (Küčük Kainardje) کی رُو سے اُنھیں واپس مل چکا تھا، دریائے ڈینیوب کے بائیں کنارے پر مضبوط قلعے کی شکل میں تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ یہ ایک فوجی قلعہ (اردو قلعہ سی) یا بالفاظ دیگر دفاعی طرز کی مستقل چھاؤنی تھی، جہاں فوج کی ایک بڑی تعداد رکھی جا سکے۔ یہ قلعہ ناقابلِ تسخیر خیال کیا جاتا تھا، لیکن ۱۱ (۲۲) دسمبر ۱۷۹۰ء ہی کو روسیوں نے سوفرُوف (Suvorov) کی قیادت میں سرعسکر ایدوسلی محمد پاشا کی نہایت دلیرانہ مدافعت کے باوجود اسے فتح کر لیا۔ تین دن کے قتلِ عام میں چھبیس ہزار ترک، جن میں یہاں کی ساری مسلم آبادی شامل تھی، شہید ہوئے، نو ہزار قید ہوئے اور صرف ایک شخص زندہ بچا، جو دریائے ڈینیوب پار کر کے یہ دردناک خبر لے کر پہنچا۔ اس جنگی کارنامے نے، جسے بائرن (Byron) اور جرژاوِن (Djerzhavin) نے بڑے پسندیدہ انداز سے [اپنے اشعار میں] سراہا ہے، یورپ میں سخت سنسنی پھیلا دی۔ قسطنطینیہ میں اس کا اثر یہ ہوا کہ وہاں انقلاب برپا ہو گیا اور وزیرِ اعظم کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

۱۷۹۱ء میں صلح نامۂ یاسی (Jassy) کے مطابق اسمٰعیل کا قلعہ پھر ترکوں کو واپس دے دیا گیا اور انھوں نے ایک بار پھر اس کے استحکامات درست کر لیے (سلیم ثالث کے طغرے والے وہ عالی شان پتھر جو اس بات کے شاہد ہیں کہ یہ قلعہ ۱۷۹۴-۱۷۹۵ء میں واپس دیا گیا تھا، اب اڈیسا (Odessa) کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں)؛ لیکن ۱۸۰۹ء میں اسمٰعیل پھر روسیوں کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۸۱۲ء میں صلح نامۂ بخارسٹ (Bucharest) کی رُو سے اُنھیں کے قبضے میں رہا؛ چنانچہ بہت سے آبادکار یہاں آکر آباد ہو گئے، مثلاً روسی تارک الوطن اور فرقہ پرست (sectarians)، خاص طور پر راسکولنیکی (Raskolniki)، رومانوی، یونانی، بلغاروی، ارمن، یہودی اور جپسی (gipsies) وغیرہ۔ ۱۸۱۰ء میں جنرل تُتشکوف (Tutchkov)

نے اسمٰعیل سے تھوڑے ہی فاصلے پر اپنے نام پر شہر تشقلوف کی بنیاد رکھی، جو آہستہ آہستہ اتنا پھیلا کہ اسمٰعیل کے ساتھ مل کر ایک ہی شہر بن گیا۔ ۱۸۵۶ء میں صلح نامۂ پیرس کی رُو سے قلعۂ اسمٰعیل کی دیواروں کو گرا دینے کے بعد اور اس میں بسارابیا کا کچھ حصہ بھی شامل کرکے اس کا الحاق ملدافیا (Moldavia) کے ساتھ کر دیا گیا۔ یوں یہ علاقہ رومانیا والوں کے قبضے میں رہا، تا آنکہ آخری جنگِ ترکیہ و روس کے دوران میں ۱۴/۱۱ اپریل ۱۸۷۷ء کو روسیوں نے اسے پھر فتح کر لیا اور بالآخر معاہدۂ برلن کی رُو سے یہ مستقل طور پر ان کے قبضے میں آ گیا۔

اب اس قلعے کے چند کھنڈر ہی باقی ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ جنگ و جدل کے حوادث (مثلًا قازقوں کی غارت گری) کے باوجود یہ شہر مچھلی، پھل اور اناج کی تجارت کا ایک اہم مرکز تھا اور بڑا آباد تھا۔ اُس خالص تاتاری آبادی کے برخلاف جو اس شہر کے اردگرد تھی یہاں کی آبادی ہمیشہ مخلوط رہی، لیکن جنگوں اور بسارابیا کی سابقہ آبادی کے جبری اخراج کی وجہ سے اُسے بہت نقصان پہنچا۔ جہازی بار برداری کی سہولتیں حاصل نہ ہونے کے باوجود ان دنوں یہاں کی تجارت کو پھر فروغ حاصل ہو رہا ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ۵: ۱۰۶؛ (۲) تاریخ جودت: طبع ثانی، قسطنطینیہ ۱۳۰۹ھ، ۴: ۳۲۶ و ۵: ۹۴؛ (۳) Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۵: ۱۹۴۱ و ۶: ۸۰۰ ببعد و ۷: ۱۵۵؛ (۴) A. Zashčuk: *Bessarabskaja Oblast*، در *Materialy dlja geografi statjistjiki Rossii*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۲ء؛ (۵) A. Nakko: *Istoria Bessarabii s drewnjeishikh wremjën*، Odessa ۱۸۷۳ء؛ (۶) N. Orlow: *Shturm Izmaila Suworowym y 1790 godu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۰ء؛ (۷) P. N. Batjushkow: *Bessarabia Istoričeskoje opisaniye*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۲ء؛ (۸) *Statjistjičeskoje opisaniye Bessarabii.. ili Budjaka ... s 1822 po 1828 g. Izdaniye Akkarmanskago Zemstwa*، آکرمن (Akkarman) ۱۸۹۹ء؛ (۹) Mogiljanskij: *Materialy dlja geografi i statjisjiki Bessarabii*، Kishinev ۱۹۱۳ء.

(THEODOR MENZEL (منزل))

⊗ **اسمٰعیل اوّل:** (تاریخ ولادت: ۸۹۲ھ/۱۴۸۷ء؛ تخت نشینی: ۹۰۵ھ/۱۴۹۹ء؛ وفات: ۹۳۰ھ/۱۵۲۳ء) دولت صفویہ کا بانی، جس سے گویا ساسانیوں کے بعد ایرانی قومیت کا از سرِ نو آغاز ہوا، گو ایک دوسرے، یعنی اسلامی رنگ میں اور وہ بھی ایک فاطمی ـ عربی خاندان اور چند ایسے ترکی قبائل کی بدولت جو اس خاندان کے عقیدت مند تھے، جیسا کہ آگے چل کر ظاہر ہو جائے گا۔ گویا برعکس ساسانیوں کے ایرانی قومیت کے اس احیا میں خالص ایرانیوں کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اسمٰعیل کے مورثِ اعلٰی شیخ صفی الدین (م ۱۳۳۴ء)، جن کا سلسلۂ نسب امام موسٰی کاظمؑ سے ملتا ہے، شیخ زاہد گیلانی (م ۱۳۰۰ء) کے مرید اور داماد تھے۔ انھوں نے اردبیل میں سکونت اختیار کی اور اپنی خانقاہ میں تصوّف کی تعلیم دیتے رہے۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ان کے عقائد میں بجز اہلِ بیت کی محبت کے شیعی عقائد کی کوئی خاص جھلک نظر نہیں آتی۔ شیخ موصوف نے اپنی زندگی ہی میں خاصی شہرت حاصل کر لی تھی اور اربابِ حکومت بھی انھیں عزّت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے، لہٰذا ان کا سلسلہ بھی روز افزوں وسعت حاصل کرتا چلا گیا، جس کی پیشوائی یکے بعد دیگرے ان کے خاندان میں منتقل ہوتی رہی۔ رفتہ رفتہ اگر ایک طرف محبتِ اہلِ بیت نے شیعیت کا رنگ اختیار کیا تو دوسری جانب علاوہ دینی وجاہت کے اس خاندان نے دنیوی اعتبار سے بھی اس حد تک جاہ و اقتدار حاصل کر لیا کہ شیخ جنید کے زمانے میں، جو شیخ صفی الدین کے چوتھے جانشین تھے، اسے اچھی خاصی فوجی طاقت حاصل ہو گئی اور شیخ سلسلہ بھی شیخ کے بجائے شاہ کہلانے لگے؛ چنانچہ شیخ جنید کی شادی بھی دیار بکر کے آق قویونلو تاجدار اوزون حسن کی ہمشیرہ سے ہو گئی، جس سے ان کے بیٹے شیخ حیدر پیدا ہوے۔ ان کی شادی آگے چل کر اپنے ماموں اوزون حسن کی بیٹی سے ہوئی۔ شیخ جنید کے مریدوں میں سے اس وقت کوئی دس ہزار سپاہی ان کے پرچم تلے جمع تھے؛ علاوہ ازیں انھیں اوزون حسن کی تائید بھی حاصل تھی۔ یہ دیکھ کر ترکمان فرمانروا جہان شاہ نے، جو شروان شاہ کے نام سے مشہور ہے اور اس زمانے میں آذربیجان، عراقِ عرب اور عراقِ عجم پر حکومت کر رہا تھا، ان سے لڑائی چھیڑ دی، جس میں شیخ جنید مارے گئے۔ ان کے بیٹے اور جانشین شیخ حیدر کا بھی شروان شاہ سے لڑائی میں یہی انجام ہوا (۲۰ رجب ۸۹۳ھ/۳۰ جولائی ۱۴۸۸ء)۔ ان کے دوسرے بیٹے شاہ اسمٰعیل کی عمر اس وقت صرف ایک سال تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے وہ اپنے بھائی اور بیٹوں سمیت موت کے گھاٹ اتار دیے جائیں گے، اس لیے کہ اوزون حسن کے جانشین بھی ان کے دشمن ہو گئے تھے؛ لیکن ان کے مریدوں کی جاں نثاری نے انھیں دشمنوں کے ہاتھ سے محفوظ رکھا۔ تیرہ برس گزر گئے، جس میں انھیں بڑی جان جوکھوں سے کئی ایک جگہوں میں پناہ لینا پڑی۔ اپنی عمر کے تیرھویں سال میں بالآخر شاہ اسمٰعیل نے مریدوں کو ساتھ لے کر لاہیجان۔ اردبیل کا رخ کیا۔ جیسے جیسے سفر کی منزلیں طے ہوئیں مریدوں اور جاں نثاروں کی تعداد بڑھتی گئی۔ اردبیل سے شاہ اسمٰعیل نے بحیرۂ خزر کا رخ کیا تا آنکہ ۱۵۰۰ء کے موسم بہار میں ان سات ترکی قبائل (استاجلو، تکرلو، بہارلو، ذوالقدر، شاملو، قاچار، افشار) کی بدولت، جو خاندانِ صفوی کے پشت پناہ رہے، اتنا بڑا لشکر تیار ہو گیا کہ شاہ اسمٰعیل نے شروان شاہ فرخ یسار سے جنگ چھیڑ دی اور پہلے ہی معرکے، یعنی گرجستان کے شہر گلستان کی لڑائی میں اسے شکست فاش دی۔ شروان شاہ مارا گیا اور اسمٰعیل نے بڑی بے رحمی سے اپنے باپ کے قاتلوں سے بدلہ لیا۔ باکو فتح کرنے کے بعد اسمٰعیل آذربیجان کی طرف بڑھا تو آق قویونلو افواج نے اسے روکنے کی کوشش کی، مگر انھیں بھی ہزیمت اٹھانا پڑی اور اسمٰعیل نے اوّل ارزنجان اور پھر تبریز پر فاتحانہ قبضہ کر لیا، جہاں اس کی رسمِ تاج پوشی بڑی دھوم دھام سے

ادا کی گئی اور علاوہ ''شاہ'' کے اس نے ''خاقانِ اسکندر شان'' اور ''شاہ دین پناہ'' کے القاب اختیار کیے۔

تخت نشینی کے بعد اسمٰعیل نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ ایک اعلان کے ذریعے شیعہ (امامیہ) مذہب کو ریاست کا سرکاری مذہب قرار دیا، حالانکہ تبریز میں اس وقت سنّی مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی اور اس لیے ڈر تھا کہ اس اعلان سے صفوی طاقت کو نقصان پہنچے گا؛ لیکن اعیانِ سلطنت کے مشورے کے باوجود اسمٰعیل اپنے فیصلے پر قائم رہا۔ اس اعلان سے جہاں دولتِ عثمانیہ میں بددلی کی لہر دوڑ گئی، وہاں ایران کے مختلف حصے بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ یہ درحقیقت طوائف الملوکی کا وہ زمانہ تھا جس کی ابتدا تیمور کی وفات کے بعد ہوئی اور جس میں اس کی وسیع سلطنت کئی ایک خود مختار فرمانرواؤں میں بٹ گئی۔ خراسان اور بلخ میں تیموری شہزادے حکمران تھے اور دیار بکر میں آق قویونلو۔ اسی طرح عراق (عرب و عجم)، یزد، قندہار، کرمان اور کاشان کے علاوہ بعض دوسرے علاقوں میں بھی خود مختار حکومتیں قائم تھیں۔ ۱۵۰۳ء سے لے کر ۱۵۱۴ء تک شاہ اسمٰعیل نے ایک ایک کر کے اپنے حریفوں کو شکست دی اور طوائف الملوکی کا خاتمہ کر دیا؛ یوں بغداد اور دیار بکر سے لے کر ہرات تک سارے علاقے صفویوں کے قبضے میں آ گئے۔ ۱۵۰۶ء اور ۱۵۱۰ء کے درمیان اس نے ہمدان، بغداد، لورستان اور فارس کے صوبے فتح کیے اور پھر مغربی اور شمال مغربی ایران پر قبضہ کر لیا۔ ان علاقوں، یعنی مغرب میں اپنے حریفوں کو شکست دینے کے بعد اس نے مشرق کا رخ کیا۔ ہرات میں سلطان حسین حکومت کر رہا تھا۔ فرغانہ میں ایک اور تیموری دعوے دار سلطنت، یعنی بابر ــ جس نے آگے چل کر ہندوستان میں مغل سلطنت قائم کی ــ اپنے تخت و تاج کے لیے لڑ رہا تھا، گو اس کے مخالفوں نے بالآخر اسے فرغانہ سے نکال باہر کیا۔ اسمٰعیل چاہتا تھا کہ خراسان میں بھی جبرًا شیعی عقائد پھیلا دے۔ بابر نے بھی، کہ سنی المذہب تھا، اس معاملے میں مداہنت برتی، حتّٰی کہ اسمٰعیل اور بابر تیموریانِ ہرات کے خلاف متحد ہو گئے، لیکن فوج کشی کی نوبت نہیں آئی، اس لیے کہ انھیں دنوں میں شیبانی خان ازبک نے سمرقند اور بخارا پر قبضہ کر لیا (۱۵۰۰ء) اور پھر خراسان پر حملہ آور ہو کر (۱۵۰۶ء) بجز بابر اور بدیع الزمان کے تیموری خاندان کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا (بدیع الزمان نے شاہ اسمٰعیل کے ہاں پناہ لی اور بابر نے افغانستان میں)۔ اب ایک طرف اسمٰعیل تھا، جو ایران کو جبرًا شیعہ بنا رہا تھا اور اس کے ہاتھوں سنّیوں پر بڑے بڑے مظالم ہوئے، چنانچہ ۱۵۱۲ء میں اس نے قرشی میں ان کے قتل عام کا حکم دیا، جس میں بڑے بڑے سنّی علما مارے گئے؛ دوسری جانب شیبانی خان تھا ــ بڑا راسخ الاعتقاد سنّی۔ ناممکن تھا ان دونوں میں تصادم نہ ہوتا۔ بالآخر ۱۵۱۰ء میں مرو کے قریب ایک بڑا خون ریز معرکہ پیش آیا، جس میں شیبانی خان مارا گیا اور گو اسمٰعیل نے فتح حاصل کی، لیکن بجز انتقامی جذبات کی تسکین کے اس کامیابی سے کوئی نتیجہ نکلا تو یہ کہ اس کا زبردست سنّی حریف اسے ایران میں ایک مستقل شیعی حکومت کرنے سے نہ روک سکا، حتّٰی کہ باوجود اختلافِ عقائد کے ازبک اور صفوی پھر ایک دوسرے کے خلاف کبھی یوں صف آرا نہیں ہوئے کہ ایک دوسرے کا خاتمہ کر دے۔ بہر حال شیبانی خان کی موت کے باوجود وسط ایشیا میں صدیوں تک ازبک سلطنت قائم رہی۔ دوسری طرف دولتِ عثمانیہ کی جانب سے جو خطرہ لاحق تھا وہ نہایت سنگین تھا۔ عثمانی ترکوں کا ستارہ اس وقت عروج پر تھا۔ ان کے دبدبے، طاقت اور سطوت کی یہ کیفیت تھی کہ سلطان سلیم نے سنّی دنیا میں اپنی خلافت کا اعلان کیا تو اس کے خلاف کسی کو آواز بلند کرنے کی جرات نہیں ہوئی۔ ایران میں اسمٰعیل کے ہاتھوں سنّیوں پر جو گزر رہی تھی اس سے ترک نہایت خفا تھے۔ اس پر قیامت یہ ہوئی کہ ایشیاے کوچک میں شیعوں نے بغاوت کر دی، جسے بڑی سختی سے فرو کیا گیا اور انتقامًا ہزارہا شیعہ قتل کر دیے گئے۔ اسلام کی سیاسی طاقت کو ان واقعات سے جو ضعف پہنچا اس کا اہلِ یورپ نے بھی اعتراف کیا ہے۔ بالآخر وہ دن بھی آ گیا جب دونوں طاقتیں ایک دوسرے سے ٹکرائیں۔ تبریز سے بیس فرسنگ کے فاصلے پر چالدران میں ایک زبردست جنگ کے بعد اسمٰعیل نے بُری طرح سے شکست کھائی۔ ترکی لشکر آگے بڑھ کر تبریز پر قابض ہو گیا، جہاں سلطان سلیم نے کوئی ایک ہفتہ قیام کیا اور اپنی فتح کی خوشی میں ہر طرف نامہ و پیغام ارسال کیے۔ ان لڑائیوں میں چونکہ فرقہ وارانہ تعصب کام کر رہا تھا اس لیے شاہ اسمٰعیل کی طرح ترکوں نے بھی مفتوحین پر تشدّد کیا۔ بایں ہمہ سلطان سلیم کی اس فتح کی نوعیت ایک حد تک ویسی تھی جیسی اسمٰعیل کی شیبانی خان پر، اس لیے کہ اگرچہ شاہ اسمٰعیل کے دل پر اس شکست کا مرتے دم تک اثر رہا اور اس کی شگفتہ مزاجی غم و اندوہ سے بدل گئی (صرف یہی نہیں بلکہ اس نے ایک معذرت نامہ بھی سلطان سلیم کی خدمت میں بھیجا)، لیکن اس کے باوجود ترکوں کی فتح و نصرت ایران میں شیعی حکومت کے قیام کو روک نہ سکی، بعینہٖ جیسے اسمٰعیل کی فتح کے باوجود ترکستان میں سنی حکومت قائم رہی۔ معلوم ہوتا ہے تاریخ کا کچھ ایسا ہی فیصلہ تھا کہ شمال مغربی ایشیا کی سرزمین آئندہ چند صدیوں تک ترکستان کی سنّی (ازبک)، ہندوستان کی نیم شیعہ ـ نیم سنّی (مغلیہ)، ایران کی شیعی (صفوی) اور دولتِ عثمانیہ میں بٹی رہے۔ اس سلسلے میں ایک افسوسناک امر یہ بھی ہے کہ یہ شیعی سنّی نزاع نہ صرف اسلام کی سیاسی طاقت کے لیے مہلک ثابت ہوا بلکہ یہی نزاع تھا جس کی بدولت دولِ یورپ کو ایران اور ترکی کے معاملات میں مداخلت کرنے کا موقع ملا، گو بہت آگے چل کر۔ بہر حال یہ شاہ اسمٰعیل تھا جس نے ایک باقاعدہ اور سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کے ماتحت یہ کوشش کی کہ لیو (Leo) دہم اور میکسملین (Maximilian) اوّل سے دوستانہ تعلق قائم کرے۔ ۱۵۱۴ء، یعنی چالدران کی شکست، کے بعد اس نے چارلس (Charles) پنجم کو بھی اپنے ساتھ ملانا چاہا تا کہ دونوں متحد ہو کر اپنے مشترکہ دشمن (دولت عثمانیہ) سے انتقام لیں، لیکن اس وقت ان سفارتوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔

چالدران کی لڑائی نے اگرچہ اسمٰعیل کو الجزیرہ اور ارمینیہ کے مغربی حصوں سے محروم کر دیا تھا، لیکن ۱۵۱۵ء میں اس نے گرجستان کو پھر سے واپس لے لیا اور

یوں اس شکست کی تھوڑی بہت تلافی کر لی۔ سلطان سلیم کے نام اس کا معذرت نامہ بھی بے نتیجہ رہا اور پھر باوجودیکہ دولتِ عثمانیہ ازبکوں کو صفویوں کے خلاف اکساتی رہی اور مرو اور چالدران کی لڑائیوں کے بعد یہ طاقتیں ایک دوسرے سے ٹکراتی رہیں تاہم ان میں کوئی فیصلہ کن معرکہ پیش نہیں آیا.

شاہ اسمٰعیل نے اڑتیس سال کی عمر میں وفات پائی اور اردبیل میں اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوا۔ اس کے جانشین (اور سب سے بڑے بیٹے) شاہ طہماسپ کی عمر اس وقت دس سال تھی۔ صفوی خاندان کی تاریخ کا وہ بڑا خوبصورت اور قیمتی مخطوطہ، جو اب لینن (پٹرو) گراڈ (Petrograd) کے شاہی کتب خانے میں محفوظ ہے، اس کتب خانے سے لایا گیا تھا جو شاہ صفی الدین کے مقبرے سے ملحق ہے.

مآخذ: (۱) خواند میر: حبیب السیر، ج ۳/۴: ۲۳ بعد؛ (۲) Le P. Raphael du Mans: Estat de la perse en 1660، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۲۶۳-۲۷۶؛ (۳) P. Horn، در Grundr. der iran. philol.، ۲: ۵۷۹-۵۸۲؛ (۴) Malcolm: The History of Persia، ۱: ۳۲۰-۳۲۸؛ (۵) Dubeux: La perse، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۳۵۳ بعد؛ (۶) P. M. Sykes: History of Persia، لنڈن ۱۹۱۵ء، ۱: ۲۴۱ بعد؛ (۷) A. Müller: Der Islam etc.، ۲: ۳۴۸-۳۵۴، ۳۵۷-۳۶۰؛ [(۸) احوال شاہ اسمعیل (ایک قدیم مجہول المؤلف نسخہ)، جو ڈاکٹر رانا کے پاس ہے].

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اسمٰعیل ثانی**: ایران کا صفوی [بادشاہ]، شاہ طہماسپ اوّل کا بیٹا اور جانشین۔ ۱۵ صفر ۹۸۴ھ/ ۱۴ مئی ۱۵۷۶ء کو شاہ طہماسپ کی وفات کے بعد اس کے بیٹے حیدر مرزا نے ترکی قبیلہ اُستاجلو کی مدد سے تخت غصب کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کی تخت نشینی کے اگلے ہی روز اُسے اُس کی بہن پری خانم کی اطلاع پر گرفتار کر لیا گیا اور اس شورش کے دوران میں قتل کر دیا گیا جس میں اُستاجلو اور افشار مل کر قزل باشوں سے لڑے تھے۔ اسمٰعیل کو، جسے ظالم اور سنگ دل ہونے کی بنا پر اس کے باپ نے ولی عہد بنانے سے انکار کر دیا تھا اور ساڑھے انیس سال سے قہقہہ کے قلعے میں محبوس تھا، قزل باشوں نے قید سے نکالا اور ۲۷ جمادی [الاولٰی] ۹۸۴ھ/ ۲۲ اگست ۱۵۷۶ء کو اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اسمٰعیل اتنا طامع اور حریص تھا کہ جو تحائف اس کی خدمت میں پیش کیے جاتے تھے اُنھیں اپنے خزانے میں رکھ لیتا تھا اور ان کے بدلے میں کسی کو کوئی انعام نہ دیتا تھا۔ وہ اپنی معمّر ماں کے پاس جانے میں بھی غفلت برتتا تھا، جو شاہ عبدالعظیم کی مسجد میں خلوت نشین ہو گئی تھی۔ اس طرح اس کی کل رعایا اس سے متنفّر ہو گئی۔ اس نے ۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ء میں شاہی خاندان کے شہزادوں کو یہ بہانہ تراش کر قتل کرا دیا کہ وہ ترکی درویشوں کی مدد سے اس کے خلاف بغاوت کی تیاری کر رہے ہیں۔ اس نے شیعوں کو ان اکابر پر تبرّا کرنے سے منع کیا جن کی سُنّی تعظیم کرتے ہیں۔ اپنے آپ کو عادل کے لقب سے موسوم کرنے کا اسے بڑا شوق تھا، حالانکہ حقیقۃً وہ اس لقب کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ دو سال سے کچھ اوپر حکومت کرنے کے بعد [رمضان] ۹۸۶ھ/ نومبر ۱۵۷۸ء میں وہ اپنے دار السلطنت قزوین میں کوئی کُشتہ کھا لینے کی وجہ سے بعارضہ صرع فوت ہوا.

مآخذ: (۱) رضا قلی خان: روضة الصفاء ناصری، ج ۸ (صفحوں کے اعداد درج نہیں)؛ (۲) P. Horn، در Grundriss der iran. philol.، ۲: ۵۱۳؛ (۳) Malcolm: History of Persia، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲: ۳۳۵ بعد؛ (۴) P. M. Sykes: Hist. of Persia، ۲: ۲۵۳؛ (۵) مُلّر (A. Müller): Der Islam، ۲: ۳۶۱ بعد.

(CL. HUART)

---

* **اسمٰعیل**: بن احمد، ابو ابراہیم، ماوراء النہر کا ایک سامانی امیر، جس نے اپنے خاندان میں سلطنت کی بنیاد رکھی، شوال ۲۳۴ھ/ ۱۸ اپریل تا ۲۶ مئی ۸۴۹ء میں بمقام فرغانہ پیدا ہوا۔ ۲۶۰ھ/ ۸۷۴ء-۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء تک وہ اپنے بھائی نصر کی طرف سے بخارا کا گورنر رہا۔ اپنے بھائی کی وفات پر ماوراء النہر کا امیر بن جانے اور ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء میں خلیفہ کی جانب سے اس عہدے پر مستقل ہو جانے کے بعد بھی وہ بخارا ہی میں مقیم رہا۔ اسی سال اس نے طراز (آج کل کا اولیا اتا [رَتَ بَان]) تک یلغار کی، اس شہر کو فتح کر لیا اور یہاں کے سب سے بڑے گرجے کو مسجد بنا دیا۔ ماوراء النہر میں اس کی عمرو بن اللیث صفّاری کے ساتھ جنگ کے لیے دیکھیے مادّۂ عمرو بن اللیث۔ اگرچہ خلیفۃ [المسلمین] نے اسمٰعیل کی معزولی کا اعلان اور اس کا صوبہ عمرو کے حوالے کر دیا تھا لیکن لڑائی کا نتیجہ برآمد ہونے پر اس نے فاتح کے حق میں اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ خراسان میں محمد بن زید، امیرِ طبرستان، صفّاریہ کے ملک پر اپنا حقِ وراثت جماتا تھا۔ اسمٰعیل کے سپہ سالار محمد بن ہارون نے نہ صرف اسے خراسان سے نکال باہر کیا، بلکہ طبرستان بھی فتح کر لیا؛ مگر اس کے بعد اس نے اپنے آقا کے خلاف بغاوت کر دی اور سفید رنگ — جو مسلمہ حکومت کے باغیوں کا رنگ تھا— اختیار کر کے (الطبری، ۳: ۲۲۰۸) رَے پر قبضہ کر لیا۔ اسمٰعیل کو اس باغی سپہ سالار کی سرکوبی کے لیے بذاتِ خود میدان میں اترنا پڑا۔ اس کی شکست کے بعد رَے اور قزوین کو سامانی حکومت میں شامل کر لیا گیا اور یوں مغرب میں اس کی سرحدیں حتمی طور پر قائم ہو گئیں (۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء)۔ ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء میں متعدّد ترکی اقوام کا حملہ دیگر مسلم ممالک کے رضا کاروں کی مدد سے پسپا کیا گیا (الطبری، ۳: ۲۲۴۹)۔ اسمٰعیل کی تاریخ وفات ۱۴ صفر ۲۹۵ھ/ ۲۴ نومبر ۹۰۷ء بتائی جاتی ہے۔ اس کا مقبرہ بخارا میں، جسے اس نے سامانی سلطنت کا دار الحکومت بنا دیا تھا، آج بھی موجود ہے، لیکن اس کی صحت وقوع عمارت کے کتبوں سے ثابت ہوتی ہے نہ لوح مزار سے.

مآخذ: (۱) نرشخی، طبع شیفر (Schefer)، ص ۷۵ بعد؛ (۲) میر خواند: Histoire des Samanides، متن فارسی وغیرہ، طبع M. Defremery، پیرس ۱۸۴۵ء، ص ۶ بعد، ۱۱۷ بعد؛ (۳) بارٹولڈ (W. Barthold): Turkestan w

epokhu mongol'skago nashestviya، ۲: ۲۳۰ ببعد .

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

---

* اسمٰعیل: بن بلبل، ابو الصَّقْر، المعتمد کا وزیر۔ ابو الصقر کو ۲۶۵ھ/ ۸۷۸۔ ۸۷۹ء میں المعتمد کا وزیر مقرر کیا گیا؛ لیکن اصلی حاکم المعتمد کا بھائی المُوَفَّق تھا۔ آغاز صفر ۲۷۸ھ/ مئی ۸۹۱ء میں یہ افواہ عام ہوئی کہ الموفق، جو ان دنوں سخت بیمار تھا، بغداد میں وفات پا گیا ہے۔ بغداد میں اس کے بیٹے ابو العباس — آگے چل کر خلیفہ المعتضد — کے طرف داروں کی بھی ایک طاقت ور جماعت موجود تھی۔ جب ابو الصقر نے خلیفہ المعتمد کو مع اہل و عیال مدائن سے بغداد لا کر الموفق کے محل میں رکھنے کی بجائے خود اپنے محل میں رکھا تو ابو العباس کے طرف داروں کو یقین ہو گیا کہ ابو الصقر اس کمزور اور بے حقیقت خلیفہ کی طرف داری کرے گا۔ اس بنا پر انھوں نے زبردستی ابو العباس کو، جسے ۲۷۵ھ/ ۸۸۹ء میں باپ کی نافرمانی کے جرم میں قید کر دیا گیا تھا، محبس سے رہا کر دیا۔ ادھر جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوا کہ الموفق ابھی زندہ ہے تو ابو الصقر کے بہت سے ساتھیوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اس بچارے کو الموفق کے پاس پناہ لینا پڑی اور اس کا گھر بار لوٹ لیا گیا۔ جب ماہ صفر میں الموفق کی وفات ہو گئی تو ابو الصقر کو قید کر لیا گیا اور اس کے تمام مکانات لوٹ لیے گئے۔

مآخذ: (۱) الطبری، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر (طبع تورنبورغ Tornberg)، ۷: ۲۲۷، ۲۹۴، ۳۰۶ ببعد؛ (۳) ابن الطِّقْطِقی: الفخری (طبع درنبورغ Derenbourg)، ص ۳۴۴-۳۴۷؛ (۴) المسعودی: مروج (مطبوعۂ پیرس)، ۸: ۱۰۵ ببعد، ۲۱۱، ۲۵۸ ببعد؛ (۵) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲: ۴۷۶ ببعد .

(K. V. ZETTERSTÉEN)

---

* اسمٰعیل بن سُبُکْتِگین: اسمٰعیل غزنہ کے امیر سبکتگین کا چھوٹا بیٹا تھا، جو الپتگین کی ایک دُختر کے بطن سے پیدا ہوا۔ شعبان ۳۸۷ھ/ اگست ۹۹۷ء میں سبکتگین نے بسترِ مرگ پر اسے اپنا جانشین نامزد کر دیا اور اپنے تمام امرا سے اس کا حلف وفاداری لے لیا۔ اسمٰعیل بلخ میں تخت نشین ہوا۔ اس کے بڑے بھائی محمود [رک بآن] نے، جو سامانی والی بخارا کی جانب سے "صاحب جیوش خراسان" تھا، اس سے مفاہمت کی کوشش کی اور اسے غزنہ کے عوض صوبۂ بلخ یا خراسان پیش کیا، لیکن اسمٰعیل نے انکار کر دیا اور محمود نے غزنہ پر چڑھائی کر دی۔ اس کا اسمٰعیل سے مقابلہ ربیع الاول ۳۸۸ھ/ مارچ ۹۹۸ء میں غزنہ کے میدان میں ہوا۔ اسمٰعیل کو شکست ہوئی اور وہ ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا۔ اسمٰعیل کی حکومت محض سات ماہ رہی۔ محمود نے اس کے ساتھ نہایت نرمی کا سلوک کیا۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد اسمٰعیل نے محمود کو قتل کرنے کی سازش کی، مگر اس سازش کا انکشاف ہو گیا اور اسمٰعیل کو پوری حراست میں رکھنے کی غرض سے جُوزجانان بھیج دیا گیا، جہاں اس نے امن سے اپنی زندگی کے دن پورے کیے۔ اسمٰعیل ایک ادبی ذوق رکھنے والا کمزور طبع انسان تھا۔ اس نے عربی اور فارسی میں متعدد مختصر رسائل تصنیف کیے اور نظمیں لکھیں۔ وہ ایک دین دار مسلمان تھا اور کہا جاتا ہے کہ اپنے مختصر عہدِ حکومت میں خلفاے راشدہ کی پیروی کرتے ہوئے نمازِ جمعہ کی امامت وہ خود ہی کیا کرتا تھا.

مآخذ: (۱) العُتْبی: تاریخ یمینی، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۱۱-۱۱۸؛ (۲) ابن الاثیر، طبع تورن برگ (Tornberg)، ۹: ۱۰۳-۱۰۵؛ (۳) حمد اللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، ص ۳۹۳؛ (۴) روضۃ الصفا، (نولکشور پریس)، ۴: ۷۳۳-۷۳۴ .

(محمد ناظم)

---

* اسمٰعیل بن شریف: مولای، سلطان مراکش، خاندان عَلَوی یا شرفاے فِلالی کا، جسے حَسَنی [ان شریفوں کے سلسلۂ نسب کے لیے رک بآن] بھی کہتے ہیں، دوسرا بادشاہ.

سلطان مولای الرشید کی وفات پر مراکش کی مملکت کا شیرازہ بکھر گیا۔ مولای اسمٰعیل کو، جو مکناسہ کا عامل اور متوفّی سلطان کا بھائی تھا، مکناسہ میں سلطان تسلیم کر لیا گیا۔ اس نے فوراً دار الحکومت فاس پر، جس نے اس کی مخالفت کا اعلان کر دیا تھا، چڑھائی کر دی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ فاس میں اس کی سلطانی کا اعلان ۱۱ ذوالحجہ ۱۰۸۲ھ/ ۱۴ اپریل ۱۶۷۲ء کو کیا گیا۔ اس وقت وہ چھبیس برس کا تھا.

اس کے خلاف تین حریف میدان میں اتر آئے: (۱) اس کا بھائی مولای الحَرّانی، تافیلالت میں؛ (۲) اس کا بھتیجا احمد بن مُحْرِز، جس کے سلطان ہونے کا اعلان مراکش اور سُوس میں کیا گیا اور (۳) شمال مغرب میں بے قاعدہ چھاپہ ماروں کا سردار الخضر غیلان۔ الجزائر کی ولایت کے ترک ان کی مدد پر تھے، کیونکہ انھیں اس بات کا خوف تھا کہ کہیں المغرب کے مغرب میں ایک مضبوط حکومت قائم نہ ہو جائے؛ اسی لیے انھوں نے وہاں شورش پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مولای اسمٰعیل نے ابتدا میں تو اپنے بھتیجے احمد بن محرز کو مراکش کے شہر سے باہر نکالا اور پھر غیلان کو فاس کے شمال میں شکست دے کر موت کے گھاٹ اتروا دیا؛ لیکن احمد بن محرز نے پھر جنوبی علاقوں اور بلادِ اطلس (Atlas) کو ابھارا اور حصولِ امن کی غرض سے اسمٰعیل کو مجبوراً اپنے بھتیجے کو اطلس کے جنوبی علاقوں کا اور اپنے بھائی الحرّانی کو تافیلالت کا امیر تسلیم کرنا پڑا.

یہ خانہ جنگی — جو پانچ سال تک جاری رہی — ابھی پوری طرح ختم نہ ہونے پائی تھی کہ دِلا کے مرابطون کے ایک فرد محمد الحاج الدِلائی نے الجزائر کے ترکوں ہی کی مدد سے تادِلہ کے علاقے اور مغربی مراکش کے صوبوں میں ایک خوف ناک بغاوت برپا کر دی؛ لیکن اس کی بربر فوج کے قدم اسمٰعیل کی تربیت یافتہ فوج، بالخصوص توپ خانے، کے مقابلے میں نہ جم سکے۔ مولای اسمٰعیل نے فتح پانے کے بعد لوگوں کو مرعوب کرنے کے لیے انھیں دہشت زدہ کر دیا؛ چنانچہ دس ہزار سے زائد لوگوں کے تو سر قلم کرا دیے اور ہزاروں جنگی قیدیوں کو عیسائی غلاموں کے ساتھ مکناسہ میں، جسے اس نے اپنا فوجی مستقر قرار دیا تھا، اپنا محل تعمیر کرنے پر لگا دیا۔ اسی زمانے میں غرب اور ریف کے علاقوں میں ہزارہا جانیں طاعون کا شکار ہو کر

تلف ہوگئیں (۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء)۔

بربروں کی بغاوت کی سرکوبی کے لیے تشدد دانہ حکمتِ عملی پر عمل کرنے نیز وبا کے پھیلنے کی بدولت مولای اسمٰعیل کو کسی حد تک دم لینے کی مہلت ملی۔ اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایک باقاعدہ فوج تیار کرلی۔ اس نے سابق حبشی غلاموں کو بھرتی کر کے ان کی شادیاں کرائیں، جاگیریں عطا کیں، اسلحہ کے استعمال کی تربیت دلوائی اور اس طرح مشہور ''عبید بخاری کی سیاہ محافظ فوج [الحرس الاسود]'' تیار کی، جس نے آگے چل کر پورے مراکش میں اس کی سیادت قائم کردی۔

اس کے ساتھ ہی بظاہر تو کٹر مذہبی جماعت کو خوش کرنے، لیکن درحقیقت بندرگاہوں میں ترکوں اور اہلِ یورپ کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے اور بحری قزاقوں کا اثر و رسوخ زائل کرنے کے لیے، اس نے ''مُجَہِّدُون''، یعنی ''رضا کارانِ دین''، کے دستے منظم کیے۔ ان مؤخر الذکر دستوں نے، جن کی جمعیت نہایت احتیاط سے منتخب کیے ہوئے کئی سو عبیدیوں پر مشتمل تھی، یورپی مقبوضات کے خلاف ایک مسلسل اور غیر منظم جنگ شروع کردی۔ انھوں نے اچانک حملہ کرکے المعمورہ، یعنی موجودہ المہدیہ، ہسپانویوں سے چھین لیا۔ یہاں ایک سو سے زائد توپیں مولای اسمٰعیل کے ہاتھ لگیں (۱۶۸۱ء)۔ انھوں نے طنجہ میں انگریزوں کو اس قدر ہراساں کیا کہ وہ قلعے کے سنگی پشتے اور دوسرے استحکامات کو بارود سے اڑا کر شہر خالی کرگئے (۱۶۸۴ء) (قب ڈیوس (Davis): *The History of the Second Queen's Royal Regiment*، لنڈن ۱۸۸۳ء، ۱: ۱۱۸ بعد)۔ مجہدون کے متواتر حملوں کی تاب نہ لا کر لاراش (Larache) نے بھی مجبوراً ۱۶۸۹ء میں ہتھیار ڈال دیے، علی ہذا ۱۶۹۱ء میں اصیلا (Azīla) نے، لیکن ملیلہ اور سبتہ کو فتح کرنے کی تمام کوششیں ناکام رہیں۔ مولای اسمٰعیل نے یہ کوشش بھی کی کہ ہسپانیہ کے خلاف لوئی (Louis) چہاردہم اس کی مدد کرے، لیکن یہ بھی بے کار ثابت ہوئی اور نتیجۃً کچھ عرصے کے لیے فرانسیسیوں کی تجارت کو دھچکا لگا۔

لیکن ۱۶۹۷ء میں صلح نامۂ رزوِک (Ryswick) کی بدولت اپنے دشمنوں کے مقابلے میں لوئی چہاردہم کا وقار بہت بڑھ گیا۔ اب مولای اسمٰعیل نے ترکانِ الجزائر کے مقابلے میں، جو بلادِ اطلس میں شرفائے فاس کے خلاف ہونے والی تمام سازشوں میں شریک تھے، لوئی سے اتحاد کرنا چاہا۔ اس پر فرانس، تونس کے بے اور سلطانِ فاس کے مابین موافقت قائم ہوگئی۔ سلطانِ فاس نے تو اسے مصاہرت کے ذریعے اور بھی مستحکم کرنا چاہا؛ چنانچہ شہزادی دکونتی (de Conti) سے شادی کرنے کی درخواست کی (قب Planet: *Mouley Ismail et la Princesse de Conti*، پیرس ۱۸۹۳ء)۔ اگرچہ یہ آخری منصوبہ ناکام رہا، تاہم اس اتحاد سے فرانس کو سلا، تیطوان اور سَفی میں بہت سے تجارتی مفاد حاصل ہو گئے۔ سلطان کے محلوں، سڑکوں اور قلعوں کی تعمیر کی نگرانی فرانسیسی کرتے تھے اور بعض اوقات کچھ افراد (مثلاً پلّے Pillet) اس کے توپ خانے کے ساتھ بھی جاتے تھے۔ سلطان نے اس اتحاد سے فائدہ اٹھاتے ہوئے فرانس کی مدد سے، جہاں کے سوداگر اس کے لیے اسلحہ اور بارود مہیا کیا کرتے تھے، ترکوں کے خلاف فوجی کارروائیاں کیں، لیکن مراکش کی فوجوں کی سست روی کے باعث سلطان وہ فائدے نہ اٹھا سکا جن کی اسے توقع تھی۔ اس نے ترکوں کو یہاں تک موقع دے دیا کہ وہ قسطنطینہ (Constantine) کے قریب اس کے حلیف تونس کے بے کو شکست دے دیں۔ اس کے بعد ترکانِ الجزائر اس قابل ہوگئے کہ ۱۷۰۱ء میں اپنی پوری قوت کے ساتھ مجتمع ہو کر اہلِ مراکش سے المغرب میں نبرد آزما ہوں اور انھیں پسپا کردیں۔

ترکوں کے خلاف اگرچہ مولای اسمٰعیل کو اپنی مہمات میں نسبۃً کم کامیابی حاصل ہوئی، تاہم ان کی بدولت وہ اس قابل ہوگیا کہ اپنی سرحدوں پر امن و امان قائم کرکے اپنے استحکامات کی تعمیر و تجدید کرلے۔ اس نے جبلِ بنو یعلٰی میں حصن رِجادۃ تعمیر کرایا، جہاں سے وادی شریف کی بلند وادی اور عرب قبائل کی مرتفع زمینیں دکھائی دیتی تھیں۔ اس نے اَنْجاد کے میدان میں حصنِ عیون سیدی مَلُّوک اور طُرَیفہ کے علاقے میں حصنِ سَلُوان تعمیر کروایا۔ اس طرح اس نے اپنی شمال مشرقی سرحدوں سے باہر جانے والے راستے مسدود کردیے۔ ہر قبیلے کے علاقے میں قلعے تعمیر ہونے سے ملک میں امن و امان قائم ہوگیا، بالخصوص مرابطون تو، جو ترکوں کے فطرۃً حلیف تھے، بالکل قابو میں آگئے اور انھیں جو مراعات اور امتیازات حاصل تھے وہ اور ان کی عظمت اب شرفا کی طرف منتقل ہونے لگی۔ شرفا نے بتدریج مذہبی عناصر کی قیادت اپنے ہاتھ میں لی اور ان میں اخوتیں اور دینی برادریاں قائم کرکے انھیں منظم کرنا شروع کردیا۔ ادھر اسمٰعیل نے فوجی منطقے قائم کرکے اپنے غلبہ و اقتدار کی تکمیل کی۔ تازہ (Taza) کی پرانی دیواروں کی ازسرِنو تعمیر علی الخصوص قابلِ توجہ واقعہ ہے۔ یہ شہر مشرقی حصے میں فوجی نقل و حرکت کا مرکز بن گیا۔ اڑھائی ہزار عبیدیوں پر مشتمل محافظ فوج نے درّۂ تازہ کے راستے مغربی مراکش اور مشرقی مراکش کے درمیان کا سلسلۂ آمد و رفت قائم کیا۔ اس فوج کا یہ کام بھی تھا کہ اس گھاٹی کے شمال میں ریف کے اور جنوب میں وسطی اطلس کے بربروں کو قابو میں رکھا جائے۔

اس انتظام اور ان تعمیرات کے اخراجات کے لیے اسمٰعیل نے اس طرح روپیہ حاصل کیا کہ ایک طرف تو اپنی بندرگاہوں کی تجارت پر اجارہ داری قائم کرلی اور دوسری طرف ان قبائل پر مسلسل حملے جاری رکھے جن کی وفاداری مشکوک تھی۔ اجارہ داری قائم کرنے سے محض خزانہ ہی بھرپور نہیں ہوا بلکہ گھوڑوں اور ہتھیاروں کی خلافِ قانون آمد و رفت بھی مسدود ہوگئی۔

لیکن پچاس سال حکومت کرنے کے بعد ابھی سلطان نے — حُسنِ تدبیر سے کہیے یا دہشت انگیزی سے — اپنے ممالک میں پوری طرح امن و امان قائم کیا ہی تھا کہ اس کے بیٹوں کی باہمی رقابت نے اس کی تمام امیدوں پر پانی پھیر دیا۔ اس نے اپنی تمام تدابیر ترکانِ الجزائر کو کچلنے پر مرکوز کر رکھی تھیں، لیکن اس کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا اور عین اس وقت جب نیابت الجزائر اپنے داخلی مناقشات کے باعث پارہ پارہ ہونے کو تھی اور کچھ عجب نہ تھا کہ اُسے اپنا مقصدِ حیات حاصل ہو جاتا وہ ۲۷ رجب ۱۱۳۹ھ/ ۳۰ مارچ ۱۷۲۷ء کو وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا مولای

احمد الذہبی اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) القادری: نشر المثانی، فاس ۱۳۰۹ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) الوفرانی: نزہۃ الحادی، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۸-۱۸۸۹ء، متن: ص ۳۰۸-۳۰۹، ترجمہ: ص ۵۰۴ ببعد؛ (۳) الزیانی: الترجمان، طبع Houdas، ص ۲۴-۵۵؛ (۴) السلاوی: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۳۱-۵۰؛ (۵) Mouëtte: *Histoire des Conquestes de Mouley Archy et de Mouley Ismail son frère*، پیرس ۱۶۸۳ء؛ (۶) F. de Meneçes: *Historia de Tangere*، لزبن ۱۷۳۲ء، ص ۲۷۷ ببعد؛ (۷) Seran de la Tour: *Mahomet, fils de M. Ismael*، جنیوا ۱۷۹۴ء؛ (۸) Pidoux de Saint Olon: *Estat de l'empire de Maroc*، پیرس ۱۶۹۵ء، ص ۶۰-۷۴ و مواضع کثیرہ؛ (۹) ابو راس: *Voyages extraordinaries*، مترجمہ Arnaud، الجزائر ۱۸۸۵ء، ص ۱۱۹ ببعد، ۱۲۳ ببعد؛ (۱۰) Chénier: *Recherches historiques sur les Maures*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۳: ۳۶۲-۴۲۲؛ (۱۱) Godart: *Description et Histoire der Maroc*، پیرس ۱۸۶۰ء، ص ۵۱۰ ببعد؛ (۱۲) Mercier: *Hist. de l'Afrique Septentrionale*، ۳: ۲۷۳ ببعد؛ (۱۳) کور (Cour): *Etablissement des Dynasties des Chérifs*، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۱۹۳-۲۱۸.

(A. COUR کور)

---

* **اسمٰعیل بن عبّاد:** رَكَ بہ ابن عباد۔

⊗ **اسمٰعیل:** بن عبدالرشید بن مِٹھا خان بن حبیب بن یوسف بن شاہ ملک بن سلطان بن محمد ابن بُلّجی بن دُوسا بن تاراچند بُلرشاہ کی اولاد میں سے تھا اور اُجّین کا ایک عالمِ مُستعلی (بوہرہ) شیخ، ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹ء یا ۱۱۸۴ھ/ ۱۷۷۰ء میں فوت ہوا۔ وہ اور اس کا بیٹا ہبۃ اللہ دونوں بوہرہ عالم اجلّ وجیہ الدین لقمان جی (م ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء) کے شاگرد تھے۔ حلقۂ مشائخ کی سازشوں سے بیزار ہو کر انھوں نے فرقۂ ہبتیہ (ہبۃ اللہ کی طرف منسوب) کے نام سے ایک نئی تحریک کا آغاز کیا، جسے راسخ الاعتقاد بوہروں نے جبر و تشدّد کا نشانہ بنایا۔ کسی دیوانے نے بیٹے کی ناک کاٹ ڈالی؛ چنانچہ باپ بیٹے دونوں کے لیے ''مجدوع'' کا عرف استعمال ہونے لگا (حالانکہ باپ کی ناک نہیں کٹی تھی)۔ اسمٰعیل بن عبدالرشید کئی مذہبی کتابوں کا مصنّف تھا لیکن اس کی سب سے گراں بہا تصنیف اسمٰعیلی ادب کی مفصّل فہرستِ کتب ہے، جو ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء سے پہلے مرتب ہوئی اور عام طور پر فہرست المجدوع کے نام سے مشہور ہے، لیکن اس کا اصل نام المجموع فی فہرست الکتب ہے۔ یہاں ضمناً یہ بات بھی بتائی جا سکتی ہے کہ فرقۂ ہبتیہ کے پیرو ابھی تک اُجّین میں موجود ہیں اور بعض اسمٰعیلی تصانیف کے نسخے اسمٰعیل کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوے اس کے اخلاف کے گھرانوں میں محفوظ ہیں۔

(W. IVANOW)

---

* **اسمٰعیل بن القاسم:** رَكَ بہ ابو العتاہیہ۔

---

* **اِسمٰعیل:** بن نوح، ابو ابراہیم المُنتصِر، جو خاندان سامان سے تھا۔ ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں جب اُس کے خاندان پر زوال آیا تو اسے قید کر کے فرغانہ کے شہر اُوزگند میں لے جایا گیا۔ وہاں سے وہ بھیس بدل کر بھاگ جانے میں کامیاب ہو گیا اور کئی سال تک ترکی فاتحین کے ساتھ ماوراء النہر کی حکومت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے لڑتا بھڑتا رہا۔ جب اسے آخری شکست ہوگئی تو اس نے صرف آٹھ جاںنثاروں کے ساتھ راہِ فرار اختیار کی اور دریاے جیحون کے اس پار آ گیا۔ [یکم] ربیع الاوّل ۳۹۵ھ/ ۱۶ دسمبر ۱۰۰۴ء یا [یکم] ربیع الثانی ۳۹۵ھ/ ۱۲ [کذا، ۱۵] فروری ۱۰۰۵ء میں ایک عربی قبیلے کے شیخ نے اسے مَرو میں قتل کر ڈالا: قبّ اصل مآخذ کا مجموعہ، در بارتولڈ (W. Barthold): *Turkestan v epokhu mongol' skago nashestviya*، ۲: ۲۸۲ ببعد۔

(W. BARTHOLD بارتولڈ)

---

* **اسمٰعیل پاشا:** خدیو مصر (۱۸۶۳-۱۸۷۹ء) ابراہیم پاشا [رَكَ بآن] کا دوسرا بیٹا، ۱۸۳۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم پیرس میں ہوئی اور اس کے چچا سعید پاشا [رَكَ بآن] نے اسے پاپاے روم، نپولین ثالث اور سلطان ترکی کے پاس متعدّد سفارتی مہمّوں پر بھیجا۔ ۱۸۶۱ء میں اس نے سوڈان میں ایک بغاوت فرو کی اور دو سال بعد وہ والیِ مصر کی حیثیت سے اپنے چچا کا جانشین ہوا۔ محمد علی [رَكَ بآن] کی اولاد میں یہ پہلا شخص ہے جو خدیو کے لقب سے ملقب ہوا۔ یہ لقب اسے ۱۸۶۷ء میں سلطان عبدالعزیز [رَكَ بآن] نے عطا کیا، جس کی تسکین و مسرت کا سامان وہ ایک سال قبل فراہم کر چکا تھا اور وہ یوں کہ مصر ترکی کو جو خراج دیا کرتا تھا اس کی رقم تین لاکھ پچھتّر ہزار پونڈ سے بڑھا کر اس نے سات لاکھ بیس ہزار پونڈ کر دی تھی اور اس کے انعام میں اسے قانونِ وراثت میں یہ ترمیم کرنے کی اجازت مل گئی تھی کہ آئندہ جانشینی کا حق باپ کے بعد براہِ راست اس کے صلبی بیٹے کو ملے گا نہ کہ ترکوں کے دستور کے مطابق خاندان میں سب سے بڑی عمر والے مرد کو۔ ۱۸۷۳ء میں سلطان کے ایک اور فرمان کی رُو سے خدیو کو کئی اعتبار سے خود مختار بادشاہ بنا دیا گیا۔

اسمٰعیل کے خیالات میں بڑی وسعت تھی۔ اس کا ذہن بہت سی اصلاحی تدابیر سے معمور تھا۔ اس نے چنگی کے دستور کو نئی طرز پر ڈھالا؛ ڈاک خانے کا نظام قائم کیا؛ قاہرہ، اسکندریہ اور سویز میں گیس، پانی اور دیگر سہولتیں رائج کیں؛ شکر سازی کی صنعت شروع کی اور ریلوے اور تار کی لائن کی توسیع، گودیوں اور بندرگاہوں کی تعمیر اور آب پاشی کے لیے نئی نہروں کی کھدائی سے تجارتی ترقی کے سامان مہیا کیے۔ اس نے تعلیم کی حوصلہ افزائی کرتے ہوے مصر میں لڑکیوں کے اوّلین مدارس جاری کیے اور فوجی افسروں کی تربیت کے لیے دار الفنون (Polytechnic school) نیز ایک طبّی کالج قائم کیا۔ اس کی تخت نشینی کے وقت مصر میں کل ایک سو

پچاسی پبلک سکول تھے، لیکن اس کے عہد میں ان کی تعداد بڑھ کر چار ہزار آٹھ سو سترہ ہوگئی۔ ۱۸۶۹ء میں اس نے نہر سویز کا افتتاح بڑی شان و شوکت سے کیا۔ اس تقریب میں آسٹریا کے شہنشاہ، ملکۂ یوجِنی (Eugénie) اور دیگر شہزادوں نے شرکت کی۔ اس موقعے سے اس نے یہ فائدہ اٹھایا کہ اب اس کا شمار شاہانِ یورپ کی صف میں ہونے لگا۔ ۱۸۷۵ء میں دیوانی مقدمات میں قدیم قنصلی نظامِ عدلیہ کے بجائے مخلوط عدالتوں کا دستور جاری کیا۔

اس نے مصر کی نہج پر سودان کو بھی ترقی دینے اور وہاں غلاموں کی تجارت کا انسداد کرنے کی کوشش کی۔ ۱۸۶۵ء میں اس نے سلطان ترکی سے ایک فرمان حاصل کر لیا تھا، جس کی رُو سے سواکن اور مصوع کا نظم و نسق بھی اس کے سپرد کر دیا گیا تھا اور اس کے بعد (۱۸۷۰-۱۸۷۵ء) اس نے اپنا اقتدار بحیرۂ احمر کے ساحل پر سویز سے لے کر راس غَرْدَفوی (Guardafui) تک وسیع کر لیا۔ ۱۸۷۴ء میں اس نے دارفور (Dārfūr) [رَکَ بآں] پر فوجی چڑھائی کی اور غلاموں کے تاجر زبیر پاشا [رَکَ بآں] کی افواج کو شکست دے کر اس علاقے کو اپنے ملک میں شامل کر لیا؛ لیکن اہلِ حبشہ کی مزاحمت کی وجہ سے مشرق کی طرف مزید پیش قدمی نہ ہو سکی۔

مصر کی ترقی کی یہ تمام تدابیر بہت مہنگی ثابت ہوئیں۔ خدیو نے رفاہِ عامّہ، نیز اپنے ذاتی طمطراق پر خرچ کرنے کے لیے بڑے کھلے دل سے روپیہ قرض لیا اور صَرف کیا؛ چنانچہ ۱۸۷۶ء میں مصر کے ذمے غیر ملکی سرمایہ داروں کا قرض دس کروڑ پونڈ تک پہنچ چکا تھا اور ملک اس قدر قلاّش ہو گیا تھا کہ اس کے معمولی ذرائع آمدن نظم و نسق کی نہایت اہم ضروریات کے لیے بھی مکتفی نہ رہے تھے۔ جب اس نے دیکھا کہ یورپ کی منڈیوں سے اب مزید قرض نہیں مل سکتا تو اس نے ۸ اپریل ۱۸۷۶ء کو سرکاری ہنڈیوں کی ادائگی ملتوی کر دی۔ اس پر دولِ یورپ نے قرض خواہوں کی حمایت میں دخل اندازی کرتے ہوئے ملکی قرض پر ایک کمیشن مقرر کر دیا اور [مالیات پر] دوہری نگرانی (dual control) نافذ ہو گئی، جس کی رُو سے ایک انگریز افسر کو مالیات کا اور ایک فرانسیسی افسر کو ملک کے مصارف کا محاسبِ اعلی (controller general) مقرر کیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں ایک تحقیقاتی کمیشن نے خدیو کی صرفِ خاص کی وسیع جائداد غیر منقولہ بھی اسی قسم کی نگرانی میں دے دی اور اسمٰعیل کو ایک آئینی وزارت قبول کرنا پڑی، جس میں نُوبار پاشا [رَکَ بآں] کی زیرِ صدارت انگریز اور فرانسیسی وزرا بھی شامل تھے؛ لیکن فروری ۱۸۷۹ء میں ایک فوجی شورش کے دوران میں، جس کی قیادت عرابی پاشا [رَکَ بآں] کے ہاتھ میں تھی، اسمٰعیل پاشا نے نُوبار کو معزول کر دیا۔ دو ماہ بعد اس نے یورپی وزرا بھی برخاست کر دیے اور انگلستان اور فرانس کی حکومتوں کے اس مطالبے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ فرانسیسی اور برطانوی وزرا کو بحال کیا جائے۔ ۲۶ جون ۱۸۷۹ء کو اسے تخت سے اتار دیا گیا، جس کے چار روز بعد وہ قاہرہ سے نیپلز روانہ ہو گیا، جہاں شاہِ اطالیہ نے اسے ایک مکان سکونت کے لیے دے دیا۔ بعد ازاں وہ قسطنطینیہ چلا گیا، جہاں ۲ مارچ ۱۸۹۵ء کو اس نے وفات پائی.

مآخذ: (۱) N. Ronchetti: *L'Egypte et ses progrés sous Ismaïl-Pacha*، مارسیلز ۱۸۶۸ء؛ (۲) V. E. Dor: *L'instruction publique en Égypte*، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۳) Edwin de Leon: *The Khedive's Egypt*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۴) [P. Van Bemmelen]: *L'Egypte et l'Europe, par un ancien juge mixte*، لائڈن ۱۸۸۲ء؛ (۵) R. Buchta: *Der Sudan unter ägyptischer Herrschaft*، لائپزگ ۱۸۸۸ء؛ (۶) D. A. Cameron: *Egypt in the Nineteenth Century*، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۷) J. C. McCoan: *Egypt under Ismail*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۸) J. Charles-Roux: *L'Isthme et le Canal du Suez*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۹) L. Bréhier: *L' Égypte de 1789 à 1900*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۱۰) E. Dicey: *The Story of the Khedivate*، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۱۱) C. de Freycinet: *La Question d'Égypte*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۱۲) Sir A. Colvin: *The Making of Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) Earl of Cromer: *Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) E.E.Farman: *Egypt and its betrayal*، نیویارک ۱۹۰۹ء؛ (۱۵) جرجی زیدان: تراجم مشاهیر الشرق، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۱: ۳۵-۴۸؛ (۱۶) Hermann Winterer: *Ägypten*، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۱۷) A. Hasenclever: *Gesch. Ägyptens im 19. Jahrhundert 1798-1914* (Halle a. S. ۱۹۱۷ء)، باب ۴؛ نیز دیکھیے (۱۸) ابراہیم حلمی: *The Literature of Egypt and the Soudan*، لنڈن ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء، ۱: ۳۲۶-۳۲۷ (بذیلِ مادۂ اسمٰعیل).

(T. W. ARNOLD آرنلڈ)

اسمٰعیل پاشا: الملقب بہ نشانجی، ترکی سلطان سلیمان ثانی کا صدرِ اعظم، * جو صوبۂ انقرہ کے موضع ایاش کا باشندہ تھا۔ پہلے پہل وہ سلطان کا چوق دار (چوغہ اٹھانے والا) مقرر ہوا۔ اس کے بعد اسے روم ایلی بیگلر بیگ کا منصب دے کر اس خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا۔ ۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۸ء میں وہ طغرانویسوں میں ملازم ہو گیا اور جب سلطان محمد چہارم کے عہد میں بے چینی پھیلی تو اسے وزیر کا عہدہ مل گیا (۱۰۹۸ھ/ ۱۶۸۷ء)۔ سلیمان ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر یَنِگی [ینی] چریوں کی بغاوت کے دوران میں سیاؤش پاشا قتل کر دیا گیا، جس پر اسمٰعیل پاشا کو وزیرِ اعظم بنا دیا گیا؛ لیکن وہ اس عہدے پر صرف انہتر دن فائز رہا اور اس کے بعد یکم رجب ۱۰۹۹ھ/ ۲ مئی ۱۶۸۸ء کو اسے معزول کر کے قوالہ کے قلعے میں قید کر دیا گیا۔ تھوڑے ہی دن بعد اسے روڈس (Rhodes) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ روم ایلی (روملی) کے بیگلر بیگ زین العابدین پاشا کے وارثوں نے، جسے اسمٰعیل پاشا کے حکم سے بے گناہ قتل کیا گیا تھا، اس پر مقدمہ چلایا اور رجب ۱۱۰۱ھ/ اپریل ۱۶۹۰ء میں، جب کہ اس کی عمر ستر سال تھی، اسے وزیرِ اعظم کوپرُولو مصطفی پاشا کے حکم سے

قصاص کے قانون کے مطابق قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ اسمٰعیل اپنی جوانی کے زمانے میں نرم مزاج تھا لیکن اپنا اقتدار منوانے کے سلسلے میں وہ روز بروز ظالم اور متشدد ثابت ہوتا گیا۔ فوجوں کی کمان اپنے ہاتھ میں لینے کے بجائے اس نے نہایت نالائق لوگوں کو چُن چُن کر جرنیل بنایا، مثلاً باغی یگن عثمان پاشا۔

مآخذ: (۱) سامی بیگ: قاموس الاعلام، ۲: ۹۴۸؛ (۲) عثمان زادہ احمد تائب: حدیقۃ الوزراء، ص ۱۱۳؛ (۳) راشد: تاریخ، ۲: ۹، ۳۹، ۱۱۹؛ (۴) ہامر (v. Hammer): *Gesch. des osman. Reiches*، ۶: ۵۰۶، ۵۰۹ ببعد، ۵۵۳۔

(CL. HUART ہوار)

---

* **اسمٰعیل حقّی:** ایک ترکی ادیب اور مؤرخ ادبیات، رسالۂ مکتب کا مدیر، قدیم ایشیائی دبستان کا اعتدال پسند حامی اور توپ خانے کا ایک سابق افسر۔ چند ایک نظموں، کہانیوں، ترجموں اور مجلّات میں شائع شدہ مقالات کے علاوہ ادبی تاریخ کے موضوع پر ایک سلسلۂ رسائل بھی اس کے قلم سے نکلا ہے۔

۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۰-۱۸۹۱ء میں اس کی نظموں کا مجموعہ سودای خزان یا خود محسر ("عشق خزاں" یا "دیر پشیمانی") منظرِ عام پر آیا۔ دو ملّی کہانیاں، جو فرانسیسی ادبیات کے زیر اثر لکھی گئی تھیں، بعنوان ایکی حقیقت ("دو سچ") مجلۂ اراکل کتاب خانہ سی جیب رومان لری، شمارہ ۷ (۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳-۱۸۹۴ء) میں شائع ہوئیں۔ رسالۂ مکتب میں طالِعسِز کے عنوان سے Octave Feuillet کی تصنیف *Roman d'un Jeune homme pauvre* کا ترجمہ شائع ہوا۔ اس نے Lamartine کی تصانیف *Raphaël* اور *Graziella* کا ترجمہ بھی کیا۔ اہمیت کے اعتبار سے اس کے ابحاث ادبیہ کہیں بڑھ کر ہیں، کیونکہ عثمانی ادب میں اس قسم کی تصانیف کچھ زیادہ تعداد میں نہیں ملتیں۔ اپنی کتاب اون دردونجی عصر گ تورک محرر لری ("چودھویں صدی کے ترکی مصنّفین") کی چار جلدوں (۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۰ء-۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء) میں وہ احمد مدحت افندی، اکرم بے، جودت پاشا اور شمس الدین سامی بے کا ذکر کرتا ہے۔ اس کی کتاب معاصر شاعر لرمز ("ہمارے ہم عصر شعرا") کا صرف پہلا حصّہ ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء میں شائع ہو سکا، جس میں اس نے نابی زادہ ناظم بے، علی روحی بے، امیر ہمایلی بیگ اور معلّم جودی افندی کا نمونۂ کلام پیش کیا ہے۔ اس کی کتاب عثمانلی مشاہیر ادباسی ("عہد عثمانی کے مشہور ترین مصنّف") کی اشاعت بھی پہلی جلد: معلّم ناجی (۱۳۱۱ھ) کے بعد بند ہو گئی۔ اس کی کتاب منتخبات تراجم مشاہیر بھی پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ حقّی نے میر علی شیر اور چغتائی شعرا کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ ۱۹۰۷ء میں اس نے روس کی ایک نہایت ضعیف تاریخ پال (Paul) اوّل کے عہد تک لکھی، جو ایک فرانسیسی ماخذ [*Nouvells du Nord on Histoire de Russie*] ("تاریخ شمال یا تاریخ روس") پر مبنی تھی۔

مآخذ: (۱) اس کی اپنی تصانیف کے علاوہ چند سرسری بیانات کے لیے دیکھیے (۱) Horn: *Türkische Moderne*، ص ۵۱؛ (۲) Gordlewski: *Očerki po nowoi osmankoi litjeraturye*، ماسکو ۱۹۱۲ء، ۶: ۷۱، ۱۱۶۔

(THEODOR MENZEL منزل)

---

* **اسمٰعیل حقّی:** شیخ اسمٰعیل حقّی البروسوی یا الاسکوداری، عہد آل عثمان کے ایک نامور ترکی عالم اور شاعر، جن کا شمار کثیر التصانیف صوفیہ میں ہوتا ہے۔ وہ ۱۰۶۳ھ / ۱۶۵۲-۱۶۵۳ء میں روم ایلی کے مقام ایدوس (Aidos) میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے والد قسطنطینیہ کی عظیم آتشزدگی کے بعد گوشہ نشین ہو گئے تھے۔ ابتدائے عمر ہی میں انھیں جلوتی شیخ فضل اللہ عثمان کی تعلیم و تربیت سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ ادرنہ میں انھیں علم کے اعلٰی مدارج اور جلوتی طریقۂ تصوف سے آشنا کیا گیا۔ بیس برس کی عمر میں انھوں نے بروسہ میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع کر دیا، جس کے بڑے مفید نتائج برآمد ہوئے۔ بعض رسائل تصوّف کی بنا پر علما ان کے خلاف ہو گئے اور ان کے اصرار پر انھیں رودوستو (Rodosto) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ شوقِ جہاں نوردی نے، جو بہت سے مسلمان صوفیوں کا شعار رہا ہے، انھیں کہیں بھی مستقل طور پر مقیم نہیں ہونے دیا؛ اس پر مستزاد یہ کہ علما کا مذہبی جنون بھی ان کے لیے کچھ کم اذیت رساں نہ تھا۔ مکّۂ [معظمہ] میں دو سال تک حج کے لیے قیام کرنے اور اُسکوب (Üsküb)، دمشق اور اُسکودار میں خاصی خاصی مدت ٹھیرنے کے بعد انھوں نے بالآخر بروسہ میں سکونت اختیار کر لی۔ یہاں انھوں نے ۱۱۳۵ھ میں ایک مسجد اور خانقاہ بنوائی اور ۱۱۳۷ھ / ۱۷۲۴-۱۷۲۵ء میں وفات پا گئے۔ ان کی تاریخ وفات ۱۱۲۷ھ بھی بتائی جاتی ہے، لیکن یہ ان کی متعدد کتابوں کی تاریخ تصنیف کے مطابق نہیں بیٹھتی۔

حقّی نے ایک سو سے اوپر مذہبی کتابیں اور رسائل تصوف لکھے۔ انھیں آج بھی بڑی قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور ان میں سے چند ایک چھپ بھی چکے ہیں۔ ان کی بہترین تصانیف حسب ذیل ہیں: روح البیان (بولاق ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۹-۱۸۶۰ء، چار جلدوں میں)، قرآن [مجید] کی مشہور تفسیر؛ روح المثنوی، شرح مثنوی جلال الدین رومیؒ اور فرح الروح ("روح کی خوشی") یازجی اوغلو محمد بن صالح بن کاتب کی محمدیّہ کی شرح، بولاق ۱۲۵۲ھ و ۱۲۵۸ھ، قسطنطینیہ (طبع سنگ) ۱۲۵۸ھ۔ مندرجۂ ذیل تصانیف کا بھی اکثر ذکر کیا جاتا ہے: شرح الاربعین حدیث، قسطنطینیہ ۱۲۵۳ھ، طبع ملّا علی الحافظ؛ کتاب حجّۃ البالغۃ اور رشحات عین الحیات (۱۲۹۱ھ)؛ تحفۂ اسماعیلیہ (۱۲۹۲ھ)؛ شرح الکبائر، ۱۲۵۷ھ / ۱۸۴۱ء؛ شرح شعب الایمان، ۱۳۰۵ھ اور آخر میں شرح پندنامۂ عطائی۔

مآخذ: (۱) معلّم ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۵۸-۵۹؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۲: ۹۵؛ (۳) ہامر پرگشتال (Hammer-Purgstall): *Gesch. der Osmanischen Dichtkunst*، ۴: ۱۳۵-۱۳۷؛ (۴) فلوگل (Flügel): *Die arab., pers. u. türk. Handschr... zu Wien*، ۳: ۱۲۳، ۱۵۰ ببعد، ۴۷۸-۴۸۲۔

(THEODOR MENSEL منزل)

⊗ **اسمٰعیل شہید، شاہ**: مولانا شاہ محمد اسمٰعیل ابن شاہ عبدالغنی بن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے بھتیجے، ۱۲ ربیع الثانی ۱۱۹۳ھ / ۲۹ اپریل ۱۷۷۹ء کو پیدا ہوے (حیاتِ ولی؛ حیات طیبہ؛ ولی اللہ)۔ ایک روایت میں تاریخ ولادت ۲۸ شوال ۱۱۹۶ھ / [۶ اکتوبر] ۱۷۸۱ء بتائی گئی ہے (آ، لائیڈن، طبع اوّل، ۲: ۵۴۹)، لیکن اس کا ماخذ معلوم نہیں ہو سکا۔ والدہ کا نام ایک روایت میں فاطمہ (حیاتِ ولی) اور دوسری میں فضیلت النساء بنت مولوی علاء الدین (شاہ اسمعیل شہید، انگریزی) مرقوم ہے۔ آخری روایت کے مطابق مولانا شاہ اسمٰعیل بمقام پھلت، ضلع مظفر نگر، اپنے ننھیال میں پیدا ہوے۔

قرآن مجید کے علاوہ انھوں نے صرف و نحو کی معمولی درسی کتابیں اپنے والد ماجد سے پڑھیں۔ آٹھ سال کی عمر میں حافظِ قرآن ہو گئے (حیاتِ ولی)۔ ۱۶ رجب ۱۲۰۳ھ / ۱۲ اپریل ۱۷۸۹ء کو شاہ عبدالغنی نے وفات پائی تو شاہ عبدالقادر نے یتیم بھتیجے کو بیٹا بنا کر اس کی تعلیم و تربیت خود سنبھال لی۔ (آثار الصنادید، طبع اوّل؛ اتحاف النبلاء)۔ دوسری روایت کے مطابق شاہ عبدالعزیز نے ہونہار بھتیجے کو اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا (حیاتِ ولی)۔

شاہ عبدالقادر نے اپنی زندگی ہی میں کل جائداد شرعی حصص کے مطابق اپنی اکلوتی صاحبزادی بی بی زینب اور اپنے بھائیوں کے نام کر دی تھی۔ شاہ اسمٰعیل کو چونکہ بیٹے کی طرح پالا تھا اس لیے اپنی صاحبزادی اور بھائیوں کی اجازت سے کچھ حصہ ان کے نام بھی کر دیا تھا اور اپنی نواسی بی بی کلثوم ان کے نکاح میں دی تھی (ارواحِ ثلاثہ)۔

شاہ اسمٰعیل ابتدائی عمر میں مطالعۂ کتب کی طرف چنداں التفات نہ فرماتے تھے۔ شاہ عبدالقادر کی خدمت میں سبق کے لیے حاضر ہوتے تو بے پروائی کے باعث یاد نہ رہتا کہ سبق کہاں سے شروع کرنا ہے۔ کبھی بعد کی عبارت پڑھنے لگتے؛ شاہ عبدالقادر ٹوکتے تو کہہ دیتے کہ اس مطلب کو آسان سمجھ کر نہیں پڑھا۔ اگر وہ مقام مشکل بھی ہوتا تو اس کی تشریح میں ایسی تقریر کرتے کہ اعلٰی و ادنٰی حیرت زدہ رہ جاتے۔ بعض اوقات ماقبل سے شروع کر دیتے؛ شاہ عبدالقادر متنبہ فرماتے تو ایسے شبہات وارد کر دیتے کہ فاضل استاد کو ان کے رفع کرنے میں خاصی زحمت اٹھانا پڑتی (آثار الصنادید)۔

خداداد استعداد کی بنا پر پندرہ سولہ سال کی عمر میں منقول و معقول کی تحصیل سے فارغ ہو گئے۔ ذہانت کی دھوم شہر بھر میں تھی۔ اکثر دقیقہ سنج اہل کمال امتحاناً سرِ راہ کوئی مشکل مسئلہ پوچھ لیتے تو کتابوں کی اعانت کے بغیر ایسی تشریح فرماتے کہ پوچھنے والوں کو خجالت ہوتی (آثار الصنادید)۔ جوہرِ ذکاوت بہت غیر معمولی تھا؛ مشکل عبارتوں کو جلد سے جلد سمجھ کر مغزِ سخن تک پہنچ جاتے۔ ان کی ذہانت کی حکایتیں اہلِ علم کی ہر محفل کے لیے باعثِ زینت تھیں (اتحاف النبلاء)۔

تعلیم سے فارغ ہوتے ہی شاہ اسمٰعیل نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کر دیا۔ وہ جہاں کسی بدعقیدہ اور بدعمل گروہ کی خبر پاتے وعظ و نصیحت کے لیے بے تکلف وہاں پہنچ جاتے۔ ہفتے میں دو دن جمعے اور سہ شنبہ کو جامع مسجد میں وعظ فرماتے (حیات ولی؛ آثار الصنادید)۔ ہزاروں سامعین ان وعظوں کو شوق و توجہ سے سنتے۔ درمیانی وقفے میں بعض گم راہ لوگ مختلف اصحاب کے دل میں شبہات پیدا کر دیتے۔ شاہ صاحب آئندہ وعظ کے آغاز میں بہ طریقِ تمہید چند کلمات ایسے فرما دیتے جن میں ہر شخص کے شبہہ کا جواب ہوتا۔ تقریر کا یہ عالم تھا کہ عالم اور عامی اُن کے ارشادات سے یکساں مستفید ہوتے۔ ان کے وعظ و نصیحت کی برکت سے اعلامِ سنّت کا آوازہ ہر شخص کے کان تک پہنچ گیا، شرک و بدعت کی بنیاد منہدم ہو گئی، خلقِ خدا نے سنّتِ نبوی کے اختیار اور بدعات کے ترک کی توفیق پائی۔ جامع مسجد میں نمازِ جمعہ کے لیے اس کثرت سے نمازی جمع ہونے لگے جیسے عیدگاہ میں نمازِ عیدین کے لیے جمع ہوا کرتے ہیں (آثار الصنادید)۔ لوگوں کی اتنی بڑی تعداد ہدایت یاب ہوئی کہ موافق و مخالف دونوں کو اس کا اعتراف ہے۔ اسلام کی جو رونق نظر آ رہی ہے یہ شاہ اسمٰعیل اور مولوی عبدالحی ہی کی جدوجہد کا ثمرہ ہے۔ یہ دونوں بزرگ اپنے شیخ سیّد احمد شہید کے وزیر تھے۔ حق یہ ہے کہ احیاے اسلام کے لیے کام کرنے والے ایسے آدمی سرزمینِ ہند نے بارہ سو سال میں پیدا نہیں کیے (اتحاف النبلاء)۔

بعض سوانح نگاروں نے ابتدائی دَور کی ورزشوں کے ذکر میں خاصے مبالغے سے کام لیا ہے (حیاتِ طیبہ)۔ ممکن ہے شاہ صاحب نے وقت کے رواج کے مطابق تیراکی، شہسواری، تیراندازی، تفنگ زنی وغیرہ سیکھ لی ہو، لیکن ان بیانات کا استناد محلِّ نظر ہے۔ اسی طرح سکھوں کے ماتحت مسلمانانِ پنجاب کا حال معلوم کرنے کے لیے جس دَورے کا مفصل ذکر کیا گیا ہے (حیاتِ طیبہ)، معاصر روایات میں اس کا سراغ نہیں ملتا۔

۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۸ء میں سیّد احمد بریلوی نواب امیر خاں سے الگ ہو کر دہلی پہنچے تو پہلے مولوی عبدالحی نے پھر شاہ اسمٰعیل نے نماز کی دو رکعتیں بہ حضورِ قلب سیّد صاحب کی اقتدا میں ادا کر کے بیعت کر لی (مخزن احمدی؛ منظورہ؛ وقائع)؛ اس وقت سے سیّد صاحب کا دامن یوں مضبوط تھام لیا کہ جیتے جی نہ چھوڑا اور زندگی کے بقیہ اوقات کا بیشتر حصہ سیّد صاحب ہی کی معیت میں گزار دیا۔ اگرچہ ان کا خاندان عوام کا مرجع احترام تھا، لیکن وہ اپنے شیخ کی کفش برداری کو سرمایۂ افتخار سمجھتے تھے۔ کمالِ ادب کا یہ عالم تھا کہ سیّد صاحب کے روبرو نقش بدیوار بنے رہتے۔ کبھی کبھی بیماری کے غلبے سے نشست و برخاست کی طاقت بھی سلب ہو جاتی، تاہم سیّد صاحب کا حکم ملتے ہی مہماتِ جنگ کے انصرام کے لیے بے درنگ تیار ہو جاتے (وصایاء الوزیر)۔

سیّد صاحب نے اصلاحِ مسلمین اور تنظیم جہاد کی غرض سے جتنے دَورے کیے شاہ اسمٰعیل برابر ان میں شریک رہے۔ سیّد صاحب کے ایما سے جہاد فی سبیل اللہ کی تبلیغ شروع کی تو ان کی صیقلِ تقریر سے مسلمانوں کا آئینۂ باطن مجلّا ہو گیا۔ وہ

چاہنے لگے کہ ان کے سر راہِ خدا میں کٹیں اور جانیں لوائے دینِ محمدیؐ کی سربلندی کے لیے قربان ہوں (آثار الصنادید)۔

سیّد صاحب نے نکاحِ بیوگان کا اجرا کیا تو شاہ اسمٰعیل کی بیوہ ہمشیرہ، جو عمر میں ان سے بڑی اور حدِ یاس کو پہنچ چکی تھیں، ان کا نکاح بہ غرضِ احیاے سنّت مولوی عبدالحیّ سے کر دیا (وصایاء الوزیر)۔ سفرِ حج (اواخر شوال ۱۲۳۶ھ تا اواخر شعبان ۱۲۳۹ھ) میں مع والدہ و ہمشیرہ سیّد صاحب کے ساتھ تھے؛ والدہ نے مکّۂ مکرّمہ میں وفات پائی (وقائع؛ وصایاء الوزیر)۔ سیّد صاحب نے جمادی الاُخریٰ ۱۲۴۱ھ میں بہ قصدِ جہاد دارالحرب ہند سے ہجرت کی تو شاہ صاحب مہاجرین و مجاہدین کے پہلے قافلے میں شریک تھے (وقائع؛ منظورہ وغیرہ)۔

دورانِ قیامِ سرحد میں وعظ و تذکرہ، دعوت و اعلام، دفاع و اقدام، تدبیر و سیاست وغیرہ تمام مشاغل میں وہ پیش پیش رہے۔ مجاہدانہ کارناموں کے لیے دیکھیے مادۂ احمد شہید، سیّد۔ جن کارناموں میں شاہ اسمٰعیل کو درجۂ امتیاز حاصل ہوا ان کی اجمالی کیفیت یہ ہے: (۱) مقامِ ہُنڈ میں بہ سلسلۂ امامتِ جہاد علما و خوانین سے تمام مذاکرات شاہ صاحب ہی نے کیے تھے؛ (۲) جنگِ شیدو میں وہ سیّد صاحب کی علالت کے باعث ان کے ساتھ ہاتھی پر سوار تھے۔ درانیوں کے فرار کے بعد سکھوں نے سید صاحب کا تعاقب کیا تو شاہ صاحب نے ہاتھی کو میدانِ جنگ سے باہر نکال کر سیّد صاحب کو گھوڑے پر سوار کرایا اور ایک جماعت کے ہمراہ روانہ کر دیا۔ سکھوں کو ان کے تعاقب سے باز رکھنے کے لیے خود ہاتھی ہی پر سوار رہے اور بعد میں سیّد صاحب سے جا ملے؛ (۳) ہزارہ میں محاذِ جہاد کی ابتدائی تنظیمات انھیں نے کیں؛ (۴) شنکیاری کی جنگ میں تھوڑے سے رفیقوں کے ساتھ سکھوں کے بہت بڑے گروہ کو شکست دے کر بھگا دیا۔ شاہ صاحب کی قبا غنیم کی گولیوں سے چھلنی ہو گئی اور ہاتھ کی چھنگلیا پر سخت زخم لگا۔ شاہ صاحب اس چھنگلیا کو مزاحًا اپنی انگشتِ شہادت کہا کرتے تھے؛ (۵) بیعتِ اقامتِ شریعت کے لیے اڑھائی ہزار علما و خوانین کو شاہ صاحب ہی نے پیشِ نظر مقصد پر متفق الرّاے کیا تھا؛ (۶) تھوڑے سے غازیوں کے ساتھ ہُنڈ کا مستحکم قلعہ مسخّر کر لیا اور اس میں غنیم کی جانب سے صرف دو جانوں کا نقصان ہوا؛ (۷) زیدہ کی جگہ میں صرف سات سو غازیوں (تین سو ہندوستانی، چار سو مُلکی) کے ساتھ یار محمد خاں پر فتح پائی، جس کے پاس دس ہزار فوج اور سات توپیں تھیں، اس جنگ میں صرف دو غازی شہید ہوئے؛ (۸) پائندہ خاں تنولی کو شکست دے کر امب و عشرہ پر قبضہ کر لیا؛ (۹) مایار کی جنگ میں تین ہزار غازیوں کے ساتھ، جن میں بیشتر مُلکی تھے، آٹھ ہزار درّانیوں کو شکست فاش دی؛ (۱۰) فتح پشاور کے بعد سلطان محمد درّانی سے صلح کی گفتگو میں سیّد صاحب نے شاہ صاحب ہی کو مختار بنایا تھا (منظورہ؛ وقائع وغیرہ)۔

۲۴ ذوالقعدہ ۱۲۴۶ھ/ ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو شاہ صاحب نے بالاکوٹ میں شہادت پائی۔ آخری وقت کی کیفیت یہ بتائی گئی ہے کہ سر یا کنپٹی پر گولی کا خفیف زخم تھا، ڈاڑھی خون سے تر ہو گئی تھی، سر ننگا تھا، بھری ہوئی بندوق کندھے پر تھی اور ننگی تلوار ہاتھ میں۔ ایک ہجوم میں گھس گئے پھر کسی نے انھیں زندہ نہ دیکھا۔ جنگ کے بعد نعش سید صاحب کی شہادت گاہ سے تقریبًا نصف میل پر قصبۂ بالاکوٹ کے شمال میں ست بنے نالے کے پار ملی۔ وہیں انھیں دفن کیا گیا۔

جلالتِ علم کی یہ شان تھی کہ شاہ عبدالعزیز نے ایک خط میں انھیں "حُجّۃ الاسلام" لکھا۔ ایک مرتبہ فرمایا: "جن لوگوں نے میرے عہدِ شباب کا علم دیکھا ہے انھیں اس کا نمونہ دیکھنا ہو تو اسمٰعیل کو دیکھ لیں۔" شاہ اسمٰعیل اور شاہ اسحٰق (نواسۂ شاہ عبدالعزیز) کو خاص عطیۂ الٰہی قرار دیتے ہوئے یہ آیۂ مبارکہ پڑھا کرتے تھے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَى الْكِبَرِ اِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ (۱۴ [ابراہیم]: ۳۹ = ہر تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے مجھے بڑھاپے میں اسمٰعیل اور اسحٰق عطا کیے)۔ وہ اپنے زمانے میں سب سے زیادہ ذکی، دینِ حق میں سب سے بڑھ کر محکم اور سنّت کے سب سے بڑے حافظ تھے (ابجد العلوم)۔

خدمتِ دین میں انہماک اس پیمانے پر پہنچ گیا تھا کہ کھانے اور لباس کی بھی کبھی پروا نہ کی۔ سفرِ حج میں کلکتے پہنچے اور منشی امین الدین وکیلِ کمپنی ان سے ملنے کے لیے آئے تو لباس اتنا معمولی پہن رکھا تھا کہ منشی صاحب کو یقین نہ آیا کہ شہرۂ آفاق شاہ اسمٰعیل یہی ہیں (وقائع احمدی)۔

قرآن مجید کے سوا کبھی کوئی کتاب پاس نہ رکھی۔ علما مسائل پوچھنے کے لیے آتے تو گھوڑے کو کھریرا کرتے ہوئے بے تکلف جواب دیتے جاتے (ارواحِ ثلاثہ)۔ ہر مسئلے کو آیات و احادیث سے مستند فرماتے۔ جزئیاتِ فقہ اس انداز میں بیان کرتے کہ مشہور و نامور فقیہ سن کر دنگ رہ جاتے (حیاتِ ولی)۔

سیّد صاحب نے سواری کے لیے ایک گھوڑا دے رکھا تھا، لیکن عادت تھی کہ پیدل چلتے اور اپنے گھوڑے پر کسی دوسرے کو سوار کرا دیتے۔ نیت یہ ہوتی کہ خدا کا کام ہے؛ اپنے جسم کو جتنی مشقت میں ڈالیں گے اتنا ہی ثواب ہوگا (وقائع احمدی)۔ ہمیشہ عزیمت کا عملی نمونہ پیش فرماتے۔ اگرچہ جسم کمزور تھا، لیکن ایک موقع پر بھاری زنبورک چند رفیقوں سے اٹھوائی اور اصرار فرمایا کہ میرے کندھے پر رکھ دو، حالانکہ زنبورک کندھے پر رکھتے ہی پاؤں لڑکھڑانے لگے (منظورہ)؛ پہاڑ کی چڑھائی میں چند قدم پر دم پھول جاتا تو کسی پتھر پر بیٹھ کر وعظ شروع کر دیتے اور راہِ حق میں مشقتیں اٹھانے کی فضیلتیں بیان کرتے؛ سانس درست ہو جاتا تو پھر چڑھائی شروع کر دیتے (منظورہ)۔

بالاکوٹ میں ایک مرتبہ نماز پڑھاتے ہوئے دو رکعتوں میں پوری سورۃ بنی اسرآئیل پڑھی۔ سیّد جعفر علی نقوی لکھتے ہیں کہ اس نماز میں جو لذّت حاصل ہوئی وہ عمر بھر کسی دوسری نماز میں کسی امام کے پیچھے حاصل نہ ہوئی (منظورہ)۔ سیّد صاحب سے اگرچہ انتہائی عقیدت تھی اور ان کا ادب بھی بہت کرتے تھے لیکن شرعی اور جماعتی معاملات میں اپنی رائے اس بے باکی سے ظاہر کرتے کہ خود سیّد صاحب نے ایک مرتبہ اعتراف کیا کہ امرِ حق کے اظہار میں ایسی بے باکی میں نے اپنے بھانجے سیّد احمد علی کے سوا کسی میں نہیں دیکھی (منظورہ)۔

کتابت کی مشق نہ تھی (منظورہ)۔ ایک مرتبہ دہلی کے مشہور خطاط میر پنجہ کش نے پوچھا کہ خوش خطی کیوں نہ سیکھی؟ فرمایا: اتنا ہی کافی ہے کہ لکھا ہوا سمجھ میں آ جائے، باقی فضول ہے (ارواحِ ثلاثہ)۔ صرف ایک بیٹا شاہ محمد عمر یادگار چھوڑا۔ اس کی عمر حالتِ جذب میں گزری اور ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱-۱۸۵۲ء میں لاولد فوت ہوا۔ غرض شاہ اسمٰعیل اپنے کمالات کے باعث ربِّ ذوالجلال کی قدرت کا ایک نمونہ تھے (آثار الصنادید).

تصانیف: سیّد صاحب سے وابستگی کے بعد شاہ اسمٰعیل کی زندگی اصلاح و ارشاد اور دعوت و انتظامِ جہاد کے لیے وقف ہو گئی اور تصنیف و تالیف کا موقع بہت کم ملا، پھر بھی ان کی تصانیف مشہور علما کے مقابلے میں بہ اعتبارِ تعدّد و اہمیت بطورِ خاص قابلِ قدر ہیں۔ ان کی سرسری کیفیت یہ ہے:

(۱) ردّ الاشراک (عربی): یہ شرک اور غیر مشروع مراسم کے رد میں آیات و احادیث کا مجموعہ ہے۔ اس کے دو باب ہیں۔ نواب صدیق حسن خان نے اسے ایک مرتبہ قطف الثمر کے ساتھ شائع کیا تھا اور احادیث کی تخریج کر کے اس کا نام الادراک بتخریج احادیث ردّ الاشراک رکھا تھا۔ یہ رسالہ الگ بھی شائع ہو چکا ہے [نیز دیکھیے براکلمان، ۲: ۸۵۳ (اس میں محمد اسمٰعیل پڑھیں بجائے محمد بن اسمٰعیل اور محمد صدیق حسن خان پڑھیں بجائے محمد صدیق خان)].

(۲) تقویت الایمان (اردو): ان آیات و احادیث کے پہلے حصے کا تشریحی اردو ترجمہ ہے جو ردّ الاشراک میں جمع ہو چکی تھیں۔ یہ کتاب اب تک لاکھوں کی تعداد میں چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس کے ایڈیشنوں کا شمار نہیں ہو سکتا۔ راقم کے علم کے مطابق پہلی مرتبہ مطبع دار الاسلام، دہلی نے ۱۸۴۷ء میں شائع کی تھی۔ اس کا انگریزی ترجمہ مولوی شہامت علی نے غالباً ۱۸۵۲ء میں شائع کیا تھا۔ ردّ الاشراک کے دوسرے حصے کا تشریحی اردو ترجمہ مولوی محمد سلطان نے تذکیر الاخوان کے نام سے چھاپا تھا.

(۳) منصبِ امامت (فارسی) [ناتمام]: مسئلۂ امامت کے متعلق جامع اور محققانہ رسالہ ہے؛ جو صرف ایک مرتبہ چھپا۔ اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے.

(۴) ایضاح الحق الصّریح فی احکام المیت و الضریح (فارسی [ناتمام]: اسے پہلی مرتبہ مطبع فاروقی، دہلی نے ۱۲۹۷ھ میں مع ترجمۂ اردو شائع کیا تھا۔ بعض مشہور علما کی رائے ہے کہ ردِّ بدعات میں اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہ کتاب دوبارہ ۱۳۵۶ھ میں کتب خانۂ اشرفیہ، دہلی نے نئے اردو ترجمے کے ساتھ شائع کی.

(۵) رسالۂ یک روزی (فارسی): تقویت الایمان پر مولانا فضلِ حق خیر آبادی نے چند اعتراضات کیے تھے۔ شاہ صاحب نے ایک مجلس میں ان کا جواب مرتب فرما دیا۔ ۱۵ ذوالحجۃ ۱۲۴۱ھ کو اس کی تبییض ہوئی، جب شاہ صاحب ہجرت بہ غرضِ جہاد کے سلسلے میں شکار پور پہنچے ہوئے تھے۔ یہ رسالہ ایضاح الحق، طبع اوّل، کے ساتھ شائع ہوا تھا.

(۶) رسالۂ اصول فقہ (عربی): در یک کراسہ.

(۷) تنویر العینین فی اثبات رفیع الیدین: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں وہ احادیث جمع کر دی گئی ہیں جن سے رفع یدین کا اثبات ہوتا ہے۔ یہ کئی مرتبہ بین السطور اردو ترجمے کے ساتھ شائع ہو چکا ہے [اتحاف، ص ۴۴].

(۸) تنقید الجواب در اثبات رفع الیدین: اس کا ذکر صرف اتحاف النبلاء [ص ۴۴] میں ہے۔ موضوع نام سے ظاہر ہے.

(۹) عبقات (عربی): یہ حقائق تصوّف میں ہے؛ صرف ایک مرتبہ چھپا، اب کم یاب ہے.

(۱۰) صراطِ مستقیم (فارسی): اس کتاب کا مضمون سیّد احمد شہید کا ہے۔ صرف پہلا باب شاہ اسمٰعیل نے مرتّب فرمایا [دیکھیے *JASB*].

(۱۱) رسالۂ منطق: اس کا ذکر سر سیّد احمد خان نے آثار الصنادید میں کیا ہے.

(۱۲) مثنوی سلکِ نُور (ناتمام): یہ چھپ چکی ہے.

علاوہ بریں شاہ صاحب کا ایک لمبا قصیدہ نعت میں اور ایک قصیدہ سید احمد شہید کی تعریف میں موجود ہے، جس کے متفرّق اشعار بعض کتابوں میں چھپ چکے ہیں۔ خطبوں، تقریروں اور مناظروں کا حد و شمار نہیں۔ فضائلِ جہاد میں بعض خطبے نواب صدیق حسن خان نے ایک مجموعۂ خُطَب میں شائع کر دیے تھے۔ نواب مرحوم پر جب انگریزوں کا عتاب نازل ہوا تو یہ مجموعۂ خُطَب تلف کر دیا گیا۔ شاہ صاحب کے متعدّد مکاتیب بھی موجود ہیں۔ سیّد صاحب کے مکاتیب اور اعلام نامہ جات بھی شاہ صاحب ہی کے لکھوائے ہوئے ہیں اگرچہ ان کا مضمون سیّد صاحب بتا دیتے تھے.

مآخذ: (۱) میرزا حیرت دہلوی: حیاتِ طیبہ (اردو)، دہلی ۱۸۹۵ء؛ (۲) سر سیّد احمد خان: آثار الصنادید (اردو)، طبع اوّل، دہلی؛ (۳) نواب صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء (فارسی)، کان پور ۱۲۸۸ھ، ص ۴۱۶ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: ابجد العلوم (عربی)، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۵) ارواحِ ثلاثہ (اردو)، سہارنپور ۱۳۷۰ھ؛ (۶) محمد جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ یا سوانح احمدی (اردو)، دہلی ۱۸۹۱ء، ساڈھورہ ۱۹۱۴ء؛ (۷) نواب وزیر الدولہ، والیِ ٹونک: وصایا الوزیر علی طریق البشیر و النذیر (فارسی)؛ (۸) سید محمد علی بریلوی (ہمشیرہ زادۂ سید احمد شہید): مخزن احمدی (فارسی)، طبع ۱۲۹۹ھ؛ (۹) جعفر علی نقوی: منظورۃ السعداء معروف بہ تاریخ احمد (فارسی)، (خطّی، در دانش گاہِ پنجاب)؛ (۱۰) نواب وزیر الدولہ: وقائع احمدی (اردو)، خطّی (نسخے رائے بریلی اور ٹونک میں اور نگارندۂ مقالہ کے پاس)؛ (۱۱) سید ابو الحسن علی ندوی: سیرتِ سید احمد شہید (اردو)، ج ۱، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۱۲) W. W. Hunter: *The Indian Musalmans*، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۱۳) رحیم بخش: حیات ولی، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) رحمٰن علی: تذکرۂ علمای ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، ص ۱۷۹؛ (۱۵) محمد اسمٰعیل گودھروی: ولی اللہ (جامعۂ ملّیہ پریس، دہلی)؛ (۱۶) شاہ اسمعیل شہید، (انگریزی و اردو) (مقالات یوم اسمٰعیل شہید، شائع کردہ قومی کتب خانہ، لاہور).

(غلام رسول مہر)

---

* **اسمٰعیل عاصم افندی**: رک بہ چلبی زادہ.

---

* **اسمٰعیلیہ**: ایک شہر، جو نہر سویز کے تقریبًا وسط میں واقع ہے۔ اسے ۱۸۶۳ء میں نہر کی کھدائی کے دوران میں بسایا گیا تھا اور اس کا نام خدیو اسمٰعیل کے نام پر [اسمٰعیلیہ] رکھا گیا تھا۔ جب تک کھدائی کا کام جاری رہا اس شہر کی بڑی اہمیت رہی، لیکن نہر کی تکمیل کے بعد بہت جلد اس کا انحطاط شروع ہوگیا۔ اب چند برس سے قاہرہ اور ڈاک کے جہازوں کے درمیان سلسلۂ حمل و نقل جاری ہونے سے یہاں پھر خوش حالی کے کچھ آثار نظر آنے لگے ہیں۔ اس شہر کو ریل کے ذریعے پورٹ سعید، قاہرہ اور سویز کے ساتھ ملا دیا گیا ہے اور یہاں اچھے ہوٹل اور حمام وغیرہ موجود ہیں۔ شہر کے گرد کھیت اور باغات ہیں اور جنوب کی طرف جھیل تمساح واقع ہے۔ [۱۹۳۷ء میں اس کی آبادی ۳۶۳۹۷ تھی].

مآخذ: محمد امین الخانجی: مُنْجَم العُمْران فی المُسْتَدْرَک علی مُعْجَم البُلْدان، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۲۶۵ بعد؛ (۲) Baedeker: *Egypt*، لنڈن ۱۸۹۸ء، ص ۱۲۸.

(T. H. Weir)

⊗* **اسمٰعیلیہ**: ایک شیعی فرقہ، جو اس نام سے اس لیے مشہور ہے کہ اس کے نزدیک امام جعفر الصادق[رض] [رک بآں] کے بعد ان کے فرزند اکبر اسمٰعیل امام ہوئے نہ کہ امام موسیٰ کاظم، جیسا کہ امامیہ (رک بہ اثنا عشری) کا عقیدہ ہے۔ گویا اسمٰعیل ساتویں امام ہیں اور اسی لیے اسمٰعیلیہ کو سبعیہ بھی کہا جاتا ہے۔ البتہ کتبِ تاریخ میں اُن کا ذکر بعض اور ناموں کے ماتحت بھی آیا ہے۔ ان میں قدیم ترین نام قرامطہ ہے، پھر دروزیہ اور باطنیہ کا ظہور ہوا۔ بحالت موجودہ وہ فارس میں مریدینِ آغا خانِ محلاتی، وسط ایشیا میں مُلّائی یا مولائی اور ہندوستان میں خوجے (نزاری) اور [داؤدی یا سلیمانی] بوہرے (مستعلیان) وغیرہ کہلاتے ہیں.

۱۔ **اسمٰعیلی تحریک کی تاریخ**: یہ جو کہانیاں مشہور ہیں کہ اسمٰعیلی عقائد کینہ پرور عبداللہ بن میمون القدّاح کے اختراع کردہ ہیں، جس نے چالاکی سے یہ منصوبہ گھڑا تھا کہ اسلام کی جڑ کاٹ کر اس کی جگہ زردشتیوں کا بول بالا کیا جائے، تو یہ سب من گھڑت باتیں ہیں، جو عبّاسیوں کے دعوٰی خلافت کو درست ثابت کرنے کے لیے ان کے طرف داروں نے پھیلائیں۔ اصل میں یہ فرقہ اس گروہ سے تعلق رکھتا تھا جس میں مسیحِ منتظر کی قائل سبھی برادریاں شامل تھیں اور یہ برادریاں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں ہر جگہ موجود تھیں۔ اس فرقے نے حضرت علی[رض] کی اولاد میں سے ایک خاص فرد کو مہدیِ موعود قرار دیا اور یہ لوگ واقفہ کے نام سے مشہور ہوئے، یعنی وہ جنھوں نے اماموں کے لگاتار سلسلے کو ایک خاص شخص تک پہنچا کر ٹھیرا دیا (وَقف)۔ اسمٰعیلیوں کے ہاں اس سلسلے کے آخری امام محمد ابن اسمٰعیل بن جعفر ہیں جو امام جعفر[رض] کی وفات (تقریبًا ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) کے تھوڑے دن بعد غائب ہوگئے۔ کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیل امام جعفر صادق[رض] کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ۱۴۳ھ/۷۶۱-۷۶۲ء میں مدینۂ منورہ میں وفات پا گئے تھے اور بقیع کے قبرستان میں دفن ہوئے اور حضرت امام جعفر نے متعدّد گواہوں کے ذریعے اس امر کی شہادت لے رکھی تھی کہ ان کے بیٹے کا انتقال ہوگیا ہے۔ اسمٰعیل کے حامیوں نے یہ ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا دعوٰی ہے کہ امام جعفر کی وفات (نواح ۱۴۸ھ/۷۶۵ء) سے پانچ سال بعد بھی اسمٰعیل زندہ تھے۔ ایک سو سال سے کچھ زیادہ مدّت تک یہ فرقہ جنوبی عراق، عرب، شام اور یمن میں پھیلتا رہا۔ اس کے بعد ۲۷۶ھ/۸۹۹ء کے لگ بھگ اس نے اپنے قائد [احمد بن قرمط] کی نسبت سے قرامطہ کے نام سے شہرت حاصل کی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ۲۶۰ھ/۸۷۴ء میں اثنا عشری اماموں کا سلسلہ ٹوٹ گیا تو ۲۸۰ھ/۸۹۵ء [کذا، ۸۹۳ء] کے قریب اس فرقے کے عقائد میں ایک تبدیلی عمل میں آئی، جس کی رُو سے اُس نے پھر امامت کے تسلسلِ دائمی کا اثنا عشری عقیدہ اختیار کر کے یہ عقیدہ ترک کر دیا کہ محمد بن اسمٰعیل امام غائب مہدیِ موعود ہو کر واپس آئیں گے۔ اس تبدیلی کی وجہ سے وہ قرامطہ سے، جنھوں نے اس کی شدّ و مدّ سے مخالفت کی، علٰحدہ ہوگئے۔ اس نئے عقیدے کو فاطمیوں نے اختیار کیا اور اس کے حق میں ایک پُرزور تحریک شروع کر دی۔ ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں انھوں نے شمالی افریقہ میں اپنی خلافت کی بنیاد ڈال دی.

بہر حال تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اواخر تک اسمٰعیلی فرقہ بخوبی منظم ہو چکا تھا۔ ایران، یمن اور شام میں اس کی جڑیں مضبوطی سے جم چکی تھیں اور شمالی افریقہ میں بھی سُرعت کے ساتھ پھیلتا جا رہا تھا۔ المہدی اور دیگر فاطمی خلفا سے سب واقف ہیں (دیکھیے اُن کے ناموں کے تحت اُن کی تاریخ)۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں اس عقیدے کی تبلیغ و اشاعت بڑے زور سے کی گئی اور پانچویں صدی کے وسط تک اسمٰعیلی بحر اوقیانوس سے لے کر عالم اسلام کے بعید ترین مشرقی علاقوں، یعنی ماوراء النہر، بدخشان اور ہندوستان میں خوب مستحکم ہو چکے تھے۔ ایران میں انھیں بالخصوص استحکام حاصل تھا؛ چنانچہ صوبہ جات بحر خزر، آذربیجان، رَے، قُومِس، اصفہان، فارس، خوزستان، کرمان، خراسان (بشمولیت طَبَس و طُرشیز)، قُہِستان، بدخشان اور ماوراء النہر میں ان کے نشر و تبلیغ کے اہم مراکز موجود تھے۔ ایران ہی میں چوٹی کے اسمٰعیلی فلاسفہ پیدا ہوئے، جنھیں حقیقی معنوں میں ان کے اصول و عقائدِ باطنیہ (esoteric) کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے، جیسے ابو حاتم رازی (وفات چوتھی/دسویں کے وسط میں)، ابو یعقوب سجستانی (م بعد از ۳۸۶ھ/۹۹۶ء)، حمید الدین کرمانی (نواح ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء) اور المؤیّد الشیرازی (م ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء).

اسمٰعیلی تحریک کو ایک خطرناک سیاسی تحریک قرار دے کر ہر جگہ مخالفت و استبداد کا نشانہ بنایا جاتا تھا، لیکن اس کے اس قدر محیّر العقول کامیابی کے بعد اتنی تیزی سے گر جانے کی وجہ یہ نہیں ہے۔ اس کے لیے جو بات سب سے زیادہ مُضر ثابت ہوئی وہ اس کے پیشواؤں کے طبقے کا باہم اختلاف تھا، یہاں تک کہ خود اُن کے اماموں کے خاندان میں بھی نفاق پایا جاتا تھا۔ سب سے پہلا قابلِ ذکر شقاق، جس کی اہمیّت فقط مقامی تھی، حاکمیہ، یعنی دُروز (Druzes) [رک بآں] کا

تھا، جن کا عقیدہ یہ ہے کہ الحاکم (۴۱۱ھ/۱۰۲۱ء) کی وفات نہیں ہوئی؛ چنانچہ وہ اُس کی واپسی کی آس لگائے بیٹھے ہیں۔ اس کے بعد نزاریوں کا شقاق ہوا، جو ایک بڑی مصیبت ثابت ہوا۔ ۱۸ ذوالحجہ ۴۸۷ھ/۲۹ دسمبر ۱۰۹۴ء کو المستنصر [رَتَ بَان] کی وفات پر اس کا بڑا بیٹا نزار تختِ سلطنت سے محروم کر دیا گیا اور اس کی جگہ اس کا بھائی المستعلی [رَتَ بَان] سپہ سالارِ اعلٰی کی مدد سے اس پر قبضہ کر بیٹھا۔ مصر کے اسمٰعیلی حلقوں نے اس واقعے کی طرف سے بے توجہی برتی۔ نزار کو ضرورت کے مطابق طرف دار نہ مل سکے۔ وہ گرفتار ہو گیا اور اس کے بھائی کے حکم سے اسے (اس کے بیٹے سمیت) قید خانے میں قتل کر دیا گیا۔ جب یہ خبر پھیلی تو شام میں اور سارے مشرق میں اس کے خلاف سخت ناراضی اور بے چینی پھیلی اور یہ لوگ اسمٰعیلی جمہور (جماعت سے) علیحدہ ہو گئے اور اپنا تعلّق فقط نصِّ اوّلین کے ساتھ قائم رکھا۔

مصر کے فاطمی اماموں کا سلسلہ ختم ہونے پر مصر کے مستعلی اسمٰعیلیوں میں بھی اسی قسم کے تفرقے پھوٹ پڑے۔ الآمر کے قتل (۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء؛ اسمٰعیلی مآخذ کی رُو سے ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء) پر اس کا کم سن بچہ، الطیّب (جس کے وجود کے بارے میں مؤرّخین نے کافی شک وشبہہ کا اظہار کیا ہے) کہیں چھپا دیا گیا۔ مصر کے چار آخری فاطمی خلفا خود اپنے آپ کو اماموں میں شمار نہ کرتے تھے اور خطبہ القائم کے نام سے، جو امام موعود تھا اور یوم آخر میں ظاہر ہوگا، پڑھا جاتا تھا۔ مستعلیین کا، جو بنی فاطمہ کی روایات کے پیرو ہیں، اب تک یہ اعتقاد ہے کہ الطیّب کے جانشین امام اپنی زندگیاں کسی بہت ہی خفیہ مقام میں بسر کر رہے ہیں اور "وقت آنے پر" اپنے آپ کو ظاہر کر کے رہیں گے۔

مستعلیوں کا انتظامی مرکز یمن میں منتقل ہو گیا اور یہیں سے ان کی ساری جماعت میں اُن کے داعیِ مطلق ہدایات واحکام جاری کرتے تھے۔ مصر اور شمالی افریقہ سے اسمٰعیلی مذہب حیرت انگیز سُرعت کے ساتھ غائب ہوا۔ یمن میں بھی ۵۰۰ سال تک یہ بے حیثیت رہا؛ لیکن ہندوستان میں واقعات نے اَور ہی رنگ اختیار کیا۔ یہاں کی ابتدائی [اسمٰعیلی] نو آبادی گیارھویں/سترھویں صدی کے اوائل میں بہت وسیع ہو گئی تھی۔ اس کی اہمیت ابتدائی جماعت کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھ چکی تھی، جس کی وجہ سے ضروری ہو گیا کہ داعیوں کی قیام گاہ ہندوستان میں منتقل کر دی جائے۔ اس تبدیلی کے ساتھ ایک نیا افتراق پیدا ہو گیا، جس کی بنا مذہبی پیشواؤں کی باہمی رقابت پر تھی۔ چھبیسویں داعی داؤد بن عجب شاہ کی وفات (۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء) کے بعد، جو احمد آباد میں واقع ہوئی، اکثریت (داؤدی) داؤد بن قطب شاہ کی تابع فرمان ہو گئی اور اسے اپنا ستائیسواں داعی تسلیم کر لیا؛ لیکن یمنی جماعت (سلیمانی) سلیمان بن حسن سے وابستہ ہو گئی (دونوں شاخوں کے داعیوں کے ناموں کے لیے دیکھیے آصف علی اصغر فیضی: *A Chronological List of the Imams and Da'is of the Musta'lian Ismailis*، در *FBBRAS*، ۱۹۳۴ء، ص ۴۵-۵۶)۔ اس کے علاوہ اَور بھی بہت سے چھوٹے چھوٹے افتراقات ہوئے، لیکن اُن کی کوئی اہمیّت نہیں۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ داؤدیوں اور سلیمانیوں میں حقیقی اصولی اختلاف کوئی نہیں۔

نزاری: اسمٰعیلی روایات کے مطابق، جن میں صداقت کا ایک معتدبہ عنصر موجود معلوم ہوتا ہے، نزار کا فرزند الہادی اپنے باپ کے ساتھ ہی قید خانے میں قتل کر دیا گیا، لیکن اس کے شیر خوار بیٹے المہتدی کو وفادار خدام ایران میں بمقام اَلَمُوت لے آئے اور وہاں اُسے حسن بن صباح نے ایک بہت ہی خفیہ جگہ میں حفاظت کے ساتھ پرورش کیا۔ جب ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں اس کی وفات ہو گئی تو اس کا فرزند القاہر باحکام اللہ حسن (نزاریوں کے روایتی نسب نامے میں، جو آج کل رائج ہے، اس کی جگہ دو اماموں کے نام دیے ہیں: قاہر اور حسن) علانیہ طور پر تخت نشین ہو گیا اور ۱۷ رمضان ۵۵۹ھ/۸ اگست ۱۱۶۴ء کو اس نے قیامتِ کُبرٰی (قیامۃ القیامات) کے قائم ہو جانے کا اعلان کیا۔ اس نے اپنے متبعین پر باطنی عبادت فرض کی اور ان کی ظاہری اہمیّت کو گھٹا دیا، کیونکہ نجات یافتہ لوگوں کے لیے، جو روحانی جنّت میں داخل ہو چکے ہیں، عبادت کی یہی شکل موزوں ہے۔ مؤمنوں کی یہی روحانی بہشتی حالت، از رُوے گمانِ اغلب، اس نہایت مشہور اساطیری باغ کی اصل بنیاد ہے جسے جنّت کے نمونے پر حسن بن صباح نے اپنے مریدوں کو فریب دینے کے لیے الموت کی بے نخل وگیاہ چٹانوں پر بنایا تھا۔

الَمُوت کے دیگر چار خداوندوں، یعنی علاء الدین (یا ضیاء الدین)، جلال الدین، علاء الدین ثانی اور رکن الدین خورشاہ، کی تاریخ کسی حد تک معلوم ہے (اس کا بہترین خلاصہ E. G. Browne: *Literary History of Persia*، ۲: ۴۵۳-۴۶۰، میں ملتا ہے)۔ شام میں نزاریوں کی کثیر تعداد موجود تھی اور انھوں نے اپنے ہوشیار قائد رشید الدین سِنان (۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء-۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء) کی سرکردگی میں صلاح الدین کی جانب سے صلیبی محاربین کے خلاف لڑائیوں میں خاصا حِصّہ لیا (قب Stan. Guyard: *Un Graud Maître des Assassins*، در *FA*، ۱۸۷۷ء، ص ۳۲۴-۴۸۹)۔

رکن الدین خورشاہ کا بیٹا شمس الدین محمد ابھی بچّہ ہی تھا کہ اسے بڑی احتیاط کے ساتھ چھپا دیا گیا۔ وہ اور اس کے جانشین یا تو مکمل طور پر مستور رہتے تھے اور یا پھر صوفی شیوخ کی صورت میں سامنے آتے تھے، جن کی اس زمانے میں بہت کثرت تھی۔ روایت کے مطابق ان میں سے کئی ایک بڑے بڑے عہدوں پر سرفراز ہوے؛ انھیں صوبوں کی گورنری ملی اور ان کے اور صفوی بادشاہوں کے درمیان شادیاں ہوئیں، لیکن اب تک ان کے بارے میں بہت کم تفصیلات اور تاریخیں معلوم ہو سکی ہیں۔

بعض مآخذ میں ذکر آیا ہے کہ شمس الدین کے بعد اس کے جانشین مؤمن شاہ اور اس کا بیٹا قاسم شاہ ہوے، لیکن سرکاری تذکرۂ انساب میں اُن کا نام نہیں ملتا۔ ان کے علاوہ حسب ذیل اشخاص مسند نشین ہوے: قاسم شاہ دوم، اسلام شاہ اوّل، اسلام شاہ دوم، مستنصر باللہ دوم، عبدالسّلام، غریب میرزا (نیز المعروف بہ

مستنصر باللہ سوم)، بوذر علی، مراد علی (غالباً دسویں/سولھویں صدی کے آخر میں)، ذوالفقار علی (گیارھویں/سترھویں صدی کے آغاز میں)، نورالدّہر علی (تقریباً ۱۰۵۶ھ/ ۱۶۴۶ء)، خلیل اللہ اوّل، عطاء اللہ نزار (م ۱۱۳۴ھ/ ۱۷۲۲ء)، سیّد علی حسن بیگ (ابوالحسن علی)، جو نادر شاہ کا ہم عصر ہے) قاسم علی شاہ، سیّد حسن علی (=باقر علی) نے تیرھویں صدی ہجری کے اوائل/اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں وفات پائی؛ اس کا جانشین اس کا بیٹا خلیل اللہ دوم ہوا، جو ۱۲۳۲ھ/ ۱۸۱۷ء میں مارا گیا۔ اس کے بیٹے حسن علی شاہ کی شادی فتح علی شاہ قاجار کی ایک بیٹی سے ہوئی اور وہ کرمان کا گورنر مقرر ہوا، لیکن تھوڑے دن بعد درباری سازشوں کے باعث اُسے بھاگ کر ہندوستان آنا پڑا، جہاں ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۱ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کا جانشین علی شاہ ہوا، جس نے بمبئی میں سکونت اختیار کی اور ۱۳۰۳ھ/ ۱۸۸۵ء میں وفات پا گیا۔ اس کے فرزند سلطان محمد شاہ، آغا خان، کا ۱۹۵۷ء میں انتقال ہوا اور ان کا پوتا کریم خان [ابن شہزادہ علی خان] ان کا جانشین ہوا۔

ہندوستان کے نزاری یا خوجے [رتّ بآن] تقریباً آٹھویں/چودھویں صدی میں ہندو سے مسلمان ہوئے۔ ان کی مذہبی کتابیں سندھی اور گجراتی میں ہیں۔ ان کی ہیئت ایرانیوں کے مقابلے میں کسی حد تک ہندوانی معیار پر پوری اترتی ہے اور ان کے ہاں بعض ہندوانہ مذہبی اور فلسفیانہ اصطلاحات بھی بحال رکھی گئی ہیں۔

۲۔ اسمٰعیلیوں کی موجودہ تقسیم: نزاری آج کل حسبِ ذیل علاقوں میں موجود ہیں: شام میں حما کے قریب؛ ایران میں خراسان اور کرمان کے صوبوں میں؛ افغانستان میں جلال آباد کے شمال اور بدخشان میں؛ روسی اور چینی ترکستان میں بالائی جیحون کے اضلاع اور یارقند وغیرہ میں؛ شمالی ہند میں چترال، گلگت، ہُنزہ وغیرہ میں اور مغربی ہند [و پاکستان] میں سندھ، گجرات، بمبئی وغیرہ میں۔ ان کی نوآبادیاں پورے ہند [و پاکستان] اور مشرقی افریقہ میں پائی جاتی ہیں۔ نزاریوں کی مجموعی تعداد ۲,۵۰,۰۰۰ کے قریب ہوگی۔

بوہرے یا ہندوستان کے مستعلیین زیادہ تر گجرات، وسطِ ہند اور بمبئی میں مقیم ہیں۔ ہندوستان کی آخری مردم شماری کی رُو سے ان کی تعداد دو لاکھ بارہ ہزار ہے، مشرقی افریقہ میں ان کی بہت سی نوآبادیاں ہیں۔ ان میں سے سلیمانی صرف چند سو ہیں اور باقی سب کے سب داؤدی ہیں۔ یمن میں ابھی تک چند ہزار اسمٰعیلی موجود ہیں، جن میں اکثریت سلیمانیوں کی ہے۔

۳۔ عقائد: اسمٰعیلیوں کے عقائد کے بارے میں ہمیں اب تک جتنا علم حاصل ہو سکا ہے وہ ان معلومات پر مبنی ہے جو راسخ العقیدہ مؤرّخین اور ملحدانہ عقائد کے محققین کی مختلف کتابوں سے ماخوذ ہیں، لیکن جب ان کا مقابلہ خود اسمٰعیلیوں کی لکھی ہوئی مستند تصنیفات سے کیا جاتا ہے تو ان کی قدر و قیمت بہت کم نظر آنے لگتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ارادۃً یا بلا ارادہ واقعات کو اتنا پیچیدہ اور مسخ کر دیا ہے اور انھیں اس قدر توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے کہ صحیح اور غلط واقعات کو الگ الگ کرنے میں ایک مدت درکار ہوگی۔ سب سے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سرِدست اُن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض ایسے اہم ترین امور کا ذکر کر دیا جائے جن کا پتا ان کی اصلی تصنیفات اور شیعی روایات سے چلتا ہے۔ یہ امر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ سلسلۂ ائمہ کے علاوہ، جس کے بارے میں مختلف شیعی فرقوں نے مختلف راستے اختیار کیے، تمام شیعی متقدّمین ایک دوسرے سے بہت ہی کم اختلاف رکھتے ہیں (بلکہ سُنّی فرقوں سے بھی ان کا بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے)۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ اسمٰعیلی نظامِ فقہ کی معیاری کتاب قاضی نعمان (م ۳۶۳ھ/ ۹۷۳ء؛ رتّ بآن) کی دعائم الاسلام اثنا عشریہ کی روایات سے اس قدر قریب ہے کہ اُن کے بہت سے علمائے الٰہیات اسے اپنے فرقے کی کتاب سمجھتے ہیں۔

فاطمی اسمٰعیلیوں سے پہلے کی تصنیفات اس وقت بہت کم محفوظ رہ گئی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ترین کتاب چوتھی/دسویں صدی کے آغاز میں تصنیف ہوئی تھی۔ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ان کے ظاہری اور باطنی دونوں قسم کے عقائد کا ارتقا اس وقت تک عمل میں آ چکا تھا اور وہ ان میں خاصا رواج پا چکے تھے۔ اسمٰعیلی عقائد کو عبداللہ بن میمون القدّاح کی بر بنائے خُبثِ باطن اختراع قرار دینے کی مشہور روایت بالکل بے بنیاد ہے۔ غالباً یہ بات زیادہ قرینِ صداقت ہوگی کہ یہ نظام آہستہ آہستہ اور خود بخود قائم ہوتا چلا گیا۔ اسمٰعیلی عقائد کے تطوّر کا دور، یعنی دوسری۔تیسری صدی ہجری/آٹھویں۔نویں صدی عیسوی، وہی زمانہ تھا جب مسلمانوں کے فرقے بالخصوص شیعہ مذہب کے تعلیم یافتہ طبقے یونانی علم و فلسفہ میں ہر جگہ گہری دلچسپی کا اظہار کر رہے تھے۔ یاد ہوگا کہ ٹھیک یہی وہ زمانہ تھا جب مسلمانوں کے تمام علمی، طبّی اور فلسفیانہ نظام کے اصول کی بنیاد خلفائے بنی عباس کے زیرِ سرپرستی رکھی گئی، جنھوں نے یونان کی فاضلانہ تصانیف کے تراجم کی ہر طرح حوصلہ افزائی کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ ہی مدت بعد بعینہٖ اُن عناصر کو جو اسمٰعیلیوں میں اپنا کام کر چکے تھے سلسلۂ تصوّف والٰہیاتِ عالیہ سے متعلّق انتہائی متدیّن افراد نے بھی اِس سرے سے اُس سرے تک قبول کر لیا۔ الحاد اور غیر اسلامی رجحانات رکھنے کے الزام میں اسمٰعیلیہ کی اتنی وسیع پیمانے پر جو بدنامی ہوئی اس کا سراغ دو مختلف امور میں مل سکتا ہے: اسمٰعیلی عہدِ بنی فاطمہ میں ثقافت کے اعلیٰ مراحل طے کر چکے تھے؛ دوسرے یہ کہ سیاسی تصادم اور رقابت کی وجہ سے اُن کے عقائد کو اکثر ارادۃً توڑا مروڑا اور مسخ کر کے پیش کیا گیا، جیسا کہ ملحدین کے بارے میں لکھنے والوں کی تصنیفات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

باطن سے مراد کسی اسلامی حکم کے وہ اندرونی معنی ہیں جسے امام منکشف کرے۔ اس بات کی احتیاط ضروری ہے کہ کہیں ظاہر کے معنی 'کھلے ہوئے' اور باطن کے معنی 'چھپے ہوئے' کے نہ لے لیے جائیں۔ یہ دونوں الفاظ اسم عین ہیں، اسم صفت نہیں۔ ظاہر سے مراد 'لفظی ترجمہ' اور 'لفظی مطلب' لینا مناسب ہے اور باطن سے 'رموز و اشارات'، جو [امام کی] مستند تشریحات ہی سے سمجھ میں آ سکتے

ہیں۔ بہت سے باطنی تصوّرات اور نظریات خفیہ باتیں تھیں اور بہت سی معمولی باتوں (جیسے دعوت کے نظام کی تفصیلات، جماعتی تنظیم وغیرہ) کو نہایت خفیہ رکھا جاتا تھا.

۴۔ باطنی نظریہ: اسمٰعیلیہ کے باطنی عقائد کو انتہائی ملحدانہ اور مخالفِ اسلام قرار دینے والی مشہور عام روایت سے متاثّر طالبِ حق جب اسمٰعیلیوں کی نہایت درجہ مخفی کتابوں کا مطالعہ کرتا ہے تو اسے بے حد مایوسی ہوتی ہے، مثلاً حمید الدین کرمانی کی راحة العقل، المؤید شیرازی کی اسرار باطنیہ سے متعلّق چند مجالس، ابراہیم الحامدی کی کنز الولد، علی بن محمد بن الولید کی ذخیرة، عماد الدین ادریس کی زهر المعانی وغیرہ۔ ان تصنیفات سے بلاشبہہ یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اعلٰی ترین باطنی عقائد کے بنیادی اصول وہی ہیں جو اسلام کے اساسی امور سمجھے جاتے ہیں، یعنی اللہ تعالٰی کی وحدانیّت، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور قرآن مجید کے وحیِ الٰہی ہونے پر غیر متزلزل ایمان....

اسمٰعیلیوں کے باطنی عقائد دو شعبوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: ایک تاویل، جس سے مراد قصص قرآن اور صورِ عبادات (جنھیں تمام تر "حقائق عالیہ" کے رموز کے طور پر لیا جاتا ہے) کے گہرے اندرونی معانی کا انکشاف ہے اور یہ فقط اماموں ہی کا حق ہے؛ دوسرے حقائق، جو یونانی علم و فلسفہ، علم النجوم، علم الاسرار، علم السّحر اور دیگر تصورات و اوہام کے باقیات کا معجونِ مرکب ہے؛ ہمیں بعض ایسے اسمٰعیلی مصنّفین کا سراغ ملتا ہے جو مسیحی مذہبی پیشواؤں کی تصنیفات سے واقف تھے۔ بہر حال یہ ملحوظِ خاطر رہے کہ اس اصول میں کبھی تزلزل پیدا نہیں ہوتا تھا کہ "سادہ مذہبی بیان" کو ہمیشہ اور بہر صورت تھیوسوفی نظریات پر فوقیت دینا چاہیے۔ صرف فاطمی "کلاسیکی" ادب کے قدیم ترین دَور میں کہیں کہیں تخلیقی مساعی اور ارتقا کی علامات کا پتا چلتا ہے۔ پانچویں/گیارھویں صدی سے ان کی جگہ "معیّن" حقائق نے لے لی اور یہ تسلیم کرلیا گیا کہ یہ اتنے مکمّل ہیں کہ ان کی مزید تکمیل نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا اب ان کی صرف نقل ہی کی جاسکتی ہے۔ عامیانہ رنگ اختیار کرنے کا یہ رجحان روز بروز بڑھتا گیا کہ "ائمہ" کے اقوال طوطے کی طرح رٹے جانے لگے، جن کا مطلب اکثر و بیشتر غلط سمجھا جاتا ہے یا مسخ ہوجاتا ہے.

نظام کا خاکہ: "حقائق" نے اس پر بڑی شدّت سے زور دیا ہے کہ عالَمِ کبیر اور عالَمِ صغیر میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس میں اسلامی توحید کو حدِّ انتہا تک پہنچا دیا گیا ہے۔ اللہ تعالٰی (الغیب) میں کوئی ایسی صفت نہیں مانی گئی ہے جس کا تصوّر حواس کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ احدِ مطلق نے اپنی مشیّتِ قبل از ازل سے منبعث سابق کو صادر کیا، جو عقلِ کُلّ ہے یا وہ اصول جو ساری کائنات میں جاری و ساری، ہر شے کا صورت گر اور دنیا کا اوّلین ابتدا کنندہ (مُبدئ) ہے۔ منبعث ثانی، جو منبعث اوّل سے ظاہر ہوتا ہے، باشعور زندگی بخش اصول ہے، جسے نفس الکلّ کہتے ہیں اور یہ اصل افلاطونی مثلیث کا تیسرا ضلع ہے۔ اس کے بعد ہمیں ایک نئی تبدیلی نظر آتی ہے جو بدیہی طور پر اس نظریے کو نظامِ بطلمیوس سے مطابقت دینے کی کوشش کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ اس سلسلے میں یہاں چند اَور عقول داخل کی گئی ہیں۔ یہ مختلف کُروں، یا افلاک، یعنی فلکِ ثوابت، فلکِ منطقة البروج، فلکِ خمسہ سیارگان و شمس و قمر، کے "منطق" محرّک اصول ہیں۔ مؤخر الذکر عقل، کہ کرۂ ارض کا انتظام اس کے ذمے ہے، العقل الفعّال ہے۔ یہی حقیقۃً خالقِ صور ہے اور اسے مبدئ ثانی کہا جاتا ہے۔ اس کی طرف وہ تمام افعال منتقل کر دیے جاتے ہیں جو نظامِ بطلمیوس میں نفس الکلّ کو تفویض کیے ہوئے ہیں۔ مادّے کے طبقۂ زیریں پر کارفرما صور یا ہیولٰی (ὕλη)، جو عالَمِ مرئی کی تخلیق کرتے ہیں، انھیں کے مکمّل مثنّٰی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ افلاطون کے نظریۂ اعیان ہی کی، جسے غلط طور پر سمجھا گیا ہے، ایک شکل ہے۔ یہاں گویا یہ مذہب اور فلسفے کے درمیان ایک رابطے کا کام دیتا ہے۔ انسانیت کا اگر کوئی مکمّل نمونہ، یعنی انسانِ کامل ہوسکتا ہے تو اس کا وجود یہیں، اسی عالَم میں، ہونا چاہیے کیونکہ بصورتِ دیگر انسانیت کے وجود کا امکان پیدا نہیں ہوسکتا۔ اس نمونے پر انسانِ کامل دنیا میں اس برگزیدہ انسان کے سوا اَور کون ہوسکتا ہے جو اللہ کے آخری اور عظیم ترین رسول اور اس کے پیغمبر ہیں، یعنی محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وسلّم۔ انسان چونکہ مخلوقات کا سرتاج ہے اور انسانِ کامل انسانیت کا، لہٰذا رسول کی وہی حیثیت ہے جو عالَمِ کائنات میں عقل الکلّ کی۔ اس کے بعد نفس الکُل کا مُمثّل دنیا میں رسول کے سوا وصی (رسول کی وصیّت کو پورا کرنے والے)، یعنی علی مرتضٰیؓ کے، اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ ائمہ، جن کے ہاتھ میں مستقل طور پر دنیا کا انتظام ہے، عقلِ فعّال کے مُمثّل ہیں۔ نفس چونکہ انسان کی "صورة" ہے، لہٰذا اس کا تعلق عالَمِ اعلٰی، یعنی روحانی دنیا سے ہے، لیکن وہ عالَمِ کون و فساد میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ اگر وہ اپنے قریب ترین جوہر اعلٰی، یعنی امام، سے تعلّق قائم کر لے تو وہ بلند ہو کر اور اپنے مصدرِ اصلی کی طرف مراجعت کر کے نجاتِ اُخروی حاصل کر سکتا ہے۔ اس قربت کے حاصل کرنے کا ذریعہ العبادة العلمیة ہے، یعنی اس علم کی تحصیل جسے ائمہ نے دنیا میں ظاہر کیا اور ان کے حکم کی تعمیل۔ "جو شخص امامِ وقت کو تسلیم کیے بغیر مر جائے تو وہ کافر کی موت مرے گا".

یہ نظام مستعلی روایات میں کالنّقش فی الحجر محفوظ ہے، لیکن نزاریوں نے اس میں کسی قدر ترمیم کردی ہے۔ فاطمیین انتہا پسندانہ تصورات کی تائید نہیں کرتے تھے اور ان کی قدیم تصانیف میں امام کا تقریباً وہی مرتبہ ہے جو خلیفہ کا ہوتا ہے۔ نزاریوں نے روحانی زندگی پر زور دیا، ظاہر کی اہمیّت گھٹا دی اور "نورِ امامت" کو اپنا برترین اصول قرار دیا۔ ان کے نزدیک "نورِ امامت" یا "ہدایتِ خداوندی" ایک ازلی امر ہے، جو عالَمِ خلق سے پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔ دنیا کبھی بغیر امام کے نہیں رہی۔ اگر امام نہ ہو تو دنیا فوراً تباہ ہوجائے۔ امام مشیّت اوّلیہ کا مُمثّل ہے جسے امر (logos 'word')، کلمہ یا بزبانِ قرآن کُن کہا گیا ہے۔ یہ جوہر امام کی ذات میں موجود ہے، جو ویسے ایک فانی ہستی ہے۔ پھر یہ جوہر بذریعۂ نصّ باپ سے فقط بیٹے کو منتقل ہوتا ہے۔ اماموں میں کوئی بڑا چھوٹا نہیں ہوتا۔ یہ سب ایک ہیں اور ان کا جوہر ایک ہے۔ امام بروز نہیں ہوتا۔ اسمٰعیلیہ حلول یا تناسخ کے قائل نہیں ہیں۔

دورِ محمدی شروع ہونے کے بعد سب سے پہلے امام علیؑ تھے اور ان کی اولاد (ذُرّیّہ) اُن کی جانشین۔ حسنؓ جنھیں مستعلیین امام اوّل قرار دیتے ہیں، فہرست ائمہ سے خارج کر لیے گئے ہیں کیونکہ وہ محض اپنے بھائی کی جگہ عارضی طور پر کام کر رہے تھے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم بدستور عقلِ کل ہیں، لیکن نفس کل کا مثل "حُجّتہ" کو قرار دیا گیا (جو عہدِ بنی فاطمہ میں بارہ یا چوبیس داعیانِ مطلق میں سے ایک ہوتا تھا)۔ عموماً حُجّتہ امام کا قریبی رشتے دار ہوتا ہے حتّٰی کہ بعض اوقات وہ ایک عورت یا ایک بچہ بھی ہوسکتا ہے۔ حجتہ امام کے علم کا حامل ہوتا ہے، جس کی وہ مؤمنین کو تعلیم دیتا ہے۔

اسمٰعیلیہ کی اصلی تصنیفات یا روایات میں ویسے "مراتبِ تعلیم و تربیت" (degrees of initiations) کا کوئی پتا نہیں چلتا، جیسے "فری میسنوں" کے ہاں ملتے ہیں، جن میں ہر مرتبے کے رکن کا اپنا ایک مخصوص "راز" ہوتا ہے۔ نظام باطنیہ کے انکشاف کا انحصار ہر فرد کی تعلیمی سطح اور اس کے فہم و ذکا پر موقوف تھا۔ اعلٰی عہدہ داروں کے مراتب ("حدود الدین") کا تعیّن سلسلے میں داخلے کے مطابق غالبًا قدیم ترین زمانے میں تھا جب کہ تعلیم فقط پیشوایانِ دین کے طبقے کے اندر محدود تھی۔ آگے چل کر "حدود" میں تغیّر و تبدّل کر دیا گیا تھا، یا یوں کہیے کہ اُن کی جگہ ایک اَور نظام قائم کر دیا گیا تھا۔ بنیادی مراتب حسبِ ذیل تھے: مستجیب (نو داخل)، ماذُون (تعلیم دینے کا مُجاز)، داعی (مبلّغ) اور حُجّہ ("ایک خاص حلقے (جزیرہ) کا مامور")۔ سات کے عدد کا شمار پُراسرار اعداد میں ہوتا تھا: اماموں کے ادوار سات تھے؛ سات سات ہزار سال کے بعد انبیاے عظامؑ کی دُنیا میں بعثت (آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم)، جن میں سے ہر ایک کے ساتھ اُن کا ایک وصی تھا؛ امام "منتظر" ("قائم") ان میں ساتویں امام ہیں وغیرہ وغیرہ۔

فقہ کے نظام میں، جس کی قاضی نعمان [رک بآن] نے بنیاد رکھی اور جو مستعلیین کے ہاں محفوظ ہے، کبھی ترمیم و اصلاح نہیں ہوئی۔ مستعلیوں کی تقویم عام مسلمانوں سے مختلف ہے اور ایک یا دو دن اس سے آگے رہتی ہے اس لیے کہ قمری مہینوں کے آغاز کا حساب علمِ ہیئت کے اصول پر کیا گیا ہے اور یہ چاند دیکھنے پر موقوف نہیں ہے۔

مآخذ: اسمٰعیلیہ کے موضوع پر مشرقی اور مغربی مصنّفین کی لکھی ہوئی ان گنت کتابیں موجود ہیں، مگر چند مستثنیات سے قطع نظر یہ انبار بالکل بیکار ہے۔ یہ کتابیں مستند اسمٰعیلی تصانیف کے مطالعے پر نہیں، بلکہ اسمٰعیلی تحریک کے مخالفوں کے پروپیگنڈے یا ان کے طبع زاد "انکشافات" اور بے خبر "محققین" کے نظریات پر مبنی ہیں۔ فی الوقت اس سلسلے میں مفید ترین کام کی صورت اصل اسمٰعیلی تصانیف کے ترجمے اور اُن کی ترتیب و طباعت کا اہتمام ہے؛ چنانچہ اس جانب ایک اہم قدم اس وقت اٹھایا گیا جب ۱۹۳۱ء میں اسمٰعیلی سوسائٹی، بمبئی قائم ہوئی۔ جہاں قبل ازیں محض درجن بھر مستند متون طبع کیے گئے تھے وہاں ۱۹۳۱ء سے لے کر اب تک ایک سو کے قریب متن چھپ چکے ہیں، جن میں سے بیس کتابیں خود مذکورہ بالا سوسائٹی چھپوا چکی ہے۔ ان سارے متون اور تراجم کی مکمل فہرست پیش کرنا طوالت سے خالی نہیں، لہٰذا یہاں صرف اہم ترین اصناف و عنوانات کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اسمٰعیلی سوسائٹی نے نزاریوں کی فارسی تصانیف پر خصوصی توجہ دی۔ جامعۂ قاہرہ کے محمد کامل حسین نے فاطمی عہد کے متون کا ایک سلسلہ چھپوایا ہے، جن کی کل تعداد گیارہ ہے۔ ان میں حمید الدین الکرمانی کی عظیم تصنیف راحۃ العقل بھی شامل ہے۔ پروفیسر H. Corbin نے ناصر خسرو اور بعض دیگر مصنّفین کے فارسی متون کے ترجمے و ترتیب کا اہتمام کیا۔ پروفیسر R. Strothmann نے فاطمی عہد کے بعد یمنی دبستان سے متعلق متون کا ایک مفید سلسلہ طبع کیا۔ پروفیسر آصف علی اصغر فیضی نے [قاضی نعمان بن محمد کی] دعائم الاسلام (دو جلدوں میں) اور فقہ اسمٰعیلی کی بعض کتابیں طبع کیں [اور ڈاکٹر محمد وحید مرزا نے اسی مصنّف کی کتاب الاقتصار]۔ قاہرہ، دمشق، بغداد اور تہران کے عرب فضلا نے اچھی خاصی تعداد عمدہ طبعات کی شائع کی اور بیروت میں گھٹیا طباعتوں کا ایک انبار شائع ہوا۔ پورے اسمٰعیلی ادب کی بابت مجمل معلومات کے لیے دیکھیے W. Ivanow: *A Guide to Ismaili Literature*، لنڈن ۱۹۳۳ء۔ اس کا جدید ایڈیشن جس میں بہت اضافہ کیا گیا ہے، بڑی تیزی سے تیار ہو رہا ہے۔

اسمٰعیلی فرقے کی بابت اصل مآخذ پر مبنی معلومات کا ایک جامع خلاصہ پیش کرنے کی کوشش فقط ایوانوف (W. Ivanow) نے اپنی کتاب *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (بمبئی ۱۹۵۲ء) میں کی ہے۔ اس کا ایک وسیع پیمانے پر اضافہ کیا ہوا نسخہ، جو اسی مصنّف نے تیار کیا ہے، زیرِ طبع ہے۔ اس کا نام *Introduction to the Study of Ismailism* ہے۔ [نیز دیکھیے (۱) الفہرست، ۱: ۱۸۶ ببعد؛ (۲) الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۳) ابن حزم: الفصل، ۲: ۱۱۶؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، طبع تورن بورگ (Tornberg)، ۱۰: ۲۱۳ ببعد؛ (۵) ابن خلدون: مقدمۃ، طبع کاترمیر (Quatremére)، ۱: ۳۶۲ ببعد؛ (۶) وہی مصنّف: العبر، ۵: ۳۶؛ (۷) خواند امیر: حبیب السیر، ۲/۴: ۷۹ ببعد؛ (۸) منجّم باشی، ۲: ۲۶۸ ببعد؛ (۹) براؤن (Edward G. Browne): *A Literary History of Persia*، ۱: ۳۹۱ ببعد و ۲: ۲۰۴ ببعد و اشاریہ؛ (۱۰) وہ مآخذ جو مقالۂ اسمٰعیلیہ در [آ، لائڈن، طبع اوّل، میں ہیں]۔

(W. IVANOW [بعد نظر ثانی از مصنّف و ادارہ])

---

* **اِسْنا**: (Esne) (مصری: تِ۔سنیت (Te-snet)؛ قبطی: سْنِہ (Sne)؛ عربی: اسنا؛ یونانی: لاتوپولِس (Latopolis)، لاتوس (Latos) مچھلی کی نسبت سے، جس کی وہاں پرستش ہوتی تھی)، صعیدِ مصر کا ایک قصبہ، جو دریاے نیل کے بائیں کنارے پر الاقصر (Luxor) اور ادفو (Edfu) کے درمیان دونوں سے مساوی فاصلے پر [اور قدیم شہر تیبہ (Thebes) کے شکستہ آثار سے اکتالیس کیلومیٹر دور] واقع ہے۔ کچھ عرصے کے لیے یہ ایک مدیریہ کا صدر مقام رہا تھا اور اب قنا (Kēnē) کی مدیریہ کا مرکز ہے۔ اس کی آبادی [۱۹۲۷ء میں ۱۰۲۲۰۰ تھی، (آ، عربی؛ از روے قاموس الاعلام: پوری مدیریہ کی آبادی ۲۳۷۹۶۱ ہے]۔ یہ قصبہ خنوم (Chnum) دیوتا کے مندر کی وجہ سے مشہور ہے، جو بطلیموسی زمانے سے چلا آتا ہے اور جس میں کئی بوزنطی شہنشاہوں کو فراعنۂ مصر کے لباس

میں دکھایا گیا ہے۔ [یہ مندر پہلے کوڑے کرکٹ کے ڈھیر میں دبا ہوا تھا اور محمد علی پاشا کے حکم سے اسے پاک و صاف کیا گیا۔] اسلامی عہد میں اسنا ایک بارونق مفصلاتی قصبہ تھا۔ اِدْفُوی کے بیان منقولۂ المقریزی کی رُو سے یہاں دس ہزار مکانات تھے اور ہر سال چالیس ہزار اِرْدَب [ایک اِرْدَب = تقریباً ڈھائی پاؤنڈ] کھجوریں اور چالیس ہزار اردب کشمش پیدا ہوتی تھی۔ [اسنا آج کل صعیدِ مصر کا اہم ترین اور سب سے خوش نما شہر ہے، بازار قاعدے کے اور مکان خوب صورت ہیں۔ ملّانہ نام کی مشہور شالیں اور نیلے روغنی برتن وغیرہ بنتے ہیں۔ سوڈان اور نوبہ سے ہاتھی دانت، اونٹ کا اُون وغیرہ لانے والے قافلے یہیں سے گزرتے ہیں اور تجارت ترقی پر ہے]۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۶۵ بعد؛ (۲) المقریزی: خِطط، ۱: ۲۳۷؛ (۳) Amélineau: *Géographie de l'Egypte*، ص ۱۷۲؛ (۴) A. Boinet Bey: *Dictionnaire géographique de l'Egypte*، قاہرہ ۱۸۹۹ء، ص ۱۸۳؛ (۵) سب سے زیادہ مفصّل بیان، جس میں اقتصادی حالات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، یہ ہے: علی مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۸: ۵۹؛ (۶) Baediker: *Egypte*، طبع ششم [نیز دیکھیے (۷) قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ]۔

(H. RITTER رٹر)

---

* **اِسناد:** (عربی، یعنی محدّثین کا سلسلۂ روایت؛ دیکھیے مادّہ ہاے [اسماء الرجال، اصولِ حدیث،] حدیث؛ یہودی روایت سے اس کے تعلق کی بابت قب ہورووِٹز (J. Horovitz): *Alter und Ursprung des Isnad*، در *Der Islam*، ۸ (۱۹۱۷ء): ۳۹-۴۷)۔

⊗ **اُسوان:** (اُسوان Assouan, Aswan)، مصر کے اسی نام کے صوبے کا پایۂ تخت، جو [عرض البلد ۲۳° ۵ ۲۴° شمالی اور طول البلد ۸۰° ۵۰° مشرقی پر] بالائی قاہرہ سے (ریل کے ذریعے) ۵۵۲ میل کی دوری پر واقع ہے۔ یہ جدید نام قدیم قبطی لفظ سوان (= بازار، منڈی) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس جگہ کو قدیم زمانے میں سوڈان اور حبش کے درمیان تجارت کا ایک اہم مرکز ہونے کی وجہ سے بڑی اہمیّت حاصل تھی؛ یونانیوں نے اسے Syene کر لیا اور عربی میں یہ لفظ اسوان بن گیا، جو آج تک مستعمل ہے [بقول یاقوت بعض عربی کتابوں میں بھی یہ نام بغیر الف کے سوان لکھا گیا ہے، دیکھیے مُعْجَم البُلْدان، بذیلِ مادّہ]۔ موجودہ نو آباد شہر دریاے نیل کے مشرقی ساحل پر آباد ہے، جہاں ایک وسیع پُشتہ تعمیر کر دیا گیا ہے۔ یہ شہر جنوب کا وہ آخری مقام ہے جہاں دریاے نیل میں عام طور پر جہازرانی ہوتی ہے۔ اسوان سے ریل کی لائنیں جنوب میں چند میل اُور آگے جاتی ہیں، جہاں ایک قصبہ الشَلّال مصری ریلوے کا آخری سٹیشن ہے۔ صحرا کے خانہ بدوش اور وادی نیل کے فلّاحین اسوان پہنچ کر اپنا مالِ تجارت فروخت کرتے ہیں۔ اسوان کے معتدل موسم نے (جہاں بارش برائے نام ہوتی ہے) اس مقام کو موسمِ سرما کی ایک اہم تفریح گاہ اور صحت بخش مقام بنا دیا ہے۔ کچھ سیاح یہاں اسوان کا عظیم الشان بند دیکھنے آتے ہیں، جو یہاں سے تقریباً چار میل جنوب میں واقع ہے اور کچھ ان قدیم مصری معبدوں کی زیارت کرنے آتے ہیں جو قریب ہی واقع ہیں۔ یہاں سے کچھ اُور جنوب میں سرخ عمارتی پتھروں کی کانیں ہیں، جہاں سے قدیم مصری معمار اپنی عمارتوں اور مجسمہ ساز اپنے مجسموں کے لیے پتھر حاصل کرتے تھے۔ آج بھی اسوان بند کی تعمیر میں یہ چٹانیں استعمال کی جا رہی ہیں۔ قدیم معبدوں کے علاوہ دو چھوٹے لیکن نہایت خوب صورت معبد، جو مصر کے اٹھارھویں شاہی خاندان نے تیار کیے تھے، ۱۸۲۰ء تک موجود تھے۔ دریاے نیل کے مغربی کنارے کی ڈھلواں چٹانوں کے سلسلے پر فراعنہ کے چھٹے اور بارھویں شاہی خاندان کے بادشاہوں کے مقبرے ہیں، جو ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء میں لارڈ گرنفل (Grenfell) نے برآمد کیے تھے۔ بعض قدیم مصری تحریریں جو دریافت ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح کے یہودیوں کی کچھ نو آبادیات یہاں موجود تھیں اور ان کی ایک عبادت گاہ کا بھی پتا چلتا ہے، جس کی تعمیر ایرانیوں کے حملۂ مصر (۵۲۳ قبل مسیح) سے پہلے ہو چکی تھی۔ رومنوں کے عہد میں یہ شہر صحرائی قبائل کے حملوں کے خلاف ایک بیرونی چوکی کا کام دیتا تھا، جہاں وہ اپنی چھاؤنی سے شہر کی مدافعت کرتے تھے۔ عیسائیت کے ابتدائی زمانے میں اسوان قبطی عیسائیوں کا مرکز بن گیا تھا اور اس علاقے میں قبطی خانقاہوں کے کھنڈروں کے آثار پائے جاتے ہیں۔ اب بھی اس شہر میں قبطیوں کی خاصی تعداد موجود ہے۔ سولھویں صدی میں جب مصر ترکوں کے قبضۂ اقتدار میں آیا تو (سلطان) سلیم اوّل نے فوج کا ایک مضبوط محافظ دستہ اسوان میں متعین کر دیا [جو بوسنوی اور البانوی سپاہیوں پر مشتمل تھا]۔ اس شہر کے کچھ موجودہ لوگ انھیں فوجیوں کی نسل سے ہیں۔ اسوان مہدیِ سوڈان کی تحریک کا مرکز تھا اور انیسویں صدی کے نویں اور دسویں عشرے میں اس تحریک کی بدولت اسوان کی شہرت دور دور تک پھیلی۔ کچھ دنوں کے بعد یہ مصری اور برطانوی افواج کے زیرِ نگیں آیا اور مصر سے انگریزوں کے خروج تک یہ شہر حکومتِ برطانیہ کے ماتحت رہا۔

اسوان بند: مصر کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ زراعت ہے اور زراعت کے لیے وافر پانی کا ذخیرہ ضروری ہے۔ وادیِ نیل میں زراعت بہت وسیع پیمانے پر ہو سکتی ہے، لیکن اس میں سب سے بڑی رکاوٹ پانی کی کم یابی ہے۔ مصر میں صدیوں سے معمول رہا ہے کہ نیل کی طغیانی کے زمانے میں سیلاب کا پانی نہروں اور نالیوں میں جمع کر لیتے تھے اور کاشت کار سال میں ایک بار اپنے کھیت اس پانی سے سیراب کر لیتے تھے، لیکن انیسویں صدی میں آبادی کی کثرت کے باعث دریاے نیل سے مزید پانی حاصل کرنا ضروری ہو گیا۔ محمد علی خدیو، والیِ مصر (۱۸۰۵-۱۸۴۹ء)، کے عہد میں دریاے نیل پر کچھ بند تعمیر کیے گئے اور زراعتی نہروں کی وجہ سے مصر کی قابلِ کاشت زمین کو سال بھر سیراب ہونے کا موقع ملا۔ بعد میں حکومتِ برطانیہ کی نگرانی میں اس طریقہ کار کی مزید توسیع ہوئی۔

ان تعمیر شدہ بندوں اور نہروں کی مدد سے زراعت میں کچھ سہولتیں ضرور میسر

ہوئیں، لیکن مصر کے کاشت کاروں کے لیے وسیع پیمانے پر آب پاشی کا مسئلہ پھر بھی بدستور اپنی جگہ قائم رہا۔ اس مشکل کا حل انیسویں صدی کے آخر میں تلاش کیا گیا اور ۱۸۹۸ء میں اسوان کے مقام پر جو سوڈان کی سرحد سے کوئی ۲۰۰ میل شمال میں واقع ہے، ایک ایسے بند کی تعمیر شروع ہوئی جو دریاے نیل کے پانی کو قابو میں رکھے اور ضرورت کے وقت موسمِ گرما میں وہ ذخیرہ استعمال کیا جا سکے۔ بند کی تعمیر کا نقشہ سر ولیم ولکاکس (Sir William Willcocks) نے مرتب کیا تھا اور جان ایرڈ کمپنی (John Aird & Co) نے اس کی تعمیر کی ذمے داری قبول کی۔ اس کی وسعت کوئی سوا میل اور بلندی ۱۷۶½ فٹ ہے۔ مصر کے لوگ اس بند کی تعمیر کے بعد سے دو بار اس کی بلندی میں اضافہ کر چکے ہیں۔ اس کی تعمیر سے وادیِ نیل میں ایک وسیع ذخیرۂ آب مہیا ہو گیا ہے، جس میں ۵۳۰۰ ملین ٹن (تقریباً دس لاکھ ملین گیلن) پانی کا ذخیرہ جمع ہو سکتا ہے۔ اس بند نے عہدِ وسطیٰ کے قدیم طریقۂ آب پاشی میں، جو مصر میں مروّج تھا، ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا اور اس سے مصر کی وسیع ریگستانی زمین، جس کا رقبہ چودہ لاکھ آٹھ ہزار ایکڑ ہے، آسانی سے سیراب ہو سکے گی اور بہت سی بنجر زمین قابلِ کاشت زمین میں تبدیل ہو سکے گی۔ بند کی تعمیر ۱۰ دسمبر ۱۹۰۲ء کو مکمل ہوئی، اس پر ایک کروڑ انیس لاکھ ڈالر خرچ آیا۔ ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۲ء کے درمیان انجینیروں نے بند کی دیوار کی بلندی اور موٹائی میں مزید اضافہ کیا؛ اس طرح پانی کے ذخیرے کی مقدار میں مزید ۱½ ارب مکعب میٹر کا اضافہ ہوا۔ ۱۹۳۳ء میں اس کی بلندی ۳۰ فٹ اور بڑھا دی گئی۔ دریاے نیل اس طرح بند سے اوپر ۲۰۰ میل لمبی ایک جھیل بن گیا، جس سے خشک سالی کے زمانے میں انجینیر ۱۵۰۰ ٹن پانی فی سیکنڈ کے حساب سے چھوڑ کر خشک زمینوں کو سیراب کر سکتے ہیں۔ بند کی اصلاح و اضافہ پر مزید ساڑھے سات لاکھ ڈالر خرچ ہوے۔ اندازہ کیا گیا تھا کہ ایک ارب مکعب میٹر پانی سے سوا دو لاکھ ایکڑ زمین کی کاشت کو موسمِ گرما میں پانی مل سکے گا اور حکومت کے خزانے کو پچیس لاکھ ڈالر کی مالیت کا فائدہ حاصل ہوگا۔

سدِّ عالی: لیکن کچھ ہی دنوں کے بعد اندازہ ہوا کہ مصر کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے یہ ذخیرۂ آب بھی کافی نہیں۔ ملکِ حبش میں، جہاں سے وادیِ مصر کو پانی پہنچتا ہے، بارش کی مقدار مقرر نہیں؛ کبھی بارش خوب ہوتی ہے کبھی کم۔ علاوہ ازیں سوڈان کی حکومت اسی زمانے میں خود ایک ذخیرۂ آب آٹھ لاکھ ایکڑ مزید زمین کی سیرابی کے لیے تعمیر کرنا چاہتی تھی۔ اگر یہ خیال عملی جامہ پہن لیتا تو دریاے نیل کے پانی کا خاصا حصّہ ہر سال سوڈان میں رہ جاتا اور اسوان بند تک کبھی نہ پہنچ سکتا۔ مصری حکومت برابر اس مسئلے کے حل کی تلاش میں لگی رہی، آخر کار مصر میں مقیم ایک یونانی انجینیر کو ۱۹۴۷ء میں پہلی مرتبہ اسوان بند کے جنوب میں سات کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک ایسے بلند اور عظیم الشان بند بنانے کا خیال پیدا ہوا جو مصنوعی جھیلوں میں دنیا کی سب سے بڑی جھیل ثابت ہوگی۔ اس بند کی تعمیر کا خاکہ مختلف ملکوں کے ماہرین کو دکھایا گیا۔ مغرب اور مشرق ہر جگہ اس منصوبے کی افادیت اور اس کی تعمیر کے بعد مصر کی آئندہ اہمیت کا اندازہ لوگوں کو اچھی طرح ہوا۔ پہلے جمال عبدالناصر، صدرِ مصر، نے ماہرین کی راے طلب کی اور برطانوی، فرانسیسی اور جرمن ماہرین نے مناسب مشورے دیے۔ ۱۹۵۴ء میں جب مغربی ممالک اس منصوبے میں دلچسپی لینے لگے تو عبدالناصر نے مالی امداد کا مسئلہ ان کے سامنے پیش کیا۔ یورپ کی مذکورۂ بالا تینوں حکومتیں اس منصوبے میں دلچسپی رکھتی تھیں اور مالی امداد کے لیے بھی تیار تھیں، لیکن اس میں بعض خطرات بھی تھے اور سیاسی الجھاؤ بھی۔ آخر ان حکومتوں نے حکومتِ امریکہ کو بھی شریک کرنے کی خواہش کی اور اب برطانیہ اور امریکہ میں اس معاملے پر خط و کتابت اور گفتگو شروع ہوئی۔ دسمبر ۱۹۵۵ء میں برطانیہ، امریکہ اور عالمی بنک نے مصر کے اس منصوبے کی مالی امداد منظور کی، جس میں دس بارہ سال بند کی تعمیر میں لگتے اور تقریباً ایک ارب تیس کروڑ ڈالر خرچ ہوتے؛ لیکن حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ ۱۹ جولائی ۱۹۵۶ء کو حکومتِ امریکہ نے حکومتِ مصر کو مطلع کیا کہ "ہائی ڈیم" کی مالی مدد بعض وجوہ سے موجودہ حالات میں ممکن نہیں؛ دوسرے ہی دن انگلستان نے امریکہ کی پیروی کی اور پھر ۲۳ جولائی کو عالمی بنک نے بھی اس منصوبے کی امداد سے ہاتھ روک لیا۔ امریکہ کے پانچ کروڑ ساٹھ لاکھ ڈالر کے ساتھ انگلستان سے ملنے والی ایک کروڑ چالیس لاکھ ڈالر اور عالمی بنک کی بیس کروڑ ڈالر کی رقمیں بھی شامل تھیں؛ گویا اس بند کی تعمیر کے لیے مجموعی طور پر سینتیس کروڑ ڈالر ملنے والے تھے، لیکن امریکہ کی دست کشی کی وجہ سے مصر دفعتہً ان ساری رقموں سے محروم ہو گیا۔ جمال عبدالناصر نے پھر بھی ہمت نہ ہاری اور ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو انھوں نے نہرِ سویز کو قومی ملکیت بنا دینے کا اعلان کیا اور اس پر قبضہ کر کے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ اس کی آمدنی سے یہ نیا بند تعمیر کیا جائے گا۔ دو سال تک وہ مصر کے وسائل اور دوست ملکوں کی امداد کا جائزہ لیتے رہے۔ اکتوبر ۱۹۵۸ء میں فیلڈ مارشل عبدالحکیم عامر گفت و شنید کے لیے ماسکو گئے۔ ۲۳ اکتوبر کو قرض کی شرائط کی تفصیلات شائع ہوئیں اور ۲۸ اکتوبر کو روسی ماہرین کی ایک جماعت اس منصوبے کا تفصیلی جائزہ لینے کے لیے مصر پہنچی۔ ۲۷ دسمبر ۱۹۵۸ء کو مصر اور روس کے درمیان ایک رسمی معاہدہ ہوا اور اس پر دونوں حکومتوں کے نمائندوں کے دستخط ہوے۔ اس معاہدے کے تحت حکومتِ روس چالیس کروڑ روبل (تین کروڑ بہتر لاکھ پچاس ہزار پونڈ) کی رقم بطورِ قرض لسدّ العالی کی تعمیر کے لیے حکومتِ مصر کو فراہم کرے گی۔ روس سے دوسرے قرضے کی رقم شامل کر لی جائے تو یہ رقم ایک ارب تیس کروڑ روبل (گیارہ کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ) ہوتی ہے۔ یہ رقم بارہ مساوی قسطوں میں مصری پونڈ کی شکل میں حکومتِ مصر ادا کرے گی۔ اس کی پہلی قسط ۱۹۶۴ء میں ادا کی جائے گی۔ قرض کی رقم سے حکومتِ مصر تعمیر کے سلسلے کی ساری ضروریات خریدے گی۔ ضروری اشیا مصر ہی میں خریدی جائیں گی۔ بند کی تعمیر کی پہلی منزل میں کام آنے والے ضروری سامان اور بھاری مشینیں اور انجینیر اور ماہرینِ فن خود حکومتِ روس فراہم کرے گی۔ اس معاہدے کے مطابق ۱۹۵۹ء ہی میں دریاے نیل میں گرما کی طغیانی

کے فوراً بعد کام شروع ہونا طے ہوا تھا، لیکن بعض ناگزیر مجبوریوں کے سبب ۹ جنوری ۱۹۶۰ء سے پہلے کسی طرح کام کی ابتدا نہ ہو سکی۔ (روسی۔مصری معاہدۂ اسوان کی دفعات اور تفصیلات کے لیے دیکھیے MEA، فروری ۱۹۵۳ء، ص ۸۷).

سدِ عالی کی تعمیر کے بعد حسبِ ذیل فوائد حاصل ہونے کی توقع ہے۔ دس لاکھ فدّان (فدّان = ۱۱۰۳۸ء ۱ ایکڑ یا ۴۲۰۱ مربع میٹر) مزید کھیتوں کی آب پاشی ہوگی اور سات لاکھ فدّان بنجر زمین کو قابلِ کاشت زمین میں اس طرح تبدیل کر دیا جائے گا کہ سال بھر اس میں زراعت ممکن ہو۔ اس طرح قابلِ زراعت زمینوں میں تقریباً پچیس فیصد کا اور مصر کی قومی آمدنی میں چھے کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ کا اضافہ ہو جائے گا۔ ساتھ ہی ساتھ مصر میں سال بھر ہر قسم کی کاشت کاری کے لیے آب پاشی کی بہم رسانی ہوگی اور سات لاکھ فدّان زمین میں چاول کی کاشت ممکن ہو سکے گی، جس سے پانچ کروڑ ساٹھ لاکھ پونڈ سالانہ حکومتِ مصر کو حاصل ہوگا۔ اس کے علاوہ بند کی تعمیر سے سیلاب کی روک تھام اور جہاز رانی کی ترقی ممکن ہو سکے گی، جس سے حکومت کو علی الترتیب ایک کروڑ اور پچاس لاکھ مصری پونڈ سالانہ کا فائدہ ہو سکے گا۔ جو بجلی اس بند سے حاصل ہوگی اس سے دس کروڑ مصری پونڈ نفع ہو گا۔ اس طرح ہر سال حکومت کے خزانے میں تیئیس کروڑ چالیس لاکھ مصری پونڈ جمع ہوتا رہے گا۔ یہ فوائد تو مصر کو حاصل ہوں گے۔ جمہوریۂ سوڈان کو جو فائدے حاصل ہوں گے وہ ان کے علاوہ ہیں [اندازہ ہے کہ سوڈان کا زیرِ کاشت رقبہ کوئی دو سو گنا ہو جائے گا]۔ بند کی تعمیر کا کام سرکاری طور پر ۹ جنوری ۱۹۶۰ء کو شروع ہوا، اگرچہ اس سلسلے کے ابتدائی اور بنیادی کام کچھ پہلے ہی شروع ہو چکے تھے، جیسے کہ اسوان شہر کو زیرِ تعمیر بند سے ملانے والی سڑکوں کی تعمیر، عرب اور روسی انجینیروں کے لیے سکونتی مکانوں اور بارکوں کی تعمیر، بجلی کی فراہمی کی تدبیر اور ان کے علاوہ کچھ اور دوسرے کام۔ ۱۹۵۵ء کے ایک تخمینے کے مطابق بند کی تعمیر کی پہلی منزل ۱۹۶۴ء میں تمام ہونی تھی (الاہرام، ۲۰ جنوری ۱۹۶۲ء)، لیکن غیر ملکی ماہرین کا پہلے ہی اندازہ تھا کہ یہ مہمّ کچھ تاخیر کے بعد ہی سر ہو سکے گی۔ توقع ہے کہ پہلی منزل کی تکمیل کے بعد پانی کے خزانے میں جنوری ۱۹۶۵ء میں چار ارب، ۱۹۶۶ء میں چھے ارب اور ۱۹۶۷ء میں آٹھ ارب مکعب میٹر فاضل پانی جمع ہو سکے گا.

اس بند کو، جسے مصری "ہرمِ جدید" کہتے ہیں، تیئیس ہزار مزدور اور انجینیر مل کر بنا رہے ہیں۔ یہ تین میل لمبا اور ساڑھے تین سو فٹ بلند ہوگا اور اندازہ ہے کہ اس کی تکمیل میں نو سال لگیں گے۔ مصریوں کا خیال ہے کہ اس کی تعمیر میں ہرمِ عظیم سے سترہ گنا زائد سامان لگے گا؛ دوسرے لفظوں میں سدِ عالی کی تعمیر میں جس قدر سامان درکار ہوگا اس سے سترہ اہرام مصری تعمیر ہو سکتے تھے۔ سدِ عالی کی تعمیر کے اخراجات کا موجودہ اندازہ اکیس کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ کیا گیا ہے۔ اس میں جو رقمیں آب پاشی کے منصوبوں، سڑکوں اور مکانات کی تعمیر اور دوسرے ضروری امور پر خرچ ہوں گی جمع کر لی جائیں تو زیرِ تعمیر بند پر مجموعی خرچ کی رقم اکتالیس کروڑ پچاس لاکھ مصری پونڈ ہوگی.

غرض مصر کا یہ سدِ عالی دنیا کے اہم ترین منصوبوں میں سے ایک ہے۔ اس کی تعمیر اگر جلد مکمل ہو گئی تو جمال عبدالناصر کو زندگی جاوید بخشنے کے لیے ان کا یہی ایک کارنامہ کافی ہوگا.

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: مُعْجَم البُلدان، بیروت ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۹۱ [طبع وُسٹنفلٹ، ۱: ۲۶۹-۲۷۰]؛ (۲) السد العالی، نشریۂ وزارۃ الجمهوریة العربية المتحدة، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۳) The High Dam، نشریۂ محکمۂ اطلاعات، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۴) Joechim Joesten: Nasser, The Rise to Power، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۵) Keith Wheelock: Nassar's New Egypt، نیو یارک ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۳-۲۰۵؛ (۶) Charless Issawi: Egypt in Revolution، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۱۲۷-۱۳۰؛ (۷) The Encyclopedia Americana، نیو یارک ۱۹۵۴ء، ص ۴۸۴؛ (۸) Aswan and after، در MEA (۱۹۶۰ء)، ۲: ۶۳-۶۶؛ [(۹) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ؛ (۱۰) Statesman's year Book، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء، بذیلِ مادّہ UAR؛ (۱۱) Arab Affairs، مطبوعۂ مڈل ایسٹ ریسرچ سنٹر، شمارہ ۴؛ (۱۲) آ، لائڈن، طبع اوّل].

(مختار الدین احمد)

الاَسْوَدْ بن کَعْب العَنْسی: بنو مَذْحِج سے تھا اور یمن میں پہلی "رِدَّۃ" * کا راہ نما۔ اس کا اصلی نام عَیْہَلَہ یا عَبْہَلَہ بتایا جاتا ہے؛ اس کے علاوہ وہ ذوالخمار، یعنی نقاب پوش (یا ذوالحمار، یعنی گدھے والا) کے نام سے بھی معروف تھا۔ ۶۲۸ء میں خسرو دوم پرویز (عربی: اَبَرْوِیْز) کے قتل کے بعد (اور غالباً فتح مکہ، یعنی ۶۳۰ء سے پہلے نہیں) یمن کے ایرانیوں نے باذام [یا باذان] کی قیادت میں آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] سے اتحاد قائم کر لیا، کیونکہ انھیں احساس ہو گیا تھا کہ اب وہ ایران سے مزید مدد حاصل نہیں کر سکتے۔ عربی مآخذ کا بیان ہے کہ ان ایرانیوں نے اسلام بھی قبول کر لیا تھا، لیکن بعض علماے یورپ ان کے قبولِ اسلام کی تاریخ رِدَّۃ (یا "ترکِ دین") کے بعد مقرر کرتے ہیں۔ ان کے قبولِ اسلام کی تاریخ خواہ کچھ بھی ہو مسلمانوں کے ساتھ اتحاد قائم کر لینے کے معنی یہ تھے کہ الیمن کا وہ حصہ جس پر ایرانی قابض تھے اسلام کے سیاسی نظام میں منسلک ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ باذام کی وفات کے بعد نبی [اکرم صلی اللہ علیہ وسلم] نے اس علاقے میں مدینے سے کچھ عُمّال بھیجنے کے علاوہ یہاں کے مختلف حصّوں کے بعض مقامی راہ نماؤں کو اپنا کار پرداز مقرر کیا۔ صَنْعاء کا نواحی علاقہ باذام کے بیٹے شَہر کے زیرِ تصرّف رہا۔ اواخر ۱۰ھ/مارچ ۶۳۲ء میں قبیلۂ مَذْحِج کے لوگوں نے الاَسود العنسی کی قیادت میں علمِ بغاوت بلند کر کے رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلم] کے دو عُمّال (خالد بن سعید اور عمرو بن حزم) کو نجران اور اس کے نواحی علاقے سے باہر نکال دیا، شَہر کو شکست دے کر قتل کر دیا اور صنعاء پر قبضہ جما کر الیمن کے بیشتر حصّے پر الاَسود کا اقتدار قائم کرا دیا۔ اس بغاوت میں قیس بن المَکْشوح المُرادی نے قبیلۂ مراد کی

قیادت حاصل کرنے کے لیے اپنے حریف فَرْوَہ بن مُسَیک کے مقابلے میں الأسود کا ساتھ دیا۔ فَرْوہ رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلم] کی طرف سے قبیلۂ مذکور کا مسلّمہ سردار تھا۔ گویا الأسود کی تحریک ایرانیوں کے اقتدار کے خلاف ہونے کے بجاے اس نظام کے خلاف تھی جو رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلم] نے یمن میں قائم کیا تھا، کیونکہ بغاوت کے بعد بھی متعدد ایرانی صنعاء میں اہم رتبوں پر فائز رہے۔ اس رِدّۃ کا مذہبی پہلو اتنا نمایاں نہیں جتنا کہ اَور مقامات پر ہوا، تاہم الأسود نے دعوٰی کر کے کہ وہ کاہن (غیب گو) ہے اور وہ جو کچھ کہتا ہے اللہ یا الرحمٰن کی طرف سے کہتا ہے، نیز ہاتھ کی صفائی (شعبدہ بازی) کی بنا پر اپنا اثر و رسوخ بڑھا لیا۔ اس کا عقیدۂ توحید الوہیّتِ اسلام کے بجاے غالبًا عیسائیت یا الیمن کی یہودیت سے ماخوذ ہے۔ الأسود کی حکومت صرف ایک دو ماہ قائم رہی.

اس لیے کہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی موت وصالِ نبوی[؟] ... سے پہلے واقع ہو گئی تھی، اسے اس کے رفقا ہی میں سے بعض افراد، یعنی قیس بن المَکْشُوح اور ایرانی النسل الفَیْرُوز (یا فَیْرُوز) الدیلمی اور داذَوَیہ نے شَہْر کی بیوہ کی مدد سے، جس کے ساتھ الأسود نے شادی کر لی تھی، موت کے گھاٹ اتار دیا.

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۱۷۹۵-۱۷۹۹، ۱۸۵۳-۱۸۶۸؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ (۳) وِلْہاؤزن (J. Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، برلن ۱۸۹۹ء، ۶: ۲۶-۳۴؛ (۴) کایتانی (Caetani): *Annali*، ۲/۱: ۶۷۲-۶۸۵؛ (۵) مُنْٹگمری واٹ (W. Montgomery Watt): *Muhammad at Medina*، اوکسفرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۸-۱۳۰ وغیرہ؛ (۶) W. Hoenerbach: *Watīma's Kitāb ar-Ridda*، Weisbaden ۱۹۵۱ء، ص ۱۷ بعد، ۱۰۰-۱۰۲، جس میں ابن حجر: الاصابۃ کے اقتباسات ان لوگوں کے بارے میں درج ہیں جنھوں نے الأسود کی مخالفت کی تھی.

(مُنْٹگمری واٹ W. MONTGOMERY WATT)

---

* **اَسْوَد بن یَعْفُر:** (جسے یُعْفُر اور یَعْفِر بھی کہا جاتا ہے) بن عبدالأسود التمیمی، ابو الجراح، عہدِ قبل از اسلام کا ایک عرب شاعر، جو غالبًا چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں زندہ تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ قبائل کے درمیان گھومتا پھرتا اور لوگوں کی مدح یا ہجو میں اشعار کہا کرتا تھا۔ وہ کچھ عرصے تک النُّعمان بن المنذر کا مُصاحب بھی رہا۔ بعض اوقات اسے بنو نَہْشَل کا الاَعْشٰی بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ اسے شب کوری تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے بڑی طویل عمر پائی، جس کے آخری ایام میں اس کی بصارت جاتی رہی تھی۔ اس کا جس قدر کلام ہم تک پہنچا ہے اس میں سب سے زیادہ مشہور ایک قصیدہ دالیہ ہے، جو اس نے غالبًا اپنی عمر کے آخری حصّے میں لکھا تھا: اس قصیدے میں زندگی کے عام آلام و مصائب کا ذکر کیا گیا ہے، مثلًا موت کی آمد کا خیال، شباب کی گریز پائی اور پیرانہ سالی کے عوارض وغیرہ.

مآخذ: (۱) شیخو (L. Cheikho) نے شُعَراء النَّصرانیّۃ میں اس کا کلام جمع کر دیا ہے، ص ۴۷۵-۴۸۵؛ (۲) مفضّلیات، ۱: ۴۴۵-۴۵۷، ۸۴۶-۸۴۹، میں اس کے دو قصیدے درج ہیں؛ (۳) ابن قُتَیْبَہ: الشعر، ص ۱۳۴ بعد؛ (۴) وہی مصنّف: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۲۸۲؛ (۵) الجمحی: طبقات، ص ۳۳-۳۴؛ (۶) البُحْتُری: حماسۃ، بہ اِمداد اشاریہ؛ (۷) ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۱۴۹؛ (۸) الأغانی، ۱۱: ۱۳۴-۱۳۹؛ (۹) البغدادی: خزانۃ، ۱۹۳-۱۹۶؛ (۱۰) ابکاریوس: روضۃ، ص ۴۴ بعد؛ (۱۱) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۷۸.

(پیلا CH. PELLAT)

اَسْہام: (ترکی: اِسْہام)، عربی لفظ سَہْم (ترکی: سَہِم) کی جمع، بمعنی حِصّہ۔ ترکی میں یہ لفظ خزانے سے جاری شدہ بعض دستاویزات، مثلًا تمسّکات، زرِ کاغذی اور سالیانوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ ہامر (Hammer: *Leibrenten*) نے اسہام کو سالیانے قرار دیا ہے، اور ۱۸۶۲-۱۸۶۳ء کے عثمانی میزانیے میں بھی، جہاں انھیں rentes viagères (سالیانہ تاحینِ حیات) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ تشریح پورے طور پر درست نہیں، کیونکہ اگرچہ قابض کی وفات کے بعد اسہام مملکت کی طرف منتقل ہو جاتے تھے پھر بھی ان کی فروخت کی اجازت تھی اور مملکت ایسے ہر انتقال پر ایک سال کی آمدنی بطور محصول لے لیتی تھی۔ مصطفٰی نوری پاشا کے بیان کے مطابق اسہام کا اجرا پہلی بار مصطفٰی ثالث کے اوائل عہد میں ہوا تھا۔ اس وقت استانبول کی گمرک اور دیگر محاصل کی آمدنی پر زرِ کاغذی مملکت کو قرضہ دینے والوں اور دوسرے درخواست گزاروں کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ اس کا سالانہ منافع پانچ فی صد تھا۔ عبدالرحمٰن وفیق نے لکھا ہے کہ اس آمد کا زیادہ تر حصّہ اس جنگ میں صرف ہوا تھا جو ۱۱۸۲ھ/ ۱۷۶۸ء سے روس کے ساتھ شروع ہوئی تھی۔ اس کے بیان کے مطابق اسہام کا کاروبار پہلے ایک ''مقاطعہ جی'' کے سپرد تھا اور آگے چل کر ایک ''محاسبہ'' کو منتقل کر دیا گیا۔ استانبول کے محافظ خانوں میں ''اسہام محاسبہ سی قلمی'' کی یادداشتیں ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء سے شروع ہو کر ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء پر جا کر ختم ہوتی ہیں۔ جودت کا قول ہے کہ اسہام پہلے پہل افسر مالیات پیکی حسن آفندی نے جاری کیے تھے، جو پہلے ۱۱۹۲ھ/ ۱۷۷۸ء میں باش دفتر دار مقرر ہوا تھا۔ قبل ازیں وہ دفتر امینی بھی رہ چکا تھا۔ صوبے کے محاصل کی ضمانت پر اسہام کے اجرا کی یادداشت ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۳ء-۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء میں درج ہے۔ اسہام کے اجرا کا طریقہ بعد کے سلاطین نے بھی جاری رکھا۔ محمود ثانی نے اسہام سے ان تیمار داروں کو معاوضہ دینے کا کام لیا جو ۱۸۳۱ء کی اصلاحات اراضی کے باعث اپنی مقبوضہ زمین سے محروم ہو گئے تھے.

یورپی طرز کے باقاعدہ تمسّکات کا اجرا ۱۲۵۶ھ/ ۱۸۴۰ء سے شروع ہوا، جب حامل کو وصول شدنی تمسّکاتِ خزانہ جاری ہوئے۔ ان کی شرحِ سود بہت زیادہ رکھی گئی تھی۔ یہ تمسّکات، جو بنک نوٹوں کی طرح رائج ہوئے، قائمۂ اِسہام اور قائمۂ معتبرۂ نقدیّہ کے نام سے موسوم کیے گئے (دیکھیے مادّۂ قائمہ).

۱۸۶۴ء کی اصلاحاتِ تنظیمات [رک بآن] کے دوران میں پرانا اسہام محاسبہ سی قلمی موقوف کر دیا گیا، لیکن دریں اثنا، یعنی ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۷ء میں، ایک نیا داخلی قرضہ جاری کیا گیا، جس کا نام اسہام ممتازہ رکھا گیا۔ اس کے بعد مزید

قرضوں، یعنی اِسہام جدیدہ، اِسہام عزیزیہ، اِسہام عادیّہ، وغیرہ کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا۔ انیسویں صدی کے وسط کے ان قرضوں کا ذکر مجموعی طور پر کبھی کبھی اِسہام عثمانیہ کے نام سے آتا ہے۔

مآخذ: (۱) مصطفٰی نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۳: ۱۱۴-۱۱۵؛ (۲) تاریخ لطفی، ۶: ۱۲۷؛ (۳) تاریخ جودت، ۳ (۱۳۰۹ھ): ۱۰۱-۱۰۲، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۹، ۲۷۹؛ (۴) Charles White: *Three Years in Constantinople*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۲: ۱۷ببعد؛ (۵) Ubicini: *Letters sur la Turquie*، مکتوب ۱۴؛ (۶) Hammer: *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und staatsverwaltung*، وی انا، ۲: ۱۲۱؛ (۷) [F. A.] Belin: *Eassais sur l'histoire economique de la Turquie* (منقول از *JA*)، پیرس ۱۸۶۵ء، ص ۲۴۵، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۱-۳۰۲؛ (۸) A. Du Velay: *Essai sur l'histoire financiére de la Turquie*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۲ ببعد، ۱۵۳ ببعد، ۲۶۹ ببعد؛ (۹) C. Morawitz: *Les Finances de la Turaquie*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۱۶ ببعد، ۲۰ ببعد؛ (۱۰) A. Heidborn: *Les Finances ottomanes*، وی انا-لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) محمد زکی پکلین (Pakalîn): عثمانلی تاریخ دیم لری و ترم لری سوزلغی (*Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*)، ۱، (استانبول ۱۹۴۶ء): ۵۵۲؛ (۱۲) عبدالرحمٰن وفیق: تکالیف قواعدی، استانبول ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۰۳-۱۰۶، ۳۰۴، ۳۳۶.

(B. LEWIS لوئس)

---

* **اَسِیْر:** فصیحی ہروی کے شاگرد اور فارسی شاعر میرزا جلال الدین محمد بن میرزا مؤمن کا تخلص؛ جائے پیدائش: اصفہان؛ تاریخ وفات: غالباً ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹-۱۶۴۰ء، اگرچہ بعض مآخذ میں بعد کی تاریخیں بتائی گئی ہیں۔ اپنے دوسرے معاصرین کے برعکس اس نے ترکِ وطن کرکے مغلیہ دربار سے وابستگی اختیار نہیں کی، بلکہ شاہ عباس اوّل کا بے تکلف ندیم اور قریبی عزیز (ایک روایت کے مطابق داماد) ہوگیا۔ اس کی تخلیقِ شعری بیشتر شراب نوشی کی مرہونِ منّت ہے اور اسی کی کثرت اس کی موت کا سبب بنی۔ اس کا دیوان، جو قصیدوں، مثنویوں، ترجیع بندوں اور غزلوں پر مشتمل ہے، ۱۸۸۰ء میں لکھنؤ میں طبع ہوا۔

مآخذ: (۱) Rieu کی فہرستِ مخطوطات (برٹش میوزیم)، ۲: ۶۸۱؛ (۲) Pertsch کی فہرست (برلن)، عدد ۹۳۸؛ (۳) قِصص الخاقانی، ورق ۱۶۳ چپ؛ (۴) Ethé، در *Gr. I. Ph.*، ۲: ۳۱۱.

(R. M. SAVORY سیوری)

---

* **اسیر گڑھ:** ایک قلعہ، جو مدھیا پردیش [بھارت] کے ضلع نِمار کی تحصیل برہان پور میں ۲۱ درجہ ۲۸ دقیقہ شمالی، ۷۶ درجہ ۱۸ دقیقہ مشرقی پر واقع ہے۔ اسیر گڑھ سطح سمندر سے تقریباً ۲۲۰۰ فٹ بلند ہے۔ قلعے کی کرسی ۸۵۰ فٹ اونچی ہے۔ دریائے نربدا اور دریائے تاپتی کے درمیان کوہ ست پُڑا کے سلسلے میں سے ہوتی ہوئی جو واحد سڑک شمالی مغربی ہند سے دکن کی سمت جاتی ہے اس پر یہ قلعہ مُشرِف ہے۔

اغلبًا یہ شہر نہایت قدیم ہے (دیکھیے H. Cousens: *Lists of Antiquarian Remains in the Central Provinces and Berar*، در *Arch. Sur. India*، ۱۸۹۷ء، ص ۳۹؛ کننگھم (A. Cunningham): *Report on a Tour in the Central Provinces*، کلکتہ ۱۸۷۹ء، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ *Gazetteer*، (خاندیش) بمبئی ۱۸۸۰ء، ص ۵۵۷-۵۵۸)۔ اسیر گڑھ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے بعد سے یقیناً چوہان راجپوتوں کی ٹک (Tak) شاخ کا بہت بڑا گڑھ بن چکا تھا۔ ۶۹۵ھ/۱۲۹۵-۱۲۹۶ء کے موسمِ سرما میں علاء الدین خلجی نے، جو اس وقت کڑہ کا مُقطَع (چھوٹا سا جاگیردار) تھا، دکن پر اپنے دھاوے سے واپس آتے ہوئے اس پر حملہ کیا (دیکھیے Tod: *Annals and Antiquities of Rajasthan*، طبع کرک (Crooke)، ۱۹۲۰ء، ۳: ۱۳۶۳ و ۱۳۶۷، جس میں [حملے کی] تاریخ سمت ۱۳۵۱ درج ہے)، لیکن اسلامی افواج نے اس پر ۸۰۲ھ/۱۴۰۰ء تک مستقل طور پر قبضہ نہیں کیا۔ اس سال ملک ناصر خان فاروقی نے اسے فتح کیا اور یہ مزعومہ طور پر خاندیش کے سلاطین فاروقی کا ایک ناقابلِ تسخیر قلعہ بن گیا (دیکھیے فرشتہ، متن، طبع Briggs، ۲: ۵۴۴؛ آئین اکبری، متن، طبع Blochmann، ۱: ۴۷۵؛ *Bombay Gazetteer*، محلِّ مذکور۔

اسیر گڑھ کی تسخیر اکبر کے ہاتھوں ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰-۱۶۰۱ء میں ہوئی اور یہ داندیش کے سرحدی صوبے کے مرزبان کا صدر مقام قرار پایا (اکبر کی فتح کے بارے میں دیکھیے سمتھ (Vincent Smith): *Akbar the Great Mogul*، حصۂ مذکور، مطبوعہ ۱۹۰۲ء، ص ۲۷۲-۲۸۶).

۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء میں شاہ جہان نے جہانگیر کے خلاف اپنے اقدام کے دوران میں اسیر گڑھ میں پناہ لی اور آگے چل کر حدود ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۰-۱۶۵۱ء میں وہاں ایک مسجد تعمیر کروائی۔ ۱۱۳۲ھ/۱۷۲۰ء میں یہاں مالوے کے صوبے دار نظام الملک کا قبضہ ہوگیا اور جب ۱۱۷۳ھ/۱۷۶۰ء میں مرہٹہ پیشوا باجی راؤ نے اس پر قبضہ کرلیا تو یہ پوری طرح مغلوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔ برطانوی حکومت نے اسیر گڑھ کو پہلی مرتبہ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء میں فتح کیا اور بالآخر ۱۲۳۴ھ/۱۸۱۹ء میں اس پر مستقلاً قابض ہوگئے۔

مآخذ: دیکھیے متن؛ نیز (۱) *Gazetteer of the Central Provinces*، طبع گرانٹ (C. Grant)، ناگپور ۱۸۷۰ء؛ (۲) *Imperial Gazetteer*، ج ۶، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء؛ (۳) *Arch. Sur. India Report*، ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء۔

(P. HARDY ہارڈی)

---

* **اَسْیُوْط:** آبادی اور گہما گہمی کے اعتبار سے اسیوط بالائی مصر کا سب سے بڑا شہر ہے اور دریائے نیل کے مغربی ساحل پر ۲۷ درجہ ۱۱ دقیقہ عرض بلد شمالی پر واقع

ہے۔ چونکہ یہ شہر وادی نیل کے انتہائی زرخیز اور محفوظ علاقے میں آباد اور صحراے اعظم کی طرف سے آنے والی شاہ راہوں کا قدرتی مقام اتّصال و اختتام ہے، اس لیے زمانۂ قدیم میں اسے (Syowt، یونانی: Lykopolis) بڑی اہمیت حاصل تھی اور یہ ایک صوبے (Nomos) کا صدر مقام تھا۔ اسلامی عہد میں یہ شہر ایک کُورہ (موجودہ مرکز، یعنی ضلع) کا صدر مقام رہا اور جب صوبوں کی تقسیم باضابطہ طور پر عمل میں آئی تو وہ ایک صوبے (عمل، موجودہ مدیریہ) کا صدر مقام بن گیا.

اَسْیُوط عام بول چال کا لفظ ہے، جس کا صحیح ادبی تلفظ اُسْیُوط ہے۔ یہ دونوں الفاظ قبطی لفظ سِیُوط (Siout) کا معرّب ہیں اور ازمنۂ وسطی کے کاغذات اراضی میں سُیُوط اور سَیُوط کی شکل میں ملتے ہیں؛ لیکن القلقشندی (م ۸۲۱ھ/ ۱۴۱۸ء) کے وقت تک اس کا عام تلفظ اَسْیُوط ہو چکا تھا.

اَسْیُوط کی تاریخ بیان نہیں کی جا سکتی کیونکہ مؤرخین کے یہاں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ صرف مملوکوں کے عہد کے آخری ایّام میں علی بے کے زیر حکومت اس شہر نے تاریخی اعتبار سے کچھ نام پایا، یعنی جب ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹ - ۱۷۷۰ء میں یہ ایک بغاوت کا مرکز بنا۔ جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کے بیانات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ پورے اسلامی عہد میں یہ شہر خوش حال اور فارغ البال رہا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں، بالخصوص اس وقت سے کہ جب ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں اسے ریلوے کے ذریعے قاہرہ سے ملا دیا گیا، اس شہر نے بہت اہمیت حاصل کر لی۔ اس کی آبادی ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں اٹھائیس ہزار تھی، جو پہلی جنگِ عظیم سے قبل بیالیس ہزار تک پہنچ گئی اور آج کل ایک لاکھ بیس ہزار ہے.

ازمنۂ وسطی میں اسیوط اپنی زرعی پیداوار، صنعت و حرفت اور تجارت کے لیے مشہور تھا۔ اناج اور کھجور کے علاوہ یہاں غیر معمولی جسامت کا بِہی (quince) بھی ہوتا تھا۔ یہاں کی اہم صنعتیں اون، روئی اور کتان کی بنی ہوئی چیزیں تھیں۔ قریب کے نخلستانوں سے پھٹکری اور نیل آسانی سے دستیاب ہو جاتے تھے، اس لیے رنگائی کا کام بھی یہاں وسیع پیمانے پر ہوتا تھا، مثلاً دارفور بھیجنے کے لیے جو مال یہاں تیار کیا جاتا تھا اس کی رنگائی بھی یہیں ہوتی تھی۔ اس کی مخصوص سوغات ایک تو کتان کا عمدہ مال تھا، جسے اس کی پیداوار کے اہم مرکز بالائی مصر کے ایک شہر دَبِیْق کے نام پر دبیقی کہا جاتا تھا اور دوسرے عمدہ اونی مال اور قدیم ارمنی دست کاری کی طرز کے قالین۔ آج کل بھی اَسْیُوط میں سیاہ اور سفید رنگ کی جالی دار ریشمی شالیں تیار کی جاتی ہیں، جن پر چاندی کے سلمے ستارے کا کام ہوتا ہے۔ یورپ میں ان کی بہت مانگ ہے۔ یہ اس صنعت کی بچی کھچی یادگار ہے جس کا کسی زمانے میں سارے مشرق میں شہرہ تھا۔ مزید براں اَسْیُوط افیون کی پیداوار اور قدیم نمونوں کے اعلٰی قسم کے مٹی کے برتن بنانے کے لیے بھی بہت مشہور تھا۔ یہ برتن سیاہ و سرخ اسیُوطی برتن کہلاتے ہیں اور اب بھی ان کی بڑی مانگ ہے.

ان جملہ اشیا کی تجارت مصر اور دوسرے ملکوں میں بڑے زوروں پر تھی؛ سوڈان کے ساتھ براہِ راست تجارت بالخصوص مشہور ہے۔ دارفور کا سالانہ تجارتی قافلہ (جو پندرہ سو اونٹوں پر مشتمل ہوتا تھا) غلام، ہاتھی دانت، شتر مرغ کے پر اور سوڈان کی دوسری پیداوار لے کر آتا تھا اور ان چیزوں کے مبادلے میں مصری صنعت و حرفت کی اشیا، خصوصًا پارچات لے جاتا تھا۔ نپولین کی مہم کے دوران میں جو اہلِ علم آئے انھوں نے اس تجارت کے متعلق، جس پر اب زوال آ چکا ہے، بڑی احتیاط سے تحقیق کی تھی.

مصر کے دوسرے صنعتی شہروں کی طرح اَسْیُوط میں بھی عیسائی بکثرت آباد ہیں۔ ایک بیان کے مطابق اس شہر میں ساٹھ اور دوسرے کے مطابق بہتر بڑے اور چھوٹے گرجے اور کلیسا موجود ہیں۔ اس شہر میں یہودی بالکل نہیں ہیں اور یہ بات خاص طور سے بیان کی جاتی ہے.

کارواں سرائیں، بازار، حمّام (ان میں سے ایک حمّام بہت قدیم اور مشہور ہے)، مسجدیں اور دیگر عوامی عمارتیں آج بھی پہلے کی طرح اس شہر کے لیے باعثِ زینت ہیں۔ ایک مسجد میں ایک منبر تھا، جسے بعض موسموں میں لوگ غلّے سے بھر کر محمل کی طرح بازاروں میں پھراتے تھے (ابن دُقماق)۔ موجودہ مصر کے بارونق شہروں کی طرح اَسْیُوط میں بھی خطۂ بحیرۂ روم (لیوانٹ) کے باشندوں کا بہت اختلاط پایا جاتا ہے.

اَسْیُوط افلوطین (Plotinus)، القدیس یوحنا القبطی (the Coptic Saint John of Lykopolis) اور السّیوطی نام کے متعدد عرب اہلِ علم کی زاد بوم ہے۔ ان میں مشہور ترین جلال الدین [السّیوطیؒ] (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) ہیں، جو زبردست مؤرّخ [اور محدّث] ہوئے ہیں.

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۷۲ و ۳: ۲۲۲؛ (۲) الاِدریسی: المغرِب، ص ۴۸؛ (۳) القلقشندی: ضوء الصبح المسفر، ص ۳۳۵ (مترجمۂ وُسٹنفلٹ (Wüstenfeld)، ص ۱۰۶)؛ (۴) ابن دُقماق، ۵: ۲۳؛ (۵) ابو صالح، ورق ۸۷ ب؛ (۶) علی مبارک: الخِطَط الجدیدة، ۱۲: ۹۸ ببعد؛ (۷) ابن جیعان، ص ۱۸۴؛ (۸) ناصر خسرو: سفر نامه، ص ۶۱ (ترجمہ، ص ۱۷۳)؛ (۹) کاترمیئر (Quatremère): *Mémoires géo-graph. et histor. sur l'Égypte*، ۱: ۲۷۴ ببعد؛ (۱۰) Amélineau: *La géographie de l'Égypte á l'époque copte*، ص ۲۶۴ ببعد؛ (۱۱) Boinet Bey: *Dictionnaire géographique*، ص ۸۸؛ (۱۲) Marcel: *Histoire de l'Égypte*، باب ۱۲ (طبع l'Univers، ص ۲۳۶)؛ (۱۳) Baedeker: *Égypte*، بذیلِ مادّہ؛ (۱۴) *Description de l'Égypte*، طبع ثانی، موجودہ کیفیت، ۱۷: ۲۷۸ ببعد؛ (۱۵) J. Maspero و G. Wiet: *Mat-ériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*، ص ۱۲؛ (۱۶) علی بے بہجت: *Un décret du Sultan Khoshqadam*، در *BIE*، سلسلۂ پنجم، ۵: ۳۰-۳۵؛ (۱۷) *Guide Bleu, Égypte*، ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۸ ببعد.

(C. A. BECKER بکّر)

اِشْبَرتال: [فرانسیسی: Ichebertal] انگریزی: Spartel: ایک راس، ⁕ جو مراکش اور افریقیہ کے انتہائی شمال مغربی نقطے پر طنجہ سے سات یا آٹھ میل مغرب

کی طرف واقع ہے۔ الادریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ البَکری نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ یہ ایک پہاڑی ہے، جو اَزِیلہ سے تیس میل اور طنجہ سے چار میل کے فاصلے پر سمندر کے اندر نکلی ہوئی ہے، اس میں تازہ پانی کے چشمے ہیں اور ایک مسجد ہے، جو بطورِ رِباط استعمال ہوتی ہے۔ اس کے بالمقابل اندلسیہ کے ساحل پر کوہ الاغر واقع ہے (=طَرَف الاغر > Trafalgar)۔ یہاں کے اصلی باشندے اشبرتال (غالبًا اس کا تعلق لاطینی Spartaria سے ہے، یعنی وہ جگہیں جہاں Esparto گھاس کی کثرت ہو) کے نام سے، جو البکری نے اسے دیا ہے، ناواقف ہیں۔

مآخذ: البکری: [کتاب المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب؛ فرانسیسی ترجمہ:] *Description de l'Afrique Septentionale*، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۱۳۔

(G. S. Colin کولن)

---

* **اِشبیلیہ:** [انگریزی: Seville؛ ہسپانوی: Sevilla] (نسلی اعتبار سے اشبلی)؛ ہسپانیہ کا ایک بڑا شہر، جس کی آبادی [۱۹۴۰ء میں ۲۷۰۱۲۶ تھی۔ انسائیکلوپیڈیا بریٹینیکا]؛ اسی نام کے صوبے کا صدر مقام اور زمانہ سابق میں سلطنتِ اشبیلیہ کا پایۂ تخت؛ سطحِ سمندر سے اوسطاً پینتالیس فٹ کی بلندی پر ایک وسیع و عریض میدان میں دریائے وادالکبیر (وادی الکبیر = بڑا دریا = Guadalquivir) کے بائیں کنارے پر واقع ہے، جو اسے طریانہ (Triana) (قبّ یاقوت: معجم البلدان، بذیلِ مادّہ) کے مضافات سے الگ کرتا ہے۔ اگرچہ یہ شہر سمندر سے ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے، تاہم اسے نہایت تدریجی اُتار کے باعث بندرگاہ کے تمام فوائد حاصل ہیں؛ جوار بھاٹا کی لہر اشبیلیہ کے اوپر تک دیکھی جا سکتی ہے (قبّ لاطینی شاعر اَسونیس (Ausonius) کے ہاں *aequoreus amnis*)۔ آب و ہوا گرم خشک ہے۔

اِشبیلیہ کا صوبہ مسلمانوں کے عہد میں وادالکبیر کی ساری نشیبی وادی پر مشتمل تھا اور نہایت ہی خوش حال علاقے میں، جسے یہ دریائے اعظم سیراب کرتا ہے، مشرق کی طرف جبل الارک (Sierra d' Arcos) اور قادِس (Gâdiz) تک اور مغرب کی سمت آنہ کی وادی تک پھیلا ہوا تھا۔ پایۂ تخت کے قریب ترین نواح میں جبل الشرف (Axarafe یا Aljarafe) کی ڈھلانیں خاص موردِ بخشائش ہیں۔ اس علاقے میں انجیر اور زیتون کے باغات اپنے پھلوں کے لیے سارے اسلامی اُندلس میں مشہور تھے۔ عرب جغرافیہ نویس اس ملک کی قدرتی دولت و ثروت کی فراوانی پر حیرت و استعجاب کے اظہار میں کبھی نہیں تھکتے۔ تمام جزیرہ نما میں صرف یہی ایک ضلع تھا جہاں کپاس پیدا ہوتی تھی، جس کی برآمد بڑی اہم تھی۔ دوسری مخصوص پیداواریں زعفران اور نیشکر تھے۔ ملک کی آبادی نہایت گنجان تھی۔ الادریسی کے بیان کے مطابق کم سے کم آٹھ ہزار گاؤں کسبِ معاش کے لیے پایۂ تخت کے مرہونِ منت تھے۔

اشبیلیہ کا نام آئی بیری (Iberian) اصل کے قدیم نام Hispalis سے نکلا ہے، جسے اہلِ روم نے اس شہر کے لیے برقرار رکھا تھا۔ جولیئس سیزر (Julius Caesar) نے اسے ۴۵ قبل مسیح میں فتح کیا اور اسے "Coloxia Julia Romula" (جولیئس کی رومی نو آبادی) کا درجہ دیا۔ اہلِ روم کے زیرِ حکومت اس نے بڑی اہمیت اختیار کر لی تھی، عہدِ سلطنت [امپراطوریہ] میں اشبیلیہ، قُرطبہ (Cardova)، (بائیٹس Baetis) اور طالقہ (Italica) باری باری سے صوبۂ قرطبہ (Baetica) کے صدر مقام بنتے رہے۔ اس کے بعد یہ ایک ونڈال (Vindal) سلطنت کا پایۂ تخت بن گیا (۴۱۱ء)۔ ۴۴۱ء سے یہ وزقوطی (Visigothic) بادشاہوں [ملوک القوط الغربیّین] کا مستقر بنا، تا آنکہ ۵۶۷ھ میں اثانا جلد (Athanagilde) نے اپنا دارالحکومت طلیطلہ (Toledo) میں منتقل کر دیا۔

۹۴ھ/ ۷۱۲ء کا موسمِ بہار تھا جب شذونہ (Medina Sidonia) اور قَرمُونہ (Carmona) کی تسخیر کے بعد اشبیلیہ کی باری آ گئی اور بعض مؤرخوں کے بیان کے مطابق ایک مہینے کے محاصرے کے بعد اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا، تاہم اگر ہم ایک گمنام مصنف کے تذکرے اخبار مجموعة پر اعتماد کریں، جس میں تسخیرِ شہر کے بارے میں زیادہ تفصیلی بیان ملتا ہے، تو ماننا پڑے گا کہ شہر کے فتح ہونے میں زیادہ وقت لگا تھا۔ عیسائی آبادی کے ایک حصے نے باجہ (Beja) میں پناہ لی۔ فاتح موسیٰ بن نُصَیر نے شہر کے اندر ایک یہودی نو آبادی قائم کی اور عیسیٰ بن عبداللہ الطویل المدنی کو وہاں کا عامل بنا کر اس کے ماتحت ایک محافظ فوج وہاں چھوڑ دی۔ اشبیلیہ کے عیسائیوں نے اسی سال ماہ جولائی میں باجہ اور لبلہ (Niebla) میں اپنے ہم مذہب باشندوں کی مدد سے شورش برپا کرنے کی کوشش کی، مگر اسے آناً فاناً دبا دیا گیا اور شہر کو موسیٰ بن نُصَیر کے لڑکے عبدالعزیز نے قطعی طور پر دوبارہ فتح کر کے سارے باغیوں کا قتلِ عام کر دیا۔ جب اس کا والد (یعنی موسیٰ بن نصیر) مشرق کی طرف چلا گیا تو عبدالعزیز اسلامی اندلس کا عامل بن گیا۔ اس نے اشبیلیہ کو اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ وہاں اس نے وزقوطی (Visigoth) بادشاہ لذریق (Roderick) کی بیوہ (نہ کہ لڑکی، جیسا کہ اکثر کہا گیا ہے) اجلونہ (Egilona) سے (جسے عرب مؤرخین ایلو [اور امّ عاصم] لکھتے ہیں) شادی کر لی۔ اس نے سینٹ رُوفینا (St. Rufina) کے قدیم گرجے کو اپنا مستقر بنایا اور اس کے بالمقابل ایک مسجد تعمیر کرائی۔ یہی مقام تھا جہاں اس کے سپاہیوں نے خلیفۂ دمشق سلیمان کا اشارہ پا کر اسے رجب ۹۷ھ/ مارچ ۷۱۶ء میں قتل کر دیا۔

اس کی موت کے بعد عربی نظامِ حکومت کا مرکز قرطبہ میں منتقل کر دیا گیا۔ بایں ہمہ اشبیلیہ کا شمار اندلس کے متمول ترین شہروں میں ہوتا رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ جتنا یہ شہر اپنے فاتحوں کے اثرات سے محفوظ رہا اتنا کوئی دوسرا شہر نہیں رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہاں کی آبادی نے اپنا قدیم مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کیا بھی تو بہت آہستہ آہستہ ۔۔۔ اس شہر کا بڑا حصّہ رومن یا گاتھک تھا اور اشبیلیہ کے عمائدین کے ناموں میں مدت تک اس ذُوالاَصلَین کی یاد باقی رہی۔ جزیرہ نما میں اسلام کی

اشاعت نے تجارت اور زراعت کو چار چاند لگا دیے اور اس کی بندرگاہ کی اہمیت بہت بڑھ گئی۔

جب الاندلس میں مکانات اور فوجی جاگیریں مصر و شام کے لشکریوں (جنود) میں بٹنے لگیں تو اشبیلیہ حمص (Emesa) کے جند کے حصے میں آیا، جسے گورنر ابو الخطار الحسام بن ضرار الکلبی نے ۱۲۵ھ/ ۷۴۲ء میں قائم کیا تھا۔ انھیں ایام میں دمشق کے جند کو البیرا (Elvira)، اردن کے جُند کو ریّہ (Reyyo) (مالقہ Malaga)، قِنّسرین کے جند کو جیان (Jaen)، فلسطین کے جند کو شذونہ (Sidonia) اور مصر کے جند کو تدمیر (ولایت مرسیہ Murcia) دیا گیا۔ بعض اوقات اشبیلیہ کو حمص کا نام بھی دیا گیا (قب یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادۂ حمص، خاتمے پر)۔

جب عبدالرحمٰن الاوّل بن معاویہ الداخل اور اس کے جانشینوں کے عہد میں اندلس کے اندر اموی خلافت قائم ہوگئی تو اشبیلیہ کا انتظام عاملوں (مثلاً باہمت عبدالملک بن عمر) کو تفویض کر دیا گیا اور ملک کے دوسرے بڑے بڑے شہروں کی طرح یہ بھی اکثر بغاوتوں کا اکھاڑا بنتا رہا۔ ۱۴۹ھ/ ۷۶۶ء میں دو بغاوتوں کو، جن میں سے ایک سعید الیحصبی المطری اللبلی نے اور دوسری ابو الصباح بن یحیٰی الیحصبی نے برپا کی تھی، یکے بعد دیگرے دبا دیا گیا۔ ۱۵۶ھ/ ۷۷۳ء میں خلیفہ کو ایک بار پھر وہاں کے عامل عبدالغافر (یا عبدالغفار) الیمنی اور حیات بن ملامس (یا ملابس) کی خودمختار فرمانروا بننے کی مساعی کی سرکوبی کرنا پڑی۔

عبدالرحمٰن ثانی نے شہر کے اردگرد ایک پختہ فصیل بنوا دی تھی۔ اس نے اس میں ایک بڑی مسجد بھی بنوائی تھی۔ اسی فرمانروا کے عہدِ حکومت میں نارمن بحری لٹیروں نے ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء میں پہلی بار اشبیلیہ پر قبضہ کیا۔ انھوں نے اس شہر کو مختصر سے محاصرے کے بعد ہلّہ بول کر سر کر لیا؛ چنانچہ اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے خلیفہ کو اپنی افواج حرکت میں لانا پڑیں اور طلیطلہ کی فیصلہ کن لڑائی میں اس نے حملہ آوروں کو مار بھگایا۔ شہر پر مجوس (نارمنوں) کے دوبارہ حملے کا سدِّ باب کرنے کے لیے خلیفہ نے احتیاطاً اشبیلیہ میں ایک سلاح خانہ تعمیر کرایا اور تیز رفتار جہاز بنوائے۔ بایں ہمہ یہ انتظامات نارمن بادشاہ سے دوستانہ روابط قائم کرنے میں مزاحم نہ ہوئے۔ یہی نہیں بلکہ اس نے نارمن بادشاہ کے دربار میں یحیٰی بن الحکم الغزال کو سفیر بنا کر بھیج دیا۔ ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء میں، جب کہ اس کے بیٹے محمد کا عہدِ حکومت تھا، نارمنوں نے اندلس پر دوبارہ چڑھائی کی، لیکن مؤخر الذکر، جو اس دفعہ وادی الکبیر کے دہانے پر اترے تھے، غالبًا اشبیلیہ کی طرف نہیں گئے بلکہ سیدھے الجزیرۃ الخضرا (Algeciras) پر قابض ہونے کے لیے بڑھتے گئے؛ تاہم ابن خلدون اور النُّوَیری کا خیال ہے کہ نارمن اس بار بھی اشبیلیہ میں اترے تھے (قب بالخصوص ڈوزی (R. Dozy): *Les Normands en Espagne*، در *Recherches*، طبع سوم، ص ۲۵۶ - ۲۶۳ و ۲۷۹ - ۲۸۴)۔

خلیفہ عبداللہ کے عہدِ حکومت میں اشبیلیہ مدت تک دو یمنی الاصل خاندانوں — بنو خلدون اور بنو حجاج — کے عزائم اور سرگرمیوں کی آماجگاہ بنا رہا۔ یہ عرب ملک بھر میں بڑی بڑی جاگیروں کے مالک تھے اور ان کے اہالی موالی بھی بے شمار تھے۔ انھیں اشبیلیہ کے نومسلم اندلسیوں سے بھی اتنی ہی نفرت تھی جتنی کہ قرطبہ کے اموی خلفا سے۔ اوّل الذکر خاندان کے رئیس کُرَیب ابن خلدون نے عبداللہ کے مسند نشین ہوتے ہی الشرف کے تمام علاقے میں شورش برپا کر دی اور اپنے علمِ بغاوت کے نیچے خاندانِ بنو حجاج کے رئیس اور جنوبی اندلس کے دوسرے عرب اور بربر زعما جمع کر لیے۔ اس نے اشبیلیہ کے تمام علاقے کو آتش و شمشیر سے تاخت و تاراج کر ڈالا اور بعد ازاں — بعض اوقات خود خلیفہ کی اعانت سے — اشبیلیہ کے تمام تارکین دین کو تباہ و برباد کر دیا (۲۷۸ھ/ ۸۹۱ء)۔ شہر میں عرب مختارِ کل ہو گئے اور چار سال گزر جانے کے بعد کہیں جا کر خلیفہ (بادشاہ) نے ان کے خلاف فوجی مہم بھیجنے کا فیصلہ کیا۔

۲۸۶ھ/ ۸۹۹ء میں دونوں خاندانوں کے رئیس، جو اب تک برابر صلح و آشتی سے رہتے چلے آئے تھے، ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو گئے۔ ابراہیم بن حجاج کامیاب رہا اور اس نے کُرَیب کو قتل کر ڈالا۔ مشہور و معروف باغی عمر بن حَفْصُون [رَتّ بَان] کے ساتھ اتحاد کر لینے کے بعد اس نے بالآخر قرطبہ کے خلیفہ کی اطاعت قبول کر لی، مگر عملاً اشبیلیہ میں اسے غیر محدود اختیارات حاصل رہے۔ وہاں اس نے اپنی باقاعدہ بادشاہت قائم کر لی۔ بڑے بڑے طبّاع شاعر اور نامور مغنّی اس کے دربار کی زینت تھے۔ خاندان بنی امیّہ سے اس کے عہد و وفاداری کی تجدید سے الاندلس میں ازسرِنو امن و نظم کے دور کا آغاز ہوا۔ خلیفۂ کبیر عبدالرحمٰن الثالث کے عہد میں اشبیلیہ اہمیت کے اعتبار سے اگرچہ قرطبہ کا مدِّمقابل تو نہیں بن سکا، تاہم امن و خوش حالی کے دور میں داخل ہو گیا اور مرکزی حکومت کا وفادار بنا رہا۔

لیکن اس کا سب سے زیادہ روشن اور درخشندہ عہد اور سیاسی زاویۂ نگاہ سے بھی اہم ترین دور وہ ہے جو اموی خلافت کے زوال کے بعد شروع ہوا، جب ۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ء سے عبّادیوں (قب مادّۂ (بنو) عبّاد) کے خودمختار خاندان نے اسے اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ اس خاندان کا بانی قاضی ابو القاسم محمد الاوّل ایک لخمی النسل نامور اندلسی فقیہ اسمٰعیل بن عبّاد کا بیٹا تھا۔ اس نے اوّل اوّل حمّودی بادشاہ یحیٰی بن علی کی سیادت تسلیم کر کے قوّت حاصل کی، لیکن جلد ہی اسے مُستَرد بھی کر دیا، کیونکہ وہ محض برائے نام تھی۔ اس کی وفات پر ۴۳۳ھ/ ۱۰۴۲ء میں اس کا بیٹا ابو عمرو عبّاد، جو المعتضد کے تکریمی لقب سے زیادہ معروف ہے، اس کا جانشین ہوا۔ مشرق اور جنوب میں واقع ہمسایہ ریاستوں کا تیا پانچا کر کے اس نے اپنی سلطنت کو توسیع دی اور اس سلسلے میں اسے صرف ایک ہی سخت دشمن سے پالا پڑا، جو غرناطہ کا زیری بادشاہ بادیس تھا۔ المعتضد ۴۶۱ھ/ ۱۰۶۸ء میں فوت ہو گیا۔ اس کا بیٹا ابو القاسم محمد ثانی المعتمد اپنے شعری ذوق اور صلاحیت کے لیے مشہور ہے۔ اس کے عہد میں اشبیلیہ اپنے دور کے بہترین فضلا کا مرجع بن گیا۔ اس نے بنو جَوہر سے قرطبہ چھین لیا، مگر جلد ہی شاہِ قشتالہ (Castile) الفانسو (Alfonso) ششم کی ہوسِ ملک گیری اس

سے آمتصادم ہوئی اور اسے المغرب کے مغربی حصّے کے نئے سلطان یوسف بن تاشفین المرابطی کے سامنے دستِ اعانت دراز کرنا پڑا۔ مؤخر الذکر اپنی افواج سمیت سمندر عبور کر کے اندلس پہنچا اور ۱۲ رجب ۴۷۹ھ/ ۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو زلاّ قہ کی فتح عظیم حاصل کی۔ المرابطون جب مراکش کو لوٹ گئے تو عیسائیوں نے اپنے جارحانہ اقدامات پھر شروع کر دیے۔ المعتمد کو اس بار استمداد کے لیے لمتونی سلطان کے پاس بذاتِ خود جانا پڑا۔ یوسف نے اس کی درخواست منظور کر لی، مگر جلد ہی اسے اس کی سلطنت سے محروم کر دیا۔ یوسف کے سپہ سالار سیرؔ بن ابی بکر بن تاشفین نے ۴۸۴ھ/ ۱۰۹۱ء میں اشبیلیہ اور اس کے ساتھ ہی قرطبہ، المریہ، مرسیہ اور دانیہ پر قبضہ کر لیا۔ بربر فوجوں نے شہر کو تاخت و تاراج کر دیا، بالا خانوں سے لے کر تہ خانوں تک تمام مقامات لوٹ لیے، عبّادیوں کے محلات کو تباہ و برباد کر دیا اور بدنصیب المعتمد کو گرفتار کر کے مراکش کی طرف جلاوطن کر دیا گیا، جہاں وہ اغمات کے مقام پر ۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء میں اپنے مصائب و آلام پر نوحے لکھنے کے بعد فوت ہو گیا۔ ادب کا ذوق رکھنے والے مسلمان آج بھی ان نوحوں کو بجا طور پر دادو تحسین کا مستحق سمجھتے ہیں۔ اس نے اپنے پیچھے ایک فیّاض، شجاع اور شائستہ فرمانروا ہونے کی شہرت چھوڑی۔ عہد بنوعبّاد کے اشبیلیہ سے متعلق تمام متون ڈوزی (Dozy) نے اپنی کتاب *Scriptorum Arabum Loci de Abbādidis*، ۳: جلد، لائڈن ۱۸۴۶-۱۸۶۳ء، میں جمع کر دیے ہیں۔

المرابطی سپہ سالار سیرؔ اپنے آقا کے نمائندے کی حیثیت سے اشبیلیہ پر حکومت کرتا رہا اور بقیہ اسلامی اندلس کی طرح یہ شہر بھی سلاطینِ المغرب کے زیرِ نگیں رہا۔ رجب ۵۲۶ھ/ مئی ۱۱۳۲ء میں طلیطلہ سے عیسائیوں کی ایک فوج نے اشبیلیہ کے آس پاس کے علاقے پر یورش کی۔ ایک لڑائی کے دوران میں عاملِ شہر عمر بن مَنْگُو مارا گیا۔

اشبیلیہ کے باشندوں نے افریقیہ میں المرابطون کے زوال اور الموحدون کے عروج کی خبروں کو پورے اطمینان سے سنا۔ سلطان عبدالمؤمن کے سپہ سالار براز بن محمد المَسُّوفی نے جزیرہ نما کا جنوب مغربی حصّہ فتح کرنے کے بعد اشبیلیہ کا محاصرہ کر لیا اور شعبان ۵۴۱ھ/ جنوری ۱۱۴۷ء میں اسے فتح کر لیا اور المرابطی محافظ فوج کو مار بھگایا۔ اگلے سال قاضی ابوبکر العربی کی سرکردگی میں شرفاے اشبیلیہ کا ایک وفد الموحد سلطان کی بارگاہ میں اپنے شہر والوں کی طرف سے بیعت کرنے کی غرض سے حاضر ہوا۔ جب یہ وفد واپس جا رہا تھا تو راستے میں فاس کے مقام پر قاضی ابوبکر نے وفات پائی (قبّ مادّۂ مذکور)۔ عبدالمؤمن نے الموحد یوسف بن سلیمان کو شہر کا عامل مقرر کیا، لیکن ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء میں خود شہر والوں کی درخواست پر اپنے لڑکے ابو یعقوب یوسف کو اس کی جگہ فائز کر دیا۔ یہ منصب مؤخر الذکر ہی کے پاس رہا، تا آنکہ ۵۵۸ھ/ ۱۱۶۳ء میں اس نے اپنے باپ کا تخت سنبھالا۔

اس کے دورِ حکومت میں اشبیلیہ اندلس کی الموحد افواج کا صدر مقام بن گیا۔ ابو یعقوب وہاں ۵۶۸ھ/ ۱۱۷۲ء - ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء تک مقیم رہا اور رخصت ہوتے وقت اپنے بھائی ابو اسحٰق محمد ابراہیم کو سالارِ افواج محمد بن یوسف بن وانودین اور امیر البحر عبداللہ بن جامع کی معیت میں بحیثیت عامل چھوڑ گیا۔ یہیں اشبیلیہ ہی میں ابو یعقوب نے ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء میں شنترین (Santarem) کی مہمّ کے لیے تیاریاں کیں، جس میں وہ اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ اس کا بیٹا ابو یوسف یعقوب المنصور (۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء - ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۹ء)، جو اس کا جانشین ہوا، الموحد فوج کو اشبیلیہ میں واپس لے آیا اور اپنے پیچھے حفصی سردار ابو یوسف کو اشبیلیہ کا عامل بنا کر مراکش کو لوٹ گیا۔ مؤخر الذکر کے بلانے پر ابو یوسف یعقوب ۵۸۶ھ/ ۱۱۹۰ء میں شلب (Silves) کی دوبارہ تسخیر کے لیے، جسے عیسائی اپنی افواج و اسلحہ کے بل پر چھین چکے تھے، ایک بار پھر اشبیلیہ آیا۔ الارک (Alarcos، قبّ مادّۂ مذکور) کی شان دار فتح کے بعد، جو ۸ شعبان ۵۹۱ھ/ ۱۹ جولائی ۱۱۹۵ء کو قشتالہ کے شاہ الفانسو ہشتم پر حاصل ہوئی، سلطان ایک طویل عرصے تک اشبیلیہ میں مقیم رہا۔ اسی اقامت کے دوران میں اس نے قرطبہ کے شہرۂ آفاق فلسفی ابن رُشد (Averroes) کو قید کر دیا۔ ۵۹۴ھ/ ۱۱۹۸ء، یعنی اپنی موت سے ایک سال پہلے تک وہ مراکش واپس نہیں گیا۔

ان دونوں سلطانوں کے عہد میں اشبیلیہ بنوعبّاد کے آسودہ ترین اَدوارِ فرمان روائی کی عظمت و اقبال کا جواب پیش کر رہا تھا۔ اس زمانے میں اس کی آبادی قرطبہ کی آبادی سے بھی بڑھ گئی تھی۔ الموحد بادشاہوں اور ان کے دربار کے اکابر امرا نے وہاں محلات بنوائے اور مسجدوں، حماموں، کاروان سراؤں اور بازاروں کی تعداد بے حد بڑھ گئی۔ ابو یعقوب ہی کے عہد حکومت میں وہ نئی عظیم الشان مسجد تعمیر ہوئی جس کے محلِّ وقوع پر پندرھویں صدی عیسوی میں موجودہ گرجا بننے والا تھا۔ روض القرطاس (طبع تورنبورغ Tornberg، ص ۱۳۸) میں اس جامع مسجد کی تاریخ تعمیر ۵۶۷ھ/ ۱۱۷۲ء درج ہے۔ الحُلَل المَوْشِيّة (مطبوعۂ تونس، ص ۱۲۰) کا گمنام مصنّف ۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶-۱۱۷۷ء بتاتا ہے۔ ابن ابی زَرْع کے بیان کے مطابق اس مسجد کی تعمیر صرف گیارہ ماہ میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی تھی، جو بالکل غیر اغلب معلوم ہوتا ہے۔ اسی مصنّف کے ہاں یہ ذکر ملتا ہے کہ اشبیلیہ میں اسی سال کے دوران میں وادی الکبیر پر ایک پل کی، دو "قصبوں" کی، دمدموں اور خندقوں کی، دریا کے ساتھ ساتھ پشتوں کی اور ایک کاریز کی تعمیر ہوئی۔ اشبیلیہ میں الموحد کی شان دار مسجد کا نشان تک بھی باقی نہیں رہا، سواصحن کے (جو Patio de los Naraujos= "نارنگی کے درختوں کا صحن" کہلاتا ہے) اور ایک دروازے کے، جسے "Puerta del Perdon" (بابِ مغفرت) کہتے ہیں اور اس کے مشہور ترین منار Giralda (کیونکہ اس کی چوٹی پر ایمان کا ایک مجسمہ (Statue of Faith) نصب ہے، جو ہوا کے ہلکے سے ہلکے جھونکے کے ساتھ مڑ جاتا ہے؛ ہسپانوی زبان میں Girar مڑنے کو کہتے ہیں)۔ بحیثیت مجموعی یہ منار اپنے مثیل مناروں، یعنی رباط الفتح میں حسّان کے منار اور مراکش میں جامع الکتبیین کے منار، جیسا عمدہ نہیں، جو اسی دور میں بنائے گئے تھے۔ سطح زمین پر اس کا قاعدہ تینتالیس

مربع فٹ ہے۔ اس کی چنائی اینٹوں کی ہے اور دیواریں سات فٹ موٹی ہیں، جن میں بے شمار دریچے نکلے ہوئے ہیں، جو عربی اور وزقوطی (Visigothic) سر ستونوں پر قائم ہیں۔ روشنی کا برج منار کی چھت کے اوپر بنایا گیا تھا؛ اب اس کی جگہ ایک گھنٹہ گھر نے لے لی ہے۔ اس کی موجودہ بلندی کل تین سو فٹ ہے۔

۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲ء میں المنصور کے جانشین الموحّد محمد الناصر نے اشبیلیہ کی فصیل تلے وہ لشکر عظیم جمع کیا تھا جسے آگے چل کر اندلس کا وہ حصّہ دوبارہ فتح کرنا تھا جو اس وقت عیسائیوں کے قبضے میں تھا۔ اس فوج کو اسی سال ۱۵ صفر/ ۱۶ جولائی کو حصن العقاب (las Novas de Tolosa) کے مقام پر شکست ہوگئی اور سلطان اور اس کی افواج کو تباہ حال ہو کر اشبیلیہ واپس آنا پڑا۔

اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں الموحّد یوسف ثانی المستنصر کے عہدِ حکومت میں یہاں کے عامل ابو العلاء نے وادی الکبیر کے کنارے ایک برج بنایا، جس سے شاہی محل (موجودہ القصر (Alcāzar)، جسے چودھویں صدی عیسوی میں پدرو الطاغیہ (Pedro the Cruel) نے از سرِ نو تعمیر کیا) اور دریا کی حفاظت مقصود تھی۔ ایک ہسپانوی ترجمے میں اس کا عربی نام "برج الذہب" ("Torree del Oro"="منارِ زر") برقرار رکھا گیا ہے۔ اس کا زیریں حصّہ، جو ایک دوسرے کے اوپر بنے ہوئے بارہ حصّوں پر مشتمل ہے اور اس کے اوپر کا دندانے دار برج اور اس کی چوٹی پر سب سے چھوٹی بُرجی اب تک قائم ہیں۔

چند سال بعد اشبیلیہ ایک بار پھر الموحّد سلطان ادریس المأمون کا صدر مقام بن گیا اور ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۸-۱۲۲۹ء میں اس کے مراکش چلے جانے پر شہر پر باغی محمد بن یوسف بن ہُود کا اقتدار قائم ہو گیا تھا، جس نے بالآخر الموحّدین کو سرزمین اندلس سے باہر نکال دیا۔ فرڈیننڈ (Ferdinand) ثالث نے غرناطہ کے ناصری خاندان کے پہلے سلطان محمد اوّل بن الأحمر کے ساتھ اتحاد کی داغ بیل ڈال کر اپنی قوت مستحکم کر لی اور ۱۲۴۷ء میں اشبیلیہ کا محاصرہ کر لیا۔ سولہ مہینوں کی ناکہ بندی کے بعد یکم شعبان ۶۴۶ھ/ ۱۹ نومبر ۱۲۴۸ء کو، یا بعض مصنّفین کے خیال کے مطابق اس سے چار دن بعد، اسے فتح کر لیا۔ یہاں کے مسلمان باشندوں کی جان بخشی کر دی گئی اور انھیں اجازت دی گئی کہ وہ یا تو اندلس کے اس حصّے میں ہجرت کر جائیں جو ابھی تک مسلمانوں کے قبضے میں تھا یا پھر افریقہ چلے جائیں۔ مراکش کے مرینی سلاطین نے اگلے چند سالوں میں عیسائیوں کے ہاتھوں سے یہ شہر ایک بار پھر چھین لینے کی کوششیں کیں، جو کامیاب نہ ہوئیں۔ ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء میں ابو یوسف یعقوب بن عبدالحق نے جنرل ڈون نونیو دلارا (Don Nuño de Lara) کی فوجوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد اشبیلیہ اور شَرِیش (Jerez) کے علاقوں کو بالکل تاراج کر ڈالا، لیکن اسے بہت جلد پایۂ تخت کا محاصرہ اٹھا لینا پڑا۔ ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۸ء میں اندلس کی دوسری مہم کے دوران میں وہ ایک دفعہ پھر اشبیلیہ کی دیواروں تک پہنچ گیا اور اس نے اقلیم الشرف کے علاقے کو تاخت و تاراج کر ڈالا۔ اس نے ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء تک اپنے یہ حملے جاری رکھے، جن کی تفصیل روض القرطاس میں موجود ہے۔ آخر ڈون سانچو (Don Sancho) مجبوراً صلح کا طالب ہوا، جو ابو یوسف کے جانشین ابو یعقوب یوسف کے عہد، یعنی ۶۹۰ھ/ [۱۲۹۱ء]، تک قائم رہی۔ بالآخر طریف (Tarifa) کی دیواروں کے نیچے جب اسی خاندان کے سلطان ابو الحسن علی نے شکست کھائی تو مسلمانوں کو اشبیلیہ کی بازیافت سے ہمیشہ کے لیے ہاتھ دھونا پڑا۔

یہاں ان تمام مشاہیرِ اسلام کی فہرست درج کرنا طولِ عمل ہوگا جو اشبیلیہ میں پیدا ہوئے یا اس شہر میں رہے۔ یہاں شعرا میں سے ابن حمدیس، ابن ہانی اور ابن قزمان، محدّثین میں سے ابن العربی کا اور سوانح نگاروں میں سے ابوبکر بن خیر کا ذکر کر دینا اور قاری کو ان کے بارے میں الگ الگ مقالات کی طرف متوجہ کر دینا کافی ہوگا۔

مآخذ: (۱) الأدریسی: Description de l'Afrique et de l'Espagne، طبع و ترجمہ ڈوزی (Dozy) و دخویہ (de Goeje)، متن، ص ۱۷۸ و ترجمہ، ص ۲۱۵؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وُسْتَنْفِلْٹ (Wüstenfeld)، بذیلِ مادّہ؛ (۳) ابن عبدالمُنعِم الحِمْیَری: الرّوض المعطار (غیر مطبوعہ مخطوطہ، در فاس و Salé، بذیلِ مادّۂ اشبیلیہ)؛ (۴) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع رینو (Reinaud) و دیسلان (de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ (۵) فانیان (E. Fagnan): Extraits inédits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۸۵، ۱۳۷، ۲۰۹؛ (۶) اخبار مجموعہ (Ajbar Machmuâ)، طبع و ترجمہ E. Lafuente y Alcantara)، میڈرڈ ۱۸۶۷ء، متن، ص ۱۶-۱۸ و ترجمہ، ص ۲۸-۳۰؛ (۷) ابن العِذاری: البیان المُغْرِب، طبع ڈوزی (R. Dozy)، ترجمہ فانیان (E. Fagnan)، ج ۲، اشاریے؛ (۸) ابن الأثیر: الکامل، طبع تورنبورغ (Tornberg)، جزوی ترجمہ از فانیان (E. Fagnan): Annales du Maghreb et de l'Espagne، الجزائر ۱۹۰۱ء)، اشاریہ؛ (۹) المراکشی: المُعْجِب، طبع ڈوزی (R. Dozy)، ترجمہ فانیان (E. Fagnan)، اشاریہ؛ (۱۰) المقّری: نفح الطِّیب، مطبوعۂ لائڈن (Analectes)، ۱: ۹۹؛ (۱۱) ابن ابی زَرْع: روض القرطاس؛ (۱۲) ابن خلدون: العِبَر، طبع و ترجمہ دیسلان (Histoire des Berbéres : de Slane) (آخری دو المرابطی سلاطین، نیز الموحّدون اور بنو مرین کے ادوارِ حکومت کے لیے)؛ (۱۳) ڈوزی (Dozy): Histoire des Musulmans d'Espagne، ج ۲ و ۴؛ (۱۴) وہی مصنّف: Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne، بار سوم، پیرس و لائڈن ۱۸۸۱ء، ۱: ۵۳-۵۷، ۲۵۹-۲۶۴؛ (۱۵) کودیرا (F. Codera): Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España، سرقسطہ ۱۸۹۹ء، ص ۲۴، ۲۸۴؛ (۱۶) Simonet و Lerchnudi: Crestomatía arábigoespañola، غرناطہ ۱۸۸۱ء، ص ۴۰، ۴۱؛ (۱۷) Madoz: Diccionario geográfico- estadistico- historico de España، میڈرڈ ۱۸۴۹ء، ۱۴: ۲۰۹-۳۳۴؛ (۱۸) Oritz de Zûñiga: Anales eclesiasticos y Seculares de la ciudad de Sevilla، اشبیلیہ ۱۷۹۵ء، بعد، ج ۲؛ (۱۹) Gestoso y Perez: Sevilla monumental y artistica، اشبیلیہ ۱۸۸۹-۱۸۹۲ء، ۳ جلد؛

(۲۰) Rodrigo Caro: *Antiguedades y principado de la ilustrisima ciudad de Sevilla*، اشبیلیه ۱۸۹۶ء، ۲ جلد؛ (۲۱) Guichot: *Historia de la ciudad de Sevilla y pueblos importantes de su provincia*، اشبیلیه، ۷ جلد؛ (۲۲) Rodrigo Amador de los Rios: *Inscripciones árabes de Sevilla*، میڈرڈ ۱۸۷۵ء؛ (۲۳) Contreras: *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*، بار سوم، میڈرڈ ۱۸۸۵ء؛ (۲۴) A. F. Calvert: *Moorish Remains in Spain*، لنڈن ۱۹۰۶ء۔

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

الأشْتَر: مالک بن الحارث النَّخَعی۔ الأشتر کے معنی ہیں اُلٹے پپوٹوں والا اور اس کا یہ نام اس لیے ہوا کہ جنگ یَرْمُوک (۱۵ھ/ ۶۳۶ء) میں آنکھ پر زخم کھانے کی وجہ سے اُس کے پپوٹے الٹ گئے تھے۔

قبیلۂ نَخَع خاندان مَذْحِج کی شاخ ہے۔ شہر کوفہ آباد کیا گیا تو اس قبیلے نے وہاں سکونت اختیار کر لی۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ حجر نے الأشتر کو کوفی لکھا ہے، جہاں اس نے اچھا خاصا اثر پیدا کر لیا تھا۔

تاریخ و رجال کی کتابوں میں اس کی تاریخ ولادت اور عمر کا کوئی ذکر نہیں۔ ابن حجر نے صرف اتنا لکھا ہے کہ "عہد جاہلیت پایا تھا" (تہذیب التہذیب، ۱۰: ۱۲)۔ ابن سَعْد نے تابعین کے طبقۂ اولیٰ میں پہلا نام الأشتر ہی کا لکھا ہے۔

حضرت عثمانؓ کے عہد میں جو فتنہ رونما ہوا اس سے پہلے الأشتر کا ذکر خاص طور پر صرف واقعۂ یرموک ہی کے سلسلے میں آتا ہے، جس میں اس نے بوزنطیوں کے مقابلے میں بڑی کامیابی سے جنگ کی اور ان سے لڑتے ہوئے دَرب تک چلا گیا اور اپنی دلیری کی بدولت بڑا امتیاز حاصل کیا۔

ان روایتوں کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مالک کی پیدائش زمانۂ قبل بعثت میں کسی وقت ہوئی اور وفات کے وقت پچاس ساٹھ سال کی عمر ہوگی۔

ابو تمام حبیب بن اَوْس الطّائی (م ۲۳۱ھ) نے مالک کو شعرا میں شمار کیا ہے، الحماسة میں مالک کے یہ چار شعر موجود ہیں:

وَ بَقَّیْتُ وَفْرِیْ وَ انْحَرَفْتُ عَنِ الْعُلٰی
وَلَقِیْتُ اَضْیَافِی بِوَجْهٍ عَبُوْسِ
اِنْ لَمْ أَشُنَّ عَلَى ابن حربٍ غارةً
لم تَخْلُ یومًا من نِهابِ نفوسِ

(میرا تمام مال ضائع ہو جائے اور میں بلندی و کامیابی سے محروم رہوں اور اپنے مہمانوں سے ترش روئی سے پیش آؤں اگر میں ابن حرب (معاویہؓ) پر حملہ نہ کروں ایسا حملہ جو کسی دن انسانی جانوں کی ہلاکت سے خالی نہ ہو)

ابو تمام کے علاوہ نصر بن مُزاحم اور ابن جریر الطبری وغیرہ نے بھی اس کے متعدد اشعار و خُطَب نقل کیے ہیں (واقعۂ صفّین کے متعلق تقریبًا سات خطبے ہیں)۔

الأشتر کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے حضرت عثمانؓ اور اس عہد کے برسرِ حکومت طبقے کے خلاف متواتر شورش برپا رکھی اور جنھوں نے فَے (غیر منقولہ جائداد، جو مالِ غنیمت کے طور پر ہاتھ آئے) کے معاملے میں لڑنے والوں کے حقوق و دعاوی کی حمایت کی؛ چنانچہ اس سلسلے میں جب والیِ کوفہ سعیدؓ بن العاص کے سامنے لوگوں نے ایک تشدد آمیز مظاہرہ (۳۳ھ/ ۶۵۳-۶۵۴ء) کیا تو الأشتر کو بھی دس اَور شورش پسندوں کے ساتھ شام میں جلاوطن کر دیا گیا، مگر کچھ دنوں کے بعد حضرت امیر معاویہؓ نے اسے پھر عراق واپس بھیج دیا، جس پر سعیدؓ بن العاص نے اسے والیِ حمص کے پاس روانہ کر دیا۔ بایں ہمہ کوفے میں شورش جاری رہی اور الأشتر بھی جلد ہی واپس آ کر عوام کے ساتھ شریک ہو گیا (الطبری، ۱: ۲۹۰۷-۲۹۱۷، ۲۹۲۱، ۲۹۲۷-۲۹۳۱)۔ اس واقعے کے بعد الأشتر کا نام اس وقت سننے میں آتا ہے جب اس نے سعیدؓ بن العاص کو کوفے واپس آنے سے روکا اور حضرت عثمانؓ پر زور ڈالا کہ ابو موسیٰ الاشعریؓ [رَكَّ بآن] کو کوفے کا والی مقرر کیا جائے (۳۴ھ/ ۶۵۴-۶۵۵ء) (الطبری، ۱: ۲۹۲۷-۲۹۳۰؛ المسعودی: مروج، ۴: ۲۶۲-۲۶۵)۔ مدینۂ منوّرہ میں بلوائیوں کی شورش کے موقع پر (۳۵ھ/ ۶۵۶ء)، جس کا خاتمہ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ہوا، الأشتر کوئی دو سو آدمی لے کر کوفے سے آیا تھا (ابن سعد، ۳/ ۱: ۴۹؛ المسعودی: مروج، ۴: ۳۵۲) اور ان لوگوں میں شامل تھا جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کیا تھا (الطبری، ۱: ۲۹۸۹ ببعد وغیرہ)، بلکہ اس کا نام قاتلینِ عثمانؓ میں بھی لیا جاتا ہے (ابن عساکر، ور کائتانی (Caetani): *Annali*، تحت ۳۵ھ، پیرا ۱۳۷ و ۱۶۹؛ ابن عبد ربّہ: العقد، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۲: ۲۷۸ وغیرہ)۔ کہا جاتا ہے حضرت علیؓ کے انتخاب کے موقع پر بھی اس نے خاصے تشدد کا اظہار کیا تھا (الطبری، ۱: ۳۰۶۸-۳۰۶۹، ۳۰۷۵-۳۰۷۷؛ الدینوری، ص ۱۵۲)؛ لیکن یہ واقعات غالبًا صحیح نہیں یا آگے چل کر سیاسی اختلافات کی وجہ سے ایسی روایات مشہور ہو گئیں جن میں الأشتر کی مخالفت اور موافقت میں بڑے مبالغے سے کام لیا گیا اور جنھیں اربابِ تاریخ و سیر بغیر تحقیق و تدقیق کے نقل کرتے چلے گئے؛ چنانچہ بعض روایات میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ الأشتر اُن لوگوں میں سے تھا جو حضرت علیؓ کو بھی اپنی رائے کا پابند بنانا چاہتے تھے؛ البتہ انکار نہیں کیا جا سکتا تو اس امر سے کہ الأشتر کو حضرت علیؓ سے والہانہ عقیدت تھی اور وہ ان کی حمایت میں ہمیشہ سینہ سپر رہتا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس سے نہ صرف مشکل ترین موقعوں پر کام لیا، بلکہ الجزیرہ میں کئی ایک مقامات کا والی بھی مقرر کیا۔ وہ واقعۂ جمل ۳۶ھ/ ۶۵۶ء میں شریک تھا اور اس نے کوفے سے حضرت علیؓ کے لیے کمک بھی فراہم کی تھی۔ ایسے ہی حضرت امیر معاویہؓ کے خلاف ایک معرکے میں وہ حضرت علیؓ کی فوج کے طلایہ کا سالار تھا، جس کے دوران میں اس نے اہل رقّہ سے دریائے فرات پر جبرًا ایک پل بندھوایا، تاکہ فوج اس پر سے گزر سکے (الطبری، ۱: ۳۲۵۹-۳۲۶۰)۔ جنگ صفّین میں وہ میمنہ کا قائد تھا اور لڑائی میں بھی اس نے بڑے جوش اور بہادری سے کام لیا (الطبری، ۱: ۳۲۸۳،

۳۲۸۴، ۳۲۹۴ـ ۳۳۰۰، ۳۳۲۷، ۳۳۲۸؛ الدِّینَوَری، ص ۱۹۴ـ ۱۹۸؛ المسعودی، ۴: ۳۴۳ـ۳۴۹).

حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان ثالثی کی تجویز پیش ہوئی تو حضرت علیؓ کی خواہش تھی کہ الاشتر کو اپنی طرف سے ثالث مقرر کریں (دیکھیے مادّۂ علیؓ بن ابی طالب)، لیکن اُن کے ساتھیوں نے اس کی مخالفت اس لیے کی کہ وہ خوب جانتے تھے کہ اس انتخاب کے معنی جنگ جاری رکھنے کے ہیں؛ چنانچہ جب الاشتر کو عارضی صلح کے فیصلے کی اطلاع ملی تو اس کے باوجود وہ چاہتا تھا کہ لڑائی بند نہ کی جائے، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ فتح قریب ہے۔ اس موقع پر اس نے جو تقریر کی وہ مختلف مآخذ میں موجود ہے (نَصر بن مُزاحم المِنقری: وقعة صفین، ص ۵۶۲ ببعد؛ الطبری، ۱: ۳۳۳۱ ببعد؛ قبّ الدِّینَوری، ص ۲۰۴)؛ چنانچہ لڑائی بند ہوگئی تو جب بھی الاشتر نے کوشش کی کہ معاہدۂ تحکیم پر دستخط نہ ہوں۔ واقعۂ صفّین کے بعد حضرت علیؓ نے اسے موصل اور اس سے ملحقہ عراق اور شام کے شہروں کا والی مقرر کیا، جہاں اسے حضرت امیر معاویہؓ کے والی الضحّاک بن قَیس الفِہری کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا؛ لہٰذا وہ مجبور ہوگیا کہ موصل کی طرف ہٹ آئے۔ اب حضرت علیؓ نے اسے مصر کا والی مقرر کیا، لیکن قطعی طور پر معلوم نہیں کہ قیس بن سَعد کی واپسی یا محمد بن ابی بکرؓ کی معزولی پر (الکِندی: الولاة، ص ۲۲ـ ۲۴؛ المَقریزی، ۲: ۳۳۶؛ الطّبری، ۱: ۳۲۴۲؛ الیعقوبی، ۲: ۲۲۷؛ المسعودی: مُرُوج، ۴: ۴۹۲؛ کائتانی (Caetani): *Annali*، تحت ۳۷ھ، پارہ ۲۲۱ـ ۲۲۳)۔ بہر کیف واقعات کچھ بھی ہوں الاشتر کو مصر کے راستے ہی میں ہلاک کر دیا گیا۔ وہ قلزم کے مقام پر پہنچا تھا (۳۷ھ/ ۶۵۸ء یا ۳۸ھ؟) کہ مقامی جایستار ("quaestor"، یعنی خزانچی نہیں بلکہ "logistarius"، یعنی لشکر کی رسد وغیرہ کا ناظم، دیکھیے J. Maspero، در *BIFAO*، ۱۱: ۱۵۵ـ۱۶۱) نے اسے زہر دے دیا، جس سے وہ جان بر نہ ہو سکا (الطبری، ۱: ۳۳۹۲ـ ۳۳۹۵)۔ اس کی موت کی خبر سن کر حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ نے جو کلمات کہے وہ آگے چل کر بہت مشہور ہوئے۔ حضرت علیؓ نے کہا: ''لِلْیَدَیْنِ وَلِلْفَم = دونوں ہاتھوں اور منہ کے بل [گرا]'' (ان کلمات سے اس خوشی کا اظہار ہوتا ہے جو کسی کے گرنے سے حاصل ہو) (المَیدانی: اَمثال، ۲: ۴۷۵؛ قبّ Caetani: *Annali*، تحت ۳۷ھ، پارا ۲۲۴، حاشیہ ۱) اور حضرت امیر معاویہؓ نے کہا: ''لِلّٰهِ العساکرِ مِنْهَا الْعَسَلُ = خدا کے لشکر شہد کی شکل میں بھی ہوتے ہیں''۔ حضرت امیر معاویہؓ کا قول تھا کہ الاشتر حضرت علیؓ کا ایک اور عمّار بن یاسرؓ ان کا دوسرا بازو ہیں۔

جسمانی اعتبار سے الاشتر بہت جسیم، مضبوط اور قوی ہیکل انسان تھا۔ اس کی تلوار کا نام ''الیَمّ'' تھا، جس کے معنی ہیں ''آبِ رواں کی چمک'' (تاج العروس، ۲: ۹۳).

مآخذ: (۱) الطبری: تأریخ، مطبوعۂ حسینیہ، مصر؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۳) المسعودی: مُرُوج الذّھب، طبع محمد محی الدین، ۱۹۴۸ء؛ (۴) نَصر بن مُزاحم المِنقری: وقعة صفین، طبع عبدالسلام و محمد ہارون، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابوعَمرو محمد بن عمر الکَشّی: معرفة اخبار الرّجال، مطبوعۂ بمبئی؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۱۵۸ـ۱۶۰ و ۲: ۲۸ـ۳۰، ۸۰ و ۳: ۴۱۶، ۴۱۷؛ (۷) شیخ عباس قُمی: تحفة الاحباب، تہران ۱۳۶۹ھ؛ (۸) عبدالحسین احمد الامینی: الغدیر، ج ۹ ببعد، تہران ۱۳۷۲ھ؛ (۹) نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین؛ (۱۰) حسن سَنْدُوبی: حواشی و تحقیقات، مصر ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) ابن سعد: الطبقات الکبری، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) شیخ عباس قُمی: الکُنٰی والألقاب، نجف ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) ابن حجر: الأصابة، ۳: ۴۵۹، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۱۴) وہی مصنّف: تہذیب، ۱۰: ۱۱؛ (۱۵) ابوعمر محمد بن یوسف الکِندی: الولاة و القُضاة، ص ۲۸؛ (۱۶) المَرزُبانی، ص ۳۶۲؛ (۱۷) سِمطُ اللّآلی، ص ۲۷۷؛ (۱۸) التّبریزی: شرح الحماسة، ۱: ۷۵؛ (۱۹) المُغرِب فی حُلی المَغرب، ۱/ ۵: ۶۸؛ (۲۰) محمد تقی الحکیم: مالک الأشتر؛ (۲۱) کائتانی (Caetani): *Annali*، بہ امداد اشاریہ ج ۷ـ۱۰ بمواضع کثیرہ؛ مآخذ کے متعدّد حوالے: وہی کتاب، تحت ۳۷ھ، پیرا ۳۲۲ـ۳۳۹.

(L. Veccia Vaglieri [و مرتضٰی حسین فاضل و ادارہ])

الأَشْجَع: رک بہ غَطَفان.

الأَشْجَع بن عمرو السُّلَمی: ابوالولید، دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کے آخر کا عرب شاعر۔ وہ یتیم تھا اور بچپن ہی میں اپنی والدہ کے ساتھ بصرے میں آ کر مقیم ہوگیا تھا۔ اس میں لیاقت و ذکاوت کے آثار دیکھ کر اس شہر کے بنو قیس نے، جن میں بشّار بن بُرد (بنو عُقَیل کے مولٰی) کی وفات کے بعد کوئی نامور شاعر نہ رہا تھا، اسے اپنے اندر شامل کر کے اس کا ایک قیسی نسب نامہ گھڑ لیا۔ جب اس کی تربیت کا زمانہ ختم ہو چکا تو وہ جعفر بن یحیٰی البرمکی کے پاس الرَّقّہ چلا گیا، جس نے اسے ہارون الرّشید کے سامنے پیش کر دیا۔ اس وقت سے وہ خلیفہ اور اس کے درباریوں (برامکہ، القاسم بن الرشید، الامین، الفضل بن الربیع، محمد بن منصور بن زیاد وغیرہ) کا مدح سرا ہوگیا۔ اس کا جس قدر کلام ہم تک پہنچا ہے اس کا بیشتر حصّہ ان قصائد پر مشتمل ہے جنھوں نے بصرے کے بنو قیس کی بدولت زیادہ سے زیادہ شہرت پائی۔ ان کے علاوہ کچھ مرثیے بھی ہیں، جن میں قابلِ ذکر وہ مراثی ہیں جو اس نے الرّشید اور خود اپنے بھائی احمد کی وفات پر کہے۔ احمد خود بھی شاعر تھا، مگر اس نے اپنے آپ کو صرف عشقیہ شاعری تک محدود رکھا (اس کے بارے میں دیکھیے الصولی: الاوراق، ص ۱۳۷ـ ۱۴۳).

مآخذ: (۱) الصولی: کتاب الاوراق، طبع ڈنّ (J. H. Dunne)، القاهرة ۱۹۳۴ء، ۱: ۷۴ـ۱۳۷، جس میں اس شاعر کے اشعار کا اہم حصّہ موجود ہے؛ (۲) الجاحظ: البیان، طبع السندوبی، ۱۹۴ـ ۱۹۵؛ (۳) ابن المعتز: طبقات، در *GMS*، سلسلۂ جدید، ۱۳: ۱۱۷ـ۱۱۹؛ (۴) ابوتمّام: حماسة، بہ امدادِ اشاریہ؛ (۵) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۵۶۲ـ ۵۶۵؛ (۶) الأغانی، ۱۷: ۳۰ـ۵۱؛ (۷) المرزبانی: مُوَشّح، ص ۲۹۵؛ (۸) تأریخ بغداد، ۷: ۴۵؛ (۹) ابن عساکر، ۳: ۵۹ـ ۶۳؛ (۱۰) رفاعی: عصر المأمون، ۲: ۴۱۹ـ ۴۲۲؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۱۹.

(Ch. Pellat پلا)

---

* **الاَشْدَق:** رَکَ بہ عمرو بن سعید.

---

* **الاِشراقیُون:** (بالفاظ دیگر "الحُکماء") یعنی پیروانِ حکمۃ الاشراق یا حکمۃ المُشرقیۃ (جسے بہت سے [مستشرقین] مثلاً پوکوک (Pococke)، مُنک (Munk) اور رینان (Renan) نے مَشرقیۃ بمعنی اہلِ مشرق، پڑھا ہے)۔ یہ نام خاص طور پر السہروردی (م ۱۱۹۱ء) کے مریدوں کو دیا جاتا ہے؛ لیکن یہ نام اور موضوع اس سے کہیں زیادہ قدامت کا حامل ہے (اس نام کے لیے قبّ مادّہ حکمۃ)۔ دراصل یہ مسئلہ یونان کے توفیقی فلسفے [جس میں گوناگوں فلسفی عقائد کو متحد کیا جائے] کا ہے، جو فلسفۂ نوافلاطونی، فلسفۂ ہرمسی (Hermetic) اور ان جیسے اور مآخذ کے ذریعے مشرق میں آیا اور وہاں پہنچ کر اسے قدیم ایرانی اور دیگر مروّج نظریوں کے ساتھ مخلوط کر دیا گیا۔ یہ ایک روحانی فلسفہ ہے، جس میں علم کا نظریہ متصوّفانہ ہے۔ اس میں خدا کو نور اور عالَم ارواح کو مَہبطِ انوار قرار دیا گیا ہے اور ہمارے علم کو وہ نور جو اس عالَم سے عقولِ افلاک کے ذریعے ہم پر اترتا ہے۔ اس عقیدے کے لیے مندرجہ ذیل حکما خاص طور پر حجّت مانے جاتے ہیں: ہرمس (Hermes)، اغاثاذیمون (Agathodaemon)، انباذقلس (Empedocles)، فیثاغورس (Pythagoras) وغیرہ، اور ارسطو (کم از کم حقیقی ارسطو) سے بڑھ کر افلاطون۔ ان اَعلام کو بالعموم پیغمبر یا حکمائے ملہم قرار دیا گیا ہے۔ ابتدا سے لے کر آج تک اس فلسفے نے، جس میں وحی اور اِلہام کو خاص ذریعۂ علم ٹھیرایا گیا ہے، اسلامی فلسفے پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ ان مسلمان حکما پر جنھیں مشائین کہا جاتا ہے اس کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہے، گو ابنِ رُشد پر اس کا اثر سب سے کم ہے۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۳: ۸۷؛ (۲) دبوئر (T. J. de Boer): *Urānī* (غورانی)، در *Ztschr. f. Assyriol.*، ۲۷ (۱۹۱۲ء): ۸ ببعد؛ (۳) کارادوو (Carra de Vaux): *La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul*، در *JA*، سلسلۂ نہم، ۱۹ (۱۹۰۲ء): ۶۳ ببعد؛ (۴) L. Gauthier: *Ibn Thofail* etc.، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۵۹ ببعد؛ (۵) ہورٹن (M. Horten): *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*، Halle ۱۹۱۲ء؛ (۶) وہی مصنف: *Das Philosophische System von Schirazi*، شٹراس بورگ ۱۹۱۳ء؛ (۷) S. v. d. Bergh: *De temples van het licht door Soehrawerdi*، در *Tijdschr. voor Wijsbegeerte*، ۱۰ (۱۹۱۶ء): ۳۰ ببعد.

(T. J. DE BOER دبوئر)

---

* **اشراف:** رَکَ بہ شریف.

---

* **اَشْرَف:** ایران کے صوبۂ مازندران کا ایک شہر اور اسی نام کے ضلع (بُلوک) کا صدر مقام، جو ۳۶ درجہ، ۴۱ دقیقہ، ۵۵ ثانیہ شمال، ۵۳ درجہ، ۳۲ دقیقہ، ۳۰ ثانیہ مشرق میں بحیرۂ اخضر سے پانچ میل دور، ساری سے پینتیس میل مشرق میں اور استر سے تینتالیس میل مغرب میں ان دونوں شہروں کو ملانے والی سڑک پر واقع ہے۔ یہ شہر رفیع و بلند سلسلۂ کوہ البرز کی نباتات سے ڈھکی ہوئی، باہر نکلی ہوئی، نوک دار چٹانوں کے دامن میں واقع ہے، جہاں سے شمالی جانب خلیج استرآباد کا نہایت ہی دل آویز منظر دکھائی دیتا ہے۔ اگرچہ وہ علاقے جن میں سے ہو کر ہم اشرف پہنچتے ہیں بڑے شاداب و زرخیز ہیں اور وہاں بہترین قسم کی روئی اور گندم پیدا ہوتی ہے، تاہم اشرف کا اپنا میدان دلدل بنتا جا رہا ہے۔ یہاں سرو، جنگلی انگور، ترنج اور نارنگی کی پیداوار بافراط ہوتی ہے۔

پہلے زمانے میں یہ ایک غیر اہم شہر تھا اور خرکوران کے نام سے موسوم؛ مگر اشرف کے نئے شہر کی تاریخ کا آغاز ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲-۱۶۱۳ء سے ہوتا ہے، جب اس کی بنیاد شاہ عباس اوّل نے رکھی۔ شاہ کا ارادہ یہ تھا کہ جنگل میں اپنے لیے ایک دیہی تفریح گاہ بنائے؛ چنانچہ اس لیے ابتدا میں اشرف صرف مزارعین کے چند بڑے بڑے مکانات کے مجموعے پر مشتمل تھا، جو قصر شاہی کے اردگرد واقع اور ساری جانے والی سڑک کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے تھے، لیکن شدہ شدہ شاہی عمارات بہت بڑے وسیع و عریض رقبے پر پھیل گئیں اور چھے جداگانہ آبادیوں کی صورت اختیار کر گئیں، جن میں سے ہر ایک کا اپنا ایک باغ تھا۔ فریزر (Frazer) کے بیان کے مطابق ان میں سے پانچ عمارتیں، یعنی باغِ شاہی، عمارتِ صاحبِ زمان (جس سے ضیافت خانے کا کام لیا جاتا تھا)، حرم، خلوت اور باغ تپّہ ایک ہی فصیل کے اندر محصور تھیں اور چھٹی عمارت، یعنی عمارتِ چشمہ، باہر واقع تھی۔ مہمانوں اور سیاحوں کے قیام کے لیے بہت وسیع جگہ مہیّا کی گئی تھی۔ محلات اور [ان کے درمیان] مشہور سنگ بست راستے کی تعمیر میں ہنرمندی کے پورے جوہر دکھائے گئے تھے۔ ان کے لیے باکو سے پتھر اور سنگ مرمر کی بڑی بڑی سلیں منگوائی گئی تھیں اور انھیں سلاخوں سے پیوست کر کے سیسے سے جوڑا گیا تھا۔

باغوں میں روشیں بنی ہوئی تھیں، جن کے کناروں پر صنوبر اور سنگتروں اور دوسرے پھلوں کے درخت لگے ہوئے تھے۔ ان باغوں کی آب پاشی کے لیے بڑے بڑے تالابوں، حوضوں اور مصنوعی نہروں کا نہایت اعلیٰ نظام قائم کیا گیا تھا۔ ان میں پانی ایک چشمے سے آتا تھا اور اسی چشمے سے متعدّد آبشاروں اور فوّاروں کو فراہم کیا جاتا تھا۔ اوپر پہاڑیوں پر صفی آباد کی مشہور رصدگاہ تھی اور ایک بند تھا جو اشرف کے گردونواح میں دھان کے کھیتوں کے لیے پانی مہیّا کرتا تھا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں صفوی خاندان کی حکومت پر زوال آ گیا، جس کے باعث ہونے والی خانہ جنگیوں، نیز شمال مشرق کی طرف سے ترکمانوں کے حملوں سے اشرف کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اسے پہلے افغانوں نے اور پھر زند کی فوجوں نے لوٹا۔ چہل ستون کا عظیم الشان ایوان نادر شاہ کے عہد میں جلا کر راکھ کر دیا گیا اور اس کی جگہ نادر شاہ نے جو عمارت کھڑی کی وہ اس سے کہیں گھٹیا تھی۔ محمد حسن خان قاچار نے کچھ مرمّتیں کرائیں، لیکن شاہی عمارات میں سے جو کچھ باقی رہ

گیا تھا اسے مازندران کے حاکم خانِ سوادکوہ نے تباہ و برباد کر دیا۔ یوں اشرف صحیح معنوں میں ایک قریۂ ویران ہو کر رہ گیا، تا آنکہ آقا محمد خان قاجار زِندانِ زَند سے، جو شیراز میں واقع تھا، نکل بھاگا اور مازندران کو اپنا مستقر بنا کر اشرف کو ۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء میں ازسرِنو تعمیر کرایا۔ اگرچہ اس کی ترقی کی رفتار بہت سست رہی، تاہم ۱۸۲۶ء میں یہاں پانچ سو، ۱۸۵۹ء میں آٹھ سو پینتالیس اور ۱۸۷۴ء میں بارہ سو سے زائد گھر آباد تھے۔ اشرف کو اپنی کھوئی ہوئی خوش حالی اور شان و شوکت دوبارہ نصیب نہ ہو سکی اور اب اس کے ویران و تباہ شدہ محلات کا مصرف بھی محض یہ رہ گیا ہے کہ اپنی عظمتِ رفتہ کو یاد دلاتے رہیں.

مآخذ: (۱) اسکندر منشی: تاریخ عالم آرای عباسی، تہران ۱۸۹۷ء، ص ۶۵۵-۶۵۶؛ (۲) ہنوے (Hanway): An Historical Account of the British Trade over the Caspian Sea etc.، لنڈن ۱۸۵۳ء، ۱: ۲۹۲ بعد؛ (۳) فریزر (J. B. Frazer): Travels and Adventures etc. on the Southern Bank of the Caspian Sea، لنڈن ۱۸۲۶ء، ص ۱۲-۳۰؛ (۴) نیپیر (G. C. Napier): Collection of Journals and Reports، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۵) رابینو (H. L. Rabino): Māzandārān and Astarābād، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۶) ہائنشے (Haentzsche)، در ZDMG، ۱۸: ۶۷۲-۶۷۹؛ (۷) رِٹر (K. Ritter): Erdkunde، ۸: ۵۲۳-۵۲۷.

(R. M. SAVORY سیووری)

---

* **الاَشْرَف المَلِک**: رک بہ ایوبیہ.

---

* **اشرف اوغُلَّری**: تیرھویں صدی عیسوی کے نصفِ آخر میں سلجوقوں کی طرف سے اناطولیہ میں سرحدوں کے نگران۔ یہ لوگ ایک ترکمان قبیلے کے افراد تھے، جنھیں اناطولیہ کی سلجوقی حکومت نے اپنی مغربی سرحدوں پر آباد کر دیا تھا۔ انھوں نے گور گُرم شہر کو خوب آراستہ و پیراستہ کیا اور اس کے بعد بے شہری کو، اور اس علاقے میں اپنی ایک ریاست قائم کر لی.

اس خاندان کا پہلا فرد، جس سے ہم روشناس ہیں، سلجوقی امیر اشرف اوغلو سیف الدین سلیمان بک ہے، جس نے غیاث الدین کیخسرو ثالث اور غیاث الدین محمود ثانی کے عہدِ حکومت میں کارہاے نمایاں دکھائے۔ جب مغربی مغلوں، یعنی ایل خانیوں نے کیخسرو کو قتل کر دیا تو انھوں نے مسعود ثانی کو اس کی جگہ حکومت کرنے کے لیے کہا (ربیع الاوّل ۶۸۲ھ/ جون ۱۲۸۳ء)۔ اس پر کیخسرو کی والدہ نے، جو اس وقت قونیہ میں تھی، ایل خانیوں کی رضامندی سے اعلان کر دیا کہ کیخسرو کے بیٹے اس کے جانشین ہیں۔ یہ گویا اس امر کا اظہار تھا کہ وہ مسعود کی تخت نشینی کے خلاف ہے؛ چنانچہ اس نے سلیمان بک اشرفی کو قونیہ سے بلوایا اور اسے ان ننھے فرمانروا بچوں کا سرپرست مقرر کر دیا (۸ ربیع الاوّل ۶۸۴ھ/ ۱۴ مئی ۱۲۸۵ء)۔ مغلوں کی اعانت و حمایت سے مسعود نے، جو اس وقت قیصری میں تھا، ان دونوں بچوں کو قتل کر دیا اور خود مالک و مختار بن بیٹھا۔ یہ دیکھ کر سلیمان بک بے شہری چلا گیا۔ بعد ازاں (۶۸۷ھ/ ۱۲۸۸ء میں) اس نے مسعود کی اطاعت اختیار کر لی اور قونیہ چلا آیا.

مسعود چاہتا تھا کہ اپنے بھائی سیاوُش کو، جسے وہ اپنا حریف سمجھتا تھا، قید کر دے۔ اس خیال سے اس نے اسے بے شہری بھیج دیا، بظاہر اس غرض سے کہ وہ اشرفی کی بیٹی کو اس کی دلہن بنا کر واپس لے آئے۔ ادھر اشرفی سے پہلے ہی ساز باز ہو چکی تھی؛ چنانچہ اس سازش کے مطابق اشرفی نے سیاوُش کو گرفتار کر کے قید کر دیا، لیکن پھر گُنیزی بک قرامانی کی دھمکی سے، جو سیاوُش کا طرف دار تھا، وہ اس کے رہا کرنے پر مجبور ہو گیا (سلجوق نامہ، پیرس، قومی کتب خانہ (Bibliothèque Nationale)، فارسی مخطوطہ، عدد ۱۵۵۳).

اس وقت تک سلجوقی مملکت اپنا اقتدار کھو چکی تھی اور سلیمان بک ہر وقت کسی نہ کسی سے لڑائی میں الجھا رہتا تھا — بعض اوقات اپنے ہمسایوں سے اور بعض اوقات سلجوقی گورنروں کے خلاف۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ وہ قرامانی کے ہاتھ پڑتے پڑتے بچ گیا، جس نے بے شہری پر حملہ کر دیا تھا؛ لیکن بعد میں اسے فتح حاصل ہوئی۔ اسی زمانے میں اسے اپنے علاقے پر گَیخاتُو ایل خانی کے حملوں سے شدید نقصان اٹھانا پڑا.

۲ محرم ۷۰۲ھ/ ۲۷ اگست ۱۳۰۲ء کو بروز دوشنبہ سیف الدین سلیمان بک نے وفات پائی اور اسے اس مقبرے میں دفن کیا گیا جو اس نے بے شہری میں اپنی بنا کردہ مسجد کے متصل اپنی موت سے ایک سال پہلے خود تعمیر کرایا تھا۔ سلیمان نے بے شہری میں، جس کا نام اس نے سلیمان شہری رکھا تھا، متعدد عمارات تعمیر کروا کر شہر کی رونق میں بڑا اضافہ کیا۔ اس نے اس کے قلعے کی مرمت کرائی اور قلعے کے دروازے پر اپنا کتبہ نصب کرایا (۶۸۹ھ/ ۱۲۹۰ء)۔ اس نے وہاں ۶۹۶ھ/ ۱۲۹۶ء میں اپنی مسجد تعمیر کرائی، جو فنِ تعمیر کا ایک ممتاز نمونہ ہے اور ۱۳۰۲ء میں اپنا مقبرہ تعمیر کرایا اور اپنے وقف نامے (وقفیہ) میں اس نے اپنے بیٹوں محمد اور اشرف کو ان عمارات کا متولّی نامزد کیا (خلیل ادہم: اناد ولو اسلامی کتابہ لر، در TOEM، سال پنجم، ص ۱۳۹-۱۴۴؛ یوسف آق یُورت: بے شہری کتابہ لری و اشرف اوغلو جامعی و تربہ سی).

اس کے بعد اس کا بڑا بیٹا مبارز الدین محمد بک اس کا جانشین ہوا، جس نے اپنی مملکت میں دو شہروں، آق شہر اور بُولو یدِن (Bolvidin) کا اضافہ کیا۔ اشرفی امیر ضیاء الدین شکاری نے ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء میں شہر (آق شہر Akshehir) کے اندر بازار کی مسجد بنوائی (ا۔ح۔ اوزون چارشِلی: کتابہ لر، ۲: ۲۶)۔ جب ایل خانی والیِ وُلاۃ امیر چوبان ۱۳۱۴ء میں اناطولیہ آیا تو اناطولیہ کے ان بیگوں میں جو اس کی خدمت میں بغرضِ اظہارِ اطاعت و وفاداری حاضر ہوئے ایک اشرفی امیر بھی تھا (مسامرۃ الاخبار، ۳۱۱)؛ یہ امیر ضرور مبارز الدین محمد ہوگا.

محمد بک ۷۲۰ھ کے بعد وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا سلیمان ثانی جانشین

ہوا، جس کی حکومت بہت ہی تھوڑی مدت تک رہی، اناطولیہ میں چونکہ ایل خانیوں کا اثر رُو بہ انحطاط تھا، لہٰذا امیر چوبان کا لڑکا دِمیرتاش اناطولیہ کا والی مقرر کر دیا گیا۔ اس نے اناطولیہ کے بیگوں کو، جو خود مختارانہ اور باغیانہ انداز میں کام کرنے کے خوگر ہو چکے تھے، زیر کرنے کی غرض سے سب سے پہلے قونیہ کو فتح کیا (۱۳۲۰ء)، جو قرہ مانیوں کے زیرِ اقتدار آ چکا تھا۔ چند سال بعد اس نے بے شہری پر چڑھائی کی، سلیمان بک کو پکڑ لیا اور قتل کر کے اس کی لاش جھیل بے شہری میں پھینکوا دی (مصنّف مسالک الابصار لکھتا ہے کہ اسے نہایت اذیّت دے دے کر مارا گیا، اس کی آنکھیں نکال دی گئیں، اس کی ناک اور کان کاٹ دیے گئے اور اس کے خصیے کاٹ کر اس کی گردن میں لٹکا دیے گئے)۔ اس کے قتل کی تاریخ ۱۱ ذوالقعدہ ۷۲۶ھ/ [۹] اکتوبر ۱۳۲۶ء ہے (یہ تاریخ سلجوق نامہ کے مخطوطۂ پیرس میں مذکور ہے؛ تقویم نجومی میں اس کی تاریخ وفات ۷۲۲ھ/ ۱۳۲۲-۱۳۲۳ء درج ہے)۔

سلیمان ثانی کی وفات کے ساتھ ہی اشرفی ریاست کا چراغ گل ہو گیا۔ دِمیرتاش کے عہدِ حکومت کے بعد ان کے علاقے کچھ تو حمیدیوں کے قبضے میں چلے گئے اور کچھ قرہ مانیوں نے ہتھیا لیے۔ اشرفیوں کے سکّے اب تک کہیں دستیاب نہیں ہو سکے، لیکن اس امر کا امکان ہے کہ محمد بک کے کچھ سکّے موجود ہوں۔ شہاب الدین عمری نے اپنی کتاب مسالک الابصار میں ذکر کیا ہے کہ اشرفیوں کے پاس ستّر ہزار سوار فوج تھی اور ان کی مملکت میں ساٹھ شہر اور ایک سو پچاس گاؤں تھے۔

سلیمان بک نے بے شہری (جسے وہ سلیمان شہری کہتا تھا) کے قلعے کے دروازے پر جمادی الاولی ۶۸۹ھ/ مئی ۱۲۹۰ء میں جو کتبہ لگوایا تھا اس میں اس کے جو القاب درج ہیں (مثلاً ''امیرِ معظّم '')، نیز جو دوسرے کتبوں میں مذکور ہیں (مثلاً ''الامیر العادل''؛ دیکھیے یوسف آق یورت و خلیل ادہم)، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سلاجقہ کا ایک امیر تھا۔

سلیمان بک کی مسجد اور اس کا منبر اور محراب فنِ تعمیر کے نہایت عمدہ نمونے ہیں۔ مسجد کی مزیّن اندرونی چھت، جو شکل میں مستطیل ہے، لکڑی کے اڑتالیس ستونوں پر کھڑی ہے اور آویزوں (stalactites) سے آراستہ ہے۔ محراب کو چینی کی کاشی کاری، قرآن [مجید] کی آیات اور احادیث سے مزیّن کیا گیا ہے۔ منبر فنِ چوب تراشی کا شاہ کار ہے اور آبنوس کے ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا گیا ہے۔ منبر کے سامنے کے دروازے کے گرداگرد سلجوقی خطِ نسخ میں پوری آیۃ الکرسی کندہ ہے اور دروازے کے اُوپر خلفاے اربعہ [رضوان اللہ علیہم اجمعین] کے اسما کوفی خط میں کندہ ہیں۔ سلیمان بک کا مقبرہ اگرچہ فنِ تعمیر کا بہترین نمونہ ہے لیکن امتدادِ زمانہ سے خراب اور شکستہ ہو چکا ہے۔

عربی زبان میں فلسفے کی ایک کتاب مسمّٰی بہ الفُصول الأشرفية فی اصول البرهانية والكشفية موجود ہے، جس کی نو فصلیں ہیں اور جسے شمس الدین تُشتَری نے مُبارز الدین محمد بک اشرفی کے لیے تصنیف کیا تھا۔ مصنّف کا خود نوشتہ قلمی نسخہ، جو قونیہ میں ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۱ء میں لکھا گیا تھا، آیا صوفیا کے کتب خانے میں موجود ہے (عدد ۲۴۴۵)۔

خاندان اشرفیہ

مآخذ: (۱) ا۔ ح۔ اوزون چارشلی: انادلو بیلیکلری قره قویونلو و آق قویونلو دولتلری، انقرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) کتابہ لر، ج ۲، استانبول ۱۹۲۹ء؛ (۳) انادلو ترک تاریخندہ اوچ مہم سیما: دمیرطاش، اردنہ و قاضی برهان الدین احمد، در *TTEM*، ج ۷، ۱۹۳۱ء؛ (۴) سلجوق نامہ، بزبانِ فارسی، کتب خانۂ ملّیہ پیرس، فارسی مخطوطہ، شمارہ ۱۵۵۳؛ نیز متن و ترجمہ، از دکتر فریدون نافذ اوزلوق، ۱۹۵۲ء؛ (۵) مناقب العارفین، سلیمانیہ کتب خانہ، مخطوطۂ خالد افندی، شمارہ ۳۲۱؛ اور محشّٰی ترکی ترجمہ، از تحسین یازیجی، ۱۹۵۴ء؛ (۶) خلیل ادہم: انادلودا اسلامی کتابہ لر، در *TOEM*، سال پنجم؛ (۷) یوسف آق یورت: بے شہری کتابہ لری و اشرف اوغللری جامعی و تربہ سی، در ترک تاریخ، آرکیولوجیہ و اتنوگرافیہ درگیسی، سال چہارم ۱۹۴۰ء؛ (۸) خلیل ادہم: دُوَل اسلامیہ، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۹) مسامرۃ الاخبار، طبع عثمان توران، انقرہ ۱۹۴۴ء؛ (۱۰) مسالک الابصار، طبع Fr. Taeschner، لائپزگ ۱۹۲۹ء۔

(اسمٰعیل حقّی ازون چارشلی)

اَشرف جہانگیرؒ: بن سیّد محمد ابراہیم، ۶۸۸ھ/ ۱۲۸۹ء میں بمقام السّمنان (خراسان)، جو اُن کے والد کے زیرِ حکومت تھا، پیدا ہوے۔ ان کی والدہ خدیجہ احمد یَسَوی [رحمۃ اللہ علیہ] کی بیٹی تھیں۔ وہ قرآن [مجید] کی ساتوں قراءتوں کے حافظ تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم چودہ سال کی عمر میں ختم کر لی تھی۔ تصوّف سے شغف انھیں کشاں کشاں علاء الدولہ السّمنانی [رحمۃ اللہ علیہ] کی خدمت میں لے گیا، جو اپنے وقت کے مشہور صوفی تھے۔ انھیں کی خدمت میں وہ اکثر حاضر رہتے تھے۔ اپنے والد کی وفات پر ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵-۱۳۰۶ء میں وہ ریاست کے وارث ہوے، مگر تھوڑے ہی دنوں بعد اپنے بھائی محمد کو تخت سپرد کر کے سلطنت سے دست بردار ہو گئے اور ہندوستان کی طرف چل پڑے، جس کی انھیں ایک خواب میں ہدایت کی گئی تھی۔ ماوراء النّہر سے ہوتے ہوے وہ بخارا اور سمرقند آئے، وہاں سے وہ اُچّ [رحمۃ اللہ علیہ] پہنچے، جہاں اُن کی ملاقات جلال الدین بخاری[رح] سے ہوئی، جو جہانیاں جہاں گشت [رحمۃ اللہ علیہ] کے لقب سے معروف ہیں۔ مسلسل اور دور دراز سفر کے بعد، جس کے دوران میں وہ دہلی، سندھ و گنگا کے میدانی علاقے اور بنگال و بہار (بشمول سنار گاؤں، جو ڈھاکے کے نواح میں ہے) بھی گئے؛ انجام کار وہ روح آباد (کچھوچھ کا پرانا نام، فیض آباد سے ۵۳ میل پر ایک گاؤں) میں مقیم ہو گئے اور وہیں ۲۷

محرم ۸۰۸ھ/ ۶ جولائی ۱۴۰۵ء کو انھوں نے وفات پائی اور اپنی ہی خانقاہ میں سپرد خاک کیے گئے۔

کچھوچھہ میں سکونت اختیار کرنے کے تھوڑے دن بعد وہ پھر رُوے زمین کی سیر وسیاحت کے لیے نکل پڑے۔ اس مرتبہ وہ مکۂ [معظمہ] (دو دفعہ) گئے، پھر مدینۂ [منوّرہ]، کربلا، نجف، ترکی، دمشق، بغداد، کاشان، السّمنان، مشہد اور غزنہ سے ہوتے ہوے براہِ ملتان و دہلی واپس روح آباد پہنچ گئے۔ مکۂ [معظمہ] کے پہلے سفر میں بدیع الدین شاہ مدار [رتن بابا] ان کے رفیق سفر تھے۔

لطائفِ اشرفی (۲:۱۰۵-۱۰۶) کا یہ بیان کہ قاضی شہاب الدین دولت آبادی نے ان کے ہندوستان پہنچنے کے کچھ ہی عرصے بعد سلطان ابراہیم شرقی (۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱ء-۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء) کو ان سے ملوایا تھا بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ سلطان مذکور ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۲ء میں تخت نشین ہوا اور ولی موصوف اس کے چار سال بعد، یعنی ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء میں انتقال کر گئے؛ لہٰذا یہ ملاقات ضرور اشرف جہانگیرؒ کی زندگی کے آخری سالوں میں ہوئی ہوگی۔

وہ بشارۃ المریدین اور مکتوبات اشرفی کے مصنف ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب کی شاہ عبدالحق دہلوی [رتن بابا] نے بڑی تعریف کی ہے۔ ان کا روضہ آسیب زدہ اور دماغی امراض کے ہزاروں مریضوں کی زیارت گاہ ہے، جو وہاں صحت وشفا کی امید میں حاضر ہوتے ہیں۔

مآخذ: (۱) نظام الیمنی: لطائف اشرفی، ۲ جلد، دہلی ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۰-۱۸۸۱ء؛ (۲) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کان پور ۱۹۱۴ء، ۱: ۳۷۱-۳۷۷؛ (۳) عبداللہ خویشگی: معارج الولایۃ، (پنجاب یونیورسٹی قلمی نسخہ)؛ (۴) عبدالرحمٰن چشتی: مراۃ الاسرار، دار المصنفین اعظم گڑھ (قلمی نسخہ، ورق ۵۲۹)؛ (۵) صلاح الدین عبدالرحمٰن: بزمِ صوفیہ (اردو)، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۴۸ء، ص ۴۴۱-۴۸۲؛ (۶) [شیخ] عبدالحق محدّث دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۴ء، ص ۱۵۶؛ (۷) عبدالحی: نُزہۃ الخواطر، (جہاں ان کی متعدد تصانیف کے نام گنوائے گئے ہیں)، حیدر آباد (دکن) ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء، ۳: ۳۲-۳۴؛ (۸) محمد اختر: تذکرۂ اولیاے ہند، دہلی ۱۹۵۰ء، ۲: ۱۷۷-۱۷۹۔

(ابو سعید بزمی انصاری)

⊗ **اشرف حسن غزنوی:** (سیّد حسن) بن محمد الحسینی، م ۵۵۶ھ (اُس حسن سے مختلف جو محمد بن ناصر علوی کا بھائی تھا، کیونکہ مؤخر الذکر حسن کا مرثیہ مسعود سعد سلمان (م ۵۱۵ھ) نے لکھا تھا، جس میں وہ کہتا ہے:

بر تو سید حسن دلم سوزد
که چو تو ہیچ غم گسار نه داشت
سی نشد سال عمر تو ویحک
سال زادِ ترا شمار نه داشت

سیّد اشرف حسن کا ایک استاد محمد بن مسعود بن زکی غزنوی تھا، جو (از روے تتمۂ صوان الحکمۃ) فلسفی، ادیب اور مہندس تھا اور فلسفے کی کتاب احیاء الحق کا مصنف تھا۔ عماد زَوْزَنی (مادحِ طغان شاہ ابن مؤید آی ابہ (م ۵۸۱ھ)، تکش خوارزم شاہ (م ۵۹۶ھ) اور مخطوطۂ انڈیا آفس، شمارہ ۱۴۳، کا مقدمہ نگار اس حسن کے شاگرد تھے۔

اس کے کلام میں سب سے قدیم قصیدہ ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶ء کا ہے، جو صدر الدین محمد بن فخر الملک بن نظام الملک کے عہدۂ وزارت حاصل ہونے پر لکھا گیا تھا اور جس کا مطلع ہے:-

نسیمِ عدل ہمی آید از ہوای جہان
شعاع بخت ہمی تابد از لقای جہان

۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء میں بہرام شاہ غزنوی کی تخت نشینی پر اس نے ایک قصیدہ پڑھا تھا، جو یوں شروع ہوتا ہے:-

منادی برآمد ز ہفت آسمان
که بہرام شاہ ست شاہِ جہان

یہ شعر راورٹی (Raverty) کے قول کے مطابق بہرام شاہ کے ایک سکّے پر بھی کندہ تھا۔

جب ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۹ء میں والیِ پنجاب محمد ابو حلیم نے ملک آرسلان کی شکست پر اس کے بھائی بہرام شاہ کے خلاف بغاوت کی تو شاعر غزنین میں تھا۔ بہرام شاہ نے اسے شکست دی، لیکن معاف کر کے اسے اپنے عہدے پر بحال کر دیا؛ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوے حسن کہتا ہے:-

خدا یگانا گر مُدبری خطابی کرد
ہوای ہاویہ از جانِ شان بخار گرفت

محمد ابو حلیم نے ناگور (سوالک) میں ایک قلعہ تعمیر کرایا اور ۵۱۳ھ میں دوبارہ خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ بہرام شاہ سرکوبی کے لیے پھر ہندوستان آیا۔ شاعر بھی ساتھ تھا؛ چنانچہ کہتا ہے:-

چون ز غزنین کردم آہنگِ رہ ہندوستان
از سپاہِ روم خیلِ زنگ می بستد جہان

۵۱۳ھ میں محمد ابو حلیم کی شکست اور ہلاکت کے بعد حسین ابراہیم علوی گورنر مقرر ہوا۔ بہرام شاہ کی واپسی پر جب اس کی (سوتیلی؟) ماں کا انتقال ہوا تو شاعر نے مرثیہ لکھا:-

آراستند روضۂ آرام گاہِ جان
یک سر کشادہ شد ہمه درہای آسمان

پھر کچھ عرصے کے بعد خراسان میں سنجر کے دربار کا رخ کیا:-

این منم یارب که چرخم سوی اختر می کشد
چشمۂ روشن ز چاہِ تیرہ ام برمی کشد

سنجر کے وزیر ابو طاہر سعد بن علی قمی کے تقرر پر ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱ء میں ایک ترجیع بند لکھا، جو یوں شروع ہوتا ہے:-

در همه عالَم یکی محرمِ نه ماند
اینست بی یاری مگر عالم نه ماند

۲۵ محرم ۵۱۶ھ/ ۱۵ اپریل ۱۱۲۲ء کو اس وزیر کا انتقال ہوا اور اس کی جگہ تغری طُغان بیگ مقرر ہوا۔ شاعر نے قصیدہ لکھا؛ مطلع ہے:۔

زهی ز روی زمین برگزیده شاه ترا
بر آسمانِ شرف داده پایگاه ترا

پھر ۵۲۶ھ میں ابوالقاسم ناصر بن حسین سنجر کا وزیر مقرر ہوا تو شاعر نے ایک اَور قصیدہ لکھا:۔

چو عزم کردم سوی سفر برای صواب
بریده گشت امیدم ز دیدنِ احباب

اسی زمانے میں ''سیّد اجل ذخرالدّین نقیب النقباء خراسان ابوالقاسم زید بن حسن'' اور ان کے بھائی شاہ حسن کی مدح کی، پھر رَے کے ایک رئیس مجدالدّین ابوالحسن عمرانی (ممدوحِ انوری، جو ۵۴۰ھ تک ضرور زندہ تھے۔ کلیات انوری، ص ۶۵۱) کو ممدوح بنایا اور عزیز الدّین عبدالصّمد طغرائی اور اصفہان کے علی بن عثمان وغیرہ کی مدح بھی کی؛ پھر ۵۴۰ھ میں تاج الدین ابوطالب بن دارست شیرازی کی وساطت سے، جو بوزابہ کی وجہ سے مسعود بن محمد بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا تھا، سلطان مسعود تک پہنچنے کی درخواست کی:۔

اجل تاجِ دین قطعه و رقعهٔ من
فرو خوان و بیدِ مرا عُود گردان
تفضّل کن و روزِ منحوس مارا
به دیدارِ مسعود مسعود گردان

بغداد میں حدیقۂ سنائی والے برہان الدین ابوالحسن علی بن ناصر غزنوی کی مدح بھی کی، پھر غزنین واپس ہوا، جہاں غالبًا اسے بہرام شاہ نے بلوایا تھا۔ غزنین آ کر متعدد لوگوں کی مدح کی اور ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء میں جب وہاں سیف الدّین سوری قابض ہوگیا اور بہرام شاہ بھاگ کھڑا ہوا تو شاعر نے سوری کی مدح بھی کی، لیکن جلد ہی محرم ۵۴۴ھ/ مئی ۱۱۴۹ء میں بہرام شاہ نے پھر غزنین پر قبضہ کیا تو شاعر نے کہا:۔

سزد گر جبرئیل آید برین فیروزه گون منبر
کند آفاق را خطبه بنامِ شاهِ دین پرور

اور غوریوں سے وابستہ ہو جانے پر شاعر نے بہرام شاہ سے معافی چاہی، لیکن اس کا دل مشکل سے صاف ہوا ہوگا۔ پھر جب شاعر کی پند و موعظت کو سننے کے لیے بکثرت لوگ اس کے گرد جمع ہونے لگے تو بعض تذکروں میں ہے کہ بہرام شاہ نے دو تلواریں اور ایک غلاف بھیج دیا [اشارہ یہ: دو شمشیر در نیامی نگنجد]؛ اس لیے شاعر حجاز کو روانہ ہوگیا۔

لباب الالباب میں بیہقی نے لکھا ہے کہ ''۵۴۴ھ میں جب سیّد حسن حج کو جا رہا تھا تو نیشاپور میں میری اس سے ملاقات ہوئی''۔ اغلب ہے کہ ۵۴۵ھ میں وہ حج کرنے کے بعد مدینۂ طیبہ پہنچا اور ایک ترجیع بند لکھا جو یوں شروع ہوتا ہے:۔

یا رب این ماییم و این صدرِ رفیعِ مصطفاست
یا رب این ماییم و این فرقِ عزیزِ مجتباست

اسی میں ترجیعی بیت یہ تھا جو بہت مشہور ہے:۔

سلّموا یاقوم بل صلّوا علی الصّدر الامین
مصطفی ماجآء اِلاّ رحمةً للعالمین

بعد ازاں وہ بیت المقدس بھی گیا ہوگا، کیونکہ ایک قصیدے میں کہتا ہے:۔

در خانهٔ خدا و به بالینِ مصطفی
گفتم دعای ملک و نمودم ولای شاه
اکنون عزیمتِ سفرِ قُدس کرده ام
هم کرده دان به دولتِ بی منتهای شاه

اس ''سفرِ قُدس'' کے بعد شاعر عراق پہنچا، لیکن سلطان مسعود بن محمد بن ملک شاہ کا ۵۴۷ھ میں انتقال ہوگیا تھا، اس لیے مرثیہ لکھا۔ مسعود کے انتقال پر اس کا بھتیجا ملک شاہ بن محمود بن ملک شاہ تخت نشین ہوا تو شاعر نے ترجیع بند کہا:۔

صبحِ مُلک از مشرقِ اقبال سر برمی زند
نورِ خورشیدش عَلَم بر چرخِ اخضر می زند

عراق ہی سے سنجر کی مدح میں ایک قصیدہ بھیجا، جس کا مطلع ہے:۔

هر نسیمی که بمن بویِ خراسان آرد
چون دمِ عیسی در کالبدم جان آرد

لیکن فتنۂ غُز اور سنجر کی قید (جمادی الاولی ۵۴۸ھ/ اگست ۱۱۵۳ء) پر شاعر خوارزم چلا جاتا ہے اور وہاں اَتسِز (م ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء) کی مدح کرتا ہے؛ لیکن وہاں شاعر زیادہ نہیں رہتا۔ سنجر کی وفات (۵۵۲ھ) پر جب محمد خان بغرا خانی تخت نشین ہوتا ہے تو شاعر کہتا ہے:۔

وقت آنست که مستان طرب از سر گیرند
طرّهٔ شب ز رخِ روز همی برگیرند

ملمع محجوب میں بھی دو قصیدے اس کی مدح میں لکھے تھے۔ پھر شاعر نے ہمدان میں سلیمان سلجوقی کی تخت نشینی (۱۲ ربیع الاوّل ۵۵۵ھ) پر یہ قصیدہ پڑھا:۔

شاهِ شاهانِ جهان بر تختِ سلطانی نشست
مردمِ چشمِ سلاطین در جهان بانی نشست

شاعر کے دیوان (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۳۱) کے مقدمے میں اس کا شاگرد لکھتا ہے: ''در حالِ ارتحال وصیّت فرمود که اشعار تازی و پارسی و انواع تصانیف مرا بنام......ابو القاسم محمود بن محمد بن بغرا خان یمین امیر المؤمنین خلد الله ملکه......جمع کنند''، یعنی شاگرد نے محمود خان (م ۵۵۷ھ) کی زندگی میں یہ مقدمہ لکھا تھا اور اس وقت تک شاعر انتقال کر چکا تھا۔ چونکہ ۵۵۵ھ میں سلیمان سلجوقی کی مدح

میں سیّد حسن نے قصیدہ لکھا تھا، لہٰذا ظاہر ہے کہ اس کے بعد اور ۵۵۷ھ سے پہلے، یعنی ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء میں، شاعر کا انتقال ہوا ہوگا۔ ۵۵۶ھ اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الفُصَحاء اور مرآۃ الخیال وغیرہ میں سال وفات ۵۶۵ھ درج ہے، جو ۵۵۶ھ کی تحریف ہوگا۔

شاعر کی قبر جُوین کے اہم قصبے آزادوار میں تھی، لیکن غزنین میں مشہور ہے کہ بعد میں وہاں سے کسی وقت لاش غزنین میں منتقل کر دی گئی تھی؛ چنانچہ دونوں جگہ اس کی قبر اب بھی موجود ہے۔

اشرف حسن کا کلام کتبِ لغت کے استشہادات میں استعمال ہوا ہے۔ اس کا یہ شعر بہت مشہور ہے: سلموا یا قوم......الخ.
اور یہ شعر بھی:-

مه نور می فشاند و سگ بانگ می زند
مه را چه جرم خاصیتِ سگ چنان فتاد

متعدد معاصرین نے اشرف حسن کی تعریف کی ہے:-

شاخِ دیگر جمال دین حسنی
آن چو نام خود از نکو سخنی
(سنائی: کارنامۂ بلخ)

اشرف و وطواط و انوری سه حکیم اند
کز سخن ہر سه شد شگفته بہارم
(جمال الدین عبدالرزّاق اصفہانی)

حسن که آینهٔ نورِ نفسِ ناطقه اوست
ازو چگونه برم گوی نطق در میدان
(رُوحانی غزنوی)

به من سیّد حسن زینِ زمانه
ز دل تحفه غذای جان فرستد
(ابوبکر بن حیدر کرمانی)

سیّد حسن کا ایک مشہور فخریہ قصیدہ ہے:-

داند جهان که قرّةِ عینِ پیمبرم
شایسته میوهٔ دلِ زهرا و حیدرم

اس قصیدے کا ایک شعر نصر اللہ بن محمد بن عبدالحمید کی کلیلہ و دمنہ میں آتا ہے اور اس قصیدے پر جمال الدّین عبدالرّزاق، مجیر بیلقانی، کمال اسمٰعیل، شیخ آذری وغیرہ نے قصیدے لکھے ہیں۔ رُوحانی غزنوی، فلکی شروانی، شرف الدّین محمد، شفروہ اصفہانی، عماوی شہریاری، نجیب الدین جربادقانی وغیرہ نے بھی سیّد حسن کی تقلید کی ہے۔

غزنوی ممدوحین کی تعریف میں جو قصیدے ہیں ان میں طویل تمہیدیں، لطیف تشبیہات و استعارات اور مختلف صنائع ہیں، لیکن سلجوقی ممدوحوں والے قصیدے سادے اور سلیس ہیں۔ ترجیع بند اور ترکیب بند میں آخری بند کے بعد ترجیع و ترکیب کا شعر نہیں ہے۔ غزلوں میں رندی اور مستی کے مضامین سنائی کی طرح ہیں اور دونوں کے یہاں مقطع کی پابندی کے سوا سب خصوصیات مشترک ہیں؛ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ متاخر شاعر نے کوئی اضافہ کیا نہ اپج سے کام لیا اور کہنا پڑتا ہے کہ سنائی کی مسلّمہ اولیاتِ غزل میں سیّد حسن شریکِ غالب ہے۔ رباعیات اور دوبیتیاں بھی اسی قبیل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) دیوان حسن (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۳۱)؛ (۲) ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور (اگست ۱۹۴۸ء- مئی ۱۹۵۱ء)؛ (۳) *Islamic Culture*، حیدرآباد دکن (جنوری- اپریل- جولائی ۱۹۴۹ء)؛ (۴) لباب الالباب؛ (۵) حدیقۂ سنائی؛ (۶) تاریخ بیہق؛ (۷) طبقات ناصری (طبع راورٹی)؛ (۸) آثار الوزراء؛ (۹) حبیب السیر۔

(غلام مصطفٰی خان)

اَشْرَف علی [تھانوی]: بن عبدالحق الفاروقی، بمقام تھانہ بھون (ضلع * مظفر نگر، ہندوستان) ۱۲ ربیع الاوّل ۱۲۸۰ھ/ ۱۹ مارچ ۱۸۶۳ء کو پیدا ہوئے اور ۱۶ رجب ۱۳۶۲ھ/ ۱۹ جولائی ۱۹۴۳ء کو انتقال کر گئے۔ انھوں نے تعلیم تھانہ بھون اور دیوبند [رَتّ بَآن] میں حاصل کی۔ ۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء میں دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر انھوں نے کان پور میں بطورِ معلّم اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ اسی سال اُنھوں نے مکہ [معظّمہ] کا حج کیا، جہاں ان کی ملاقات حاجی امداد اللہ الہندی المہاجر المکی سے ہوئی، جن سے ان کی پہلے سے خط و کتابت تھی۔ انھوں نے حاجی صاحب موصوف سے غائبانہ بیعت کر رکھی تھی، اب اس کی تجدید کی اور باقاعدہ طور پر ان کے مرید ہو گئے۔ ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹-۱۸۹۰ء میں وہ پھر مکۂ [معظّمہ] گئے اور کئی مہینے پیہم حاجی امداد اللہ صاحب کی خدمت میں رہے۔ ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء میں انھوں نے کان پور کو خیرباد کہا اور عمر بھر کے لیے تھانہ بھون میں سکونت پذیر ہو گئے۔

وہ ایک ممتاز فاضل، عالمِ دین اور صوفی تھے اور انھوں نے نہایت ہی مصروف زندگی گزاری۔ ان کے اشغال تعلیم و تدریس، وعظ، خطابت اور تصنیف و تالیف تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے وقتاً فوقتاً سفر بھی کیے۔ وہ بہت پُر [زُود] نویس عالم تھے؛ چنانچہ ان کی تصنیف کردہ کتابوں کی تعداد ایک ہزار سے زائد ہے۔ یہ کتابیں زیادہ تر تفسیر، حدیث، منطق، کلام، عقائد اور تصوّف میں ہیں۔ ان کی سب سے پہلی تصنیف، بعنوان زیر و بم، اُن کے عہدِ طالب علمی کی یادگار ہے اور آخری تصنیف البوادر و النّوادر ہے، جو ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵-۱۹۴۶ء میں شائع ہوئی اور ان کی بے شمار تحریروں کا انتخاب ہے۔ ان کی زیادہ مشہور تصانیف حسبِ زبان ذیل ہیں:-

(۱) بیان القرآن (اردو زبان میں قرآن [مجید] کی ایک تفسیر، بارہ جلدوں میں۔ یہ اڑھائی سال میں مکمل ہوئی اور سب سے پہلی مرتبہ ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۶ء میں دہلی سے شائع ہوئی۔ اضافے اور نظرِ ثانی کے بعد اس کا ایک ایڈیشن ۱۳۵۳ھ/

۱۹۳۴-۱۹۳۵ء میں تھانہ بھون سے اور پھر ۱۳۴۹ھ بعد میں دہلی سے شائع ہوا۔ اس کے بعد سے اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں؛

(۲) بہشتی زیور، دس حصّوں میں۔ یہ بھی اردو زبان میں ہے اور تعلیماتِ اسلامی کا خلاصہ ہے، جو عورتوں کے لیے لکھا گیا۔ گیارھویں جلد مردوں کے لیے خود انھوں نے بعد میں اضافہ کی۔ یہ کتاب کئی مرتبہ پاکستان اور ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے اور اب بھی اس کی مانگ بہت ہے؛

(۳) ان کے "فتاوی" کا ایک مجموعہ، جو آٹھ جلدوں میں ہے اور جو ان کی وفات کے بعد مرتب ہوا، زیرِ طبع ہے۔

مآخذ: (۱) عزیز الحسن: اشرف السوانح، چار جلد — جلد ۱-۳، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء، وجلد ۴، جس کا نام خاتمة السوانح ہے (اس میں ان کی جملہ تصانیف کی فہرست بھی شامل ہے، ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵-۱۹۳۶ء تک) ۱۳۶۲ھ/ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی اور لکھنؤ سے بھی؛ (۲) عبدالماجد دریابادی: حکیم الامۃ، اعظم گڑھ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء؛ (۳) عبدالرحمٰن خان: سیرتِ اشرف، ملتان ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۶ء؛ (۴) مجلۂ الاسلام (کراچی)، جولائی ۱۹۵۳ء، ص ۵۶؛ (۵) عبدالباری ندوی: جامع المجددین، لکھنؤ ۱۹۵۰ء؛ (۶) وہی مصنّف: تجدید تصوّف و سلوک، لکھنؤ ۱۹۴۹ء؛ (۷) وہی مصنّف: تجدیدِ تعلیم و تبلیغ، مطبوعہ لکھنؤ (تاریخ ندارد)؛ (۸) وہی مصنف: تجدید معاشیات، لکھنؤ ۱۹۵۶ء؛ (۹) سلیمان ندوی: یادِ رفتگان، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۱-۳۰۱؛ (۱۰) غلام محمد: حیاتِ اشرف، کراچی ۱۹۵۱ء۔

(ابوسعید بزمی انصاری)

---

* **اشرف علی خان** [فغان]: احمد شاہ، بادشاہِ دہلی (۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء-۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۴ء)، کا رضاعی بھائی، جو تقریباً ۱۱۴۰ھ/ ۱۷۲۷ء میں بمقام دہلی پیدا ہوا۔ اس کا باپ مرزا علی خان "نکتہ" محمد شاہ [رک بآن] کا ایک درباری تھا اور اس کا چچا ایرج شاہ احمد شاہ کے دَورِ حکومت میں مرشد آباد کا ناظم۔ وہ اُردو اور فارسی دونوں زبانوں میں "فُغان" (یا فِغان) کے تخلّص سے شعر کہتا تھا اور احمد شاہ بادشاہ کی طرف سے ظریف الملک کوکلتاش خان بہادر کے لقب سے ملقّب تھا۔

وہ احمد شاہ بادشاہ کے تخت سے اتارے جانے (۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۴ء) تک دہلی میں رہا اور بعد ازاں مرشد آباد چلا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا چچا اُس سے بے رُخی سے پیش آیا، اس لیے تھوڑے دن اس کے پاس ٹھیر کر وہ پھر واپس دہلی چلا آیا۔ جب ۱۱۷۴ھ/ ۱۷۶۱ء میں دُرّانیوں نے ہندوستان پر دوبارہ حملہ کیا تو وہ ہمیشہ کے لیے دہلی چھوڑ کر فیض آباد چلا گیا، مگر وہاں تھوڑے ہی دنوں میں اپنے مربّی شجاع الدّولہ [رک بآن] سے لڑ بیٹھا اور عظیم آباد (پٹنہ) چلا گیا۔ وہاں راجہ شتاب رائے نے، جو بنگال اور بہار کا گورنر اور علم و علما کا بڑا قدر دان تھا، اس کی بڑی آؤ بھگت کی۔ شتاب رائے کے کسی دل آزار کلمے سے ناراض ہو کر اس نے اس سے بھی علٰحدہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کے بعض عہدے داروں کے ساتھ اس کی رُوشناسی ہو گئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے کمپنی مذکور کی ملازمت قبول کر لی۔ اس کے بعد اس نے اپنی زندگی آرام سے گزاری اور ۱۱۸۶ھ/ ۱۷۷۲-۱۷۷۳ء میں بمقام عظیم آباد وفات پائی۔

وہ ایک اچھا شاعر تھا، مگر اس کی شاعری نہایت تلخ قسم کی ہجو سے داغ دار اور پھبتیوں سے مملو ہے۔ اس کا اردو اور فارسی کا دیوان ۱۹۵۰ء میں کراچی سے شائع ہوا۔

مآخذ: (۱) گارسان دتاسی (Garcin de Tassy): *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie*، طبع دوم، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱: ۷۶۵-۷۶۶؛ (۲) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، لاہور ۱۹۳۳ء، ۲: ۷۲-۷۶؛ (۳) فتح علی حسینی گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویان، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء، ص ۱۲۱؛ (۴) غلام ہمدانی مصحفی: تذکرۂ ہندی، دہلی ۱۹۳۳ء، ص ۱۵۹-۱۶۵؛ (۵) وہی مصنّف: ریاض الفصحاء، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ (۶) وہی مصنّف: عِقدِ ثریا، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۴۴؛ (۷) میر حسن: تذکرۂ شعرائے اردو، دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۵-۱۱۸؛ (۸) میر تقی میر: نکات الشعراء، اورنگ آباد ۱۹۳۵ء، ص ۴۷-۹۸؛ (۹) قیام الدین قائم: مخزنِ نِکات، اورنگ آباد ۱۹۲۹ء، ص ۴۱-۴۳؛ (۱۰) لچھمی نرائن شفیق: چمنستانِ شعراء، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء، ص ۴۸۲-۴۸۳؛ (۱۱) مرزا علی لُطف: گلشنِ ہند، (بزبانِ اردو)، لاہور ۱۹۰۶ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۱۲) مصطفٰی خان شیفتہ: گلشن بے خار، دہلی ۱۸۴۳ء، ص ۲۲۰؛ (۱۳) عبدالغفور خان نسّاخ: سخن شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء، ص ۳۶۹؛ (۱۴) محمد حسین آزاد: آبِ حیات، دہلی ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۶ء، ص ۱۱۳-۱۱۷؛ (۱۵) مجلّۂ معارف (اعظم گڑھ)، ج ۹: شمارہ ۴ (اپریل ۱۹۲۲ء)؛ (۱۶) اس کے دیوان پر پیش لفظ، از صباح الدین عبدالرحمٰن؛ (۱۷) رام بابو سکسینہ: *A History of Urdu Literature*، الٰہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۵۲-۵۳؛ (۱۸) علی ابراہیم خان: گلزار ابراہیم، علی گڑھ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۴-۱۸۵، ۲۰۷، ۲۲۴-۲۲۵؛ (۱۹) شپرنگر (A. Sprenger): *Oudh Catal.*، اردو ترجمہ: یادگار شعراء، الٰہ آباد ۱۹۳۴ء، ص ۱۵۷-۱۵۸۔

(ابوسعید بزمی انصاری)

---

* **اشرفی:** نیز شریفی؛ بُندُقی (sequin، وینس کی اشرفی = سات روپے)؛ دینار کا طلائی سکّہ؛ قب ڈوزی (Dozy) و اِنگلمان (Engelmann): *Glossaire des mots espagn. et portug. dérivés de l'Arabe*، طبع دوم، ص ۳۵۳۔

---

* **اشرفیّہ:** دیسان (d'Ohsson) کی تصریح کے مطابق درویشوں کے ایک سلسلے کا نام۔ اس کا یہ نام عبداللہ اشرف [یا اشرِف] رومی کی نسبت سے ہے، جو ۸۹۹ھ/ ۱۴۹۳ء میں چین ازنیق (Cīn Iznik) میں فوت ہوئے۔

---

* **اشعب:** الملقّب بہ "الطّمّاع" [= لالچی]، مدینے کا ایک مسخرہ نقال، جو.... اِدھر اُدھر گھوما کرتا تھا اور جس نے اپنے پیشے میں آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں

شہرت حاصل کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ۱۵۴ھ/۷۷۱ء تک زندہ تھا۔ اس سے متعلق تاریخی معلومات خاصی تعداد میں موجود ہیں؛ اگرچہ ان میں بہت سا افسانوی مواد بھی شامل ہو گیا ہے، تاہم ان سے ہمیں بنو امیہ کے زمانے کے ایک پیشہ ور بھانڈ کی زندگی کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو جاتا ہے۔ جو لطیفے اور قصے اس کے نام سے منسوب ہیں وہ سیاست، مذہب اور درمیانی طبقے کے لوگوں کی زندگی سے تعلّق رکھتے ہیں۔ متوسط طبقے سے متعلق لطیفے زمانے کے اعتبار سے اشعب کی روایت میں سب سے آخر میں آتے ہیں؛ پھر بھی عباسی عہد کے اوائل سے لے کر مسلمانوں میں سب سے زیادہ مقبولیت انھیں کو حاصل رہی ہے۔۔۔ اشعب کہتا ہے: ''میں نے عکرمہ (یا کسی اور مشہور راوی) کو کہتے سنا کہ رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلّم] نے سچے مؤمن کی دو نشانیاں بتائی ہیں''۔ لوگوں نے پوچھا: ''وہ دو نشانیاں کیا ہیں؟'' اشعب نے جواب دیا: ''ان میں سے ایک تو خود عکرمہ ہی بھول گئے اور دوسری میں بھول گیا''۔ اس سے بھی زیادہ مشہور اشعب الطّماع کی یہ کہانی ہے کہ ایک دفعہ بچے اسے بہت ستا رہے تھے۔ ان سے پیچھا چھڑانے کے لیے اس نے ان سے کہا: ''جاؤ فلاں جگہ بڑی اچھی اچھی چیزیں مفت بٹ رہی ہیں، تم بھی لو''۔ اس پر بچے ادھر بھاگے، مگر یہ سوچ کر کہ کہیں یہ واقعی صحیح نہ ہو اشعب خود بھی ان کے پیچھے بے تحاشا بھاگنے لگا۔

مآخذ: (۱) الأغانی، ۱۷: ۸۳-۱۰۵؛ (۲) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۲۳۵-۲۳۹؛ (۳) F. Rosenthal: *Humor in Islam and its Historical Development*، لائڈن ۱۹۵۶ء، جس میں اشعب کو مرکزی کردار کی حیثیت حاصل ہے۔

(F. ROSENTHAL)

---

* **الأَشْعَث:** ابو محمد مَعْدِیکَرِب بن قیس بن مَعْدِیکَرِب، الحارث بن معاویہ کے خاندان سے تھا اور حضرموت کے کِنْدہ کا سردار۔ اس کے لقب الأشعث کے، جس سے وہ سب سے زیادہ معروف ہے، معنے ''بن کنگھی کیے یا پریشان بال'' ہیں۔ اس کا ایک اَور لقب، جو کم تر مشہور ہے، الاَشَجّ (داغ دار چہرے والا) ہے اور اسی طرح عرف النّار (جنوبی عرب کی اصطلاح میں ''غدّار'') بھی۔ آغازِ جوانی میں اس نے قبیلۂ مُراد پر چڑھائی کی تھی، کیونکہ انھوں نے اس کے باپ کو قتل کر دیا تھا، لیکن انھوں نے اسے قید کر لیا اور اس نے تین سو اونٹ فدیہ دے کر وہاں سے خلاصی پائی۔ ۱۰ھ/۶۳۱ء میں یہ اس وفد کا سردار تھا جس نے مدینۂ [منوّرہ] میں رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلّم] کی خدمت میں حاضر ہو کر کندہ کے کچھ لوگوں کی اطاعت پیش کی۔ [اسی ملاقات میں] یہ طے ہوا کہ الاشعث کی بہن قُتَیلہ کا نکاح آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلّم] کے ساتھ کیا جائے، لیکن قتیلہ کے مدینۂ [منوّرہ] پہنچنے سے پہلے آپؐ کا انتقال ہو گیا۔ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلّم] کی وفات کے بعد (۱۱ھ/۶۳۲ء) الاشعث مع اپنے کنبے کے باغی ہو گیا اور اسلامی فوج نے قلعہ النُّجَیر میں اس کا محاصرہ کر لیا۔ روایت ہے کہ اس نے یہ قلعہ اس شرط پر مسلمانوں کے حوالے کر دیا کہ خود اس کی اور نو دوسرے اشخاص کی جان بخشی کی جائے، لیکن وثیقۂ تسلیم میں اپنا نام درج کرنا بھول گیا اور بہ مشکل قتل ہونے سے بچا؛ تاہم اسے مدینۂ [منوّرہ] بھیج دیا گیا، جہاں [حضرت] ابوبکرؓ نے نہ صرف اسے معاف کر دیا، بلکہ اپنی بہن اُمّ فَرْوَہ یا قُرَیْبَہ سے اس کی شادی بھی کر دی (ایک اَور روایت یہ ہے کہ یہ شادی اس سے پہلے ہی اس وقت جب وہ وفد کے ہمراہ مدینے آیا تھا ہو چکی تھی)۔ شام کی لڑائیوں میں وہ شامل تھا اور غزوۂ یَرْمُوک میں اس کی ایک آنکھ کی بینائی جاتی رہی تھی۔ اس کے بعد [حضرت] ابوبکرؓ نے اسے اور اس کے قبیلے والوں کو سعد بن ابی وقّاصؓ کے پاس قادسیہ بھیج دیا، اور وہ اُن عرب فوجوں میں سے ایک کا قائد تھا جنھوں نے شمالی عراق فتح کیا۔ اس کے بعد وہ کندی حصۂ آبادی کے سردار کی حیثیت سے کوفے میں قیام پذیر ہو گیا اور بظاہر آذربیجان کی مہم (۲۶ھ/۶۴۶-۶۴۷ء) میں شریک ہوا۔ جنگِ صفّین میں اس نے لڑائی اور صلح کی بات چیت میں نمایاں حصّہ لیا اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے [حضرت] علیؓ کو مجبور کیا کہ وہ اصولِ تحکیم کو منظور کر لیں اور عراق کی جانب سے ابو موسٰیؓ [الاشعری، رک بآن] کو حَکَم مقرر کریں (دیکھیے مادّہ علیؓ بن ابی طالب)۔ یہی وجہ ہے کہ شیعی روایات میں اسے اور اس کے سارے گھرانے کو پکّا غدّار قرار دیا گیا ہے۔ اس نے [حضرت] حسنؓ بن علیؓ کے عہدِ حکومت (۴۰ھ/۶۶۱ء) میں، جن سے اس کی ایک بیٹی منسوب تھی، وفات پائی۔ اس کے اخلاف کے لیے دیکھیے مادّہ ابن الاشعث [در آآ، لائڈن، طبع دوم]۔

مآخذ: (۱) کائتانی (L. Caetani): *Chronographia Islamica*، سنہ ۴۰ھ، فصل ۲۹؛ (۲) ابن سعد، ۶: ۱۳-۱۴؛ (۳) محمد بن حبیب: المحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۴) نصر بن مزاحم: وقعۃ صفّین (قاہرہ ۱۳۶۵ھ)، بمواضع کثیرہ؛ (۵) خلافت کی عمومی تواریخ۔

(H. RECKENDORF)

---

* **الأَشْعَرِی:** ابو بُردہ، عامر بن ابی موسٰی الاشعری، مُسلّمہ روایت کے مطابق کوفے کے اوّلین قاضیوں میں سے ایک۔ اس کے سوا کہ وہ ابو موسٰی الاشعریؓ [رک بآن] کے بیٹے تھے، ان کی زندگی اور کام کی بابت ہمارے پاس کوئی ایسی معلومات نہیں ہیں جنھیں مستند کہا جا سکے۔ چونکہ وہ مسلمان شرفا کے طبقے سے تھے اس لیے یہ ایک بالکل طبعی بات تھی کہ انھیں محکمۂ خزانہ کے کسی منصب پر مامور کر دیا جائے (ابن سعد)۔ وہ ۵۱ھ/۶۷۱ء میں مشاہیر کوفہ کے زُمرے میں نظر آتے ہیں، جب کہ انھوں نے حُجْر بن عدی [رک بآن] کے متّبعین کے خلاف شہادت دی (الطبری، ۲: ۱۳۱ ببعد؛ الأغانی، ۱۶: ۷) اور پھر ۷۶ھ/۶۹۵-۶۹۶ء میں، جب انھوں نے خارجی باغی شَبیب بن یزید [رک بآن] کے رُوبرو اظہارِ عقیدت کیا (الطبری، ۲: ۹۲۸)۔ یہ تو عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ وہ کوفے کے قاضی تھے، لیکن اس بارے میں کہ الحجّاج نے ان کا مزعومہ تقرّر کن حالات میں کیا (المبرّد:

الکامل، ص ۲۸۵، س ۲۰ ببعد؛ وکیع، ۲: ۳۹۱ ببعد)، ان کے پیش رو کون تھے (شریح — بقول ابن سعد، کتاب المحبر اور وکیع، محلِّ مذکور؛ عبدالرحمٰن بن ابی لیلٰی — بقول وکیع، ۲: ۴۰۷)، اُن کا جانشین کون ہوا (سعید بن جُبَیر — بقول کتاب المحبر؛ شعبی — بقول وَکیع، ۲: ۳۹۲، ۴۱۳ ببعد، ان کے بھائی ابوبکر — بقول وکیع، ۲: ۴۱۲ ببعد)، اور ان کے منصب قضا پر مامور رہنے کی مدت کتنی تھی (بہت قلیل — بقول وَکیع، ۲: ۳۹۲؛ تین سال — بقول وَکیع، ۲: ۴۱۳؛ تین اور آٹھ سال کے مابین ایک غیر معیّنہ عرصہ ۷۹ھ/ ۶۹۸-۶۹۹ء سے شروع کر کے — بقولِ الطبری، ۲: ۱۰۳۹، ۱۱۹۱)؛ قدیم مآخذ میں بھی متضاد بیانات دیے گئے ہیں۔ ایسے بیانات کہ شُریح نے الحجاج سے سفارش کی تھی کہ ابو بُردہؓ اور سعید بن جُبَیرؓ کو مشترکہ طور پر ان کا جانشین بنایا جائے (وکیع، ۲: ۳۹۲) یا یہ کہ ۶۰ھ/ ۶۸۰ء میں [حضرت] امیر معاویہؓ نے اپنے بسترِ مرگ پر اپنے بیٹے یزید کو ابو بُردہؓ کے نیک مشوروں سے مستفید ہونے کی وصیّت کی تھی (ابن سعد، ۴/ ۱: ۸۳؛ الطبری، ۲: ۲۰۹) یقیناً جعلی ہیں (قبّ لامنز (Lammens): *Mo'awia Premier*، ص ۱۳۹)۔ ایک اَور حکایت (وَکیع، ۲: ۴۰۹ ببعد؛ ابن عبدربّہ: العقد الفرید، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۳: ۱۴۰) میں کہا گیا ہے کہ ابو بُردہؓ نے [حضرت] امیر معاویہؓ کے دربار میں ایک شاعر کے خلاف بگڑ کر شکایت کی کہ اس نے اس کی ہجو کی ہے؛ لیکن ابن خلکان اور اس کے بعد کے زمانے سے تو ابو بُردہؓ کی شخصیت کو ایک مثالی شخصیت بنا دیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابو بُردہؓ نے ۱۰۳ھ/ ۷۲۱-۷۲۲ء یا ۱۰۴ھ/ ۷۲۲-۷۲۳ء میں اسّی قمری سال سے زائد کی عمر میں داعیٔ اَجل کو لبیک کہا.

ابو بُردہؓ کے روایاتی حالاتِ زندگی میں قطعی معلومات کا فقدان نظر آتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ خواہش کارفرما معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نام کو پہلی صدی ہجری کی فقہ اور اسلامی عدلیہ کے رائج الوقت نظام کی... تصویر میں کسی نہ کسی طرح بٹھا دیا جائے۔ انھوں نے کوفے کے فقہی مذہب کی تاسیس و تشکیل میں کسی قسم کا کوئی حصّہ نہیں لیا اور نہ ان کا شمار وہاں کے مستند فقہا میں ہوتا ہے۔ ان کے عہد میں حرمتِ ربٰو سے پیدا ہونے والے ضمنی مسائل کی تحقیق و تنقیح کا کام مدینۂ منوّرہ میں نہیں بلکہ عراق میں ہو رہا تھا، لہٰذا وہ سب روایات جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب ابو بُردہؓ کو ان کے والد نے تحصیلِ علم کے لیے مدینۂ [منوّرہ] بھیجا تو ان کے استاد نے انھیں ربٰو کے بارے میں اہلِ عراق کے مسامحات کے خلاف متنبہ کیا تھا یقیناً بعد کے زمانے کی اختراع ہیں، گو ان میں بصرے کے اسناد موجود ہیں (اس صورتِ حال کے لیے دیکھیے شاخت (Schacht): *Origins*، ص ۱۳۰ ببعد)۔ ابو بُردہؓ کو راویانِ حدیث میں شمار اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ ان کا نام ان خاندانی اسناد میں مذکور ہے جن کا مقصد یہ ہے کہ ایسی حدیثوں کو قابلِ اعتماد قرار دیا جائے جن کے متعلق ان کے والد کا دعوٰی تھا کہ انھوں نے آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے براہِ راست سن کر بیان کی ہیں۔ ابن سعد اس امر کی پہلے ہی توثیق کر چکا تھا، لیکن خود روایات کو پہلی مرتبہ وکیع ہی نے نقل کیا ہے۔ ان میں سے بعض میں حکومت کا منصب قبول کرنے سے اکراہ کا اظہار ہے (وکیع ۱: ۱۵ ببعد و ۲: ۲۲)، حالانکہ اس رویّے کا چلن محض عہدِ عباسی میں جا کر ہوا (قبّ E. Tyan: *Organisation Judiciaire*، ۱: ۳۸۷، حاشیہ ۲؛ N. J. Coulson، در *BSOAS*، ۱۸/ ۲ (۱۹۵۶ء): ۲۱۱ ببعد)۔ ایک اَور روایت (وکیع، ۱: ۱۰۰) سے غرض یہ ہے کہ ابو بُردہؓ کے والد ابو موسٰی کی شہرت کو [حضرت] مُعاذؓ بن جبل کے مقابلے میں بڑھا کر دکھایا جائے (اِس میں اس مشہور روایت کو اولاً مان لیا گیا ہے جس میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کا [حضرت] معاذؓ کو [حاکمِ یمن مقرر کرتے وقت] ہدایات دینے کا ذکر ہے اور اس بنا پر یہ دوسری صدی ہجری کے آخری ثلث سے پہلے کی نہیں ہو سکتی) اخیر میں وہ مزعومہ ہدایات جو [حضرت] عمر [رضی اللہ عنہ] نے ابو موسٰیؓ کو نظم و نسقِ عدالت کے بارے میں دی تھیں اور جن کا ذکر پہلی مرتبہ وکیع نے کیا ہے (۱: ۷۰ ببعد)، یقیناً تیسری صدی ہجری سے پہلے کی نہیں ہیں (قبّ Tyan، ۱: ۱۰۶ ببعد)۔ حدیث کے ایک ایسے راوی کی ذاتی حیثیت سے، جس نے کثیر التعداد مستند اساتذہ سے احادیث اخذ کی تھیں، ابو بُردہؓ کی شہرت ابو حاتم الرّازی کے وقت تک بخوبی قائم ہو چکی تھی اور اس کے بعد یہ شہرت برابر ترقی کرتی چلی گئی اور اس کے ساتھ ہی ان شیوخ کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا جن سے وہ روایت کرتا ہے، حتّٰی کہ ابنِ حَجَر نے ابن سعد کی طرف یہ قول منسوب کر دیا کہ "ابو بُردہؓ ثقہ اور بہت سی احادیث کا راوی ہے"؛ حالانکہ ابن سعد نے اس قسم کا کوئی بیان نہیں دیا تھا [؟].

ابو بُردہؓ کا ایک بیٹا بلال نامی بصرے کا قاضی مقرر ہوا اور اس سے متعلق بہت سی قابلِ اعتماد معاصرانہ معلومات موجود ہیں (قبّ مثلاً وَکیع، ۲: ۲۱ ببعد؛ پیلا [Pellat]: *Le Milieu basrien*، ص ۲۸۸ ببعد).

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۶: ۱۸۷؛ (۲) محمد ابن حبیب: کتاب المُحَبَّر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ/ ۱۹۴۲ء، ص ۳۷۸؛ (۳) ابنِ قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع وُسٹنفلٹ (Wüstenfeld)، ص ۱۳۶؛ (۴) وَکیع: اخبار القُضاۃ، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء، ۲: ۴۰۸ ببعد؛ (۵) الطّبری، بمددِ اشاریہ؛ (۶) ابو حاتم الرّازی: کتاب الجرح والتعدیل، ۱/۳، حیدرآباد ۱۳۶۰ھ، عدد ۱۸۰۹؛ (۷) الأغانی، بمددِ اشاریہ؛ (۸) ابن القَیسَرانی: کتاب الجمع، حیدرآباد ۱۳۲۳ھ، عدد ۱۴۳۷؛ (۹) النّوَوی: تہذیب الأسماء، طبع وُسٹنفلٹ (Wüstenfeld)، ص ۶۵۳ ببعد؛ (۱۰) ابن خلکان: وَفیات، بذیل مادّۂ عامر بن ابی موسٰی؛ (۱۱) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد ۱۳۳۳ھ، ۱، شمارہ ۸۶؛ (۱۲) الیافعی: مِرآۃ الجنان، حیدرآباد ۱۳۳۷ھ، ۱: ۲۲۰؛ (۱۳) ابنِ حَجَر: تہذیب، ج ۱۲، عدد ۹۵.

(J. SCHACHT شاخت)

⊗✱ **الأَشْعَری**: ابو الحسن علی بن اسمٰعیل، ایک مشہور عالمِ دین اور اہلِ سنّت کے علمِ کلام کے بانی، جو انھیں کی طرف منسوب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۲۶۰ھ/ ۸۷۳-۸۷۴ء میں بصرے میں پیدا ہوے اور [حضرت] ابو موسٰی اشعریؓ کی نویں پشت میں تھے۔ [ایک روایت میں ان کا شجرۂ نسب یوں بیان کیا گیا ہے: علی بن اسمٰعیل بن اسحٰق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسٰی بن ابی بردہ — دیکھیے رِٹر

(Ritter)، در [آ، ترکی، بذیلِ مادّہ]۔ ان کی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ وہ بصرے کے رئیس المعتزلہ الجُبّائی کے بہترین تلامذہ میں سے تھے اور اگر وہ معتزلہ کو چھوڑ کر قدیم طریقے والوں (اہل السنۃ) کی جماعت میں شامل نہ ہو جاتے تو یقیناً اس کے جانشین ہوتے۔ اس تبدیلِ رائے یا انقلابِ عقائد کی تاریخ ۳۰۰ھ/ ۹۱۲-۹۱۳ء (یا اس سے ایک دو سال قبل) بیان کی جاتی ہے [اور کہا جاتا ہے کہ اس کا اعلان انھوں نے جامع بصرہ کے منبر سے کیا تھا]۔ زندگی کے آخری دنوں میں انھوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور ۳۲۴ھ/ ۹۳۵-۹۳۶ء میں وہیں وفات پائی۔

الأشعری کے تبدیلِ عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے، اس کی تفصیلات میں کئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی زیارت سے تین مرتبہ مشرّف ہوئے۔ آپ [ص] نے انھیں حکم دیا کہ صحیح سنّت کی پیروی کریں۔ انھیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچا ہے اور چونکہ اہلِ سنّت عقلی دلائل (علم الکلام) کو ناپسند کرتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسے (یعنی کلام) کو چھوڑ دیا؛ تاہم تیسرے رؤیاء میں انھیں حکم ملا کہ وہ صحیح سنّت پر قائم رہیں، مگر "کلام" کو نہ چھوڑیں۔ اس روایت کی حقیقت اور اصلیّت کچھ بھی ہو، بہرحال الأشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر لیکن مکمل خاکہ ہے کہ انھوں نے مُعتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیر باد کہا اور ان کے مخالفین، مثلاً [امام] احمد بن حنبل [رح] کا مسلک اختیار کیا، جن کا پیرو وہ اپنے آپ کو علی الاعلان کہتے تھے؛ اس کے ساتھ ہی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براہین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے۔

وہ بڑے بڑے مسائل جن میں انھوں نے معتزلہ کی مخالفت کی حسبِ ذیل ہیں:-

(۱) انھوں نے رائے قائم کی کہ اللہ کی صفات، مثلاً علم، بصر، کلام، ازلی و ابدی ہیں اور انھیں کے ذریعے وہ عالم ہے، بصیر ہے، متکلّم ہے۔ اس کے برعکس مُعتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ہیں [یعنی اس کے لیے فقط ذات ہے، صفات نہیں ہیں]۔

(۲) مُعتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن [مجید] میں جو اللہ کے ہاتھ اور چہرے (وجہ) وغیرہ کا ذکر آیا ہے اس میں ان الفاظ سے مراد اس کا فضل اور اس کی ذات وغیرہ ہے۔ الأشعری اگرچہ اس امر سے اتفاق کرتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، تاہم یہ سب چیزیں اس کے لیے حقیقۃً ثابت ہیں، گو ہمیں ان کی اصلی اہمیّت معلوم نہیں: وہ خدا کے "استواء علی العرش" (تخت پر بیٹھنے) کو بھی انھیں معنی میں تسلیم کرتے ہیں۔

(۳) مُعتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ قرآن مخلوق ہے الأشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ "کلام" اللہ کی ازلی صفت ہے اور اس لیے قرآن غیر مخلوق ہے۔

(۴) مُعتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ خدا کو حقیقی معنی میں دیکھا نہیں جا سکتا، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم رکھتا ہے، الأشعری یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار آخرت میں یقیناً حاصل ہوگا، مگر اس کی صورت اور کیفیت سے ہم ناآشنا ہیں۔

(۵) مُعتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں اختیار کا مالک ہے۔ اس کے مقابلے میں الأشعری اس پر زور دیتے ہیں کہ ہر چیز اللہ کے ارادے اور اس کی قدرت کے تحت ہے۔ ہر خیر و شر خدا کی مشیّت سے ہے۔ وہ انسان کے فعل کا خالق ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اس کے اندر فعل کی قوت پیدا کر دیتا ہے (عقیدۂ "کسب" [رک بآن] کا، جو بعد میں اشعریہ کی ایک خصوصیّت قرار پایا، موجد بالعموم خود الأشعری کو قرار دیا جاتا ہے، لیکن گو وہ اس نظریے سے واقف تھے تاہم خود ان کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا؛ قب *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۲۴۶ بعد)۔

(۶) مُعتزلہ اپنے اصول "المنزلۃ بین المنزلتین" کی بنا پر قائل ہیں کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مسلمان نہ مؤمن رہتا ہے نہ کافر ہو جاتا ہے۔ الأشعری اس پر مصر ہیں کہ وہ مؤمن تو رہتا ہے، لیکن اپنے جرم کی پاداش میں عذابِ جہنم کا مستحق ہو سکتا ہے۔

(۷) الأشعری معاد کے مختلف احوال و کیفیات، مثلاً حوضِ کوثر، پلِ صراط، المیزان، میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی شفاعت کی حقیقت و اصلیّت کے قائل ہیں، لیکن معتزلہ یا تو اس کا انکار کرتے ہیں یا ان کی عقلی توجیہ کرتے ہیں۔

الأشعری وہ پہلے شخص نہیں تھے جنھوں نے قدیم اہل السنۃ کے عقائد کی تائید اور ان کے اثبات کے لیے علم کلام سے کام لیا۔ ان لوگوں میں جنھوں نے اس سے پہلے اس قسم کی کوشش کی الحارث بن اسد المحاسبی بھی ہے۔ الأشعری کو البتہ اس بات میں اوّلیت حاصل ہے کہ انھوں نے [طریقۂ کلامیہ سے] اس طرز سے کام لیا جو جمہور اہل السنۃ کی نظر میں قابلِ قبول تھی۔ انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ معتزلہ کے عقائد و آراء کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کر چکے تھے (جیسا کہ ان کی بیانیہ تصنیف مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۹ء، سے پتا چلتا ہے؛ قب R. Strothmann، در *Islam*، ۱۹: ۱۹۳-۲۴۲)۔ ان کے کثیر التعداد پیرو الأشعریہ [رک بآن] یا اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوئے، اگرچہ ان میں سے اکثر بعض جزئیات میں اپنی الگ رائے رکھتے تھے۔

کسی یورپی طالب علم کو بادی النظر میں ان کا طرزِ استدلال امام احمد بن حنبل [رح] کے متّبعین سے، جو انتہا درجے کے قدامت پسند ہیں، زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ ان کے بہت سے دلائل قرآن و حدیث کی تعبیر پر مبنی ہیں (قب A. J. Wensinck: *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۹۱)۔ اگرچہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مخالفین، بشمولیت معتزلہ، خود اس قسم کے دلائل استعمال کرتے تھے اور الأشعری ہمیشہ مخالف کے طرزِ استدلال ہی سے کام لیتے تھے، تاہم جب مخالفین کسی خالص عقلی مفروضے کو تسلیم کر لیتے تو الأشعری ان کی تردید میں اسے بھی بے دھڑک استعمال کرتے تھے۔ آخر کار جب عقلی دلائل کا جواز قبول کر لیا گیا تو اشعریہ کے لیے — کم سے کم الأشعری کے بہت سے متّبعین کے لیے — اس قسم کے طریقِ استدلال کو آگے بڑھانا یا ترقی دینا بالکل آسان ہو گیا، تا آنکہ

بعد کی صدیوں میں علمِ کلام بالکل معقولات ہی پر مبنی رہ گیا، حالانکہ یہ خیال الأشعری کی افتادِ طبع سے کوسوں دور تھا.

[۳۰۰ھ تک تالیف شدہ اپنی چونسٹھ کتابوں کے ناموں کی فہرست خود الأشعری نے اپنی العُمَد (الغَمَد؟) نامی کتاب میں دی ہے۔ ۳۰۰ھ اور ۳۲۴ھ کے درمیان تالیف شدہ اکیس کتابوں کے نام ابن فُورَک نے ذکر کیے ہیں اور ابن عساکر نے ان پر تین کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا ہے (تبیین، ص ۱۲۸-۱۳۶؛ قوام الدّین، ص ۱۶۴-۱۶۸؛ Spitta، ص ۶۳ بعد)۔ قاضی ابو المعالی بن عبدالملک کا دعوٰی ہے کہ ان کی کتابوں کی تعداد تین سو ہے (تبیین، ص ۱۳۸)۔ یہ تالیفات چند قسموں میں بانٹی جا سکتی ہیں: (۱) وہ کتابیں جو معتزلی دور میں لکھیں، مگر بعد میں خود انھیں ترک کر دیا یا ان کا ردّ کیا؛ (۲) وہ کتابیں جو خارجِ اسلام زمروں (مثلاً فلاسفہ، طبیعیّوں، دہریوں، براہمہ، یہود، نصارٰی، مجوس، ارسطو اور ابن الراوندی) کے عقائد کے ردّ میں لکھیں؛ (۳) وہ کتابیں جو خارجیہ، جہمیہ، شیعہ، معتزلہ، ظاہریہ جیسے اسلامی فرقوں کے ردّ میں لکھیں؛ (۴) وہ کتابیں جن میں مسلموں اور غیر مسلموں کے مقالات کی طرح کی چیزیں نقل کی گئی ہیں؛ (۵) وہ رسالے جن میں ان سوالات کا جواب دیا ہے جو خود ان سے مختلف مقامات کے لوگوں نے پوچھے تھے۔ ان کتابوں میں سے ہم تک مندرجۂ ذیل پہنچی ہیں:

۱- بڑی کتابوں میں سے ہم تک صرف مقالات الاسلامیین نامی کتاب پہنچی ہے (طبع C. H. Ritter، در BI، استانبول ۱۹۲۸-۱۹۳۳ء)۔ یہ کتاب تین حصّوں سے مرکّب ہے: ۱- اسلامی فرقوں (شیعہ، خارجی، مُرجی، معتزلی، مجسّمہ، جہمیہ، ضِراریہ، نجّاریہ، بکریہ و نُسّاک) اور اہلِ سنّت و جماعت کے عقیدے (القطّان، زہیر الأثری، ابو معاذ التّومَنی) کے عمومی افکار بتائے گئے ہیں؛ ۲- علمِ کلام کے دقیق مسائل (ص ۳۰۱-۴۸۱)، اس حصے میں بالخصوص معتزلہ کے دینی و فلسفی عقائد کی وضاحت کی گئی ہے؛ ۳- اسما و صفاتِ باری کے حق میں اختلاف (ص ۴۸۹-۵۸۲) اور قرآن کے حق میں مختلف فرقوں کے اقوال (ص ۵۸۲-۶۱۱)، یہ تیسرا حصہ ایک مستقل کتاب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ از سرِ نو تحمدلہ (یعنی الحمدللہ) سے شروع ہوا ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ ان کی کتابوں کی فہرست سے متبادر ہوتا ہے کہ الأشعری کی ایک کتاب میں کئی تالیفیں اکٹھی کر دی گئی ہیں۔ کتاب کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں کہ مختلف فرقوں کے اقوال تمامًا بے لاگ طرز میں بیان کیے جائیں گے؛ چنانچہ حقیقت بھی یہ ہے کہ وہ تنقید یا ردّ بالکل نہیں کرتے اور اپنا فکر بھی قطعی طور پر بیان نہیں کرتے۔ اہلِ حدیث کا عقیدہ بیان کرنے کے بعد بس اتنا بتاتے ہیں کہ انھوں نے بھی یہ عقیدہ قبول کیا ہے۔

۲- الإبانة عن اصول الدّیانة: الأشعری نے اس کتاب میں اپنے، یعنی اصحابِ حدیث کے، عقیدے کو چھوڑ کر دیگر مختلف اسلامی عقائد کے ردّ میں دلائل پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب حیدرآباد (۱۳۲۱ھ) اور قاہرہ (۱۳۴۸ھ) میں چھپ چکی ہے اور Walter C. Klein نے اس کا انگریزی میں بڑی احتیاط سے ترجمہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ایک مفید مقدمہ چھاپا ہے (*The Elucidation of Islam's Foundation*، نیوہیون ۱۹۴۰ء، نیز *American Oriental* سلسلہ ۱۹).

۳- اللُّمَع: یہ دس ابواب پر مشتمل تالیف ہے، جس میں قرآن، مشیّتِ الٰہی، رؤیتِ باری تعالٰی، قدر، استطاعت، تعدیل، تجدیدِ ایمان، جزو کل، وعد و وعید اور امامت سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب ابھی تک نہیں چھپی، البتہ Spitta نے اس کے مندرجات کا اختصار کیا ہے (ص ۸۳ بعد) اور تین ابواب کا Joseph Hell نے جرمن میں ترجمہ کیا ہے (*Vom Mohammed big Ghazâlî*، Jena' ۱۹۲۳ء، ص ۴۹-۵۹).

۴- رسالة الایمان: Spitta نے اس رسالے کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (ص ۱۰۱-۱۰۴).

۵- رسالة کتب بها الی اہل الثغر بباب الأبواب: اس رسالے میں اہلِ سنّت والجماعت کے عقیدے کی مفصّل وضاحت کی ہے۔ قوام الدّین بُرسلان نے اسے ترکی ترجمے کے ساتھ نشر کر دیا ہے (الٰہیات فاکلتیسی مجموعہ سی، شمارہ ۷: ص ۱۵۴-۱۷۶ و شمارہ ۸: ص ۵۰-۱۰۸).

۶- قولُ جملةِ اصحابِ الحدیث و اهلِ السّنة فی الإعتقاد (چھپا نہیں ہے).

۷- رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام: (حیدرآباد ۱۳۴۴ھ): یہ کتاب خصوصًا اہلِ حدیث کے ردّ میں ہے، جو اصولِ علم کلام کا عقلی دلائل سے، یعنی دینی عقائد کا بطریق حجّت ثابت کرنا پسند نہیں کرتے۔ کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ قرآن میں اور احادیثِ نبویہ میں حجّت کے عناصر موجود ہیں۔ دوسری طرف یہ بتایا گیا ہے کہ خود اہلِ حدیث نے ان مسائل سے بحث کی ہے جن سے قرآن و حدیث بحث نہیں کرتے، مثلاً بحالیکہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے بارے میں کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے اہلِ حدیث کا یہ ادّعا کہ قرآن غیر مخلوق ہے ثابت کرتا ہے کہ وہ ان مسائل سے بھی بحث کرتے ہیں جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہیں۔ چونکہ اس رسالے میں سمعیّات کے ساتھ ساتھ عقلیات کو بھی جگہ دی گئی ہے اس لیے الجزء الذی لا یتجزّی و طفرة کی طرح کے زیرِ بحث معتزلی موضوعوں کے حق میں مباحثہ بھی ضروری تھا؛ نیز یہ کہ قرآن میں توحید و عدل کے اصول موجود ہیں۔ ان مباحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب کسی معتزلی نے لکھی ہے۔ چونکہ اس کتاب کا نام الأشعری کی کتابوں کی فہرست میں موجود ہے، لہٰذا یہ کتاب غالبًا اس دور کی ہے جب وہ معتزلی تھے۔

مآخذ: (۱) اللّمع و رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، طبع و ترجمہ از میکارتھی (R. C. McCarthy)، بیروت ۱۹۵۳ء، *The Theology of al-Ash'ari*؛ (۲) الإبانة، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، وغیرہ و قاہرہ ۱۳۴۸ھ، مترجمۂ W. C. Klein، نیوہیون ۱۹۴۰ء؛ (قب W. Thomson، در *MW*، ۳۲: ۲۴۲-۲۶۰)؛ (۳) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ (تلخیص از میکارتھی (Mc-

Carthy): کتاب مذکور و A. F. Mehren، در روئداد (*Travaux*) سوم بین الاقوامی اجتماع مستشرقین، ۲: ۱۶۷-۲۳۲)؛ (۴) W. Spitta: *Zur Geschichte...al-Aš'ari's*، لائپزگ ۱۸۷۶ء؛ (۵) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Vorlesungen*، طبع ثانی، ص ۱۱۲-۱۳۲؛ (۶) میکڈونلڈ (D. B. Macdonald): *Development of Muslim Theology*، نیو یارک ۱۹۰۳ء؛ (۷) A. S. Tritton: *Muslim Théology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۱۴۶-۱۷۴، مع دیگر حوالہ جات؛ (۸) منٹگمری واٹ (W. Montgomery Watt): *Free Will and Predestination in Early Islam*، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۵-۱۵۰؛ (۹) L. Gardet و M. M. Anawati: *Introduction á la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء، خصوصاً ص ۵۲-۶۰؛ (۱۰) شاخت (J. Schacht)، در *Studia Islamica*، ۱: ۳۳ ببعد؛ [(۱۱) ابن الندیم: فہرست، ص ۱۸۱؛ (۱۲) ابن خلکان، عدد ۴۴۰؛ (۱۳) الخطیب: تاریخ بغداد، ۱۱: ۳۴۶ ببعد؛ (۱۴) السُّبکی: طبقاتُ الشافعیۃ، ۲: ۲۴۵-۳۰۱ ببعد؛ (۱۵) الخوانساری: روضات الجنات، ص ۴۷۴-۴۷۶؛ (۱۶) براکلمان، طبع ثانی، ۱: ۲۰۶-۲۰۸ و (۱۷) تکملہ، ۱: ۳۴۵ ببعد؛ (۱۸) M. Schreiner: *Zur Geschichte des Aṣ'aritenthums*، در *Actes du VIII. Congres international des Orientaliste*، ۱۸۹۱-۱۸۹۳ء، ۲: ۱: ۷۷-۱۱۷؛ (۱۹) وہی مصنف: *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*، در ZDMG، ۵۲ (۱۸۹۸ء): ۴۸۶-۵۱۰؛ (۲۰) O. Pretzl: *Die frühislamische Atomenlehre*، در *Der Islam*، ۱۹ (۱۹۳۱ء): ۱۱۷-۱۳۰].

(منٹگمری واٹ (M. MONTGOMERY WATT) [و Ritter، در آ ت])

---

* **الاَشعری، ابو موسٰی** [رض]: ابن قیس الاَشعری نبی [اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے صحابی اور سپہ سالار، جو ۶۱۴ء میں پیدا ہوے۔ ان کا اصلی وطن یمن تھا۔ وہ اپنے بہت سے رشتے داروں اور افرادِ قبیلہ [الاَشعر] کے ساتھ جنوبی عرب سے سمندر کے راستے روانہ ہوے اور [حضرت] محمد [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی بارگاہ میں اس وقت حاضر ہوے جب آپؐ ۷ھ/ ۶۲۸ء میں یہود کے خلاف خیبر کے مشہور نخلستان میں صف آرا تھے؛ چنانچہ وہ بیعت کر کے خُدّامِ رسالت پناہ کی صف میں شامل ہو گئے (بعض مآخذ، مثلاً ابن حجر: تہذیب، ۲: ۱۲۶۵، میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ان مہاجرین میں سے تھے جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی، بموجب ظنِ غالب صحیح نہیں ہو سکتا: ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، حیدرآباد ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۲، عدد ۱۶۲۲ و ص ۶۷۸-۶۷۹، عدد ۶۷۸)۔ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں وہ غزوۂ حنین میں شریک ہوے (الطبری، ۱: ۱۶۶۷)۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱-۶۳۲ء میں انھیں [حضرت] معاذ بن جبل [رض] کے ساتھ یمن میں اشاعتِ اسلام کے لیے بھیجا گیا اور اسی علاقے کے وہ [حضرت] محمد [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی جانب سے اور آپ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے بعد [حضرت] ابوبکر [صدیقؓ] کی طرف سے عامل رہے۔ ۱۷ھ/ ۶۳۸ء میں [حضرت] عمر [رض] نے مُغیرہ [رض] بن شُعبہ [رک بآن] کو معزول کرنے کے بعد انھیں بصرے کا عامل مقرر کر دیا (الطبری، ۱: ۲۵۲۹؛ نیز دیکھیے ص ۲۳۸۸).

اہلِ کوفہ کی درخواست پر [حضرت] عمر [رض] نے ۲۲ھ/ ۶۴۲-۶۴۳ء میں انھیں وہاں کا عامل مقرر کیا۔ اس عہدے پر وہ چند ماہ مامور رہے؛ پھر جب مغیرہ [رض] کو ان کے منصب پر بحال کر دیا گیا تو انھیں دوبارہ (الطبری، ۱: ۲۶۷۸ ببعد) بصرے کی ولایت (گورنری) پر واپس بھیج دیا گیا۔ [قاضی کے فرائض کے متعلّق ان کے نام حضرت عمر فاروقؓ نے جو خط لکھا اس کے لیے دیکھیے *JRAS*، ۱۹۱۰ء].

بحیثیت والیِ بصرہ ابو موسٰی [رض] نے خُوزستان کی تسخیر کی تیاری کی (۱۷ھ/ ۶۳۸ء-۲۱ھ/ ۶۴۲ء) اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور انھیں کو اس کا فاتح سمجھنا چاہیے (کایتانی (Caetani): *Annali*، بذیل ۱۶ھ، پارہ ۲۶۱)۔ خُوزستان کا دارالسلطنت سوق الاَہواز (یا صرف الاَہواز) تو ۱۷ھ/ ۶۳۸ء ہی میں فتح ہو گیا تھا، لیکن جنگ جاری رہی، جس میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ متعدد مستحکم اور مضبوط قلعہ بند شہروں کا یکے بعد دیگرے مسخر کرنا تکمیلِ فتح کے لیے ضروری تھا اور اُن میں سے بعض کو خوزستان کے دوسرے صدر مقام تستر (= شستر یا ششتر) کی تسخیر کے بعد ازسرِ نو فتح کرنا پڑا۔ ابو موسٰی [رض] نے الجزیرۃ کی تسخیر میں بھی حصّہ لیا (اواخر ۱۸ھ/ ۶۳۹ء-۲۰ھ/ ۶۴۱ء) اور اس مقصد کے لیے اپنی فوجوں کو عیاض [رض] بن غنم کی فوجوں کے ساتھ ملا دیا۔ علاوہ ازیں وہ ایرانی سطح مرتفع کی فتح میں شریک ہوے، چنانچہ نہاوند کے معرکے میں ان کا موجود ہونا مذکور ہے۔ اس علاقے کے بہت سے شہروں کی تسخیر انھیں کی طرف منسوب ہے (مثلاً الدِّینَوَر، قُم، قاشان وغیرہ).

۲۳ھ/ ۶۴۳-۶۴۴ء میں ایک نہایت ہی خون ریز، مگر غیر فیصلہ کن جنگ میں انھوں نے بہت سے کُرد قبائل کو شکست دی، جو مخالفانہ ارادے کے ساتھ (الاَہواز کے صوبے میں) بَیرُوذ کے مقام پر جمع ہو گئے تھے اور جنھوں نے اس علاقے کے بہت سے باشندوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ انھوں نے شہر کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں کے باقی ماندہ سپاہی پناہ گزین ہو گئے تھے؛ پھر باقی ماندہ ملک کو فتح کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسی موقع پر مالِ غنیمت کی تقسیم کے بارے میں ان کے خلاف دربارِ خلافت میں شکایت پہنچائی گئی اور انھیں امیر المؤمنین کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا پڑی (الطبری، ۱: ۲۷۰۸-۲۷۱۳)۔ اس کامرانی کے بعد الاَشعری [رض] نے فارس پر چڑھائی کی (اواخر ۲۳ھ/ ۶۴۴ء) اور بہت سے معرکوں میں عثمان بن ابی العاص کی مدد کی، جنھوں نے اس صوبے کی فتح کا آغاز بحرین اور عُمان سے کر دیا تھا (البلاذُری: فتوح البلدان، ص ۳۸۷).

اس موقع پر ایک ضمنی حادثے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو موسٰی [رض] کے خلاف پہلے ہی سے (۲۶ھ/ ۶۴۶-۶۴۷ء) عدمِ اطمینان کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا (الطبری نے بذیل ۲۹ھ ان کی فوجوں میں عدول حکمی کی تحریک برپا ہونے کا ذکر کیا ہے (۱: ۲۸۲۹)، جو درحقیقت ۲۶ھ میں معرضِ ظہور میں آئی تھی — کایتانی (Caetani): *Annali*، ۲۶ ہجری، پارہ ۳۸)؛ لیکن ان کی [مزعومہ] کوتاہیوں کے خلاف سنگین

احتجاج وہ تھا جو اہل بصرہ کے ایک وفد نے ۲۹ھ/ ۶۴۹-۶۵۰ء میں مدینۂ [منوّرہ] میں حاضر ہو کر کیا (الطبری، ۱: ۲۸۳۰)، جس پر [حضرت] عثمانؓ نے ان کی جگہ عبداللہ بن عامر کو مامور کرنے کا فیصلہ کیا۔ بایں ہمہ ابو موسیٰؓ کوفے کے لوگوں کے دلوں میں اس قدر گھر کر چکے تھے کہ انھوں نے ۳۴ھ/ ۶۵۴-۶۵۵ء میں وہاں کے والی سعید ابن العاص کو شہر سے نکال دینے کے بعد وہاں ابو موسیٰؓ کی دوبارہ تقرری کا مطالبہ کیا (الطبری، ۱: ۲۹۳۰؛ الاغانی، ۱۱: ۳۱)؛ چنانچہ الاشعری [حضرت] عثمانؓ کی شہادت تک برابر وہاں کے والی رہے۔ [حضرت] علیؓ کے انتخاب پر ابو موسیٰؓ نے کوفیوں کی طرف سے ان کی بیعت کی (الطبری، ۱: ۳۰۸۹؛ المسعودی: مروج، ص ۲۹۶ وغیرہ) اور وہ اپنے منصب پر بحال رہے، جب کہ [حضرت] عثمانؓ کے مقرر کردہ دوسرے تمام عامل معزول کر دیے گئے (الیعقوبی، ۲: ۲۰۸)، لیکن جب [حضرت] علیؓ کی [حضرت سیّدۂ صدیقہ] عائشہؓ اور [حضرات] طلحہ و زبیر [رضی اللہ تعالیٰ عنہما] سے جنگ چھڑ گئی تو ابو موسیٰؓ نے اپنی رعایا کو غیر جانب دار رہنے کا حکم دیا (الطبری، ۱: ۳۱۳۹؛ الدینوری، ص ۱۵۳ ببعد وغیرہ) اور باوجود پورا دباؤ پڑنے کے انھوں نے اپنے رویّے میں کوئی تبدیلی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیعیان علیؓ نے انھیں اوّلیں موقع پر شہر بدر کر دیا (الطبری، ۱: ۳۱۴۵-۳۱۴۹، ۳۱۵۲-۳۱۵۴) اور امیر المؤمنین [حضرت] علیؓ نے انھیں نہایت ہی تہدید آمیز الفاظ میں معزولی کا حکم بھیج دیا (الطبری، ۱: ۳۱۷۳؛ المسعودی: مروج، ۴: ۳۰۸؛ قبّ الیعقوبی، ۲: ۲۲۰)، مگر چند ماہ بعد انھیں امان دے دی گئی (نصر بن مزاحم المنقری: وقعة صفين، طبع عبدالسلام محمد ہارون، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۵۷۲؛ الطبری، ۱: ۳۳۳۳)۔

ابو موسیٰؓ ان دو حَکَموں میں سے تھے جو جنگ صفّین (۳۷ھ/ ۶۵۷ء) میں [حضرت] علیؓ اور [حضرت] معاویہؓ کے مابین تنازع چکانے کے لیے مقرر کیے گئے تھے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انھیں [حضرت] علیؓ کی طرف سے ثالث مقرر کیا گیا تھا، اس بنا پر کہ ان کے طرف داروں نے اصرار کیا تھا کہ ثالث ایک غیر جانب دار شخص ہونا چاہیے، کیونکہ انھیں اپنے موافق فیصلے کا پورا پورا یقین تھا (تحکیم کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادۂ علیؓ ابن ابی طالب)۔ اَذْرُح کی مجلس کے بعد [جہاں تحکیم کے لیے نمائندے جمع ہوئے تھے] ابو موسیٰؓ مکۂ معظمہ چلے گئے پھر جب [حضرت امیر] معاویہؓ نے بُسر بن ابی ارطاۃ کو ۴۰ھ/ ۶۶۰ء میں حرمین پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجا تو ابو موسیٰؓ کو خوف ہوا کہ کہیں مجھ سے انتقام نہ لیا جائے، کیونکہ انھوں نے اذرح میں [حضرت امیر] معاویہؓ کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ وہاں سے چلے گئے۔ بُسر نے انھیں ازسرنو اطمینان دلایا اور ان کا خدشہ دور کیا (اس واقعے کے مختلف و متضاد بیانات کے لیے دیکھیے Caetani: *Annali*، ۴۰ھ، پارہ ۸، حاشیہ ۳)۔ اس کے بعد ابو موسیٰؓ نے ملکی سیاسیات میں کوئی حصّہ نہیں لیا اور یہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی تاریخ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں (۴۱، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۳ھ؛ مگر ۴۲ھ سب سے زیادہ قابل وثوق ہے)۔

ابو موسیٰؓ کو ان کی قراءت قرآن و صلوٰۃ کی بنا پر بڑی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، ان کی آواز بہت دل کش تھی (ابن سعد: طبقات، ۲/۴: ۱۰۶)، لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ ان کا نام علوم قرآنیہ کے ساتھ وابستہ چلا آتا ہے۔

مآخذ: ابتدائے اسلام کے تمام وقائع نگار اور تمام سوانح نویس اور سیر سلف کے سب ذخائر ابو موسیٰؓ کا ذکر کرتے ہیں (ان میں سے اہم مآخذ کا تذکرہ نفس مقالہ میں آ گیا ہے)۔ کثیر التعداد اقتباسات ان کتابوں میں موجود ہیں: (۱) کائتانی (Caetani): *Annali*، بذیل ۴۲ ہجری؛ (۲) وہی مصنف: *Chronographia islamica*، ضمیمہ جات و ج ۷-۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۸۷-۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳ ببعد و ۴: ۱۹۹ ببعد، ۷: ۲۳۷ ببعد؛ فتح خوزستان کی تسخیر پر دیکھیے (۴) ولہاؤزن (Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (برلن ۱۸۹۹ء): ۹۴-۱۳۳۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

أَشْعَریہ: ایک دبستان دینی، ابو الحسن الاشعری [رک باں] کے پیرو، * جنھیں بعض اوقات اشاعرہ بھی کہتے ہیں۔ (اس فرقے کی تاریخ کا [مغربی مآخذ میں] زیادہ مطالعہ نہیں کیا گیا، لہٰذا اس مقالے میں درج شدہ بعض بیانات کو وقتی (provisional) خیال کرنا چاہیے)۔

خارجی تاریخ: الاشعری نے اپنی عمر کے آخری بیس سال کے اندر اپنے گرد بہت سے تلامذہ اکٹھے کر لیے تھے اور اس طرح ایک دبستان فکر قائم ہو گیا۔ عقیدۂ مذہبی کے اعتبار سے اس نئے دبستان کے موقف پر مختلف اطراف سے اعتراض ہو سکتا تھا؛ چنانچہ معتزلہ کے علاوہ اہل السنة والجماعة کے کئی گروہوں نے بھی ان پر اعتراض کیے۔ حنبلیوں [رک بہ الحنابلة] کے نزدیک ان کا عقلی دلائل سے کام لینا ہی ایک قابل اعتراض بدعت تھی۔ دوسری جانب ماتریدیہ [رک باں] کو، جو خود بھی راسخ عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے تھے، یہ لوگ بعض مسائل میں کچھ ضرورت سے زیادہ ہی قدامت پرست نظر آئے (قبّ اس فرقے سے تعلق رکھنے والے شروع زمانے کے ایک عالم کی تنقیدات شرح الفقه الاکبر میں، جو ماتریدی کی طرف منسوب ہے)۔ اس مخالفت کے باوجود الاشعریہ کا مسلک خلافت عباسیہ کے عربی بولنے والے علاقوں میں سب پر غالب آ گیا (اور غالبًا خراسان میں بھی)۔ الاشعریہ بالعموم الشافعیؒ کے دبستان فقہ کے مؤید و موافق تھے... اس کے مقابلے میں ان کے حریف، یعنی ماتریدیہ، تقریبًا سب کے سب حنفی تھے۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں بُویہی سلاطین کے ہاتھوں اشعریہ نے بہت اذیت اٹھائی، کیونکہ یہ سلاطین معتزلہ اور شیعہ عقائد کے ملے جلے مسلک کو پسند کرتے تھے؛ لیکن جب سلجوق برسر اقتدار آئے تو پانسہ پلٹ گیا اور اشعریہ کو حکومت اور خصوصًا ان کے جلیل القدر وزیر نظام الملک کی

سرپرستی حاصل ہوگئی۔ اس کے عوض انھوں نے قاہرہ کے فاطمیوں کے مقابلے میں خلافتِ [عباسیہ] کی فکری مدد کی۔ اس وقت سے آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی تک اشعریہ کی تعلیم اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کے ساتھ تقریبًا متحد رہی اور ایک معنی میں اب تک بھی ہے۔ حنبلی ردِّ عمل کا اثر، جس کے روح رواں ابن تیمیہ [رک بآن] (م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۷ء) تھے، محدود ہی رہا؛ البتہ تقریبًا شیخ السنوسی (م ۸۹۵ھ / ۱۴۹۰ء) کے وقت سے سرکردہ علماے دین اپنے آپ کو اشعریہ میں شمار نہیں کرتے تھے اور درحقیقت انتخاب پسند (eclectic) تھے، تاہم الاشعری اور ان کے دبستان کے بڑے بڑے علما کی عزت و مقبولیت باقی رہی۔

اشعریہ کے ائمہ و مشاہیر (دیکھیے علیحدہ علیحدہ مقالات):-

(۱) الباقلانی (م ۴۰۳ھ / ۱۰۱۳ء)؛ (۲) ابن فُورَک (ابوبکر محمد بن الحسن) (م ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء)؛ (۳) الاسفرائینی (م ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷-۱۰۲۸ء)؛ (۴) البغدادی (عبدالقاہر بن طاہر) (م ۴۲۹ھ / ۱۰۳۷-۱۰۳۸ء)؛ (۵) السِّمنانی (م ۴۴۴ھ / ۱۰۵۲ء)؛ (۶) الجُوَینی امام الحرمین (م ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵-۱۰۸۶ء)؛ (۷) الغزالی (ابوحامد محمد) (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء)؛ (۸) محمد ابن تُومَرت (م تقریبًا ۵۲۵ھ / ۱۰۳۰ء)؛ (۹) الشہرستانی (م ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء)؛ (۱۰) فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء)؛ (۱۱) الایجی (م ۷۵۶ھ / ۱۳۵۵ء)؛ (۱۲) الجرجانی (م ۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء)۔

داخلی ارتقا: بانیِ فرقہ کی وفات کے بعد کی نصف صدی میں اشعریہ کے جو عقائد تھے ان کے بارے میں تقریبًا کچھ بھی معلوم نہیں۔ الباقلانی پہلا شخص ہے جس کی تصنیف موجود ہے اور مل بھی سکتی ہے، اور یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس کے زمانے تک اشعریہ معتزلہ کے بعض نظریات کام میں لانے لگے تھے (بالخصوص ابو ہاشم کا نظریہ حال) اور غالبًا وہ ماتریدیہ کی تنقیدات سے بھی متاثر ہو چکے تھے۔ ایک بات جس میں الاشعری کے متبعین ان سے اختلاف کرنے لگے تھے باری تعالٰی سے منسوب بعض جسمانی اصطلاحات، مثلًا ہاتھ (ید)، چہرہ (وجہ)، تخت پر جلوس (استواء علی العرش) کی تعبیر تھی۔ الاشعری کا قول اس کے بارے میں یہ تھا کہ ان الفاظ کو نہ تو لفظی معنوں میں لینا چاہیے اور نہ مجازی معنوں میں، بلکہ انھیں "بلاکیف" ماننا چاہیے، لیکن البغدادی اور الجُوَینی نے ہاتھ (ید) کا مفہوم مجازًا قوت اور وجہ کا ذات یا وجود لیا ہے۔ بعد کے اکثر اشاعرہ کا بھی ایسا ہی مسلک رہا (قب منٹگمری واٹ (Montgomery Watt): *Some Muslim Discussions of Anthropomorphism*، در *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*، ۱۳: ۱-۱۰)؛ نیز بحالیکہ الاشعری نے اس پر زور دیا تھا کہ انسان کا "کسب" بھی مخلوق ہے اور اس سے اس کی غرض انسان کی مسئولیت کے علی الرغم اللہ کی قدرت مطلقہ کی تاکید تھی، الجوینی نے یہ راے ظاہر کی کہ اشعریہ کا مسلک بین الجبر والاختیار ہے۔

پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب اشعریہ کے طریقِ کار میں کچھ تغیر رونما ہوا۔ ابن خَلْدُون (ترجمۂ دیسلان de Slane، ۳: ۶۱) نے الغزالی کو جدید اشاعرہ میں پہلا کہا ہے اور اس کی وجہ بلاشک و شبہہ یہ نظر آتی ہے کہ وہ ارسطو کے "قیاس" کے پُرجوش حامی تھے، لیکن ان سے پہلے ہی الجُوَینی کے ہاں منہاجیات کو آگے بڑھانے کے آثار پائے جاتے ہیں (قب Gardet و Anawati: کتابِ مذکور، زیرِ ص ۷۳)۔ تاہم الغزالی پہلے شخص تھے جنھوں نے ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کی تعلیمات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور ان پر خود انھیں کے میدان میں تباہ کن کامیابی سے حملہ کر سکے۔ اس کے بعد سے فلاسفہ کا ذکر بہت کم سننے میں آتا ہے، لیکن اس وقت سے ارسطاطالیسی منطق اور نوفلاطونی مابعد الطبیعیات کا بہت سا حصہ اشعریہ کی تعلیمات کا جزو بن گیا۔ بہت جلد یہ تعلیمات نری فلسفیانہ بحثوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں، جس سے کوئی کارآمد نتیجہ برآمد نہیں ہوا اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ ایسی آرا اختیار کر لی گئیں جن کا عقائد راسخہ میں شمار مشتبہ تھا۔ رفتہ رفتہ مقدماتِ فلسفیہ کو تصانیف میں زیادہ جگہ دی جانے لگی اور خالص دینی عقائد کی طرف توجہ کم ہوگئی (بالخصوص الایجی اور اس کے شارح الجرجانی کے ہاں)۔ کہا جا سکتا ہے کہ انجام کار اشعریہ کا دبستان فلسفے کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہو گیا۔

مآخذ: (نیز دیکھیے مآخذ بذیلِ مادۂ الاشعری اور ان کے دبستان کے انفرادی مشاہیر) (۱) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ (McCarthy و Mehren کے ترجمے کے بارے میں دیکھیے مادۂ الاشعری)؛ (۲) M. Schreiner: *Zur Geschichte des As'aritentums*، در *Actes du 8e Congr. des Orient.*، ۱، الف: ۷۹ ببعد؛ (۳) کارادوو (Carra de Vaux): *Les Penseurs de l'Islam*، پیرس ۱۹۲۳ء، ۴: ۱۳۳-۱۹۴؛ (۴) L. Gardet و M. M. Anawati: *Introduction à la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء، خصوصًا ص ۵۲-۷۶۔

(منٹگمری واٹ M. MONTGOMERY WATT)

---

* اِشْکَنْجی: نیز اِشْکُنجی، ترکی میں اس لفظ کے معنی ہیں وہ شخص جو تیزی سے آگے بڑھے، جو کسی مہم پر جائے (محمود کاشغری نے [دیوان لغات ترک، ۱: ۱۰۰؛ = بسیم اتالای کا ترجمۂ ترکی، ۱: ۱۰۹] اِشکَن کے معنی لمبے سفر کے لکھے ہیں اور اشکنجی کے "تیز رو ہرکارہ"؛ نیز قب طانیقلر ایله طرامه سوزلغو، طبع ترک دل کورومو، ج ۱-۴، بذیلِ مادّہ؛ فعل اِشکِنمک — بمعنی "کسی مہم پر جانا" — کی جگہ آگے چل کر عثمانلی ترکی میں لفظ ملازمت استعمال ہونے لگا، عربی: مُلازَمۃ)۔

عثمانلی فوج میں اس اصطلاح سے مراد بالعموم وہ سپاہی ہوتا تھا جو کسی مہم کے لیے فوج میں شامل ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اشکنجی - تیماری (دیکھیے تیمار) جو فوج میں شامل ہوتے تھے ان میں اور قلعہ اری یا مُستحفظین میں، جو قلعے کے اندر رہ کر اس کی حفاظت کرتے، فرق کیا جاتا تھا (قب صورت دفترِ سنجقِ آرونید، طبع خلیل اینالجق (H. Inalcik)، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۸، ۱۰۹)۔

بطور ایک مخصوص اصطلاح کے لفظ اشکنجی کا استعمال اُن معاون سپاہیوں پر

ہوتا تھا جن کے اخراجات ''رعایا'' [رَتَ بآن] کی حیثیت کے لوگ مہیّا کرتے تھے، بمقابلہ جبہ لُوکے، جن کے ساز و سامان کی ذمّے داری ''عسکری'' [رَتَ بآن] پر ہوتی تھی۔ یہ ذمّے داری لگان میں اس چھوٹ کے عوض ہوتی تھی جو ان مزروعہ زمینوں پر دی جاتی تھی جنھیں اصولاً حکومت کی مِلک سمجھا جاتا تھا (قبّ سٹیفان دوشاندن عثمانلی امپراطورلغنہ، در فؤاد کوپرولو ار مغانی، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۴، حاشیہ ۱۲۱)۔ یُوروق، جان باز، یایا، مسلّم، تاتار اور ایسی ہی دوسری تنظیمات میں ہر دس، چوبیس، پچّیس یا تیس اشخاص کا گروہ ہر سال ایک اشکنجی کے مصارف فراہم کیا کرتا تھا۔ ان میں سے تین یا پانچ کو اشکنجی مقرر کیا جاتا، باقی یماق، یعنی مددگار ہوتے۔ اشکنجی ان معاونین (یماقوں) سے سال میں ایک بار نوبت بنوبت ایک مقرر رقم، جسے خراج لیق کہتے تھے (عموماً پچاس اقچہ فی کس) وصول کرتا اور سلطان کی فوج میں، کہ جب وہ کسی مہم پر جا رہی ہوتی، شریک ہو جاتا (بایزید ثانی کی حکومت میں خراج لیق صرف اس وقت وصول کیا جاتا جب کوئی مہمّ پیش آتی)۔ اس کے عوض میں اشکنجیوں اور یماقوں کو وہ لگان اور محصول جزئی یا کلّی طور پر معاف کر دیے جاتے جو ان کی چفت لک [رَتَ بآن] [=مزروعہ زمین] پر واجب الادا ہوں (قبّ *Ḳānūnnāme Sultan Meḥmeds des Eroberers*، طبع Fr. Kraelitz، در *MOG*، ۱ (۱۹۲۱-۱۹۲۲ء): ۲۵، ۲۸؛ گوک بلگین (T. Gökbilgin): روميلي ده يوروكلر، تاتارلر و اولادِ فاتحان، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۴۴-۲۴۶)۔ وو ینوقوں (voynuks) اور افلاقوں (Eflaks) کو بھی اشکنجی تنظیمات ہی میں شامل سمجھنا چاہیے (قبّ خلیل اینالجق: کتاب مذکور، ص ۲۴۱)، یہاں تک کہ بعض علاقوں میں دوغانجیوں [رَتَ بآن] کا بھی، جن کی تنظیم اسی طریق پر کی جاتی، فرض تھا کہ اشکنجی مہیّا کریں۔

ایک دوسری قسم کے اشکنجی مالکانِ اوقاف و املاک کی طرف سے مہیّا کیے جاتے۔ محمد فاتح کو چونکہ نئے سپاہیوں کی بیش از پیش ضرورت پیش آئی لہٰذا اس نے رمضان ۸۸۱ھ/دسمبر ۱۴۷۶ء میں یہ حکم جاری کیا کہ آئندہ بعض قسم کے اوقاف اور املاک بھی فوج کے لیے اشکنجی مہیّا کریں گے (قبّ فاتح دورنده قره مان ايالتى وقفلرى فهرستى، طبع اوزلوک (F. N. Uzluk)، انقرہ ۱۹۵۸ء، نقل عکسی، شمارہ ۳)۔ اس حکم کو ملک بھر میں دور دور تک نافذ کیا گیا، بالخصوص مرکزی اور شمالی اناطولیہ میں، جس سے سلطان کے آخری ایام حکومت میں ہر طرف بے چینی پھیل گئی (قبّ [آ]ت، بذیل مادّہ محمد ثانی؛ برکان (Ö. L. Barkan): مالكانه ديوانى سِستيمى، در *THITM*، ۲ (۱۹۳۲-۱۹۳۹ء): ۱۱۹-۱۸۴)۔ دراصل یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ایسے وقف اور ملک جو زیادہ تر عثمانلی عہد سے پہلے قائم ہوئے اسی صورت میں تسلیم کیے جائیں گے کہ سلطان ان کی منظوری دے۔ زیادہ تر صورتوں میں وہ محض اس بنا پر ان کی توثیق نہ کرتا کہ یہ مطلوبہ شرائط پوری نہیں کر رہے ہیں؛ چنانچہ ان میں سے اکثر سرکاری ملک قرار دے دیے گئے اور پھر انھیں بطور تیمار [رَتَ بآن] عطا کیا جانے لگا یا ان کے مالکوں سے یہ مطالبہ کیا جاتا کہ وہ لگانوں اور محصولوں کے عوض بھی فوج کے لیے اشکنجی مہیّا کریں۔ اس قسم کے اوقاف اور املاک اشکنجی لو کہلاتے تھے۔ بایزید ثانی کے عہدِ حکومت میں، جس کا سلوک زیادہ فیّاضانہ تھا، اس طرح کے تیماروں کو بھی اشکنجی لو ملک بنا دیا گیا، اگرچہ دفاتر میں آگے چل کر جو اندراجات ہوئے (دیکھیے دفتر خاقانی) ان سے پتا چلتا ہے کہ انھیں پھر سے تیمار بنا دیا گیا تھا۔

یُوروک (Yürük) تنظیم کے ہر اشکنجی کے پاس ایک نیزہ، تیر کمان، ایک تلوار اور ڈھال ہوتی تھی اور ہر دس اشکنجیوں کو مشترک استعمال کے لیے ایک گھوڑا اور ایک خیمہ دیا جاتا تھا۔ (قبّ *Ḳānūnnāme Sultan Mehmeds des Eroberers*، ص ۲۸).

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں عثمانلی فوج کا ایک بڑا حصّہ اشکنجیوں پر مشتمل ہوتا تھا، بالخصوص محمد ثانی کے عہدِ حکومت میں، لیکن دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے وسط سے جب عثمانلی فوج زیادہ تر آتشیں اسلحہ سے آراستہ پیدل سپاہیوں سے مرتّب کی جانے لگی تو اشکنجیوں اور اُن کے ساتھ ساتھ ان مختلف تنظیمات کی اہمیت بھی مفقود ہوتی گئی جن سے ان کا تعلّق تھا اور بہ تدریج ان کا وجود ہی ختم ہو گیا.

(خلیل اینالجق HALIL İNALCIK)

اُشْمُوْئیلؑ: (Samuel) مشہور اسرائیلی نبی، جنھوں نے تقریباً ایک ہزار ⊗ سال قبل مسیح اسرائیلی حکومت قائم کرنے میں اہم حصّہ لیا۔ ان کے باپ کا نام بائبل (ا۔سموئیل، ۱:۱ ببعد) نے اِلْقانہ (Elkanah) بتایا ہے، جو کوہستان افرائیم (Ephraim) میں راماثیم صوفیم (Ramathaim Zophium) کا رہنے والا اور بنی اسرائیل کا قاضی تھا۔ القانہ کی پہلی بیوی حَنّہ کے بطن سے شروع میں عرصے تک کوئی اولاد نہ ہوئی؛ آخر بڑی دعاؤں کے بعد اشموئیلؑ بمقام رامہ (Ramah) پیدا ہوئے، جنھیں ماں نے صومعہ کی نذر کر دیا۔ انھوں نے اپنا بچپن عیلی (Eli) کاہن کے پاس سیلا (Shilah) میں بسر کیا۔ اشموئیلؑ کے بعد ان کی والدہ کے ہاں پانچ بچے اَور پیدا ہوئے، تین لڑکے اور دو لڑکیاں۔ اشموئیلؑ نام ان کی والدہ کا رکھا ہوا ہے، جس کی وجہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے کہ میں نے یہ نام اس لیے رکھا کہ ''میں نے اسے خداوند سے مانگ کے پایا'' (ا۔سموئیل، ۱: ۲۰)۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اشموئیل شیم (Sheme) اور ایل سے مرکب ہے: شیم کے معنے ہیں نام اور بعض دفعہ یہ بیٹے کے معنوں میں آتا ہے اور ایل کے معنے ہیں اللہ؛ اس طرح اشموئیل کے معنے ہیں ابن اللہ۔ بعض نے اس کے معنے کیے ہیں سمع ایل، یعنی اللہ نے سن لیا (*Jewish Encyclopaedia*، ۱۱: ۷، عمود ۲)۔ علم اللّسان کے نقطۂ نگاہ سے اشموئیل کے معنے ہیں اسم اللہ، یعنی اللہ تعالٰی کا نام (Hastings، ۴: ۳۸۱)۔ عیلی کاہن ابھی زندہ ہی تھا کہ اشموئیلؑ کو شرف مکالمہ و مخاطبۂ الٰہیہ حاصل ہوا؛ چنانچہ بائبل میں لکھا ہے: ''اور ان دنوں میں خداوند کا کلام کمیاب تھا

اشموئیلؑ

کہ کوئی رؤیا برملا نہ ہوتی تھی اور اسی وقت ایسا ہوا کہ جب عیلی اپنی جگہ لیٹا تھا اور اس کی آنکھیں دھندلانے لگیں، ایسا کہ وہ دیکھ نہ سکتا تھا اور خداوند کا چراغ خداوند کے ہیکل میں، جہاں خدا کا صندوق تھا، اب تک نہ بجھا تھا اور سموئیلؑ لیٹا تھا کہ خداوند نے سموئیلؑ کو پکارا'' (۱-سموئیل، ۳:۱-۴)۔

اشموئیلؑ نے اپنے عہد میں اسرائیلی حکومت کے قیام میں ساؤل (Saul) کے ساتھ اہم کردار ادا کیا۔ اس وجہ سے انھیں بہت سے قصے کہانیوں کا ہیرو قرار دے دیا گیا اور اس طرح ان کے متعلق تاریخی واقعات کے ساتھ متعدد فرضی داستانیں مل جل گئیں، جنھیں اصل واقعات سے جدا کرنا آسان نہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹:۹۲۵، عمود ۱، مطبوعہ ۱۹۵۰ء)؛ چنانچہ بائبل میں جو لکھا ہے کہ اشموئیلؑ کی وجہ سے اسرائیلیوں نے فلسطیوں پر فتح پائی (۱-سموئیل، ۷:۲-۱۴) اس کے متعلق بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں اور بائبل میں ساؤل (שאול,) کو، جو فتح کا ہیرو تھا، تصحیف سے سموئیل (שמואל,) کی صورت میں بدل دیا گیا ہے (*Jewish Encyclopaedia*)۱۱: ۷ عمود ۲)؛ اس طرح بائبل کے اس بیان کو جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح اشموئیلؑ کی والدہ نے اپنے بچے کو سیلا (Shiloh) کے ہیکل کی نذر گزرانا انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مضمون نگار مانچسٹر کے ڈاکٹر William Lansdell Wardle نے جنھیں بائبل کے بارے میں سند سمجھا جاتا ہے، فرضی قرار دیا ہے، لیکن اسرائیل کا پہلا بادشاہ منتخب کرنے میں جو اہم کردار انھوں نے ادا کیا اسے بہر حال تاریخی صداقت سے معمور قرار دیا ہے (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹:۹۲۵، عمود ۲)۔ بائبل میں لکھا ہے کہ جب اشموئیلؑ بوڑھے ہو گئے تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مقرر کیا کہ اسرائیل کی عدالت کریں۔ اُن کے بیٹے اُن کی راہ پر نہ تھے بلکہ مفاد پرست، رشوت لینے والے اور عدالت میں طرف داری کے مرتکب ہوتے تھے۔ تب سارے اسرائیلی بزرگ جمع ہو کر رامہ میں اشموئیلؑ کے پاس آئے اور اُن سے کہا کہ دیکھیے آپ بوڑھے ہو چکے ہیں اور آپ کے بیٹے آپ کے نقش قدم پر نہیں، اب آپ کسی کو ہمارا بادشاہ مقرر کیجیے جو ہم پر حکومت کرے؛ چنانچہ انھوں نے الٰہی ہدایت کے مطابق ساؤل (Saul) بن قیس بن ابی ایل کو بنی اسرائیل کا بادشاہ نامزد کیا۔ بنی بلعال نے اس انتخاب پر اعتراض کیا اور ساؤل کی تحقیر کی۔ اس کی مزید تفصیلات ۱-سموئیل، باب ۸ ببعد، میں ملتی ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ...الخ (۲ [البقرة]: ۲۴۶) = جب بنی اسرائیل کے سرداروں نے اپنے ایک نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دیجیے تاکہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ کریں۔ اس کے متعلق مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں جس نبی کی طرف اشارہ ہے وہ اشموئیلؑ تھے۔ یہ وہ وقت تھا کہ بنی اسرائیل فلسطیوں سے بار بار شکست کھا چکے تھے؛ اس پر اشموئیلؑ نے فرمایا: تم سے کچھ بعید نہیں کہ اگر جنگ کرنا تم پر ضروری ٹھیرا دیا گیا تو جنگ کرنے سے انکار ہی کر دو۔ بنی اسرائیل کے سرداروں نے کہا کہ ہمارے لیے یہ ممکن ہی کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ نہ کریں حالانکہ ہم اپنے گھروں اور بچوں سے علیحدہ کیے گئے ہیں؛ چنانچہ اشموئیلؑ نے اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے ماتحت ایک شخص کو ان کا بادشاہ مقرر کر دیا۔ بائبل میں اس بادشاہ کا نام ساؤل (Saul) لکھا ہے اور اسے خداوند کا مسیح کہا گیا ہے (۲-سموئیل، ۱:۱۶)۔ قرآن مجید نے اس کے لیے طالوت کا لفظ استعمال کیا ہے، جو طول سے مشتق ہے اور قد کی لمبائی پر دلالت کرتا ہے، اور ساؤل قد میں بھی سب سے لمبا تھا (۱-سموئیل، ۱۰: ۲۳)۔ جب اشموئیلؑ ساؤل کو بادشاہ بنا چکے تو بعض لوگوں نے اس انتخاب پر اعتراض کیا اور کہا یہ شاہی خاندان سے نہیں اور نہ اس کے پاس زیادہ مال و دولت ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب یہ دیا: اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىهُ عَلَیْكُمْ وَ زَادَهٗ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ مطلب یہ کہ اوّل تو اللہ نے اس کی نیکی اور تقویٰ کی وجہ سے اسے چنا ہے؛ دوسرے وہ زیادہ علم رکھتا ہے؛ تیسرے اُسے جسمانی قوت و طاقت حاصل ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حاکم کے انتخاب میں قرآن مجید ان اصول کو مدِ نظر رکھنے کی تلقین فرماتا ہے اور موروثی بادشاہت یا دولت مند ہونے کی وجہ سے حاکم اعلیٰ کا انتخاب صحیح نہیں۔ پھر اشموئیلؑ نے بنی اسرائیل سے کہا کہ اس کی بادشاہت کا نشان یہ ہے کہ وہ تمھارے پاس التّابُوت لائے گا۔ اس ''التّابُوت'' سے کیا مراد ہے؟ بائبل کا بیان تو یہ ہے کہ یہ ایک صندوق تھا، جو لمبائی میں اڑھائی ہاتھ اور چوڑائی اور اونچائی میں ڈیڑھ ڈیڑھ ہاتھ تھا اور اوپر سے سونے سے منڈھا ہوا تھا؛ اس کے اوپر سونے کا کلس تھا (خروج، ۲۵: ۱۰-۳۷) اور اس صندوق میں عبرانیوں (۹: ۴) کے مطابق ''سوا پتھر کی ان دو لوحوں کے جنھیں موسیٰؑ نے حورب پر اس میں رکھا تھا'' اور کچھ نہ تھا، مگر عبرانیوں (۹: ۴) کے مطابق اس میں سونے کا ایک برتن مَنّ (manna) سے بھرا ہوا اور ہارونؑ کا عصا اور عہد نامے کی الواح تھیں۔ یہ تابوت یا صندوق ایک مرتبہ بنی اسرائیل کے قبضے سے نکل کر فلسطیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا؛ پھر یہ بنی اسرائیل کو واپس مل گیا۔ بائبل میں جہاں فلسطیوں کے اس تابوت کو لے جانے اور پھر واپس کرنے کا ذکر ہے وہ ذکر ایسے بے ربط طریق پر ہے کہ پادری ڈملو ایسے مفسّرین بائبل تک کو اعتراف ہے کہ وہاں سے ہرگز پتا نہیں چلتا کہ یہ کس زمانے کا واقعہ ہے۔ بہر حال بعد میں کسی وقت حضرت داؤدؑ اسے یروشلم میں لے آئے اور حضرت سلیمانؑ کے زمانے میں اسے بیت المقدس میں رکھا گیا؛ پھر یہ لا پتا ہو گیا اور کچھ ثابت نہیں ہوتا کہ کہاں گیا، لیکن لسان العرب میں تابوت کے معنے دل بھی دیے ہیں اور امام راغب نے اپنی کتاب مفردات میں لکھا ہے کہ تابوت سے مراد قلب اور سکینت ہے۔ اسی طرح بعض تفاسیر میں بھی تابوت کے معنے قلب منقول ہیں (البیضاوی، تحت آیت)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ التّابُوت سے طالوت (ساؤل) کے قلب کی طرف اشارہ ہے اور بتایا گیا ہے کہ جس ساؤل پر تم معترض ہو اس کا قلب وہ پہلا سا نہیں رہا۔ اللہ تعالیٰ نے اس میں سکینت اور طمانیت رکھ دی ہے اور وہ کسی سے مرعوب ہونے والا نہیں اور نہ وہ ہوا و ہوس کا بندہ ہے؛ گویا اسے ایک دوسرا دل

دے دیا گیا ہے۔ خود بائبل سے ان معنوں کی تصدیق ہوتی ہے؛ چنانچہ ا۔سموئیل، ۱۰:۹ میں لکھا ہے: ''اور ایسا ہوا کہ جونھیں اس نے سموئیلؑ سے رخصت ہوتے وقت پیٹھ پھیری وہیں خدا نے اسے دوسری طرح کا دل دیا''۔ پھر قرآن کہتا ہے کہ اس تابوت میں وہ اچھی باتیں تھیں جو موسٰیؑ اور ہارونؑ کے برگزیدہ متبعین نے اپنے پیچھے چھوڑیں اور اسی طرح ساؤل دونوں گروہوں کی اچھی باتوں کا وارث بنا۔ غرض طالوت (ساؤل) کو زمامِ حکومت سپرد کر دی گئی اور اس کے ذریعے بنی اسرائیل کو فلسطیوں پر فتح نصیب ہوئی اور فلسطیوں کا ہیرو جالوت، جس کے لیے بائبل میں جاتی جولیت (Goliath of Gath) کا لفظ آیا ہے (ا۔سموئیل، ۱۷: ۴)، ہلاک ہو گیا۔ یہاں قرآن مجید کا بیان ختم ہو جاتا ہے۔ اشموئیلؑ کے سوانحِ حیات کا خاکہ بائبل کی کتاب سموئیل میں درج ہے (لیکن بائبل کی اس کتاب کے بیان کردہ واقعات پر اس قدر وثوق نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی تاریخی صحت پر شبہہ نہ ہو سکے۔ تاہم بائبل کے نقادوں کے نزدیک بھی اشموئیلؑ کا بادشاہ گر ہونا اپنے اندر تاریخی صداقت ضرور رکھتا ہے (*Ency. Brit*، ۱۹: ۹۲۵، عمود ۲).

اشموئیلؑ کو عہدۂ قضا پر متمکن ہوئے نو سال ہو چکے تھے جب اسرائیلیوں نے ان سے مطالبہ کیا کہ ہمارے لیے کوئی بادشاہ مقرر کیجیے؛ چنانچہ بائبل کا بیان ہے کہ آپ نے مصفاۃ (Mizah) میں لوگوں کو جمع کیا اور بذریعۂ قرعہ اندازی ساؤل کا انتخاب ہوا (ا۔سموئیل، ۱۰: ۱۷ ببعد)؛ پھر اشموئیلؑ نے لوگوں کو سلطنت کے آداب بتائے اور اس بارے میں ایک کتاب لکھی۔ اس کے بعد جلجال میں باقاعدہ ساؤل کی تاج پوشی ہوئی (ا۔سموئیل، ۱۱: ۱۴).

اس وقت عہد نامۂ قدیم میں روت کے بعد سموئیل کے نام سے دو کتابیں ہیں۔ ابتدا میں یہ دو علیحدہ علیحدہ کتابیں نہ تھیں۔ ان میں کل پینتالیس ابواب ہیں، ان کتب میں اسرائیلیوں کی تاریخ کا وہ حصہ بیان ہوا ہے جس کا آغاز عہد قاضیون (Judges) کے اختتام سے ہوتا ہے۔ خود اشموئیلؑ آخری قاضی تھے اور حضرت داؤدؑ کے عہد کے اختتام پر یہ بیان ختم ہو جاتا ہے۔ ان کتابوں کے اندازِ بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو واقعات ان میں بیان ہوئے ہیں وہ کسی ایسے شخص کے قلم سے ہیں جو خود اس وقت موجود نہ تھا جب یہ واقعات ظہور پذیر ہو رہے تھے اور اس طرح متعدد متضاد بیانات اس میں جمع ہو گئے ہیں؛ نیز یہ کتب اس وقت جس شکل میں ہمارے پاس موجود ہیں ان کا لکھنے والا خاصے بعد کے زمانے کا کوئی شخص ہے، جس نے مختلف تحریروں اور زبانی روایات کی روشنی میں انھیں تالیف کیا (*Jew. Ency.*، ۱۱: ۱۱، عمود ۲)۔ اشموئیلؑ نے باسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی.

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن مجید، تحت ۲ (البقرۃ): ۲۴۶؛ (۲) عہد نامۂ قدیم، کتاب سموئیل، اوّل و دوم؛ (۳) *Jewish Encyclopaedia*، ۱۱: ۵-۱۳؛ (۴) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹: ۹۲۵-۹۲۷، مطبوعہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) S. R. Driver: *Notes on the Hebrew Text of the Book Samuel*؛ (۶) H. P. Smith: *Old Testament History*، نیو یارک ۱۹۰۳ء، ۱۰۷-۱۵۵؛ (۷) *A Cirtical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*، J. Hastings (۸): *Dictionary of the Bible*، ۴: ۳۸۱-۳۹۱؛ (۹) *Black's Bible Dictionary*، ص ۶۲۱-۶۲۳.

(عبدالمنان عمر)

---

* الاَشْمُونَیْن: صحیح تر الاُشْمُونَیْن؛ صعید مصر میں ایک قصبے کا نام، جو دریاے نیل اور [اس کے ایک معاون] بحر یوسف کے درمیان تقریباً ۲۷ درجہ، ۴۷ دقیقہ عرض البلد شمالی میں واقع ہے۔ یہ مقام ریلوے سٹیشن روضہ سے زیادہ دور نہیں ہے اور ایک چھوٹا سا دیہاتی قصبہ (''ناحیہ'') ہے۔ جس کی مجموعی آبادی [۱۹۲۷ء میں ۱۱۱۹۲ نفوس پر مشتمل تھی (دائرۃ المعارف الاسلامیہ، بذیل مادّہ)]؛ یہ ناحیہ صوبۂ اَسْیُوط کے ضلع (مرکز) مَلّوِی سے متعلق ہے.

یہ مقام، جو اب بالکل غیر اہم ہے، کسی زمانے میں مصر کے بڑے شہروں میں سے تھا۔ اس کے نام کی عربی صورت قدیم مصری نام خمونو، (Khmunu) اور قبطی نام شمون (Shmūn) کے مطابق ہے۔ یونانی اور رُومی اسے Hermopolis Magna کہتے تھے۔ کچھ آثارِ قدیمہ اب بھی اس کی گزشتہ شان و شوکت کے شاہد ہیں۔ قبطی۔عربی افسانے (Saga) میں اشمون [یا اشمن۔یاقوت] بن مصر کو، جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا، اشمونین کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ موجودہ بصورتِ تثنیہ نام سے، جس کی اس شکل کے متعلق دورِ عرب کے شروع زمانے سے بھی شہادت ملتی ہے، دو اشمونوں کا پتا چلتا ہے اور یہ صورت صرف دورِ عرب ہی میں پیدا ہو سکتی تھی؛ اور فی الواقع پہلی اور دوسری صدی ہجری کے اوراقِ بردی میں دو جگہوں کا پتا چلتا ہے: الاشمون السُّفْلٰی اور الاشمون العُلا [کذا؟ العُلیا]، یعنی زیریں و بالائی اشمون۔ ان میں سے ایک تو قدیم ہرموپولس (Hermopolis) ہے اور دوسرا ایک شہر بعد میں آباد ہوا اور اس کی آبادکاری بحر یوسف کے خشک ہو جانے یا دریاے نیل کی گزرگاہ کی تبدیلی کی بنا ہی پر ممکن ہو سکی ہو گی۔ اس معاملے کے متعلق مختلف بیانات ملتے ہیں؛ پھر عبوری دور کا صیغۂ تثنیہ میں یہ نام نئے شہر کو دے دیا گیا۔ شروع میں چونکہ اشمون قدیم زمانے میں ایک یونانی اقلیم (voµóc) کا پایۂ تخت تھا، لہٰذا اشمونین بھی اسلامی زمانے میں ایک کورے کا مرکزی شہر بن گیا اور فاطمی سلطان المستنصر کے زمانے میں صوبہ جاتی تقسیم کے بروے کار آنے پر ایک صوبے کا صدر مقام ہو گیا۔ مملوک عہد میں دیر تک یہ شہر خوش حال رہا، لیکن ۱۷۲۰ء میں دریاے نیل کی گزرگاہ کے دوبارہ بدل جانے کی وجہ سے قریب کا شہر مَلّوِی بڑا شہر بن گیا اور انھیں حالات کے تحت بعد کے زمانے میں یہ حیثیت مِنْیہ (مِنْیَہ؛ مُنْیَۃ الخَصِیْب) کو حاصل ہو گئی.

قرونِ وسطی میں اشمونین اپنی زرخیزی کی وجہ سے مشہور تھا۔ ارمنی قرمزی قالین یہاں بھی بُنے جاتے تھے۔ بھیڑوں کی پرورش کی وجہ سے، جو اس کے مضافات میں خیمہ زن عربوں کا پیشہ تھا، یہ جگہ اُون کی صنعت کا مرکز بن گئی اور یہاں کی پیداوار، یعنی اُونی پارچہ جات باہر بھیجے جاتے تھے.

المقریزی ہمیں ہر قسم کی اساطیری عمارات کے متعلق معلومات بہم پہنچاتا

ہے، بالخصوص ایک ایسی سرنگ کے بارے میں جو دریاے نیل کے نیچے نیچے اَنْصِنا تک چلی گئی تھی، جسے قدیم زمانے میں اَنْتنو یہ (Antinoe) کہتے تھے.

مصر میں اسی نام کے دو اور مقامات ہیں، جن سے اس شہر کو ملتبس نہ کرنا چاہیے: ''اشمون'' (اشموم) الرُّمّان، جو دمیاط کے قریب ہے اور اشمون (الجُرَیسات)، جو صوبۂ مَنُوفِیّہ میں ہے.

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم (طبع وسٹنفلٹ)، ۱: ۲۸۳؛ (۲) ابن جیعان، ص ۱۷۳؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱: ۲۳۸؛ (۴) علی مبارک: الخِطَط الجدیدۃ، ۸: ۷۴؛ (۵) القلقشندی (ترجمہ وسٹنفلٹ)، ص ۹۴، ۱۰۵؛ (۶) کاترمیر (Quatremére): Mémoires sur l'Egypte، ۱: ۴۹۰؛ (۷) Amélineau: Géographie de l'Egypte ā l'époque copte، ص ۱۶۷؛ (۸) Schott Reinhardt: Papyri، ۱۱: ۲۱؛ (۹) Boinet Bey: Dictionnaire géographique de l'Egypte، ص ۴۱؛ (۱۰) Baedeker: Egypt and the Sudān، طبع ششم، ص ۲۱۳.

(C. H. BECKER بکر)

---

* اُشنُو: (اُشنُہ، اُشنُویہ)، آذربیجان کا ایک قصبہ اور ضلع۔ اُشنُو اُرمیہ [رِتَک بان] کے جنوب میں واقع ہے اور اسی سے اس کا نظم و نسق عموماً متعلق رہا ہے۔ اس ضلع کو دریاے گادر (Gāder، غادر؟) کا بالائی حصہ سیراب کرتا ہے، جو ضلع سُلدُز [رِتَک بان] میں سے گزرتا ہوا جنوب مغرب کی طرف سے جھیل اُرمیہ میں جا گرتا ہے۔ اُشنُو سے جنوبی سمت ضلع لاہجان ہے، جس کا صدر مقام سَوج بُلَق ہے۔ قصبۂ اُشنو (۱۰۷ گھر)، دریاے گادِر (چم چلش، یعنی چالیس پن چکیوں کا دریا) کے بائیں کنارے واقع ہے۔ یہ دریا وادی گیلا اس سے نکلتا ہے اور اسی وادی کے ذریعے اس ضلع اور مارگاوار (Märgävär) کے مابین رسل و رسائل کا انتظام ہے [قب مادّۂ ارمیہ].

اس ضلع میں کُرد آباد ہیں۔ شہر اور اس کے مواضع میں زَرزا قبیلے کے لوگ بستے ہیں اور باقی پچیس مواضع میں قبیلۂ مَمش کے افراد آباد ہیں اور اسی قبیلے کے کچھ لوگ لاہجان اور سُلدُز میں بھی رہتے ہیں.

ممکن ہے کہ خَلدی (وانی) کتبوں میں جو ایک نام اَشنی آیا ہے وہ اُشنو ہی کا مترادف ہو۔ راولنسن (Rawlinson) نے (اُشنو سے جنوب مشرق کی طرف تین میل کے فاصلے پر) ایک گاؤں سِنگان کو Σίυχαρ تصوّر کیا ہے، جس کا ذکر بطلمیوس (Ptolemy) نے میڈیا میں کیا ہے (۶: ۲)۔ عربی مآخذ میں اُشنُو کا ذکر الاِصطَخری (ص ۱۸۶) کے وقت سے آتا ہے۔ اس مصنف کا قول ہے کہ اُشنُہ الآذربیّہ بَحُوردَینی کے علاقے میں سے تھا اور اس علاقے میں دَاخَرقان اور تَبریز (تَرِیز؟) بھی شامل تھے؛ لیکن ابن حَوقَل (ص ۲۴۰) پہلے ہی بتا چکا ہے کہ یہ قبیلہ کبھی کا ناپید ہو چکا تھا۔ ص ۲۳۹ پر وہ اُشنُہ کے علاقے میں سبزے اور پھلوں کی فراوانی کا ذکر کرتا ہے۔ اس کی پیداوار (یعنی شہد، بادام، جوز اور مویشی) کی برآمد موصل اور الجزیرۃ کو ہوتی تھی۔ اس کا گیاہی میدان (steppe) (بادیہ = لاہجان؟) ہذبانی کردوں کی ملکیّت تھا، جو موسم گرما یہیں گزارتے تھے (یَصیفُونَ)۔ ویسے ان کُردوں کی اصل جاگیر اِربِل کے علاقے میں تھی (قب مادّۂ کُرد).

اُشنُو کے علاقے میں زَرزا قبیلے کی آمد کا ہمیں کوئی علم نہیں (ممکن ہے وہ بھی ہذبانی کُردوں ہی کی ایک شاخ ہو)، لیکن زَرزَری کردوں کا ذکر شہاب الدین العُمَری کی کتاب مسالِک الأبصار میں بھی آیا ہے، جو ۱۳۳۵ء میں مصر میں لکھی گئی تھی (قب NE، ۱۳ (۱۸۳۸ء): ۳۰۰-۳۲۹)۔ اس مصنف نے اس نام کے معنی وَلَد الذِّئب (بھیڑیے کی اولاد) کیے ہیں، لیکن کاترمیر (Quatremére) نے اس کی اصلاح کرتے ہوئے وَلَد الذَّہَب کر دیا، یعنی ''آل زر'' (کردی زبان میں زار + زارُو).

زَرزَا قبیلے کے متعلق شرف نامہ کی تمہید میں جس فصل کا ذکر ہے وہ تمام قلمی نسخوں میں مفقود ہے۔ ان لوگوں کے تصرّف میں یقیناً خاصا بڑا علاقہ ہوگا۔ ایک مسخ شدہ عبارت (۱: ۲۸۰) میں شَرَف الدّین بظاہر یہ کہتا ہے کہ لاہجان کو زَرزَا قبیلے سے پیر بُدَق نے چھین لیا تھا، جو بابان قبیلے کا پہلا سردار تھا (پندرھویں صدی عیسوی)۔ اسی مصنف نے (۱: ۲۷۸) اس شکست کا بھی ذکر کیا ہے جو سلطان مراد ثالث (۹۸۲-۱۰۰۳ھ) کے عہد میں سلیمان بیگ سُہران نے زرزا قبیلے کو دی تھی.

اُشنو اس شاہ راہ پر واقع ہے جو مَوصل اور جھیل اُرمیہ کو ملاتی ہے (موصل - رَوان دُز - دَرّہ کِلہ شین [بلندی تقریباً دس ہزار فٹ] - اُشنو - اُرمیہ یا مَراغہ)۔ چونکہ یہ شاہ راہ سردیوں میں برف سے اَٹ جاتی ہے اس لیے اُس سڑک سے بہت کم آرام دہ ہے جو رَوان دُز سے رایات ہوتی ہوئی درۂ گَروشنگہ سے گزرتی ہے (کلہ شین کے جنوب میں سے) جس کی بلندی سات ہزار آٹھ سو فٹ سے زیادہ نہیں۔ درّۂ کلہ شین (کردی زبان میں بمعنی ''سبز چٹان'') کی وجہ تسمیہ وہ لوح ہے جس پر آشوری اور کلدانی (خَلدی Khaldic) دونوں زبانوں میں ایک کتبہ کندہ ہے اور جسے ۸۰۰ قبل مسیح میں کلدانی شاہِ اِشپُوئنی (Ishpuini) اور اس کے فرزند مِنُوا (Menua) کے زمانے میں نصب کیا گیا تھا.

مَسالِکُ الْاَبصار (ترجمہ کاترمیر (Quatremére)، ص ۳۱۵) میں جَبَلُ الحَجرَین (''کوہ دو سنگ'') کا مفصّل ذکر ہے، یعنی ایک تو کلہ شین کی لوح اور دوسری اس سے مماثل تِچوزاوا کی، جو کلہ شین سے جنوب مغرب کی طرف واقع ہے۔ موصل کے علاقے میں بادشاہِ یمن (رائش بن قیس کی جنگوں کے اساطیری بیان میں الطبری (۱: ۴۴۰) نے بتایا ہے کہ اس بادشاہ کے سپاہ سالار شَمّر بن العَطّاف نے اس کے کارناموں کا ذکر دو پتھروں (حَجَرَین) پر کندہ کرایا تھا، جو اب بھی آذربیجان میں موجود ہیں۔ یہ دونوں متن G. Hoffmann نے *Auszüge* میں شائع کر دیے ہیں (ص ۲۴۹-۲۵۰).

اس ضلع (آرامی زبان میں اَشنُوخ اور اَشنَہ) کے مقامی ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کسی زمانے میں ایک مسیحی عنصر موجود تھا، جو اب مفقود ہو چکا ہے (قب

سرجیس، دِیْہِہ اور بِہْم زُرْیَۃ جیسے دیہات کے نام)۔ ۹۵۸ھ ہی میں اُشنو کے ایک مسیحی باشندے نے مَلْطِیہ کے قریب سرجیوں (Sargius) اور باخُوس (Bacchus) کا گرجا بنایا تھا۔ پھر ۱۲۷۱ء میں دِیْہِہ کے نسطوری کیتھولک اسقف نے آشوریہ کے دارالحکومت کا صدر مقام اُشْنو منتقل کر دیا تھا تا کہ مغل حکمران اس کی زیادہ اچھی طرح حفاظت کر سکیں (Assemani، ۲: ۳۵۰، ۳۵۶)۔ ایک اَور قدیم کلیسا ممکن ہے سِدگان کے قریب دیر شیخ ابراہیم کے کھنڈروں میں پوشیدہ ہو، کیونکہ یہ جگہ مسلمانوں اور مسیحیوں دونوں کے نزدیک قابلِ احترام ہے۔ راؤلنسن (Rawlinson) نے (ص ۱۷) وہاں اشنو کے اسقف ابراہیم کا مقبرہ دیکھا تھا، جو ۱۲۸۱ء میں نسطوری جاثلیق یہبلا الثالث (Nestorian Catholicos Yahballāhā III) کی مسند نشینی کے وقت موجود تھا۔

مآخذ: قب مادۂ اُرْمِیہ؛ (۱) Rawlinson: *Notes on a Journey from Tabriz*، در *JRGS*، ۱۰ (۱۸۴۰ء): ۱۵-۲۴؛ (۲) Fraser: *Travels in Koordistan*، (۱۸۳۴ء)، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱: ۸۹-۹۸؛ (۳) Bittner: *Der Kurdengau Uschnûje etc.*، در *Sitzungsb. Ak. Wien*، ج ۱۳۳، ویانا ۱۸۹۵ء؛ (۴) Lehmann-Haupt: *Armenien*، ۱: ۲۲۰، ۲۶۰؛ (۵) De Morgan: *Mission scientifique en Perse*، در *Recherches archéologiques*، ۱۸۹۶ء، ۱: ۲۶۱-۲۸۳ (کلہ شین)؛ قب نیز (۶) *Etudes Géographiques*، ۱۸۹۵ء، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ کلہ شین کے متعلق دیکھیے Lahmann-Haupt کے مآخذ، محلِ مذکور، اور زیادہ تفصیل سے (۷) منورسکی (Minorsky): *Kella-Shin*، در *Zap.*، ۱۹۱۷ء، ۲۴: ۱۴۶-۱۹۳۔

(V. MINORSKY منورسکی)

---

* **اَشِیْر**: شمالی افریقہ کا ایک قدیم حصار بند شہر، جو کوہستانِ تِطری میں الجزائر سے ایک سو کیلومیٹر کے فاصلے پر جنوب مغرب کو واقع ہے۔ تاریخ میں اس شہر کا ذکر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں آتا ہے۔ یہ اس حصۂ ملک سے متعلق تھا جس پر صَنْہاجہ قبائل قابض تھے اور ان کے علاقے کی مغربی سرحد پر واقع تھا۔ اس شہر کی بنیاد صنہاجہ کی اہم شاخ کے سردار زِیْری بن مَناد نے رکھی تھی اور اس کی بنا اس کش مکشِ عظیم کی داستان کا ایک حصہ ہے جس میں کوہستان کے بربری قبائل، جو افریقیہ کے فاطمیوں کے حامی تھے، اور ان کے میدانوں میں آباد زناتہ قبائل سے متصادم ہوئے، جو قرطبہ کے بنو امیّہ کے حامی اور طرف دار تھے۔

زیری نے اپنی ان خدمات کے صلے میں جو اس نے فاطمیوں کے لیے بالخصوص ابو یزید "ذوالحمار" کی ہولناک بغاوت کے دوران میں ۳۲۴ھ/۹۳۵ء میں سرانجام دیں فاطمی خلیفہ القائم سے یہ شہر بسانے کی اجازت حاصل کر لی اور اس طرح اس قبائلی سردار کو کسی حد تک ایک صاحبِ حیثیت خود مختار حکمران کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ تاہم یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ البَکْری اور ابن الاَثیر نے اس حصار بند شہر کی بنا رکھنے کو زیری کے بیٹے بُلُقِّین سے منسوب کیا ہے اور البکری نے اس کی تاریخِ بنا ۳۶۴ھ/۹۷۴ء اور ابن الاثیر نے ۳۶۷ھ/۹۷۷ء بتائی ہے۔

اس نئے شہر کو تَبْنَہ، مُسِیلہ اور ہَمْزہ (موجودہ بُویْرہ) سے آدمی لا کر مصنوعی طور پر آباد کیا گیا اور بعد ازاں تلمسان سے بھی، جو زناتہ قبائل کے مرکزِ اجتماع کا کام دیتا رہا تھا۔ اس شہر میں محل، کاروان سرائیں اور حمام تعمیر کرائے گئے۔ جب فاطمی خلیفہ المُعِزّ نے، جس نے قاہرہ جانے کے لیے افریقیہ کی حکومت چھوڑ دی تھی (۳۶۳ھ/۹۷۳ء)، بُلُقِّین کو مسند آرائی کا فرمان عطا کر دیا تو بُلُقِّین اِشیر سے القیروان چلا گیا؛ تاہم مرکزِ حکومت کی یہ نقلِ مکانی بتدریج مکمل ہوئی اور اس قبائلی سردار کا کنبہ اشیر ہی میں مقیم رہا۔

زیری مملکت کے اس سرحدی خطّے کی حفاظت بنو حمّاد (بن بُلُقِّین) کے سپرد ہوئی اور جب ۴۰۸ھ/۱۰۱۷ء کے سمجھوتے کے مطابق بنو حماد کی علیحدگی تسلیم کر لی گئی تو اشیر کا شہر ان کی مملکت میں شامل ہوا۔ علاوہ ازیں شہر اشیر پر بنو حماد کے قبضے کے سلسلے میں خود اس خاندان کے افراد میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء کے فوراً بعد یوسف بن حماد نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے لشکریوں نے اس شہر کو پوری طرح تاراج کیا۔ ۴۶۸ھ/۱۰۷۶ء میں زناتہ نے اس کا محاصرہ کر کے اس پر قبضہ جمایا، لیکن بنو حماد نے آگے چل کر یہ شہر واپس لے لیا۔ ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء میں تلمسان کے المُرابطی والی تاشفین بن تِینامِر نے اس شہر کو سر کر کے تباہ کر دیا۔ اس کے حمادی فرمانرواؤں نے اس ویرانے کو نئے سرے سے آباد کیا، لیکن اب وہ بنو غانیہ کے حلیف غازی الصَّنْہاجی کے ہاتھ لگ گیا (تقریباً ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء)۔ اس کے بعد تاریخ کے اوراق سے اشیر کا نام غائب ہو جاتا ہے۔

اشیر کی بنا اور زیری یا بُلُقِّین سے اس کی نسبت کے بارے میں جو عدمِ تیقُّن پایا جاتا ہے اس کا مظاہرہ ایک حد تک خود اس کے جائے وقوع پر اس کے باقی ماندہ آثار کا مطالعہ کرنے والے کو نظر آ سکتا ہے۔

کوہستانِ تِطری کے اسی خطّے میں، جو دُور سے جنوبی الجزائر کے مرتفع میدانوں پر چھایا ہوا نظر آتا ہے، تین سابقہ آبادیوں کے آثار نظر آتے ہیں، جو دیکھنے میں گو ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن سب میں ان کے اسلامی الاصل ہونے کی خصوصیات نمایاں ہیں۔

(۱) ان میں سے ایک مقام مَنْزِہ بنت السُّلطان ایک محکم حصار ہے، جو ۲۷۶ میٹر لمبی ایک چٹان کے اوپر تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کے اردگرد عمیق گھاٹیاں ہیں، جو کاف لَخْضَر کے سلسلۂ کوہ سے شمال کی طرف کو باہر نکلی ہوئی ہیں۔ اس کے مرکز کے قریب ایک عمارت کھڑی تھی، جو محافظ خانے یا گودام کا کام دیتی ہو گی۔ یہاں ایک بڑا حوض بھی تھا، جو اس مورچے پر متعیّن مختصر سے فوجی دستے کے لیے عارضی طور پر رسد بہم پہنچانے کے لیے بنایا گیا تھا۔

(۲) اسی سلسلے کی جو ڈھلانیں جنوب کی طرف پھیلی ہوئی ہیں ان پر ایک مستطیل احاطہ پھیلا ہوا ہے، جس کی چار دیواری کا کچھ حصہ دو میٹر موٹی فصیل سے گھرا ہوا تھا۔ اس کے اندر جو دیواریں ہیں ان سے مختلف سطحوں کی چھتوں کا پتا

چلتا ہے؛ لیکن اس کے سوا یہاں اَور کوئی عمارت نظر نہیں آتی۔ ایک گھاٹی کے ساتھ ساتھ جو احاطے کے کنارے واقع ہے عَیْن یَشیر نامی ایک چشمہ بہتا ہے۔ Rodet کا بیان ہے کہ یشیر خود اس احاطے کا نام ہے۔

گالْوِن (M. L. Golvin) نے حال ہی میں جو کھدائی کی ہے اس سے اس احاطے کے باہر پتھر سے تعمیر کردہ ایک قلعے کی موجودگی کا سراغ ملا ہے، جس کا نقشہ بہت متناسب ہے۔ جنوبی رو کار کے وسط میں آگے کو نکلی ہوئی ایک ڈیوڑھی ہے۔ اس کے پیچھے قلعے کے اندر داخل ہونے کا دالان ہے، جس کی سامنے کی دیوار بند ہے۔ باقی عمارت میں جانے کے لیے اس دالان کے دونوں پہلوؤں میں دو راستے رکھے گئے ہیں۔ دروازے کی یہ شکل فاطمی خلیفہ القائم کے محل کے دروازے سے بہت ملتی جلتی ہے، جسے حال ہی میں مہدیۃ میں زمین کھود کر نکالا گیا ہے (دیکھیے M. S. Zbiss، در JA، ۱۹۵۶ء، ص ۷۹ - ۹۳)۔

(۳) ایک اَور قلعہ بند شہر کے آثار یشیر اور قلعۂ مذکور کے بالمقابل اڑھائی کیلومیٹر کے فاصلے پر ہیں اور انھیں ایک وادی قلعے اور یشیر سے جدا کرتی ہے۔ یہ شہر بَنْیہ (بَنِیّہ) ہے اور اس کے آثار اس ڈھلان کے رقبے پر پھیلے ہوے ہیں جو کاف تْسِمال (Tsemsāl) سے شمال کی طرف جاتی ہے۔ قلعے کی فصیل اس ڈھلان کے زیریں حصے کے قریب چٹان کی کھڑی دیوار (escarpment) پر، جو وادی کے کنارے ہے، تعمیر کی گئی ہے اور اس کا ایک سرا [کوہ] کاف تک چلا گیا ہے، جس کے پہلو میں شہر آباد تھا۔ اس بلند چٹان کے عین نیچے کسی زمانے میں ایک زندان تھا۔ فصیل میں تین دروازے بنائے گئے ہیں۔ ساری زمین عمارتوں کے کھنڈروں سے پٹی پڑی ہے۔ ان میں سے ایک مسجد کے آثار سب سے زیادہ آسانی سے شناخت کیے جا سکتے ہیں۔ مسجد کے دالان میں، جس سے پہلے صحن ہے، سات محرابیں اور چار جھروکے (bays) ہیں۔ متعدد وسیع چشمے شہر میں آ کر گرتے ہیں۔

ہوسکتا ہے کہ ایک ہی خطے میں ان تین شہروں کی موجودگی سے یہ سمجھا جائے کہ یہ زیری صنہاجیہ کے تاریخ کے تین ادوار کی نشان دہی کرتے ہیں اور ان سے یکے بعد دیگرے تین تعمیروں کا اظہار ہوتا ہے۔ مَنْزِہ بنت السلطان شہر نہیں، بلکہ صنہاجہ کی جاے پناہ اور دیدگاہ ہے اور یہ عمارت غالبًا اصلی شہر کی بنا رکھنے سے پہلے بنائی گئی ہوگی۔ یشیر کے قریبی قلعے اور مَہدِیَہ کے محل کی مماثلت سے یہ قیاس ممکن ہو جاتا ہے کہ اس قلعے اور شہر کی عمارت زیری (۳۲۴ھ / ۹۳۴ء) نے بنائی تھی، جس کی اجازت القائم نے دی تھی اور جو غالبًا افریقیہ کے کسی معمار کی ہدایات کے مطابق تعمیر کیے گئے تھے۔

دوسری جانب بنیہ غالبًا بُلُقِّین (۳۶۴ھ / ۹۷۴ء) کا بنا کردہ تھا، جس کا بہت ہی صحیح حال البکری نے بیان کیا ہے۔

مآخذ: (۱) النُّوَیری و ابن خلدون، ترجمہ de Slane، ۲: ۴۸۷ - ۴۹۳؛ (۲) ابن خَلدون: متن، ۱: ۱۹۷ ببعد، ۳۲۶، ترجمہ، ۲: ۶ ببعد، ۲۰۹؛ (۳) ابن العذاری: البیان، طبع Dozy، ۱: ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۵۸ ببعد و ترجمہ از فانیان (Fagnan)، ۱: ۳۱۳، ۳۵۰ - ۳۵۱، ۳۶۵، ۳۶۷ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر، ۸: ۴۵۹؛ ۹: ۲۴، ۳۸، ۴۷، ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۷۷، ۱۸۰ و ترجمہ از فانیان (Fagnan): Annales du Maghreb et de l'Espagne، ص ۳۷۴ - ۳۷۵، ۳۹۴ - ۳۹۵، ۳۹۷ - ۳۹۸، ۴۰۲ - ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۴، ۴۱۸؛ (۵) القَیرَوانی (ابن ابی دینار)، ترجمہ از Pellissier و Rémusat، ص ۱۲۴ - ۱۳۴؛ (۶) البکری، متن، طبع دیسلان (de Slane) (۱۹۱۱ء)، ص ۶۰ و ترجمہ (۱۹۱۳ء)، ص ۱۲۶ - ۱۲۷؛ (۷) الاِستبصار، ترجمہ از فانیان (Fagnan)، ص ۱۰۵ - ۱۰۶؛ (۸) الاِدریسی: المَغرِب [فی تاریخ المغرب]، ص ۹۹؛ (۹) Gsell: Atlas archéologique de l'Algérie، ورق Boghar، شمارہ ۸۰، ۸۲، ۸۳؛ (۱۰) Chbassiére و Berbrugger: Le Kef el-Akhdar et ses ruines، در RAfr.، ۱۸۶۹ء، ص ۱۱۶ - ۱۲۱؛ (۱۱) Capitaine Rodet: Les ruines d' Achir، در RAfr.، ۱۹۰۸ء، ص ۸۶ - ۱۰۴؛ (۱۲) G. Marçais: Achir (Recherches d'archéologie musulmane)، در RAfr، ۱۹۲۲ء، ص ۲۱ - ۳۸۔

(G. MARÇAIS)

---

* اِصْبَع: (عربی) انگشت یا انچ، لمبائی کا ایک عربی پیمانہ، یورپ کی طرح قدم (فٹ) کا بارھواں اور ذِراع (یا ایل ell) کا چوبیسواں حصہ۔ اصبع عربوں کے لمبائی کے قدیم ترین پیمانوں میں سے ہے اور غالبًا شروع زمانے ہی سے جزیرۃ الرَّوضۃ کے نیل پیما پر اس کے نشان بنائے گئے تھے، جس کی تعمیر ۹۶ھ [۷۱۴ء] میں ہوئی (دیکھیے مقیاس)۔ وہاں اس کی لمبائی ۲،۲۵۹ سنٹی میٹر = ۱ انچ ہے (ذراع = ۵۴،۰۷ سنٹی میٹر = ۲۱،۸ انچ)۔ چونکہ اصبع ایک مشتق پیمانہ ہے اس لیے اس کی لمبائی ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی؛ مثلاً آج کل قاہرہ میں ذراع مُہندسہ کا اصبع = ۳،۱۹۵ سنٹی میٹر = ۱۱،۲۵ انچ، ذراع استانبولی کا = ۲،۸۲ سنٹی میٹر = ۱،۱۱ انچ، ذراع ہِنْدازہ کا = ۲،۶۸۵ سنٹی میٹر = ۱،۰۵ انچ اور ذراع بَلَدی یا مِصْری کا = ۲،۴۰۴ سنٹی میٹر = ۰،۹۵ انچ ہے۔ ترکی میں زیادہ تر ذراع حَلَبی رائج ہے، جو ۶۸،۵۸ سنٹی میٹر کا ہوتا ہے اور جس کا اصبع = ۲،۸۵۷ سنٹی میٹر = ۱،۱۵ انچ ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ اصبع کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں مدت سے متروک ہو چکا ہے اور مشرق میں جہاں کہیں میٹری (metric) نظام نے دیسی نظام پیمائش کی ابھی پورے طور پر جگہ نہیں لی، ذراع عام طور پر چار حصوں (رُبع) اور چوبیس حصوں (قیراط) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) Don Vasquez Queipo: Essai sur les Systémes métriques، مواضع کثیرہ؛ (۲) M. van Berchem: Corp. Inscr. Arab.، ۱: ۲۲؛ (۳) J. J. Marcel: Mémoire sur le Meqyas de l'Ile de Roudah، (Descr. de l'Égypte, État moderne)، ۱۵: ۳۵۳)؛ قب نیز (۴) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع v. Vloten، ص ۶۶؛ (۵) المقریزی: Tract. de legal. Arabum ponderibus، طبع Tychsen، روسٹاک (Rostock) ۱۸۰۰ء، ص ۴۴، ۴۵، ۵۹، ۶۲۔

(E. V. ZAMBAUR زمباور)

---

* **اَصحاب**: رَكَ بہ صحابہ.

---

* **اَصْحَابُ الْاُخْدُوْد**: "خندق والے"، ایک لقب، جو قرآن مجید کی سورۃ ۸۵ [البروج] کے شروع میں آیا ہے اور جسے سمجھنے میں مشکلات پیش آئی ہیں۔ آیات ۴–۷ میں یوں ہے: [قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ۙ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۙ اِذْ هُمْ عَلَیْهَا قُعُوْدٌ ۙ وَّ هُمْ عَلٰی مَا یَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ شُهُوْدٌ ؕ] "مارے گئے اُس خندق والے جو ایندھن والی تھی جب وہ اُس (آگ) کے پاس بیٹھے تھے تو اس کو جو وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے آنکھوں سے دیکھ رہے تھے"۔ قرآن [مجید] کے قدیم مُفسّر اور مُؤرّخ ان آیات کے مختلف محمول بتاتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا اشارہ نجران میں عیسائیوں کی اس عقوبت کی طرف ہے جو یہودی بادشاہ ذونُواس [رَكَ بآن] کے زمانے میں اور، جہاں تک تاریخ سے ثابت ہو سکا ہے، ۵۲۳ء میں عمل میں آئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عیسائی شہدا کو ایک خندق میں، جو اسی غرض کے لیے کھودی گئی تھی، زندہ جلا دیا گیا تھا۔ کبھی کبھی اس قرآنی عبارت کو اس قصّے سے بھی مربوط کیا گیا ہے جو آخر میں دانیال (Daniel)، [باب] ۳، تک جاتا ہے ("جلتی بھٹّی میں کے آدمی").

تاہم حقیقت میں اس عبارت کا مفہوم عاقبت سے متعلق سمجھنا چاہیے۔ [یہی مفہوم] گرِم (Grimme) نے بیان کیا ہے اور ہوروونز (Horovitz) نے بھی اسی کی زیادہ تفصیلی طور پر تشریح کی ہے، یعنی ان آیات میں [روزِ] جزا کا ایک منظر کھینچا گیا ہے، جیسے کہ قرآن میں اکثر بیان ہوا ہے؛ گویا اصحاب الأخدود گنہگار لوگ ہیں، جو اس سلوک کی پاداش میں جو انھوں نے مومنوں سے کیا تھا جہنّم کی آگ میں ڈالے جائیں گے (آیۃ ۷)۔ اس تعبیر کے خلاف K. Ahrens (ZDMG، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۹) اور R. Blachère (Le Coran، ۱: ۱۲۰) نے جو اعتراض اٹھائے ہیں وہ فیصلہ کن نہیں ہیں [نیز قب مختلف تفاسیر].

[اس تشریح کے بعد بھی] لفظ اُخدُود کی تشریح میں اشکال باقی رہ جاتا ہے۔ A. Moberg کا خیال ہے (گو کڑی احتیاطوں کے ساتھ) کہ اس میں عبرانی (Gē Hinnōm)، (وادیِ ہنوم)، بمعنی دوزخ، کا اثر نظر آتا ہے (Legenden، ص ۲۱؛ قب Speyer، ص ۴۲۴)۔ R. Bell کی رائے ہے کہ "خندق والے" میں ان قریش کی طرف اشارہ ہے جو بدر کے دن قتل ہوئے اور جن کی لاشیں ایک کنوئیں میں پھینک دی گئی تھیں (دیکھیے R. Bell: آیات مذکورہ The Qur'an، ایڈنبرا ۱۹۳۷–۱۹۳۹ء، ۲: ۶۴۶ بذیل)۔ آیات کی یہ دونوں تعبیرات محلِّ نظر ہیں۔ [بعض نے اسے غزوۂ خندق (۵ھ) پر بھی چسپاں کیا ہے].

مآخذ: (۱) [قرآن مجید،] ۸۵ [البروج]: ۴–۷، کی تفاسیر — خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳۰: ۷۲–۷۵ (قب Loth، در ZDMG، ۱۸۸۱ء، ص ۶۱۰–۶۲۲)؛ (۲) ابن ہشام (طبع وستنفلٹ Wüstenfeld)، ص ۲۴ ببعد؛ (۳) الطبری: تأریخ، ۱: ۹۲۲–۹۲۵؛ (۴) نولدیکہ (Nöldeke): Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden، ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۲–۱۸۷؛ (۵) المسعودی: مُرُوج، ۱: ۱۲۹ ببعد؛ (۶) الثعلبی: قصص الأنبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۳۸۰–۳۸۲؛ (۷) Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes، ۱: ۱۲۸ ببعد؛ (۸) Acta Santorum, Octobris T. X.، برسلز (Bruxelles) ۱۸۶۱ء، ص ۷۲۱–۷۶۲؛ (۹) Fell، در ZDMG، ۱۸۸۱ء، ص ۱–۷۴؛ (۱۰) I. Guidi: La Lettera di simeone vescovo di Bêth-Aršām sopra i martiri omeriti (Raccolta di scritti، ۱۹۲۵ء، ۱: ۱–۶۰)؛ (۱۱) A. Moberg: The Book of the Himyarites، Lund ۱۹۲۴ء، خصوصاً ص xliii–xlvii، lvi؛ (۱۲) وہی مصنف: Ueber einige christliche Legenden in der islamischen Tradition، Lund ۱۹۳۰ء، ص ۱۸–۲۱؛ (۱۳) Duval: Littérature syriaque، ۱۹۰۷ء، ص ۱۳۶–۱۴۱؛ (۱۴) T. Andrae: Der Ursprung des Islams und das Christentum، Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۱۱–۱۳؛ (۱۵) K. Ahrens: Christliches im Qoran، در ZDMG، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۸–۱۵۰؛ (۱۶) ہوروونز (J. Horovitz): Koranische Untersuchungen، ۱۹۲۶ء، ص ۱۲، ۹۲ ببعد؛ (۱۷) H. Speyer: Die biblischen Erzäh- lungen im Qoran، Gräfenhainichen، ص ۴۲۴.

(R. PARET)

اَصْحَابُ الْاَیْکَۃ: (یعنی بَن کے لوگ) جن کی طرف حضرت شُعَیبؑ ⊗ [رَكَ بآن] مبعوث ہوئے؛ قرآن مجید میں اصحاب الأیکۃ کا ذکر چار بار آیا ہے، یعنی ۱۵ [الحجر]: ۷۸؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۷۶؛ ۳۸ [صٓ]: ۱۳ اور ۵۰ [قٓ]: ۱۴.

نافع، ابن کثیر اور ابن عامر نے سورۃ الشعراء اور سورۃ صٓ میں "الأیکۃ" کے بجائے "لَیْکَۃ" (غیر منصرف) پڑھا ہے، جو بظاہر عَلَم ہونے کے باعث کسی مقام کا نام ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ الجوہری کا قول ہے کہ ایکہ سے مراد بیشہ، گھنا جنگل ہے اور لیکہ ایک گاؤں کا نام ہے (الصحاح، ۴: ۱۵۷)۔ ابوحیان الاندلسی نے ایک اَور تصریح بھی کی ہے کہ لیکہ ایک خاص مقام کا نام ہے اور اَیکہ تمام ملک کا نام ہے (البحر المحیط، ۷: ۳۷).

بعض مُفسّرین کا خیال ہے کہ اصحاب الأیکۃ اور اصحاب مَدیَن [رَكَ بآن] ایک ہی امّت کے دو نام ہیں؛ یہ دو الگ الگ قومیں نہ تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری: تأریخ، ۱: ۳۶۷–۳۶۹؛ ابن کثیر، ۲: ۲۳۱)۔ الحاکم نے بھی ایک روایت وہب بن منبہ سے منقول بیان کی ہے کہ اصحاب الأیکۃ اہلِ مَدیَن ہی ہیں (المستدرک، ۲: ۵۶۸).

لیکن اکثر مُفسّرین اس طرف گئے ہیں کہ اہلِ مَدیَن اور اصحابُ الأیکۃ دو جداگانہ امّتیں تھیں اور حضرت شُعَیبؑ کو اللہ تعالٰی نے ان دونوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ مُفسّرین کا استدلال یہ ہے کہ ان دونوں امّتوں کے حضرت شُعَیبؑ سے سوال و جواب اور ان کی طرزِ خطاب مختلف ہے اور انجامِ کار عذاب اور طریقِ عذاب بھی مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اہلِ مدین خود حضرت شُعیبؑ کی اپنی قوم تھی؛ چنانچہ قرآن

کریم میں ہے: وَاِلٰی مَدْیَنَ اَخَاھُمْ شُعَیْبًا (۷[الاعراف]: ۸۵)= اور (اہل) مدین کی طرف ان کے بھائی شُعَیب کو (مبعوث کیا)؛ مگر اصحاب الأیکۃ سے حضرت شُعَیبؑ کی نسبت واضح نہیں، چنانچہ یہ دونوں الگ الگ اُمّتیں ہی تصور کی جاسکتی ہیں.

مدین (Μαδιαμ) دراصل حضرت ابراہیمؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا، جو قطورا (Χεττουρα) کے بطن سے پیدا ہوا۔ مدین نے خلیج عقبہ کے کنارے سے کسی قدر فاصلے پر حجاز عرب میں کوہ سینا کے جنوب مشرق میں کھلے راستے پر (وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِيْنٍ — ۱۵[الحجر]:۷۹) سکونت اختیار کر لی۔ رفتہ رفتہ وہاں ایک بستی آباد ہو گئی اور وہ مدین کے نام سے مشہور ہو گئی۔ بطلمیوس کے جغرافیے (لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۷) میں اس کا نام موڈیانا (Μοδιανα) لکھا ہے۔ یہ شہر اب ویران ہے۔ کچھ کھنڈرات اب بھی وہاں موجود ہیں۔ یہ مقام اب سعودی عرب میں شامل ہے.

مُفَسِّرین نے بیان کیا ہے کہ اس شہر کے قریب گھنے درختوں کا بَن تھا، جہاں کے باسی تجارت میں ناپ تول پورا نہ کرتے تھے، لوگوں کو خسارہ پہنچاتے تھے اور اِفساد فی الارض پر تلے رہتے تھے۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں سمجھایا اور اللہ سے ڈرنے کو کہا، مگر انھوں نے شعیبؑ کو ''مُسَحَّر'' (= مسحور) کہہ کر ٹال دیا اور کہا کہ اگر آپ سچے ہیں تو آیئے ہم پر آسمان کا ٹکڑا لا گرایئے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر عَذَابُ یَوْمِ الظُّلَّةِ (سائبان والے دن کا عذاب) نازل فرمایا۔ پہلے تو ان پر گرمی اور تپش مسلّط کر دی، پھر عذاب بادل کی شکل میں بھیج دیا۔ جب بادل قریب ہوا تو یہ لوگ تسکین پانے کی خاطر اس کی طرف بڑھے۔ جیسے ہی وہ اس کے نیچے پہنچے تو بادل میں سے آگ برسنے لگی.

اصحاب مدین پر بھی عذاب نازل ہوا۔ اصحاب مدین شرک میں مبتلا تھے اور ان کے ہاں بھی ڈنڈی مارنا اور کم تولنا رواج پا چکا تھا۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں بھی بہت سمجھایا، مگر وہ استکبار اور سرکشی سے باز نہ آئے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ان پر رَجْفہ (: زلزلے) اور صَیْحہ (: چیخ) کی صورت میں اترا.

مآخذ: (۱) تفسیر کی کتابوں (مثلاً تفسیر الطبری، تنویر المقیاس، الکشاف، انوار التنزیل، معالم التنزیل، البحر المحیط، روح المعانی، تفسیر ابن کثیر، التفسیر المظہری، تفسیر المنار، وغیرھا، بذیل آیت محولۂ بالا) کے علاوہ (۲) لغت کی کتابیں (مثلاً راغب الاصفہانی کی المفردات، الصحاح للجوہری، القاموس، تاج العروس، لسان العرب، وغیرھا، بذیل مادۂ أیک)؛ نیز دیکھیے (۳) النووی: تہذیب الأسماء، ص ۲۴۲؛ (۴) الذہبی: میزان الاعتدال، ص ۱۸۱، عدد ۱۲۱۷؛ (۵) البدایة و النہایة، ۱: ۱۸۹–۱۹۰؛ (۶) فتح الباری، ۶: ۳۲۳–۳۲۴؛ (۷) عمدۃ القاری، ۷: ۴۱۶، ۹: ۷۸؛ (۸) المسعودی: مُرُوج، پیرس ۱۹۱۷ء، ۱: ۹۳ و ۳: ۳۰۱–۳۰۳؛ (۹) Ency. Brit.، مطبوعۂ ۱۹۶۱ء، ۱۵: ۴۵۲؛ (۱۰) Ency. Amer.، مطبوعۂ ۱۹۴۹ء، ۱۹: ۴۴؛ (۱۱) W. Smith: Classical Dictionary، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۴۰۵؛ (۱۲) پنک (Pinnock): Analysis of Scriptural History، مطبوعۂ کیمبرج، بدون تاریخ، ص ۳۶، ۱۱۵؛ (۱۳) R. H. Kiernan: The Unveiling of Arabia، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۱۸۷–۱۸۹ (نقشہ: ۱۳۷)؛ (۱۴) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، لکھنؤ ۱۲۹۵ھ، ص ۳۲۵ ببعد؛ (۱۵) عبدالرشید نعمانی: لغات القرآن، دہلی ۱۹۴۹ء، ص ۱۱۸ ببعد، ۳۱۷–۳۱۸؛ (۱۶) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، ۲: ۲۱–۲۷.

(م۔ن۔ احسان الٰہی)

⊗ **اَصحابِ بَدْر**: (یا اہلِ بدر، یا بَدْرِیُّون = بدر والے) وہ صحابۂ کرامؓ جنھوں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ شامل ہو کر مکّۂ مکرمہ کے شمال مغرب اور مدینۂ منوّرہ کے جنوب مغرب کی طرف یَنْبُوع کے قریب مقامِ بدر [رَآتْ بَآن] میں ۱۷ رمضان ۲ھ/ ۱۴ مارچ ۶۲۴ء کو مشرکینِ مکہ کا مقابلہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و امداد سے مظفر و منصور ہوئے.

اصحابِ بدرؓ کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ ایک بار ۳[آل عمران]: ۱۲۳ میں (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ، یعنی بے شک اللہ تعالیٰ نے تمھیں بدر کے مقام پر مدد دی جب کہ تم کمزور تھے) وارد ہوا ہے اور قرائن کے ساتھ بدر اور اصحابِ بدرؓ کا ذکر متعدّد بار آیا ہے (مثلاً سورۃ ۸[الانفال] میں بار بار — آیات ۷–۱۲، ۱۷، ۲۵، ۴۱، ۴۲–۴۴؛ سورۃ ۹ [التوبۃ]: ۱۰۰؛ سورۃ ۴۴ [الدُّخان]: ۱۶؛ سورۃ ۵۴ [القمر]: ۴۵؛ سورۃ ۵۷ [الحدید]: ۱۰).

غزوۂ بدر کو ''یومُ الفرقان'' (۸[الانفال]: ۴۱، یعنی فیصلے کا دن) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، کیونکہ اس روز حقّ و باطل کی کش مکش کا کھلا فیصلہ ہو گیا۔ اسے ''البَطْشَةَ الْكُبْرٰى'' (= بڑی گرفت) (۴۴[الدخان]: ۱۶) بھی کہا گیا ہے (دیکھیے الطبری: تفسیر، ۲۵: ۶۴–۶۷، ۷۰؛ ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۴۰۲؛ الزمخشری، ۴: ۲۷۴)۔ بعض مفسّروں نے ''وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ'' (۹[التوبۃ]: ۱۰۰) سے مراد اصحابِ بدرؓ لی ہے (الطبری، بذیلِ آیتِ مذکورہ؛ الزمخشری، ۲: ۳۰۴).

اللہ تعالیٰ نے اصحابِ بدرؓ سے وعدہ کیا کہ دو میں سے ایک گروہ (عِیر یا نَفِیر) پر وہ انھیں فتح و غلبہ عطا کرے گا، حق بات ثابت کر دے گا اور کافروں کی جڑ کاٹ دے گا (۸[الانفال]: ۷)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایک ہزار ملائکہ اصحابِ بدرؓ کی مدد کے لیے بھیجنا منظور فرمایا (۸[الانفال]: ۹) بلکہ یہ بھی فرمایا کہ تین ہزار ملائکہ مدد کے لیے بھیج دیے جائیں گے، یا پانچ ہزار ملائکہ (۳[آل عمران]: ۱۲۴–۱۲۵)؛ قرآن کریم میں ایسی کوئی نصِّ ناطق موجود نہیں کہ ملائکہ نے واقعی بدر میں جنگ کی۔ ابوبکر الاصمّ کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملائکہ کے آسمان سے اُتر کر مقاتلے میں شرکت کرنے سے انکار کیا ہے۔ سرسید احمد خان اور شیخ محمد عبدہٗ کا بھی یہی نظریہ معلوم ہوتا ہے (سرسید، ۲: ۶۹–۷۱؛ تفسیر المنار، ۴: ۱۱۳)۔ اللہ جلّ شانُہٗ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ اصحابِ بدرؓ کے دلوں کو ثابت و مضبوط کر دیں اور اللہ تعالیٰ نے خود کفار کے دلوں میں دہشت اور رعب ڈال دیا؛ ملائکہ کو مزید حکم دیا کہ اہلِ بدر کے ساتھ ہو کر کفار کی گردنوں پر تلوار ماریں اور ان کی پور پور کاٹ ڈالیں (قب قرآن مجید، ۸[الانفال]: ۱۲).

بعض مُفَسِّروں نے ''اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِی الْاَرْضِ...الخ'' (۸ [الانفال]:۲۶) کو بھی غزوۂ بدر سے متعلق بتایا ہے۔ ان کے نزدیک اصحابِ بدر کو علم ہو چکا تھا کہ وہ طاقت اور تعداد میں قلیل ہیں اور ضعیف و مغلوب سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ملک (؟ یا مکّہ) میں ڈرتے پھرتے ہیں، کہیں انھیں لوگ اُچک نہ لے جائیں؛ چنانچہ اللہ تعالٰی نے انھیں ٹھکانا دیا اور اپنی مدد سے انھیں قوّت عطا کی اور پاکیزہ چیزیں عنایت فرمائیں۔

اصحابِ بدر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اس موقع پر [تین سو تیرہ کے قریب مجاہدین] لے کر چلے، جن میں سے ۷۴ مہاجر اور باقی انصار تھے۔ ان میں سے آٹھ کو انھوں نے پیچھے چھوڑ دیا یا لوٹا دیا یا کسی اَور مہم پر روانہ کر دیا۔ ان کے نام یہ ہیں: عثمانؓ بن عفّان (جنھیں ان کی اہلیۂ محترمہ، یعنی نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صاحبزادی حضرت رقیّہؓ کی تیمارداری کے لیے مدینے میں چھوڑ دیا گیا)؛ طلحہؓ بن عبیداللہ اور سعیدؓ بن زید (جنھیں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ابوسفیان کے قافلے کی ٹوہ لینے کے لیے شام کی طرف روانہ کیا)؛ ابُولُبابہ رِفاعہؓ بن عبدالمنذِر (جنھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے الرّوحاء کے مقام پر پہنچ کر مدینۂ منوّرہ واپس بھیج دیا)؛ عاصمؓ بن عدِیّ البلوی (جنھیں قبا اور عوالی کا امیر بنا کر پیچھے چھوڑ دیا گیا)؛ الحارثؓ بن الصِّمّہ (جنھیں چوٹ لگ جانے کی وجہ سے الرّوحاء سے مدینے کو لوٹا دیا گیا) اور خَوّاتؓ بن جُبَیر (جن کے صَفراء پہنچ کر پاؤں میں پتھر لگا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے انھیں مدینے واپس بھیج دیا)۔ ان سب کو مالِ غنیمت کا حصّہ دیا گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ انھیں شرکت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔

بعض نے کہا ہے کہ اصحابِ بدر اصحابِ طالوت کی تعداد میں تھے، یعنی ۳۱۳؛ بعض نے ۳۱۴ بتائے ہیں اور بعض نے ۳۵۰ سے بھی اوپر نام گنوائے ہیں۔ اس معرکے میں چودہ اصحاب شہید ہوے، چھے مہاجر اور آٹھ انصار۔

اصحابِ بدر کا درجہ سب سے بلند و ارفع ہے؛ ان کا مرتبہ کسی اَور کو نصیب نہیں (۵۷ [الحدید]: ۱۰)۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اہلِ بدر سے فرمایا: ''فَقَدْ وَجَبَتْ لَکُمُ الْجَنَّۃ'' (البخاری، ۵:۸۷) = بے شک اللہ تعالٰی نے تمھارے لیے جنت واجب کر دی ہے''؛ چنانچہ اصحابِ بدر مغفور ہیں۔ اللہ تعالٰی نے ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے۔ ۸ھ/ ۶۲۹ء میں جب مکّے پر حملے کی تیاریاں ہو رہی تھیں اور غنیم کو بے خبر رکھنے کے لیے تمام احتیاطی تدابیر عمل میں لائی جا رہی تھیں تو حاطبؓ بن ابی بَلْتَعہ نے مکّے میں مقیم اپنے احباب [چند مشرکین ''اناس من المشرکین'' (صحیح بخاری، کتاب الجہاد (باب ۱۴۱ ''الجاسوس'' رقم الحدیث ۳۰۰۷)] کو ایک خط لکھا کہ خبردار رہو کہیں لشکرِ اسلام کی زد میں نہ آ جانا؛ اور یہ خط ایک عورت کے ذریعے بھیجا۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قبل از وقت بتا دیا کہ کوئی خبر (ایک خط) مکّے کو جا رہی ہے۔ انھوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرّم اللہ وجہہٗ، الزبیرؓ بن العَوّام اور المِقدادؓ بن الاَسْوَد کو تلاش کا حکم دیا۔ ان اصحاب نے بہت جستجو کے بعد [بلکہ کسی تلاش اور جستجو کے بغیر گھوڑے دوڑاتے ہوے سیدھے حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بتائی ہوئی جگہ پر پہنچ گئے (بخاری کتاب و باب مذکور) اور] حمراء الاَسد کے قریب روضہ خاخ میں ایک عورت کو جا لیا اور اس سے خط برآمد کر لیا۔ جب معاملہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے حضور میں پیش ہوا تو حاطبؓ نے عرض کی: ''یارسول اللہ! میرے معاملے میں عجلت نہ فرمایئے۔ قریشِ مکّہ کے چند افراد کے ساتھ میرے روابط عرصۂ قدیم سے ہیں اور میں ان کا احسان مند ہوں۔ [اصل معاملہ یہ ہے کہ میں نسبًا قریشی نہیں مگر قریش کے ساتھ آ کر مل گیا تھا۔ جبکہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ دیگر مہاجرین کی قریش کے ساتھ قریبی رشتہ داریاں ہیں جن کے باعث وہ ان کے اہل و عیال اور اموال کی حفاظت کرتے ہیں اس لیے میں نے چاہا کہ خط کے ذریعے ان پر ایک قسم کا احسان کروں تا کہ وہ میرے اہلِ قرابت کی حفاظت کریں (بخاری، کتاب و باب مذکور)۔] اب تک دیگر مہاجر بھی اپنے مکّی اعزّہ و اقارب کی حمایت و مساعدت کرتے رہے ہیں، اس لیے میں نے بھی اس احسان کا معاوضہ ادا کرنے کی خواہش کی جو میرے مکّی دوست میرے عزیزوں کے ساتھ مرعی رکھتے ہیں ورنہ ان سے میرا کوئی نسبی تعلق نہیں اور نہ میں ارتداد کا مرتکب ہوا ہوں نہ میں نے کفر کو اسلام پر ترجیح دی ہے''۔ حضرت عمرؓ بن الخطّاب نے انھیں خائن اور منافق قرار دے کر اجازت چاہی کہ ان کی گردن اڑا دی جائے، مگر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: ''کیا حاطب معرکۂ بدر میں شریک نہ تھے؟ کیا اللہ تعالٰی نے اصحابِ بدر سے جنّت کا وعدہ نہ کیا تھا اور ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف نہ کر دیے تھے؟'' اس پر حضرت عمر الفاروقؓ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ حضرت حاطبؓ سے پھر کسی نے تعرّض نہیں کیا؛ البتہ مِسطحؓ بن اُثاثہ نے بھی غزوۂ بدر میں شرکت کی تھی، لیکن وہ منافقوں کے دامِ فریب میں آ گئے اور قصۂ اِفک میں ماخوذ ہوے؛ چنانچہ اُن پر حد جاری ہوئی۔

متعدّد علما نے اصحابِ بدر کے فضائل، ان کے نام کی برکات و کرامات اور اس ضمن میں اپنے ذاتی تجربات کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عمر الفاروقؓ اصحابِ بدر کا بہت احترام فرماتے اور انھیں حد درجہ محبوب جانتے تھے؛ چنانچہ جب انھوں نے ''دیوان'' مرتّب کروایا تو اُمّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے بعد اصحابِ بدر کو سرفہرست رکھا؛ اسی طرح حضرت علیؓ بن ابی طالب کو بھی اصحاب بدر بہت محبوب تھے؛ چنانچہ حضرت عثمانؓ بن عفان کی شہادت کے بعد مسندِ خلافت تین دن تک خالی رہی۔ لوگوں نے حضرت علیؓ سے بار بار درخواست کی اور اس منصب کو قبول کرنے کے لیے سخت اصرار کیا، لیکن انھوں نے اس بارِ گراں کو اٹھانے سے انکار کیا؛ پہلے تو یہ کہا کہ میں کیونکر آپ لوگوں سے بیعت لوں جب کہ میرا بھائی ابھی تک خون میں لت پت پڑا ہے۔ اس پر لوگ حضرت عثمانؓ کی تجہیز و تکفین اور تدفین میں مصروف ہو گئے۔ اس کے بعد لوگوں نے پھر درخواست کی تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ''میں ان لوگوں سے کیسے بیعت قبول کر سکتا ہوں جو میرے بھائی

کے قاتل ہیں''۔ تیسرے روز شدید اصرار کی تاب نہ لا کر حضرت علیؓ نے اصحابِ بدر کو طلب کیا اور پہلے انھیں سے بیعت لی؛ پھر دوسروں کو بیعت کی اجازت دی گئی۔ جنگِ جمل میں لشکرِ علیؓ کے چار سو صحابہؓ میں سے ستر بدری تھے۔ واقعۂ صفّین میں حضرت علیؓ کی طرف سے ستاسی بدری شریک ہوے، جن میں سترہ مہاجر اور ستر انصار تھے۔ اس موقع پر پچیس بدری شہید ہوے۔

بعض علما کا قول ہے کہ لفظ ''بَدْرِیُّونَ'' (یا اہلِ بدر) کا اطلاق اُن مشرکینِ مکّہ پر بھی ہوتا ہے جنھوں نے ۱۷ رمضان ۲ھ کو صحابۂ کرامؓ کے خلاف جنگ آزمائی کی؛ بَدْر کے مقامی لوگ بھی ''بدری'' کی نسبت سے معروف ہیں۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید کی مشہور و متداول تفاسیر بذیل آیات مذکورہ؛ (۲) صحاح ستہ، بہ امدادِ اشاریہ، از Wensinck و فؤاد عبدالباقی؛ (۳) تاریخ کی مشہور کتب، بذیلِ حوادث سنہ ۲ھ؛ (۴) ابن سَعْد: طبقات، ۲/۱: ۶ بعد و ۱/۳: ۲۱۲ و مواضع کثیرہ؛ (۵) الواقدی: کتاب المغازی: برلن ۱۸۸۲ء، ص ۵۴ بعد و مواضع کثیرہ؛ (۶) ابن ہشام: سیرۃ، طبع وُسْتَنْفِلْٹ، ص ۴۲۷ بعد و مواضع کثیرہ؛ (۷) محمد بن حبیب: المحبّر، بہ اِمدادِ اشاریہ؛ (۸) ابن مُزاحم المِنْقَری: وقعۃ صفّین، بمواضع کثیرہ؛ (۹) المسعودی: مُرُوج، پیرس ۱۹۱۴ء، ۴: ۲۵۹، ۳۰۷، ۳۵۴، ۳۸۷-۳۸۸؛ (۱۰) ابن عبد ربّہ: العِقْد، ۲: ۹۳، ۲۱۷، ۲۲۵ و ۳: ۲۷۷، ۳۳۳، ۳۳۶؛ (۱۱) ابن عبدالبرّ: الاستِیعاب، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) یاقوت الحموی: معجم البلدان، بذیل مادّۂ بدر، خاخ؛ (۱۳) ابن الاثیر الجزری: اُسْد الغابۃ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) النّووی: تہذیب الاسماء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) ابن حجر العسقلانی: الاِصابۃ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) فدا حسین: ذکر باحوالِ اصحابِ بدر، آگرہ ۱۳۱۰ھ؛ (۱۷) محمد سلیمان [منصور پوری]: اصحابِ بدر؛ (۱۸) محمد عبدالرشید: لغات القرآن، دہلی ۱۹۴۳ء بعد، بمواضع کثیرہ۔

(م-ن-احسان الٰہی رانا)

----

* **اَصحابُ الحدیث:** رَکّ بہ اہل الحدیث۔

----

* **اَصحابُ الرّاْے:** نیز اہل الرّاْے، [امورِ دین میں] ذاتی راے کے حامی؛ ایک اصطلاح، جو اہلِ حدیث فقہا میں سے اپنے مخالفین کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ دراصل راْے [رَکّ بآن] کا مفہوم ''راْے صائب'' تھا اور اس کا اطلاق [مسائل شرعیہ میں] انسانی استدلال کے عنصر پر ہوتا تھا، خواہ یہ استدلال پورے طور پر باضابطہ ہو (دیکھیے قیاس) یا زیادہ ذاتی اور من مانی نوعیت کا (دیکھیے استحسان)، جسے شروع کے فقہا مسائل فقہی میں فیصلے کی غرض سے کام میں لاتے تھے؛ لیکن اہل حدیث، جنھوں نے قدیم مکتبِ فقہا کے خلاف صف آرائی کی، اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ بالخصوص وہ اس طرزِ عمل کو غلط تصوّر کرتے تھے کہ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے مروی احادیث کو راے کی بنا پر ردّ کر دیا جائے، جیسا کہ [بعض] قدیم دبستانوں کے متّبعین کیا کرتے تھے۔ اصولِ فقہ (دیکھیے اصول) میں اس نقطۂ نظر کی مقبولیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر گروہ کے علما ان لوگوں کو جو کسی خاص مسئلے میں اپنی ذاتی راے کو ان کے مقابلے میں زیادہ وسیع پیمانے پر استعمال کرتے تھے اصحابُ الرّاْے کہنے لگے اور جو لوگ واقعی راے کا استعمال کرتے تھے ان کے لیے اسے ماننا اور شرع اسلامی کی بنا پر جائز قرار دینا ناممکن ہو گیا۔ فقہ میں کوئی دبستانِ فکر ایسا نہیں ہے جو اپنے آپ کو اصحابُ الرّاْے کہتا ہو یا کہلوانا پسند کرتا ہو، اس لیے اہلِ حدیث اور اصحاب الرّاْے میں فرق بڑی حد تک مصنوعی ہے۔ اہل حدیث کے نقطۂ نظر سے [امام] ابو حنیفہؒ مع اپنے مقلّدوں کے اور [امام] مالکؒ مع اپنے مقلّدوں کے دونوں اصحاب الرّاْے میں سے ہیں اور درحقیقت [امام] الشافعیؒ، ابن قُتَیبہ وغیرہ نے انھیں اصحاب الرّاْے کہا بھی ہے۔ بعض اتفاقی وجوہ کی بنا پر [حضرت] ابو حنیفہؒ اور ان کے مقلّدین خاص طور پر اہلِ حدیث کے موردِ طعن بنے اور اس سے یہ غلط خیال پیدا ہو گیا کہ اہل الرّاْے خاص حنفیوں ہی کا لقب ہے۔ راے اور اس کے حامیوں کے خلاف تحذیری اقوال ــ کبھی کبھی [امام] ابو حنیفہؒ اور ان کے متّبعین کے ناموں کے بالصّراحت ذکر کے ساتھ ــ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم]، آپ کے صحابہ اور تابعین سے منسوب کیے جانے لگے اور اس طرح ان اقوال نے خود احادیث کی حیثیت اختیار کر لی۔

مآخذ: (۱) الشافعیؒ: کتاب الاُمّ، ج ۷، بمواضع کثیرہ؛ (۲) الدّارمی: سُنَن، مقدمے کے ابواب؛ (۳) ابن قُتَیبہ: المعارف (طبع وُسْتَنْفِلْٹ Wüstenfeld)، ص ۲۴۸ بعد؛ (۴) وہی مصنّف: مُخْتَلِف الحدیث، ص ۶۲ بعد؛ (۵) الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۱۳: ۳۲۳ بعد (امام ابو حنیفہؒ پر طعن)؛ (۶) الشہرستانی، ص ۱۶۱؛ (۷) زخاؤ (Sachau)، در Sitzungsber. Ak. Wien، Phil-Inst. Classe، ۱۸۷۰ء، ص ۱۳ ۷ بعد؛ (۸) فان کریمر (von Kremer): *Culturgeschichte*، ۱: ۴۹۰ بعد؛ (۹) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Zâhiriten*، ص ۲ بعد؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Muh. Stud.*، ۲: ۷۴ بعد (ترجمہ Brecher: *Études sur la tradition islamique*، ص ۸۸ بعد)؛ (۱۱) سانٹلانا (Santillana): *Istituzioni*، ۱: ۴۶ بعد؛ (۱۲) شاخت (J. Schacht): *Origins of Muhammadan Jurisprudence*، ص ۹۸ بعد و مواضع کثیرہ؛ (۱۳) وہی مصنّف: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*، ص ۵۳ بعد۔

(شاخت J. SCHACHT)

----

* **اصحاب الرّسّ:** ''کھائی والے'' یا ''کنویں والے''، جن کا ذکر قرآن مجید میں دو دفعہ (۲۵ [الفرقان]: ۳۸ و ۵۰ [قٓ]: ۱۲) عاد، ثمود اور دیگر منکرین کے ساتھ آیا ہے۔ مُفَسِّرین کو ان لوگوں کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ معلوم نہیں؛ چنانچہ انھوں نے بہت ہی متضاد توجیہات کی ہیں اور طرح طرح کے عجیب وغریب بیانات دیے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ الرّسّ ایک جگہ کا نام ہے (رَکّ بہ یاقوت، بذیلِ مادّہ)؛ بعض کا خیال ہے کہ یہ قوم ثمود کے کچھ بچے ہوے لوگ تھے، جنھوں نے اپنے پیغمبر حَنظلہ کو کنویں (رَسّ؛ قدیم: رسٌ) میں ڈال دیا تھا، جس کی پاداش میں وہ ہلاک کر دیے گئے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ پہاڑ جس پر پرندۂ عَنْقا

[رَتّ بَان] کا آشیانہ تھا اسی قوم کے علاقے میں تھا۔ الطّبری نے کہا ہے: "ممکن ہے کہ یہ وہی لوگ ہوں جن کو دوسری جگہ اصحاب الأخدود [رَتّ بَان] کے نام سے یاد کیا گیا ہے" اس کے سوا سے ان کی بابت کچھ علم نہیں اور ہمیں بھی بس اتنا ہی علم ہے [جتنا الطبری کو تھا].

مآخذ: آیات متعلقہ کی تفاسیر، خصوصاً (۱) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱۹: ۹ ببعد؛ (۲) الدمیری: حیوۃ الحیوان، بذیل مادۂ عنقاء؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۱۲۹ – ۱۳۳؛ (۴) ہورووٹز (J. Horovitz): *Koranische Untersuchungen*، ۱۹۲۶ء، ص ۹۴ ببعد.

(A. J. WENSINCK وِنسنک)

⊗ **اصحاب الفیل:** (= ہاتھی یا ہاتھیوں والے) یہ لفظ قرآن مجید میں ایک ہی بار وارد ہوا ہے (۱۰۵ [الفیل]: ۱) اور اس کا تعلق مکّۂ مکرمہ کے ایک مشہور تاریخی واقعے سے ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ولادت سے کچھ عرصہ قبل رونما ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ شاہ حبشہ کی طرف سے یمن کے ایک حبشی حاکم نے، جسے عرب مؤرخ بالتواتر ابرھة الاشرم ابویکسوم [رَتّ بَان] بتلاتے ہیں، محرم الحرام ۵۳ ق ھ/فروری؟ ۵۷۰ء میں مکّے پر فوج کشی کی۔ چونکہ اس مہم میں ابرہہ نے "محمود" نامی ایک کوہ پیکر ہاتھی اور چند اور (یعنی سات، یا بروایتے بارہ) ہاتھیوں کے ساتھ یورش کی تھی، اس لیے عرب اس واقعے کو "واقعۃ الفیل" اور اس سال کو "عام الفیل" کہتے ہیں۔ اپنی اہمیّت کی بنا پر یہی واقعۃ الفیل عربوں کی تاریخ میں مبدأ کی حیثیت اختیار کر گیا؛ چنانچہ عرب ایک مدت تک عام الفیل ہی سے حساب رکھتے رہے؛ مثلاً قیس بن مخرمہ بن عبدالمطلب نے کہا: "ولدت انا و رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم عام الفیل، ونحن لدان".

ابرہہ نے اپنے پایۂ تخت صنعا میں ایک عجوبۂ روزگار معبد (القَلِیس یا القُلَّیس) تعمیر کیا۔ اس یادگارِ عالم عمارت کے کھنڈرات اب تک موجود ہیں۔ ابرہہ نے یمن کے عربوں کو حج کی غرض سے اس گرجے کی زیارت اور اس میں عبادت کرنے کی دعوت دی، مگر عرب ادھر متوجّہ نہ ہوئے۔ ابرہہ نے محمد بن خزاعی بن علقمۃ السلمی کو قبائلِ مضر پر مقرر کیا اور حکم دیا کہ لوگوں کو زیارت القلیس کی ترغیب دلائے؛ چنانچہ جب وہ بنو کنانہ کے بلاد میں وارد ہوا تو اسے عروہ بن حیاض الکنانی نے تیر مار کر ہلاک کر دیا۔ اس کا بھائی قیس ابن خزاعی بھاگ کر ابرہہ کے پاس جا پہنچا اور سارا حال بیان کیا۔ اس پر ابرہہ نے قسم کھائی کہ جب تک وہ بنو کنانہ پر چڑھائی کر کے کعبۂ معظّمہ کو منہدم نہ کر لے گا چین سے نہیں بیٹھے گا۔ بنو کنانہ ہی میں قَلامِسَہ (واحد قَلَمَّس) تھے، جنھیں تقویم سازی (نسیٔ) کا منصب حاصل تھا۔ وہ ابرہہ کے عزم کا حال سن کر سخت خشمگین ہوئے۔ کہتے ہیں کسی نے غصے میں آ کر قلّیس میں غلاظت کر دی۔ بعض کہتے ہیں چند بدویوں نے قریب آگ جلائی، جو کہ ہوا سے اڑ کر اس عمارت میں لگ گئی۔ ابرہہ نے جھنجلا کر مکّے پر فوج کشی کا حکم دیا۔ یمن کے کچھ کندی شاہ زادے بھی اس کے ہمراہ ہو لیے۔ ابرہہ قبائلِ عرب کو شکست پر شکست دیتا ہوا بڑھتا گیا۔ پہلے ایک یمنی سردار ذونَفَر نے بقدرِ امکان اپنی قوم کے نوجوانوں کو لے کر مقابلہ کیا، مگر ہزیمت کھائی اور وہ گرفتار ہوا۔ پھر بنو خَثعَم کے بالخصوص دو قبیلوں — شہران اور ناہس — نے مزاحمت کی، مگر ابرہہ کی ریل پیل کے آگے زیادہ دیر نہ ٹھیر سکے؛ چنانچہ ان کا ایک سردار نُفَیل بن حبیب (یا ابن عبداللہ) الخَثعَمی پکڑا گیا۔ اس نے جان بخشی کا سوال کیا اور کہا: "فانی دلیلک بارض العرب (یعنی میں بلادِ عرب میں تیری راہ نمائی کروں گا)"۔ اس کے بعد ابرہہ کا لشکر بنو ثقیف کے علاقے میں جا داخل ہوا۔ بنو ثقیف کے چند قبائل نے اس سے مصالحت کر لی اور سامانِ رسد سے مدد کی تاکہ وہ ثقیف کے صنم کدہ "اللّٰت" کو تباہ نہ کرے۔ ابرہہ جب الطائف کی طرف بڑھا تو وہاں کے سردار مسعود بن معتّب بن مالک الثقفی نے بھی استقبال کر کے اس سے مصالحت کر لی اور اپنے ایک غلام ابورِغال [رَتّ بَان] کو دلیلِ راہ کے طور پر لشکر کے ساتھ کر دیا۔ یہ ابورِغال بمقام المُغَمَّس (جو مکّۂ مکرمہ سے دو تہائی فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے) مر گیا۔ ابرہہ کے لشکر نے یہاں چار روز پڑاؤ ڈالا.

ابو رِغال کوئی اسطوری یا نیم اسطوری شخصیت نہیں۔ الزرکلی (۶: ۴۱) کا بیان کہ ابو رغال (المتوفّٰی حدود ۵۰ ق ھ/ ۵۷۵ء) کا نام قَسی بن النبیت بن منبہ بن یعدم تھا اور وہ "ثقیف" کے لقب سے مشہور تھا غلط ہے؛ البتہ قوم ثمود کا ابو رغال (الطبری، ۱: ۳۵۰–۳۵۱) الگ شخصیت ہے.

اب ابرہہ کی طاقت بڑھ گئی اور اس کے لیے مکّے کا راستہ صاف ہو گیا۔ ابرہہ کا لشکر الصِّفاح میں، جو بنو کنانہ کی ایک گھاٹی المُحَصَّب کی جہت میں ہے، اترا۔ ابرہہ کا ایک حبشی شہسوار الاسود بن مقصود بیس ہزار کے ہراول دستے کے ساتھ وادی مُحَسِّر (جو مِنٰی، عَرَفہ، المزدلفہ اور مکّے کے مابین ہے) تک بڑھ آیا اور اس نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دادا حضرت عبدالمطّلب کے دو سو اونٹ پکڑ لیے.

اسی اثنا میں ذونفر نے انیس فیل بانوں کو حضرت عبدالمطّلب کے پاس بھیجا۔ ادھر ابرہہ نے، جو لشکر کے پیچھے تھا، حُناطۃ الحمیری کو مکّے روانہ کیا تاکہ کعبے کے متوّلیِ اعظم عبدالمطّلب سے کہے کہ اہلِ مکہ کو امن ہے، کیونکہ ہم جنگ کی نیت سے نہیں آئے۔ حضرت عبدالمطّلب ابرہہ کے پاس گئے۔ ان کے ہمراہ بنو بکر کے ایک سردار یَعْمَر بن نُفاثۃ الکنانی اور بنو ہُذیل کے رئیس خویلد بن واثلہ بھی گئے۔ ابرہہ حضرت عبدالمطّلب کے وقار و وجاہت کو دیکھ کر بہت متعجب و متاثّر ہوا۔ اس نے سریر سے اتر کر ان کا استقبال کیا اور بساط پر اکٹھے بیٹھ کر ترجمان کی وساطت سے گفت و شنید کی۔ حضرت عبدالمطّلب نے کہا: "جب بادشاہ کو ہم سے پرخاش نہیں ہے تو ہمارے اونٹ، جو اس کے لشکریوں نے پکڑ لیے ہیں، واپس دلائے جائیں"۔ اس پر ابرہہ نے ناخوش ہو کر ترجمان سے کہا کہ اس سے کہہ دو کہ اوّل مرتبہ میں نے تجھے دیکھ کر ایک عاقل و بلند ہمّت مرد خیال کیا تھا، اب میرا گمان بدل گیا ہے۔ تجھے اپنے اونٹوں کی فکر ہے اور کعبے کے منہدم ہونے کا خیال نہیں، جو تیرا اور تیرے آبا و اجداد کا شرف و ناموس ہے۔ حضرت عبدالمطّلب نے جواب دیا:

''اونٹ میرے تھے، مجھے ان کی فکر ہے۔ کعبہ اللہ کا ہے، جو سب پر غالب ہے؛ وہ خود اس کی تدبیر کرے گا؛ البتہ تہامہ کے ایک تہائی مال کی پیش کش کرتا ہوں تا کہ تو اس ناپاک ارادے سے باز رہے''۔ ابرہہ نے یہ پیش کش ٹھکرا دی اور عبدالمطلب کے اونٹ لوٹا دیے.

حضرت عبدالمطلب سراسیمگی کے عالم میں اٹھ آئے اور درِ کعبہ پر پہنچ کے اللہ تعالٰی سے دعا مانگی:

لا هُمَّ انّ المرء یم نع [رحله] فامنع [رحالک]
لا یغلبنّ صلیبهم و محالهم أبدًا محالک
ان کنت تارکهم وکع بتنا فامر ما بدا لک

(یعنی اے اللہ! ہر شخص اپنے گھر کا دفاع کرتا ہے تو بھی اپنے گھر کا دفاع کر۔ ان کی صلیب اور ان کی قوت تیری قوت کے مقابلے میں کبھی غالب نہیں آسکتی۔ اگر تو انھیں اور ہمارے کعبے کو چھوڑنا ہی چاہتا ہے (کہ وہ بلا روک اس پر حملہ آور ہو جائیں) تو تیری مشیت ہی سہی) اور وہ قریش کو لے کر آس پاس کی پہاڑیوں پر متحصّن ہو گئے.

آخرالامر اتوار کے دن ۲۷ محرّم کو ابرہہ نے کعبے کو گرا دینے کے لیے ہاتھیوں کو ریلنے کا حکم دیا۔ ''محمود'' نے سر جھکا دیا اور ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا، حالانکہ مہاوتوں نے بہتیری کوشش کی.

اسی اثنا میں سمندر کی جانب سے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ [ابابیل] اُمنڈ آئے اور اصحاب الفیل پر کنکریاں برسانے لگے۔ انھوں نے لشکریوں کو کھائے ہوئے بُھس (عصف مأکول) کی مانند کر کے رکھ دیا۔ اس طرح اصحاب الفیل کے داؤ پیچ غلط اور ان کی سب تدبیریں بے کار کر دیں، جیسے کہ قرآن مجید (۱۰۵ [الفیل]: ۲-۵) میں اجمالاً مذکور ہے۔ لشکر میں بھگدڑ مچ گئی۔ کہتے ہیں کہ لشکریوں کے زخموں میں چیچک کا مواد پھوٹ پڑا اور وہ سب اسی وبا میں مبتلا ہو کر ہلاک ہو گئے.

ان کنکریوں کے چند نمونے امّ ہانیؓ بنت ابی طالبؓ کے پاس بھی تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے کہ میں نے بچپن میں ہاتھی کے چرکٹے اور مہاوت کو دیکھا کہ یہ دونوں اندھے اور لنجے تھے اور بھیک مانگا کرتے تھے۔ عتاب بن اسد نے بھی ان لنجے فیل بانوں کو بھکاریوں کے رُوپ میں دیکھا ہے۔ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی نسبت بھی روایت ہے کہ انھوں نے ان دونوں لنجے فیل بانوں کو إساف اور نائلہ کے پاس بیٹھے دیکھا تھا کہ بھیک مانگا کرتے تھے.

یعقوب بن عُتبہ بن المغیرہ (م ۱۲۸ھ) نے روایت کی ہے کہ عرب چیچک (الحَصْبَہ اور الجدری) سے ناواقف تھے اور اسی عام الفیل سے واقف ہوئے.

مآخذ: (۱) قرآن مجید، سورۃ ۱۰۵ [الفیل]، مع تفاسیر (جارج سیل (Sale) نے واقعۃ الفیل کو ممکن الوقوع بتایا ہے، ۴۵۵ ح)؛ (۲) قیس بن الخطیم: دیوان، لائپزگ ۱۹۱۴ء، ۱۴: ۱۵؛ (۳) لبید بن ربیعہ: دیوان، الکویت ۱۹۶۲ء، ص ۱۰۸، ۲۷۵، ۳۳۵؛ (۴) حسانؓ بن ثابت: دیوان (طبع یورپ)، ۶۲: ۱؛ (۵) مؤرّج السدوسی: حذف من نسب قریش، ص ۴؛ (۶) ابن ہشام: سیرۃ (طبع وسٹنفلٹ)، ص ۲۸-۴۱، ۴۳، ۳۴ ببعد، ۱۷۸ ببعد؛ (۷) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۱/۱: ۶۱ ببعد، ۱۲۴ ببعد، ۱۵۱ ببعد؛ (۸) مصعب الزبیری: نسب قریش، ص ۹۲؛ (۹) الجحی: طبقات، ص ۶۹؛ (۱۰) الأزرقی: اخبار مکہ (طبع وسٹنفلٹ)، ص ۸۸، ۹۳، ۳۸۵، ۳۶۲؛ (۱۱) الامام ابن حنبلؒ: مسند، ۴: ۳۱۵؛ (۱۲) محمد بن حبیب: المحبّر، حیدرآباد ۱۹۴۲ء، ص ۷، ۱۰، ۱۳۰؛ (۱۳) کتاب التیجان، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۳۰۳؛ (۱۴) ابن قتیبہ: المعارف (مطبوعۂ مصر)، ص ۶۵، ۲۷۸؛ (۱۵) الترمذی: الجامع، ۲: ۴۶؛ (۱۶) الطبری: تاریخ (طبع دخویہ)، ۱: ۲۵۰ ببعد، ۹۳۰-۹۴۵؛ (۱۷) ابن دُرید: الاشتقاق (طبع وسٹنفلٹ)، ص ۳۰۶؛ (۱۸) المسعودی: مُرُوج (مطبوعۂ پیرس)، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۹) الاصفہانی: کتاب الأغانی، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۳: ۱۸۶ و ۴: ۷۴-۷۶ و ۱۶: ۱۳۱؛ (۲۰) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب (طبع مصر)، ۲: ۱۵۳-۱۵۴، ۳۱۹ و دیگر مواضع؛ (۲۱) السہیلی: الروض الأنف، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، بذیلِ واقعۃ الفیل؛ (۲۲) الشہرستانی: الملل، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۴۳۵؛ (۲۳) یاقوت الحموی: معجم البلدان، بمواضع کثیر؛ (۲۴) النووی: تہذیب الاسماء (مطبوعۂ قاہرہ)، ۱: ۶۴، ۳۱۸-۳۱۹؛ (۲۵) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۲: ۲۵۱-۲۵۲ و ۴: ۲۵۹، ۵۱۲ و دیگر مواضع؛ (۲۶) الشوکانی: فتح القدیر (مطبوعۂ مصر)، ۵: ۴۸۳؛ (۲۷) فرید وجدی: دائرۃ المعارف، بذیلِ مادّہ؛ (۲۸) سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۱: ۳۰۶ ببعد؛ (۲۹) عبدالرشید: لغات القرآن، ۱: ۱۳۴ ببعد؛ (۳۰) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱۹۵۴ء، ۴: ۱۹۶ ببعد.

(احسان الٰہی رانا)

⊗ **اصحابِ کہف:** قرآن کریم میں اصحابِ کہف کا قصہ مختصراً سورۃ ۱۸ [الکہف]: ۹-۲۶، میں مذکور ہے اور اسی بنا پر یہ سورۃ الکہف کہلائی ہے.

حضرت ابن عبّاسؓ سے مروی ہے کہ قریش نے مدینے کے احبارِ (علما) یہود سے کہا کہ وہ انھیں چند ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا امتحان لیں۔ یہود نے تین امور کے متعلّق استفسار کرنے کو کہا: (۱) اصحابِ کہف؛ (۲) ذوالقرنین اور (۳) روح۔ اصحابِ کہف [آیات ۱۳-۲۶] اور ذوالقرنین (آیات ۸۳-۹۸) کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور روح کے متعلّق سورۃ ۱۷ [بنی اسرآئیل] آیت ۸۵، میں ارشاد موجود ہے.

اصحابِ کہف کو قرآن حکیم میں ''اصحاب الکہف والرّقیم'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کہف عربی میں غار کو کہتے ہیں اور اس معنی میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رقیم کے لغوی معنی ایسی لوح یا تختی کے ہیں جس پر کوئی تحریر ہو؛ گویا رقیم بمعنی مرقوم ہے۔ اکثر لغویّین اور مُفسّرین کی یہی رائے ہے کہ اس آیت میں رقیم کے معنی ایسی لوح اور تحریر ہی کے ہیں۔ ثعلب اور فرّاء کی یہی رائے ہے، بلکہ فرّاء نے اس آیت کی تفسیر میں صراحت کی ہے کہ رقیم ایک دھات کی تختی تھی، جس پر اصحابِ کہف کے اسماء، انساب اور قصّہ منقوش تھا (ابن الاثیر، ۱: ۲۰۶؛ معجم البلدان: ''هو لوح رصاص''؛ نیز لسان)۔ دوسرا نظریہ رقیم کے متعلّق یہ رہا ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام

ہے۔ زجاج نے کہا ہے کہ یہ اس پہاڑی کا نام ہے جہاں وہ غار تھا۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اس گاؤں کا نام تھا جہاں اصحابِ کہف رہتے تھے۔ ایک موقع پر ابن عباسؓ نے بھی یہی کہا ہے (لسان)؛ ایک اَور موقع پر انھوں نے اعتراف کیا کہ مجھے علم نہیں کہ رقیم تحریر تھی یا جگہ (معجم البلدان، بذیلِ مادۂ رقیم)۔ اس میں شبہہ نہیں کہ رقیم یا رقیم سے مشابہ ایک جگہ کا نام تورات میں مذکور ہے (Rakam یا Rekem: یسعیا، ۱۸: ۲۷۔ عربی تورات میں راقم ہے، جو زیادہ صحیح نہیں، کیونکہ عبرانی میں اس کی جو املا ہے اسے رَقَم پڑھا جاسکتا ہے)۔ یہ رقم ایک غیر متعین جگہ ہے (*Black's Bible Dictionary*)۔

اس سے قبل کہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ قرآن کریم میں رقیم سے کیا مراد ہے، مناسب ہے کہ اصحابِ کہف کا قصہ، جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے، بیان کر دیا جائے؛ لیکن اس قصے کے سمجھنے کے لیے (جیسا کہ اَور قِصَص قرآنی کے فہم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ حکایتِ قِصَص کے لیے جو قرآنی اسلوبِ بیان ہے اسے سمجھا جائے اور ساتھ ہی اس مقصد کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے جس کی خاطر وہ قصہ بیان کیا گیا۔ اگر مقصد کو سمجھ لیا جائے تو اسلوبِ بیان آسانی سے سمجھ میں آجاتا ہے کیونکہ مؤخر الذکر اوّل الذکر کا تابع ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں کوئی قصہ محض داستان گوئی کے لیے بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے سبق آموزی اور عبرت انگیزی مقصود ہوتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قصے میں سے تمام غیر ضروری تفاصیل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس مقصد کے پیشِ نظر فقط اہم جزئیات بیان کی جاتی ہیں؛ اس طرح تمام حشو و زوائد کے حذف کے بعد قصے میں نہایت ایجاز پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرے دورانِ قصہ میں چونکہ موقع بموقع انسان کو عبرت آموز امور کی طرف متوجّہ کیا جاتا ہے، اس لیے اس قصے میں بحیثیت قصہ تسلسل قائم نہیں رہتا۔ قصۂ اصحابِ کہف میں بھی یہی قرآنی اسلوب نمایاں ہے۔ اس میں سے تمام حشو و زوائد حذف کر دیے گئے ہیں اور درمیان میں جگہ جگہ سبق آموزی سے کام لیا گیا ہے (دیکھیے آیات ۱۷، ۲۲۔ ۲۳، ۲۶)۔ قرآن کریم سے جو قصہ استنباط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند نوجوان تھے، جو اللہ تعالٰی پر ایمان لے آئے تھے اور اللہ تعالٰی نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا (وَزِدْنٰهُمْ هُدًى) اور انھیں استقامت عطا فرمائی تھی۔ ان کے برعکس ان کی قوم نہ صرف شرک میں مبتلا تھی بلکہ ایمان داروں پر طرح طرح کے مظالم کرتی تھی (آیت ۲۰)۔ انھوں نے یہ طے کیا کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر ان لوگوں سے اور ان کے معبودوں سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور اللہ کی رحمت پر بھروسا کرتے ہوئے ایک غار میں پناہ گزیں ہو جائیں۔ جب وہ غار میں پناہ گزیں ہو گئے تو اللہ تعالٰی نے ان پر نیند طاری کر دی اور وہ اس حالت میں رہے کہ کوئی دیکھنے والا گمان کرتا کہ وہ حالت بیداری میں ہیں۔ ایک مدت کے بعد اللہ تعالٰی نے جب انھیں بیدار کیا تو انھیں یہ محسوس ہوا کہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں۔ انھیں اس مدت کا اندازہ اس وقت ہوا جب انھوں نے اپنے ایک آدمی کو وہ سکے جو ان کے پاس تھے اور جو اب

پرانے ہو چکے تھے، دے کر شہر میں اشیائے خوردنی لانے کے لیے بھیجا؛ اس طرح شہر والوں کو ان کی خبر ہو گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب ایمان والوں کا غلبہ ہو چکا تھا، کیونکہ انھوں نے اصحابِ کہف کے مرنے کے بعد اس غار کے قریب ایک عبادت گاہ تعمیر کر دی۔

اللہ تعالٰی نے اس قصے کو اپنی نشانیوں (آیات) میں سے ایک عجیب نشانی قرار دیا ہے، ایک تو اس لیے کہ اصحابِ کہف کو برسوں کی نیند سُلا دیا، اتنے عرصے کے لیے کہ حکومت بدل گئی، نئے سکّے رائج ہو گئے اور ایمان والوں کا غلبہ ہو گیا؛ دوسرے اس طویل مدّت میں ان کے اجسام کو صحیح سلامت رکھا اور اس حالت میں کہ دیکھنے والے کو گمان ہوتا کہ وہ حالتِ بیداری میں ہیں۔ غالبًا وہ جس حالت میں عبادت میں مصروف تھے ان کی وہی حالت برقرار رکھی گئی۔ جب وہ اس طویل عرصے کے بعد بیدار ہوئے تو وہ آپس میں گفتگو کرتے تھے اور نقل و حرکت بھی کر سکتے تھے؛ چنانچہ ان میں سے ایک آدمی بازار جاتا ہے، وغیرہ۔

اللہ تعالٰی نے اس خرقِ عادت کا مقصد بھی واضح کر دیا ہے، وہ یہ کہ جو لوگ قیامت پر ایمان نہیں لائے وہ جان لیں کہ اللہ تعالٰی کا وعدہ قیامت کے متعلق حق ہے اور یہ کہ انسان پر موت کی سی کیفیت خواہ کتنی ہی مدت طاری کیوں نہ رہے وہ زندہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالٰی نے کبھی کبھی اپنا یہ کرشمہ اس دنیا میں بھی انسانوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے (دیکھیے قصۂ ابراہیم علیہ السّلام، ۲ [البقرۃ]: ۲۶۰؛ قصۂ حضرت عزیرؑ، ۲: [البقرۃ]: ۲۵۹)۔ دوسرے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح اصحابِ کہف نے برسوں کی نیند کے بعد جاگنے پر یہ محسوس کیا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں، اسی طرح روزِ حشر انسان بھی یہی محسوس کریں گے (دیکھیے: قَالُوْا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ — ۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۳)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ کتاب میں اس پر بہت بحث ہوتی رہی کہ اصحابِ کہف کی تعداد کیا تھی؟ قرآن حکیم نے اسے کوئی اہمیت نہیں دی، بلکہ ایسی قیاس آرائیوں سے جن کا کوئی فائدہ نہ ہو منع فرمایا (۱۸ [الکہف]: ۲۲)؛ پھر بھی اگر کوئی مُصِر ہو تو قرآن کریم میں دو اشارے موجود ہیں، جن سے ان کی تعداد معیّن ہو سکتی ہے: ایک یہ کہ اصحابِ کہف کے لیے لفظ فِتْيَة استعمال کیا گیا ہے، جو جمع قلت ہے اور جس کا اطلاق دس سے زائد افراد کے لیے نہیں ہوتا، گویا ان کی تعداد بہرحال دس سے زائد نہ تھی؛ دوسرے تین اور چار کی تعداد کے متعلق قیاس کو رجمًا بالغیب سے تعبیر کیا ہے اور سات کی تعداد کو اس کے بعد ذکر کیا ہے۔ اس آیت میں مَا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ بھی ارشاد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس "قلیل" میں وہ شامل ہیں؛ چنانچہ ان کے قول کے مطابق اصحابِ کہف کی تعداد سات تھی۔ جن مفسّرین نے سات کی تعداد اختیار کی ہے ان کا استدلال بھی یہی ہے (المراغی، الطنطاوی وغیرہ)۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصحابِ کہف کتنی مدت غار میں سوتے رہے؟ قرآن کریم میں دو جگہ مدت کا ذکر ہے۔ ایک تو شروع قصے (آیت ۱۱) میں مجملًا سِنِيْنَ عَدَدًا کہا ہے، جس سے کوئی مدت متعیّن نہیں ہوتی؛

دوسری جگہ (آیت ۲۵ میں) ارشاد ہوا ہے کہ وہ غار میں نو اوپر تین سو سال رہے، لیکن اس کے فوراً بعد یہ کہہ کر کہ قُلِ اللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا اسے بظاہر حتمی نہ کیا؛ چنانچہ بعض مفسّرین نے اسی بنا پر وَلَبِثُوْا فِیْ کَھْفِھِمْ......الخ کو سَیَقُوْلُوْنَ (آیت ۲۲) کا تابع قرار دیا ہے، یعنی یہ ان لوگوں کا قول ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ اگرچہ اصحابِ کہف ایک طویل مدت تک غار کے اندر عالمِ خواب میں رہے، لیکن قرآن کریم نے تعدادِ اصحابِ کہف کی طرح تعیینِ مدت کو بھی زیادہ اہمیت نہیں دی، کیونکہ مقصدِ قصہ کے لیے یہ دونوں امور غیر ضروری ہیں۔ بعض مفسّرین نے اور ابو ریحان البیرونی نے نو سال کے اضافے سے ایک نکتہ نکالا ہے (المراغی؛ الطنطاوی؛ البیرونی: آثار)، وہ یہ کہ ۳۰۰ سال شمسی سال ہیں، جن کے ۳۰۹ قمری سال بنتے ہیں کیونکہ ہر ۱۰۰ سال شمسی کے بعد تین سال کا اضافہ قمری سالوں میں ہو جاتا ہے۔ البیرونی نے یہ ایک بہت بدیع نکتہ نکالا ہے، کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس زمانے کا اور جس ملک کا یہ واقعہ ہے وہاں شمسی سال رائج تھا اور چونکہ عرب میں قمری سال رائج تھا اس لیے قرآن حکیم نے اس حساب سے بھی مدت کا تعیین کر دیا: لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِیْنَ وَالْحِسَابَ۔

بعض مفسّرین نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اصحابِ کہف کا واقعہ قبلِ مسیح کا، یعنی قصصِ بنی اسرائیل میں سے ہے یا بعدِ مسیح کا اور اصحابِ کہف مسیحی تھے۔ جو لوگ اس قصّے کو اسرائیلیات میں شمار کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ان تین سوالات میں سے ہے جو یہودیوں نے آپؐ سے کیے تھے؛ لیکن روایت سے، جیسا اوپر بیان ہوا، یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصارٰی نے بھی آپؐ سے اس کے متعلق استفسار کیا تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ قصہ یا اس سے مشابہ کوئی قصہ کسی زمانے میں عیسائیوں یا یہودیوں میں رائج تھا اور تھا تو کس طرح روایت کیا جاتا تھا؟ یہ تو ہم نے دیکھ لیا کہ اصحابِ کہف کے متعلق یہودیوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ان میں معروف تھا؛ یہ بھی دیکھ لیا کہ نجران کے نصارٰی کو بھی اس کا علم تھا۔ بہرحال اس وقت جس صورت میں یہ قصہ محفوظ ہے وہ مسیحی روایات کا ایک جز ہے اور اس روایت کے اہم اجزا قرآنی قصۂ اصحابِ کہف سے اتنے مشابہ ہیں کہ یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ قرآن کریم کا اشارہ اسی روایت کی طرف ہے جو اس وقت شام کے نصارٰی میں رائج تھی اور جس سے یہود بھی واقف تھے۔ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی قصّے کے متعلق استفسار کیا ہوگا جو ان میں رائج تھا اور قرآن کریم نے بھی ان کو اسی سے آگاہ کیا ہوگا۔

اس میں شبہہ نہیں کہ یہ قصہ مسیحی دنیا میں بہت مشہور تھا اور اسے مذہبی تقدّس کا رنگ دے دیا گیا تھا۔ مسیحی روایات میں یہ قصہ ''اِفسوس کے سات سونے والوں'' (Seven Sleepers of Ephesus) کے نام سے مشہور ہے؛ گرجاؤں میں ایک مقررہ دن ان کی یاد منائی جاتی ہے (البیرونی؛ *Encycl. of Religion and Ethics*) اور مذہبی ترانے گائے جاتے ہیں۔ یورپ کے بعض شہروں میں ان کے نام پر گرجے بنائے گئے، مثلاً روم، مارسیلز اور جرمنی کے مختلف شہروں وغیرہ میں۔

جن مشرقی زبانوں میں یہ مسیحی روایت موجود ہے وہ سریانی، قبطی، عربی، حبشی اور ارمنی ہیں۔ ان سب سے قدیم روایت پانچویں صدی عیسوی کے اواخر کی سریانی میں یعقوب (Jacob، بمطابق *En. Brit.*؛ لیکن *James*، بمطابق *Encycl. of Rel. and Ethics*) سروجی (م ۵۲۱ء) کی ہے اور یہ برٹش میوزیم میں چھٹی صدی عیسوی کے اواخر کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے اور معتبر سمجھی جاتی ہے۔ اس میں یہ قصہ بہت مفصّل درج ہے۔ اس قصّے کے اہم واقعات تقریباً وہی ہیں جو قرآن کریم نے بیان کیے ہیں، فقط اس میں مکان اور زمان کو متعیّن کر دیا گیا ہے اور ان نوجوان سونے والوں کو دینِ مسیحی کے متّبعین میں شمار کیا ہے۔ اس واقعے کی ابتدا رومی شہنشاہ دقیوس یا دقیانوس (Decius، ۲۰۱-۲۵۱ء) کے زمانے میں ہوئی؛ وہ اس طرح کہ اس نے اپنے عہد میں کوشش کی کہ رومیوں میں جو بت پرستی رائج تھی اس کا احیا اور عیسائیت کا قلع قمع کرے۔ اس نے عیسائیوں پر بہت ظلم ڈھائے، انھیں بت پرستی پر مجبور کیا اور بے شمار کو تہ تیغ کیا۔ مقام اِفسوس (اِفیسس Ephesus) کے یہ سات (بروایتِ دیگر آٹھ) نوجوان عیسائی تھے، جو ایک غار میں پناہ گزین ہوئے۔ دقیوس نے اس غار کا دہانہ پتھروں سے پاٹ دیا، گویا انھیں زندہ درگور کر دیا اور وہ اس حالت میں سو گئے۔ ان کے دو عیسائی دوستوں نے دھات کی تختیوں پر ان کا قصہ لکھ کر ان پتھروں کے نیچے دبا دیا تاکہ آئندہ زمانے میں لوگوں کو ان کے احوال سے واقفیت ہو جائے۔ مدتوں بعد شہنشاہ تھیودوسیس (Theodosius) ثانی (۴۰۸-۴۵۰ء) کے زمانے میں، جب عیسائیت کا عروج ہو چکا تھا، ایک فتنہ برپا ہوا۔ ایک پادری نے قیامت کے روز مردوں کے زندہ ہونے سے انکار کر دیا۔ شہنشاہ بہت پریشان ہوا کہ اس فتنے کا رد کس طرح کیا جائے۔ اتفاق سے کسی نے غار کے دہانے سے پتھر اٹھا لیے۔ یہ نوجوان صحیح و سالم حالت میں بیدار ہو گئے۔ اس طرح شہنشاہ کو اس فتنے کے رد کا ثبوت مل گیا (وَكَذٰلِكَ اَعْثَرْنَا عَلَیْهِمْ لِیَعْلَمُوْٓا اَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَّاَنَّ السَّاعَةَ لَا رَیْبَ فِیْهَا)؛ یہ نوجوان پھر ابدی نیند سو گئے اور تھیودوسیس نے وہاں ایک معبد بنوا دیا۔

اس قصّے میں جو امر قابلِ غور ہے وہ مذکورۂ بالا کندہ تحریر ہے جو اس غار کے دہانے پر پتھروں کے نیچے دبا دی گئی تھی اور جس سے اصحابِ کہف کے واقعے کی تصدیق ہوئی۔ غالب گمان یہی ہے کہ قرآن کریم کے اسلوبِ بیان سے بھی یہی معنی قرینِ قیاس معلوم ہوتے ہیں (دیکھیے اصحاب الکہف والرّقیم) اور جیسا اوپر بیان ہوا اکثر لغویّین و مفسّرین نے یہی نظریہ اختیار کیا ہے۔ ابن الاثیر کی بھی یہی رائے ہے (والرقیم خبر هم كُتِب فی لوح ــ ۱: ۲۰۶؛ نیز دیکھیے تفسیر ابن کثیر و البغوی، ۵: ۲۵۲)۔

قرآن کریم نے اس قصّے میں ایک اضافہ کیا ہے، یعنی اصحابِ کہف کے کتّے کا ذکر کیا ہے، جو مسیحی روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ممکن ہے مسیحی روایتوں نے

اسے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو یا ان کی نظروں سے قصّے کا یہ جزاوجھل ہو گیا ہو، لیکن علّام الغیوب سے کوئی جز بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا (قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِیْ یَعْلَمُ السِّرَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ).

یاقوت نے معجم البلدان میں (بذیلِ مادّۂ رقیم) اس قسم کے اَور غاروں کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً نواحِ دمشق میں، اندلس میں، قسطنطینیہ کے قریب وغیرہ۔ البیرونی نے خلیفۂ معتصم کے زمانے کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ اس نے علی بن یحیٰی منجّم کو اصحابِ کہف کا غار دیکھنے کے لیے بھیجا؛ چنانچہ اس نے ان کی لاشوں کو دیکھا بھی اور چھوا بھی؛ لیکن البیرونی کا خیال ہے کہ وہ اصلی اصحابِ کہف کی لاشیں نہیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ عیسائی راہبوں کی لاشوں کو غاروں میں رکھ دیا جاتا تھا اور وہ مدّت تک تقریباً اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی تھیں (البیرونی: آثار).

یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں جو قصّہ یہود و نصاریٰ میں رائج تھا انھوں نے اسی کے متعلق آپؐ سے استفسار کیا ہوگا۔ اب تک جو تاریخی ثبوت محفوظ ہیں ان میں اِفسوس (Ephesus) کے سات سونے والوں ہی کا قصّہ مذکور ہے، بلکہ جس شکل میں محفوظ ہے اس سے اس نام کی پوری وضاحت بھی ہو جاتی ہے جس سے قرآنِ کریم نے ان سونے والوں کو تعبیر کیا، یعنی اصحاب الکہف والرقیم.

قرآنِ کریم نے جس اندازِ بیان سے اس قصّے کو شروع کیا ہے (اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَالرَّقِیْمِ كَانُوْا مِنْ اٰیٰتِنَا عَجَبًا) اس سے ایک نکتہ اَور نکلتا ہے، یعنی لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ قصّہ اللہ تعالیٰ کی ایک عجب نشانی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے بڑے لطیف پیرائے میں اشارہ کیا ہے کہ اس سے زیادہ عجیب بے شمار نشانیاں ارض و سماوات میں موجود ہیں (الطنطاوی، المراغی اور الخازن).

مآخذ: علاوہ اُن کے جو متنِ مادّہ میں مذکور ہیں (۱) *Encycl. Britt.*، بذیلِ مادّۂ Seven Sleepers؛ (۲) *Encycl. of Religion and Ethics*؛ (۳) Gibbon: *Decline and Fall of the Roman Empire*، باب ۳۳؛ (۴) البیرونی (طبع زخاؤ Sachau)، ص ۲۸۵؛ (۴) *Dictionary of Bible*؛ (۵) *Black's Bible Dictionary*؛ [(۶) لی سٹرینج (L. Strange): *Palestine under the Muslims*، ص ۲۷۴ ببعد]؛ (۷) تفسیر ابن کثیر و البغوی، ۵: ۲۵۲؛ (۸) ابن الأثیر: تاریخ، ۱: ۲۰۶ (مصر ۱۳۴۸ھ)؛ (۹) الطنطاوی: تفسیر، ۹: ۱۲۳؛ (۱۰) المراغی: تفسیر، ۱۵: ۱۱۸؛ (۱۱) معجم البلدان (بذیلِ مادّہ ہای رقیم، اِفسوس وغیرہ)؛ (۱۲) لسان العرب (بذیلِ مادّۂ رقیم)؛ (۱۳) الخازن: لباب التأویل، ۳: ۱۹۸۔

(سیّد عابد احمد علی)

---

* اِصْطَخْر: (فارس [رت بان] میں ایک شہر۔ غالباً اس کا اصلی نام سْتَخْر تھا، جیسا کہ پہلوی میں لکھا جاتا ہے؛ ارمنی شکل سْتَہْر اور ساسانی سکّوں میں اس کی مخفف شکل ست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہ نئی شکل، جس کے ابتدا میں الف زائد کیا گیا ہے، جدید فارسی کی ہے۔ عموماً اسے اِسْطَخر یا اِسْطَخْر نیز "س" کو حرکت دے کر سَتَخر، سطخر، سطرخ بھی کہا جاتا ہے، قب Vullers: *Lex. Pers.-Lat.*، ۱: ۹۴ الف، ۹۷ الف و ۲: ۲۲۳ اور نولدیکہ (Nöldeke)، در *Grundr. der Iran. Philol.*، ۲: ۱۹۲۔ سریانی شکل اِسطہر (شاذ طور پر اِسْطَخْر) ہے؛ تالمود میں غالباً اِسْتَہَر ہے (אסתהר، مجلاّ (*Megilla*)، ص ۱۳ الف، وسط)۔ فارسی مصنّفین کے بیان کے مطابق اس شہر کا نام وہاں کی جھیلوں یا دلدلوں کے نام پر رکھا گیا۔ تاہم شاید یہ بہتر ہو کہ Spiegel (*Erânische Altertumskunde*، ۱: ۹۴، حاشیہ ۱) اور Justi (*Grundr. der Iran. Philol.*، ۲: ۴۴۸) کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اسے اوستا کے لفظ سْتَخْرَہ (= مضبوط، پائدار) سے مشتق نہ مانا جائے۔ اس مؤخّر الذّکر لفظ کے لیے قب Chr. Bartholomae: *Altiran. Worterbuch*، ص ۱۵۹۱.

اصطخر ۲۹ درجہ ۵۰ دقیقہ عرض بلد شمالی اور تقریباً ۵۳ درجہ طول بلد مشرقی میں مدائن (پرسپولس Persepolis) سے شمال کی جانب کوئی گھنٹہ بھر کی مسافت پر پلوُر یا مُرغاب (جسے سِیَوَند رُود بھی کہا جاتا ہے) کی تنگ وادی میں واقع ہے، جو ذرا سی دُور جا کر مَرْوَدَشت کے خوش نما اور سیر حاصل میدان میں نکلتی ہے، جس کا کچھ حصّہ آج کل غرقاب ہو گیا ہے۔ ہمارے پاس اس شہر کی بنا کی بابت صحیح معلومات نہیں ہیں، لیکن یقین کے ساتھ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ہخامنشی دار الحکومت پرسپولس (Persepolis) کے زوال کے (جس کا باعث اسکندر اعظم ہوا) تھوڑے ہی دن بعد اس شہر کی بنا رکھ دی گئی ہوگی۔ بہرحال پرسپولس کے کھنڈر پتھروں کی ایک کان بن گئے، جو جدید شہر کی تعمیر میں بہت کام آئے۔ ابتدا میں اصطخر محض فارس کے ضلع کا صدر مقام تھا، جس کا مرکز غالباً ہمیشہ اسی جگہ کے آس پاس رہا تھا۔ ارسکی حکومت کے سقوط سے تیس چالیس سال پہلے یہ مقام مقامی سرداروں کی جائے سکونت تھا۔ ساسانی اصطخر کے علاقے ہی سے آئے تھے؛ چنانچہ اردشیر اوّل کا دادا ساسان اسی شہر کی دیوی اَناہید کے آتش کدے کا نگران تھا (الطبری، ۱: ۸۱۴)، جس کی آگ کی بابت مشہور ہے کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم] کی ولادت کی رات یکا یک بجھ گئی تھی اور اس کا بجھنا ایران کے لیے شگونِ بد ثابت ہوا۔ ساسانی حکومت کی بنا رکھے جانے کے بعد یہ شہر حکومت کا مذہبی مرکز بھی مان لیا گیا۔ ساسانی بادشاہ مقتول دشمنوں کے سر، جن میں عیسائی شہدا کے سر بھی شامل تھے، فتح کی یادگار کے طور پر اس شہر [کی فصیل] پر لٹکا دیا کرتے تھے۔ اس وقت سے اصطخر جدید ایرانی سلطنت کا سرکاری صدر مقام متصوّر ہونے لگا، جس طرح کہ ہخامنشی عہد میں پرسپَولس (Persepolis) متصوّر ہوتا تھا؛ لیکن جیسا کہ ہخامنشی عہد میں سُوسہ عملی طور پر حکومت کا مرکز تھا اسی طرح ساسانیوں کے عہد میں دار الحکومت درحقیقت مدائن (Ktesiphon) تھا۔ فارس کا دور افتادہ اور دشوار گزار علاقہ کسی طاقت ور حکومت کا مرکز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بوزنطیوں کو اِصْطَخْر کا کوئی علم نہ

تھا، بلکہ ان کے نزدیک فقط مدائن (Ktesiphon) ہی ساسانی حکومت کا صدر مقام تھا۔ درحقیقت اِصْطَخْر نے تاریخ میں کوئی نمایاں کردار ادا نہیں کیا اور اسی لیے اس کا ذکر گاہے بگاہے ہی آتا ہے۔

عراق پر قبضہ کرنے کے بہت جلد بعد عربوں نے فارس کو فتح کر لیا۔ اصطخر کے لوگوں نے خاص طور پر مسلمانوں کی پیش قدمی کا مقابلہ سختی سے کیا۔ ۱۹ھ/ ۶۴۰ء میں العلاء بن الحضرمی، عامل بحرین، کے زیر قیادت اس شہر کو فتح کرنے کی پہلی کوشش، جو نا کافی فوج کے ساتھ اور [حضرت] عمرؓ کے صریح احکام کے خلاف عمل میں آئی تھی، پورے طور پر ناکام رہی۔ شہزادہ شَہْرَک نے، جو اس وقت فارس کا حاکم تھا، اتنی فوج اکٹھی کر لی تھی کہ ابن الحضرمی اس کا مقابلہ نہ کر سکا اور بدقت اس فوج کی مدد سے جو اسے بصرے سے بھیجی گئی تھی خلیج فارس کے ساحل کے ساتھ ساتھ لڑتا بھڑتا بصرے پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے بعد ۲۳ھ/ ۶۴۳ء میں جا کر اصطخر کو اس عرب فوج کے سامنے ہتھیار ڈالنا پڑے جس کی قیادت [حضرت] ابوموسٰی الاشعریؓ اور عثمانؓ بن العاص کر رہے تھے، لیکن بعد میں وہاں کے لوگوں نے بغاوت کر دی اور اُس عرب عامل کو جو اُن پر مامور تھا قتل کر دیا۔ عاملِ بصرہ عبداللہ بن عامر [رک بآن]، جسے خلیفہ نے باغیوں کے خلاف روانہ کیا تھا، سخت جنگ کے بعد کہیں جا کر فتح کر سکا۔ بغاوت کے فرو کرنے میں بہت سے ایرانی مارے گئے۔ عرب مصنفین کے اندازوں میں دشمنوں کے مقتولین کی تعداد بعض اوقات چالیس ہزار اور بعض اوقات ایک لاکھ بتائی گئی ہے۔ اصطخر کی یہ دوبارہ فتح غالبًا ۲۹ھ/ ۶۴۹ء میں ہوئی، لیکن بعض بیانات میں ۲۸ھ/ ۶۴۸ء مندرج ہے (قب: ولہاوزن (J. Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (۱۸۹۹ء): ۱۱۱ بعد)۔ عرب کے اصطخر پر دیگر حملوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے البلاذری (طبع دخویہ)، ص ۳۸۹ بعد؛ الطبری: تاریخ (مطبوعۂ لائڈن)، ۱: ۲۵۴۶ بعد، ۲۵۴۹، ۲۶۹۲ بعد، ۲۸۳۰؛ ابن الاثیر (طبع ٹورن برگ)، ۲: ۴۲۰ بعد و ۳: ۳۰ بعد، ۷۷ بعد؛ *Chronique de Ṭabari* (تاریخ طبری کا فارسی ترجمہ از بلعمی)، مترجمہ Zotenberg، ۳: ۴۵۲-۴۵۳؛ Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۱: ۸۶-۸۷، ۱۶۳؛ نیز اس پر مارٹمان (A. D. Mortmann) کے ملاحظات، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۶: ۴۵۵-۴۵۶؛ کائتانی (Caetani): *Annali dell' Islām*، ۴: ۱۵۱ بعد و ۵: ۱۹-۲۲ و ۷: ۲۱۹-۲۲۰، ۲۴۸، ۲۵۶۔

اِصْطَخْر، جو ساسانی عہد میں وسعت میں کسی طرح قدیم پرسپولس (Persepolis) سے کم نہ تھا، اسلامی عہد کی ابتدائی صدیوں میں بھی خاصا اہم شہر رہا، مگر گھٹتے گھٹتے محض ایک صوبے کا بڑا شہر رہ گیا اور اپنے ہی نام کے ضلع (کُورہ) کا صدر مقام بن گیا، جو ان پانچ ضلعوں میں، جن میں فارس کا صوبہ تقسیم تھا، سب سے بڑا تھا اور جس میں اس صوبے کے شمالی اور شمال مشرقی حصے شامل تھے۔ اس شہر کو، جو کبھی ساسانی حکومت کا صدر مقام تھا، سب سے زیادہ بھاری صدمہ ۶۴ھ/ ۶۸۴ء میں شیراز کی تاسیس سے پہنچا (جو اصطخر سے جنوب کی طرف ایک دن کی مسافت پر تھا)۔ شیراز بہت جلد صوبۂ فارس کا صدر مقام بن گیا اور اس نے بڑی ترقی کی، بالخصوص تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی سے۔ اس کے بعد سے اصطخر نمایاں طور پر گھٹتا ہی چلا گیا۔ جغرافیہ نویس الاصطخری کے بیان سے، جو اسی شہر کا باشندہ تھا، معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے وسط میں اوسط درجے کا شہر تھا، جس کا رقبہ تقریبًا ایک عربی (= بوزنطی) میل تھا؛ اس کی فصیل تباہ ہو چکی تھی۔ المقدسی، جس نے تیس سال بعد ۹۸۵ء میں اپنی کتاب [احسن التقاسیم] تصنیف کی، اصطخر کے دریا کے عالی شان پل اور خوب صورت باغ کی تعریف کرتا ہے۔ بڑی مسجد کے ضمن میں، جو بازار میں ہے، وہ اُن قابلِ دید ستونوں کا ذکر کرتا ہے جن کے گلدستے (capitals) بیلوں کی شکل کے ہیں۔ غالبًا اس سے مراد کوئی قدیم ہخامنشی عمارت نہیں، بلکہ ایک ساسانی عمارت ہے۔ المقدسی نے لکھا ہے کہ لوگوں کا خیال تھا کہ یہ مسجد پہلے ایک آتش کدہ تھی، جس کی تعمیر میں پرسپولس (Persepolis) سے تراشیدہ پتھر کے ٹکڑے لا کر استعمال کیے گئے ہوں گے۔ جس زمانے کا المقدسی نے ذکر کیا ہے اس کے چند ہی سال بعد اس شہر پر ایک بڑی آفت نازل ہوئی، جس کا سبب یہ تھا کہ یہاں کے باشندے اپنے فرماں روا صَمْصام الدولہ بن عَضُدُ الدولہ [رک بآن] کے خلاف باغیانہ روش اختیار کر بیٹھے تھے۔ صمصام الدولہ نے امیر قُتُلمش کی سرکردگی میں ایک فوج یہاں بھیجی، جس نے اس شہر کو کھنڈر بنا دیا۔ اس واقعے سے اصطخر کی تباہی پر مہر لگ گئی۔ صوبہ فارس سے متعلق ساتویں/ تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا کے ایک بیان میں، جو فارسی کتاب فارس نامہ میں دیا گیا ہے، اسے ایک معمولی گاؤں بیان کیا گیا ہے، جس کی آبادی بمشکل ایک سو ہو گی۔ غالبًا قدیم شہر کا تمام رقبہ قرونِ وسطٰی کے اختتام سے پہلے ہی بالکل غیر آباد ہو چکا تھا۔

رہی اصطخر کی ٹکسال تو اس میں ساسانی عہد میں جو سکے ڈھالے جاتے تھے ان پر مختصر طور پر پہلوی حروف میں ST ([illegible]) کندہ ہے، جس سے مراد یقینًا اصطخر ہے۔ یزدجرد ثانی (از ۴۳۸ء) کے عہد سے لے کر خاندان کے اختتام تک کے ان سکوں کے بکثرت نمونے موجود ہیں۔ مسلمانوں کے عہد میں بھی یہ پہلوی نقش اسی مختلف صورت میں خاصے عرصے تک قائم رہا، چنانچہ اس قسم کے اُن سکوں کے بارے میں جو خلیفہ یا والی کے نام پر مضروب کیے گئے تھے ۷۰ھ/ ۶۸۹ء تک پتا چلتا ہے، قب مثال کے طور پر حوالہ جات در ZDMG، ۸: ۱۳، ۱۴۷ بعد و ۱۲: ۵۶ و ۱۹: ۴۰۰ و ۳۱: ۱۴۸ و ۳۳: ۱۲۰، ۱۳۱۔ دوسری طرف ان پہلوی سکوں کو جن پر ٹکسال کا نام ایران ([illegible]) اور بابا ([illegible]) دیا گیا ہے، برخلاف مارٹمان (Mordtmann) (مجلۂ مذکور، ۳۳: ۱۱۴-۱۱۵ و *Sitz.- Ber. d. Bayr. Akad. d Wiss.*، ۱۸۷۴ء، ص ۲۵۰-۲۵۱)، اصطخر کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے، قب نولدیکہ (Nöldeke)، در ZDMG، ۳۳: ۶۹۱-۶۹۲۔ عرب سکوں میں سے، جو اصطخر میں ڈھالے گئے، ۸۸ھ/ ۷۰۶ء اور ۹۰ھ/ ۷۰۸ء سے لے کر ۱۶۷ھ/ ۷۸۳ء

تک کے نمونے معلوم ہیں: Stanley Lane-Poole: *Cat. of Orient. Coins in the Brit. Mus.*، ۱۰: ciii؛ H. Lavoix: *Cat. des monnaies musulmanes de la Bibl. Nat.*، ۱: ۵۱۸؛ نیز تشریحات، در ZDMG، ۹: ۲۴۹، ۲۵۰ و ۱۶: ۷۷۶ و ۲۲: ۲۸۶ و ۳۹: ۱۹، ۳۸.

اصطخر کے کھنڈروں کا موجودہ سلسلہ، جو ابھی تک مفصل تحقیقات کا منتظر ہے، خاصا وسیع (تقریباً پانچ سے چھے میل تک کے حلقے کے اندر) ہے۔ پُلْوَر ندی اور ایک چھوٹی سی آب پاشی کی نہر، جو اس میں سے نکال کر کھنڈروں کے پار لے جائی گئی ہے، اس رقبے کو تقریباً دو برابر حصّوں میں تقسیم کرتی ہیں۔ شہر کے قدیم آثار زیادہ تر مختلف بلندی کے مٹی کے ٹیلوں سے پہچانے جاسکتے ہیں۔ کہیں کہیں شہر کی دیواروں کے حصّے اب بھی موجود ہیں۔ سب سے زیادہ جاذبِ توجّہ وہ جگہ ہے جو حاجی آباد کے گاؤں کی جانب واقع ہے اور جسے J. Morier اور Kerporter (قب نیچے) جیسے سیّاحوں نے حریم جمشید (= جمشید کا حرم) کہا ہے۔ یہاں ایک ایسے رقبے کے درمیان جو ستونوں کے ٹکڑوں سے ڈھکا پڑا ہے ایک [ثابت] ستون سیدھا کھڑا ہے۔ اس کے گلدستے (Capital) سے، جس میں بیلوں کی تصویریں بنی ہیں، فوراً پتا چل جاتا ہے کہ وہ یہاں پرسپولس (Persepolis) سے لایا گیا ہے۔ اگر ہم اس مسجد کا محلِّ وقوع، جس کا حال المقدسی نے لکھا ہے، یہاں تلاش کریں تو بے جا نہ ہوگا۔ اصطخر کے کھنڈروں کا مفصل ترین بیان Flandin اور Coste نے دیا ہے، جنھوں نے ۱۸۴۰ء کے آخر میں اس کے نواح میں دو ماہ صرف کیے: قب الواح کے ضخیم مجموعے کی تصاویر، *Voyage en Perse*، ج ۲ (پیرس ۱۸۴۳ء ببعد)، لوح ۵۸ - ۶۲، اور اس [مجموعے] کے ساتھ آثارِ قدیمہ سے متعلق متن ص ۶۹ - ۷۲، نیز Flandin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۲ء): ۱۳۷.

اصطخر کے قرب و جوار میں اَور بھی ایسے مقامات ہیں جو اپنی پرانی عمارتوں یا تاریخ کی وجہ سے قابلِ ذکر ہیں، مثلاً سابق ساسانی دارالحکومت کے ویران شدہ رقبے کے شمال مشرقی گوشے سے بالکل قریب، موضع حاجی آباد کے شمال میں وہاں سے کوئی سات سو گز کے فاصلے پر، وادی تنگ شاہ سَرْوَان میں قدرتی غار ہیں۔ ان میں سے ایک پر شاپور اوّل (۲۴۱ - ۲۷۲ء) کا ایک تاریخی اہمیّت کا کتبہ ہے اور ایران کے لوگ اسے شیخ علی کہتے ہیں، کیونکہ اس نام کے ایک متّقی زاہد نے اس غار میں اپنی عمر بسر کی تھی؛ اس کے ساتھ ہی اس کا نام "زندانِ جمشید" (جمشید کا قید خانہ) بھی سننے میں آتا ہے۔ اسی قسم کے مقبولِ عام نام، مثلاً زندان، حریم (قب مذکورۂ بالا حریم جمشید)، ایران اور عراق کے اَور مقامات میں بھی پائے جاتے ہیں، قب مادّۂ دَسْتَجِرد؛ نیز میری تصنیف *Seleucia und Ktesiphon* (لائپزگ ۱۹۱۷ء)، ص ۵۵۔ مشہور عالی شان عمارتوں اور یادگاروں کو اکثر جمشید کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جو قدیم ایران کا ایک افسانوی فرمانروا تھا اور جسے ایرانی مسلمان اسطوری سلیمان خیال کرتے ہیں (قب نیچے تختِ جمشید)۔

تاریخی اہمیّت کا ایک اَور مقام نقشِ رجب (ایک افسانوی شخصیت) ہے، جو اصطخر سے تقریباً تین میل جنوب مغرب میں واقع ہے، یہ پُلْوَر کے جنوبی کنارے پر ایک چٹانی دیوار میں گھاٹی کی مانند ایک شگاف ہے، جو تین ساسانی اُبھری ہوئی تصاویر (reliefs) سے آراستہ ہے۔ Sarre کا خیال ہے (Sarre و Herzfeld: *Iranische Felsreliefs*، ص ۹۸) کہ ان نقوش کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ مقام (ہرمزدالٰہ کی عبادت گاہ؟) ایک خاص مقصد یعنی ساسانی بادشاہوں کی تاج پوشی کی رسم ادا کرنے کے لیے وقف تھا.

ایران کے قدیم اور اوسط زمانوں کے آثار کی کثرت کی وجہ سے تختِ جمشید اور نقشِ رستم مشہور ترین مقامات ہیں۔ ان میں سے پہلا پُلْوَر کے جنوبی کنارے پر اِصْطَخْر کے جنوب میں سے ایک گھنٹے کی مسافت پر اور دوسرا اسی ندی کے شمالی کنارے پر اصطخر سے تقریباً ڈیڑھ میل دور واقع ہے.

مشرقی لوگوں میں "تختِ جمشید" پرسپولس کے ہخامنشی محلّوں کے مجموعے کا معروف ترین نام ہے۔ یہ ایرانی عوام کے تخیّل کا خاصہ ہے کہ شان دار عمارتوں کا نام اکثر گزشتہ زمانے کے کسی مشہور افسانوی بادشاہ کا تخت رکھ دیا جاتا ہے۔ تختِ جمشید کے علاوہ اس کا ایک اَور قدیم تر نام چہل۔ یا بالتخفیف چل۔ مینار (نیز منارہ) = "چالیس ستون" بھی سننے میں آتا ہے، جو چودھویں صدی کے ایرانی مؤرخین کے قدیم زمانے میں بھی موجود تھا۔ یہ نام اس مقام کے سب سے زیادہ نمایاں حصّے، یعنی بادشاہ خشیرو (xerxes) اوّل کی ستونوں والی عمارت سے ماخوذ ہے، جس میں سے ابتداءً بہتر ستون تھے اور اب کُل تیرہ ہیں۔ مشرق میں چالیس کا عدد ایک تخمینی عدد کے طور پر بہت مستعمل ہے اور اس سے مراد کثرت عدد ہوتی ہے، مثلاً چہل ستون نام کا ایک غار لُرستان کی وادی شروان میں بھی بتایا جاتا ہے (قب H. Grothe: *Wanderungen in persien*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۶۲) [قب کوچۂ چہل بیبیاں، لاہور]۔ چالیس کی طرح ہزار کے عدد کا استعمال بھی انھیں معنوں میں کیا جاتا ہے۔ اس سے ایک اَور نام ہزار ستون کی بھی تشریح ہو جاتی ہے، جو ابتدائی زمانے میں عام تھا اور جو سب سے پہلے چوتھی/دسویں صدی کی ابتدا میں حمزہ الاُصفہانی کی تاریخ میں اور پھر کئی جگہ بعد کی ایرانی تاریخوں میں بھی نظر آتا ہے [اسی نام کا ایک محلّ خلجی عہد میں سیری (دہلی) میں بھی تھا، قب برنی وغیرہ]۔ ایک اَور نام ہفت مُور (= سات دیواریں) بھی ہے، جو سب سے پہلے تقریباً ۱۱۰۰ء میں ملتا ہے۔ قرونِ وسطٰی کے عرب جغرافیہ دان پرسپولس کے تختے (terrace) کے کھنڈروں کو تیسری/نویں صدی عیسوی سے "ملعب سلیمان" (= سلیمان کا کھیل کا میدان) کے نام سے جانتے ہیں، جس کے ساتھ ہم "کرسی سلیمان" نام کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جو فارسی مُجْمَل التواریخ (ابتداءِ پانچویں/ ابتداءِ گیارھویں صدی) میں پایا جاتا ہے اور جو بجائے خود آج کل کے نام تختِ جمشید کا، جو اس کا مترادف ہے، ماخذ ہوسکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ سرزمینِ ایران میں تختِ سلیمان بحیثیت ایک جغرافیائی نام کے دیگر مقامات میں بھی پایا جاتا ہے،

مثلاً خرابوں کے ڈھیر کا وہ حصہ جسے تختِ مادرِ سلیمان کہا جاتا ہے (مُرغاب رَتّ بآن)۔ آذربیجان کی جانب شمال مشرق میں کھنڈروں کا ایک ٹیلا، کابل کے مشرق میں ایک پہاڑ اور آخر میں فرغانہ میں شہر اوش (قبّ فرغانہ)؛ قبّ رٹر (Ritter): کتاب مذکور، ۷:۴۸۲ و ۸:۱۳۰، ۴۴۳ و ۹:۸۰۸، ۱۰۴۰۔

تختِ جمشید (سلیمان) پتھر کا ایک متعدّد الاضلاع مصنوعی چبوترہ ہے، جس کی شکل تقریباً مستطیل کی سی ہے اور جو ایک بلند، گہرے خاکستری رنگ کے چٹانی پہاڑ کے دامن میں واقع ہے۔ زمانہ حال کے سیّاحوں کے بیان کے مطابق اس پہاڑ کو آج کل کوہِ رحمت کہتے ہیں، لیکن اس نام کا کتابوں میں کہیں ذکر نہیں آیا۔ بظاہر یہ قرونِ وسطٰی سے بعد کے زمانے میں رائج ہوا ہوگا (اس کا ذکر سب سے پہلے ہربرٹ (Sir Thomas Herbert) نے سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں کیا ہے)۔ ہوسکتا ہے کہ شاہ کوہ (=شاہی پہاڑی) کا نام، جو اپنے زمانے میں آوزلے (Ouseley) نے بھی لوگوں کی زبانی سنا تھا، اس سے قدیم تر ہو۔ یہ نام Diodoros (۱۷، ۷۱) کے βασιλικὸν ὄρος کا مرادف ہے۔ اسی مصنّف (آوزلے Ouseley) کے بیان کے مطابق اس کے ساتھ ہی یہاں کے باشندے اسے کوہِ تخت (=(جمشید کے) تخت کا پہاڑ) بھی کہتے ہیں۔ کوہِ رحمت کے اس حصّے میں جس سے چبوترے کی پشت کی دیوار بنتی ہے، ہخامنشی خاندان کے تین بادشاہوں کے مقبرے ہیں۔ Stolze (*Verhandl. der Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ۱۸۸۳ء، ۱۰:۲۷۳) کے بیان کے مطابق لوگ انھیں مسجد، حمام اور آسیاے جمشید [=جمشید کی چکّی] کے ناموں سے جانتے ہیں۔ یہ چبوترہ، جس کی شکل نمایاں طور پر ایک قلعے کی سی ہے — جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے — اس لیے بنایا گیا تھا کہ اس پر شاہی محلّات اور یادگار تعمیر کی جائیں، شہر پرسپولس (Persepolis) اس کے بالکل قریب واقع تھا۔ اس شہر کے قدیم آثار اب بھی پہچانے جا سکتے ہیں۔ قدیم تر زمانے کے سیّاح ان خرابوں میں سے جو تختِ جمشید سے باہر شہر کے رقبے کے اندر واقع ہیں اور بھی کئی عمارتوں کی شناخت کر سکتے تھے۔ یہ جتا دینا ضروری ہے کہ Stolze اور Andreas (: کتاب مذکور، ص ۲۵۶ ببعد اور *Persepolis*، ۱:۳) کی یہ رائے کہ قلعے اور شہر کی تلاش نقشِ رستم کے مقام پر کی جا سکتی ہے — یا زیادہ صحیح طور پر قلعے کی نقشِ رستم میں اور شہر کی بعد کے شہر اصطخر کی جاے وقوع میں — بحالیکہ تختِ جمشید کی عمارتیں ان مقدّس رسوم کی ادائگی کے لیے بنائی گئی تھیں جن کا عبادات (cultus) سے گہرا تعلق تھا، قابلِ تسلیم معلوم نہیں ہوتی؛ قبّ اس کے خلاف حال ہی میں Herzfeld، در Sarre و Herzfeld: کتاب مذکور، ص ۱۰۰ ببعد۔ ایرانی مؤرّخین بھی جب بغیر کسی قسم کی حیل حجّت کے پرسپولس (Persepolis) کو اصطخر مان لیتے ہیں تو اسی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں اور مرودشت کے میدان اور اس کے قریب تر نواح میں تمام قدیم اور قرونِ وسطٰی کی یادگاروں اور خرابات کو ایک ہی شہر کے آثار ثابت کرنے کے لیے اُسے افسانوی وسعت دے کر اس کی لمبائی اور چوڑائی سولہ سولہ فرسنگ بتاتے ہیں۔

پرسپولس۔ اصطخر کے بانی کی بابت ایرانی روایات میں اختلاف ہے۔ کبھی تو اسے کیومرث (ایرانیوں کا افسانوی مورثِ اعلٰی) بتایا جاتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کے بانی یا توسیع کرنے والے قدیم زمانے کے افسانوی فرمانروا تھے۔ جیسے کہ کیومرث کی اولاد سے ہُوشنگ (اُوشَہَنج) طہمُورث، جمشید اور کیخسرو۔ [اس ضمن میں حضرت] سلیمان[ع] کا نام بھی لیا جاتا ہے، جن کے حکم سے ان کے فرمانبردار جنّ عجیب وغریب کام انجام دیتے تھے۔ ایک افسانوی شہزادی ہُما کا نام بھی آتا ہے، جس نے ایران میں عمارتیں بنوانے کے سلسلے میں سمیر امس (Semiramis) کا سا کام کیا۔ ایرانی روایات میں قدیم ایرانی بادشاہوں کی جاے سکونت بھی یہی پرسپولس کا شہر بتایا گیا ہے اور یہ کہ وہ وہیں مدفون بھی ہیں۔ فردوسی کے شاہنامہ کے مطابق یہ شہر کیقباد کے زمانے سے حکمران خاندان کی قیام گاہ رہا۔ مسلمان مصنّفین پرسپولس کی بنا کو سلیمان [علیہ السلام] کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ''ملعبِ سلیمان'' کا نام، جو انھوں نے اُسے دیا ہے، مذکور ہو چکا ہے۔ ان کے افسانے کے مطابق [حضرت] سلیمان[ع] باری باری یہاں اور شام میں رہا کرتے تھے اور جنّ انھیں بسرعت ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچا دیتے تھے۔ تختِ جمشید کے چبوترے کی علیحدہ علیحدہ عمارتوں پر عربی حروف میں ''مسجد'' اور ''حمّامِ سلیمان'' لکھا ہے (قبّ کوہِ رحمت کی مذکورۂ بالا دو شاہی قبروں کے نام)۔ اس حکایت میں یہ بھی ہے کہ [حضرت] سلیمان[ع] نے یہاں ایک کمرے میں ہوا کو بند کر دیا تھا؛ چنانچہ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی تک کے فارسی مآخذ بھی یہاں ایک زندانِ باد کا ذکر کرتے ہیں، قبّ اخبار، در آوزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲:۳۸۱، ۳۸۷۔

بدقسمتی سے پرسپولس کے آثار کے بارے میں عربی بیانات کسی قدر ناقص ہیں اور علاوہ ازیں کہیں کہیں انھیں جنّ و پری کے افسانے بنا دیا گیا ہے، قبّ خاص طور پر جغرافیہ نگار الاِصطخری، المَقدِسی اور القزوینی کے بیانات (دیکھیے Schwarz، محلِّ مذکور)۔ اواخر قرونِ وسطٰی کے ایرانی مؤرّخین، بالخصوص حَمد اللہ المستوفی اور حافظ اَبرو نے کئی نوع کی دلچسپ معلومات بہم پہنچائی ہیں (دیکھیے Ouseley، ۲:۳۸۰ ببعد، ۳۸۷ ببعد)۔ ان دونوں کے بیان کے مطابق ان خرابوں کے ستون توتیا (زِنک آکسائڈ Zinc Oxide) کا منبع ہونے کی حیثیت سے مشہور تھے، جو طبّی ضروریات کے لیے ایک اہم چیز ہے۔ تختِ جمشید (اور اس سے بھی بڑھ کر نقشِ رستم) کی ابھری ہوئی مُورتوں کے چہروں کو وَنڈلی انداز (vandal) سے بگاڑ دینے کا سبب زیادہ تر... تعصبِ مذہبی تھا، جس کی رُو سے انسانی چہروں کی شبیہ بنانا قابلِ اعتراض ہے۔

خلیفہ المنصور (۷۵۴-۷۷۵ء) پرسپولس کے کھنڈروں کو المدائن۔طیسفون (Al-madāin-Ctesiphon) کے کھنڈروں کی طرح پتھر حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے وزیر خالد برمکی نے یہ کہہ کر کام سے روکا کہ پرسپولس میں [حضرت] علی[ع] نے نماز پڑھی تھی، دیکھیے *Fragm. Hist. Arab.* (طبع دخویہ)، ص ۲۵۶۔

متعدّد مسلمان حکمرانوں نے پرسپولس میں اپنی آمد کی یاد قائم رکھنے کے لیے

کتبے کندہ کروائے ہیں؛ چنانچہ یہاں بویہی خاندان (چوتھی/دسویں صدی عیسوی) کے افراد کے تین عربی کتبے کوفی حروف میں پائے جاتے ہیں؛ تیمور (نویں/پندرھویں صدی عیسوی) کے پوتے ابوالفتح ابراہیم کے تین کتبے (دو فارسی میں اور ایک عربی میں) موجود ہیں اور اسی طرح اوزون حسن (نویں/پندرھویں صدی عیسوی) کے پوتے علی بن خلیل کے تین کتبے (دو عربی میں اور ایک فارسی میں) ہیں۔ دساسی (de Sacy) نے اپنی کتاب *Mém. sur diverses antiquités de la perse* (پیرس ۱۷۹۳ء)، ص ۱۳۹ ببعد، میں ان کتبوں پر پوری پوری بحث کی ہے؛ نولدیکہ (Nöldeke) نے Stolze: *Persepolis*، ۲: ۶، میں اس پر چند اصلاحات کی ہیں۔ پیٹرمان (H. Petermann: *Reisen im Orient*، ۲: ۱۸۸) نے بھی مظفری خاندان کے محمد بن المظفر بن المنصور (م ۷۶۵ھ/۱۳۶۳ء) کے ایک کتبے کا ذکر کیا ہے۔ اس کی دیواروں پر جو متعدد اشعار لکھے ہوئے ہیں ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ایرانی پرسپولس کے ہمیشہ سے قدردان رہے ہیں۔ ایران کے موجودہ شعرا بالعموم اپنے ملک کے اس قدیم دارالحکومت کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔

جہاں تک نقشِ رستم کا تعلق ہے، اس سے دراصل مراد حسین کوہ نامی طویل و بلند چٹانی تودے کی محض وہ اونچی جنوبی دیوار ہے جس کے اندر کئی طاقوں میں چار ہخامنشی بادشاہوں کی قبریں اور ساسانی عہد کی اُبھری ہوئی تصویریں ہیں، لیکن اکثر اس نام کو وسعت دے کر سارے حسین کوہ کو نقشِ رستم کہہ دیتے ہیں۔ نقشِ رستم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عام لوگوں کے خیال میں وہاں جو پتھر کی تراشیدہ تصویریں ہیں وہ ایران کے قومی بطل رستم کی ہیں۔ مقبروں کی دیوار کے سامنے ایک جاذبِ نظر برج نما عمارت ہے، جسے آج کل کعبۂ زرتشت کہتے ہیں۔ اس عمارت کی اصلی غرض و غایت کی بابت علما میں اختلاف ہے؛ غالبًا اس کا تعلق کسی سابق آتش کدے سے ہوگا۔ اُن دو اور عمارتوں کے متعلق بھی غالبًا یہی سمجھنا چاہیے جو کعبۂ زردشت کے قریب ہی ایک چٹان کی چوٹی پر، جسے سنگِ سلیمان (سلیمان کا پتھر) کہا جاتا ہے، واقع ہیں، قب آوزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۳۰۰۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ برمِ دِلِک کی تراشیدہ ساسانی تصاویر بھی نقشِ رستم کہلاتی ہیں، جو شیراز سے مشرق جنوب مشرق کی جانب پانچ میل کے فاصلے پر ہے۔

پُلوار کے جنوبی کنارے پر پتھر کا جو دو طبقہ چبوترہ ہے (نقشِ رجب سے مغرب کی جانب پانچ سو گز کے فاصلے پر) اُسے اس ضلع کے باشندے تختِ رستم کہتے ہیں۔ یہ چبوترہ چونکہ محدود طول و عرض کا ہے اس لیے یہی گمان ہو سکتا ہے کہ یہ محض کسی مقبرے یا آتش کدے کی کرسی کا کام دیتا ہوگا، قب Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۲: ۷۲-۷۳ (ولوح ۹۳)۔ یہ نقشِ رستم کے علاوہ تختِ طاؤس بھی کہلاتا ہے۔ تختِ رستم کا نام ایران میں اور جگہ بھی پایا جاتا ہے۔ (قب Ouseley: کتاب مذکور، ۲: ۵۲۲)۔

اصطخر سے کسی قدر زیادہ فاصلے پر، اس سے شمال مغرب کی جانب تقریبًا تین یا چار گھنٹے کی مسافت پر، پہاڑی چوٹیوں کے اوپر ایک دوسرے سے ڈیڑھ سے لے کر دو میل تک دُور تین قلعے بنے ہوئے ہیں۔ ان تینوں قلعوں کو، جو تقریبًا خطِ مستقیم میں ہیں، ملا کر اکثر قلعہ یا کوہِ اصطخر کا نام دیا جاتا ہے۔ اسے کوہِ راہجرد بھی کہتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ دریائے گر (جس میں سابق الذکر پلوار گرتا ہے) کے بائیں کنارے پر اس نام کا ایک ضلع واقع ہے۔ فردوسی نے ایک بیت میں سہ دِژ گنبدانِ اصطخر کا ذکر کیا ہے (قب آوزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۳۸۶)۔ اس کے ساتھ ساتھ ان تینوں قلعوں کے اپنے الگ الگ نام بھی ہیں، جو قدیم ترمؤرخوں اور سیاحوں کے بیانات کے مطابق بمرورِ ایام بار بار بدلے گئے ہیں۔ ان تینوں میں سب سے زیادہ اہم ایک محدود مفہوم میں قلعۂ اصطخر ہے، جو باقی دو قلعوں کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے میان قلعہ (= وسطی قلعہ) بھی کہلاتا ہے۔ Flandin اور Coste نے لوگوں کو اسے قلعۂ سرو بھی کہتے سنا تھا، کیونکہ وہاں سرو کا ایک اکیلا درخت موجود ہے۔ ایرانی مصنف باقی دو قلعوں کو قلعۂ شکستہ (ویران قلعہ) اور اشکنوان (سکنوان اور اسی قسم کے اور نام) دیتے ہیں۔ اگر ہم بنیادوں کے آثار اور ان دیواروں کے ٹکڑوں کی بنا پر جو ان قلعوں کے درمیان پائے جاتے ہیں فیصلہ کریں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ کسی وقت یہ تینوں قلعے حصار بندیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔

فارس اور بالخصوص اصطخر کی اسلامی تاریخ میں ان دشوار گزار قلعوں نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ انھیں ارد گرد کے علاقے پر قبضہ رکھنے کے لیے نہایت اہم فوجی مراکز سمجھا جاتا تھا، کیونکہ یہاں سے کمک بآسانی پہنچ سکتی تھی۔ ان میں سب سے نمایاں "قلعۂ اصطخر" ہے، جس کی بنیاد ایرانی روایات کی رُو سے اساطیری زمانے میں رکھی گئی تھی کیونکہ فرض کیا جاتا ہے کہ اُسے بادشاہ جمشید نے تعمیر کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایران کے قدیم بادشاہ گشتاسپ نے زرتشت کا دین قبول کرنے کے بعد اَوِسْتا کو سونے کے حرفوں میں گائے کی کھالوں پر لکھوا کر اصطخر کے قلعے میں رکھا تھا اور اسی لیے اس قلعے کو دِژِ نِبِشت (قلعہ کتابت) یا کوہِ نبشت (جیسا کہ حمد اللہ مستوفی میں ہے) بھی کہا جاتا ہے، قب الطبری، ۱: ۶۷۶ و ابن الاثیر، ۱: ۱۸۲، س ۹، نیز آوزلے (Ouseley) کے فراہم کردہ ایرانی بیانات، کتاب مذکور، ۲: ۳۴۴، ۳۴۳، ۳۶۴، ۳۷۰-۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۴۔ خلافتِ [اسلامیہ] کے زمانے میں فارس کے صوبے کا والی اکثر اسی قلعے میں رہا کرتا تھا، کیونکہ اپنے قدرتی وقوع کی بدولت اس کی حفاظت بہت سہل تھی؛ چنانچہ [حضرت] علی[ؓ] کی وفات کے بعد یہاں کا والی زیاد بن ابیہ [امیر] معاویہ[ؓ] کے مقابلے میں خاصے عرصے تک ڈٹا رہا، دیکھیے ولہاؤزن (Wellhausen): *Das arabische Reich*, etc (برلن ۱۹۰۲ء)، ص ۷۶۔ بویہی حکمرانوں نے، جو اکثر اصطخر کے علاقے میں رہا کرتے تھے (قب ان کے وقت کے مذکورۂ بالا کتبے، جو تختِ جمشید میں ہیں؛ عماد الدولہ [رک بآن] اصطخر ہی میں دفن کیا گیا تھا)، اصطخر کے قلعے کی طرف خاص توجہ کی۔ عضد الدولہ [رک بآن] نے چوتھی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ایک قدرتی تالاب سے فائدہ اٹھا کر، جو پہلے ہی سے وہاں موجود تھا، اس قلعے میں حوضوں کا ایک عظیم الشان سلسلہ

بنایا، جن سے سال بھر تک ہزاروں آدمیوں کو پانی بہم پہنچایا جا سکتا تھا اور جن کی تعریف اس کے معاصرین اور آئندہ آنے والے لوگ کرتے رہے۔ ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں باغی فَضلُویہ کو، جس نے فارس کی حکومت پر قبضہ کر لیا تھا، سلطان ملک شاہ کے عہد میں نظام الملک کی فوجوں نے اصطخر ہی کے قلعے میں محصور کیا تھا۔ اُس وقت یہاں اچانک ایک زلزلہ آیا، جس سے حوضوں کا پانی یکا یک اُبل پڑا اور محصورین قبل از وقت اطاعت قبول کر لینے پر مجبور ہو گئے۔ اس کے بعد فَضلُویہ کو اس قلعے میں قید رکھا گیا اور ایک سال بعد رہائی کی ایک ناکام کوشش کے بعد اُسے قتل کر دیا گیا۔ بعد کے زمانے میں اس قلعے کو اعلٰی منصب داروں اور امرا کے لیے شاہی قید خانے کے طور پر اکثر کام میں لایا گیا۔ تقریبًا ۱۵۹۰ء تک بھی یہ قلعہ اچھی حالت میں آباد تھا۔ کچھ عرصے بعد فارس کے ایک باغی سپاہ سالار نے اس میں پناہ لی اور شاہ عبّاس اوّل نے اس کا محاصرہ کر لیا اور بزورِ شمشیر فتح کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اسی وجہ سے Pietro delle Velle نے، جو یہاں ۱۶۲۱ء میں ٹھیرا تھا، اسے خستہ و ویران پایا.

اب تک یورپی سیاح شاذ و نادر ہی اصطخر دیکھنے آئے ہیں، مثلًا موریر (Morier)، فلینڈن (Flandin)، کوسٹ (Coste) اور Vambéry۔ قلعے کے نقشے اور خاکے ہمیں Flandin اور Coste کی بدولت دست یاب ہوے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ یہ قلعہ ایک بلند سطح پر واقع ہے، جس کا محیط ۳۰۰ گز اور ارتفاع میدان سے ۱۳۰۰ فٹ ہے۔ اس کی قدیم دفاعی تعمیرات میں سے اب صرف وہ مضبوط فصلیں باقی ہیں جو سر تا سر پتھروں سے بنائی گئی ہیں۔ آل بویہ کے حوضوں کا عظیم سلسلہ اب بھی دکھائی دیتا ہے، جن میں سے ایک کنواں، جو چٹان میں بڑا گہرا کھودا گیا ہے، خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اب تک جو کھنڈر باقی ہیں وہ سب کے سب اسلامی زمانے کے معلوم ہوتے ہیں۔ اصطخر کے قلعوں کی بابت قبّ فارسی مآخذ پر مبنی وہ بیانات جو مآخذ ذیل میں ہیں: آوزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۸۵، ۳۸۹ ببعد، ۳۹۵-۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۰۷، ۵۳۱؛ رِٹر (Ritter)، ۸: ۸۴۳-۸۶۵، ۸۶۸، ۸۷۷؛ Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۲: ۷۱-۷۲؛ Fladin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۳ء): ۱۴۰-۱۴۲؛ Vambéry: *Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien*، Pest ۱۸۶۷ء، ص ۲۵۰؛ ہوار (Cl. Huart)، در *Revue sémitique*، ۱ (۱۸۹۳ء): ۲۵۹ ببعد و در *Hist. de Bagdad*، ۳۳۷ ببعد (پیرس ۱۹۰۱ء)، ص ۲۸، ۳۱؛ لی سٹرنج (G.Le Strange): کتابِ مذکور، ص ۲۷۶؛ Herzfeld، در Sarre و Herzfeld: کتابِ مذکور، ص ۱۱۴-۱۱۵ (لوح ۱۶ و شکل ۴۵).

مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab*، طبع دخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت: معجم (طبع وُسٹنفلٹ)، ۱: ۲۹۹ ببعد؛ (۳) قزوینی (*Kosmographie*، طبع وُسٹنفلٹ)، ۲: ۹۹؛ (۴) الطبری اور ابن الاثیر، بمواضع کثیرہ (بمدد اشاریہ)؛ (۵) حاجی خلیفہ: جہان نما (لاطینی ترجمہ از Norburg، Lund ۱۸۱۸ء)، ۱: ۲۸۴-۲۸۶؛ (۶) شوارز (P. Schwarz): *Irān im Mittelalter nach den arab. Geographen*، ۱۸۹۶ء، ۱: ۱۳-۱۶ (صوبۂ اصطخر کے بارے میں: ص ۱۳-۳۰)؛ (۷) لی سٹرنج (G. Le Strange): *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۷۵-۲۷۶، ۲۹۴-۲۹۵؛ (۸) آوزلے (Ouseley): *Travels of various countries of the East*، ۲ (لنڈن ۱۸۲۱ء): ۳۱۱-۳۳۹، مشرقی — زیادہ تر فارسی — مآخذ پر مبنی اصطخر — پرسپولس کے مفصل حالات؛ (۹) نیبُور (C. Niebuhr): *Reisebeschr. nach Arabien, etc.* (Copenhague ۱۷۷۸ء)، ص ۱۲۰-۱۲۵؛ (۱۰) آوزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۱۸۷-۱۹۱، ۲۲۴-۲۲۰؛ (۱۱) رِٹر (Ritter): *Erdkunde*، ۸: ۸۵۸-۹۴۱؛ (۱۲) رِچ (A. J. Rich): *Collected Memoirs* (لنڈن ۱۸۳۹ء)، ص ۲۳۱-۲۶۱؛ (۱۳) Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۲ (پیرس ۱۸۴۳ء ببعد)، لوحہ ۵۷-۱۱۲، اور اس کے ساتھ متن کی جلد، ص ۶۸-۱۵۵؛ (۱۴) Flandin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۲ء): ۸۸-۲۱۴؛ (۱۵) F. Stolze: *Persepolis*، برلن ۱۸۸۲ء، ۲ جلد؛ (۱۶) وہی مصنف، در *Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ۱۰ (۱۸۸۳ء): ۲۵۱-۲۷۶؛ (۱۷) نُولدیکہ (Nöldeke): *Aufsätze zur pers. Geschichte* (لائپزگ ۱۸۸۷ء)، ص ۱۳۴-۱۳۶؛ (۱۸) Geiger، در *Grundr. de iran. Philol.*، ۲: (۱۸۹۶ء ببعد): ۳۹۰ ببعد؛ (۱۹) Justi، در مجلّۂ مذکور، ۲: ۴۴۷-۴۵۶؛ (۲۰) A. W. Jackson: *Persia Past and Present*، نیویارک ۱۹۰۶ء، ص ۲۹۴-۳۲۰؛ (۲۱) E. Herzfeld، در *Klio*، ۸ (۱۹۰۷ء): ۱-۶۸ (بمواضع کثیرہ)؛ (۲۲) Fr. Sarre و E. Herzfeld: *Iranische Felsre- liefs*، برلن ۱۹۱۰ء (اصطخر کے لیے: خاص طور پر ص ۱۰۰-۱۰۲)؛ (۲۳) پرسپولس اور نقش رستم کے قدیم ایرانی کتبات کے بہترین بیانات کے لیے Weissbach: *Die Keilin- schriften der Achaemeniden Vorderasiat. Bibl.*، ج ۳ (لائپزگ ۱۹۱۱ء؛ نیز دیکھیے حوالۂ مذکور، ص xiv-xv، xvii-xx، یادگاروں کا بیان مع حوالہ جات) اور (۲۴) Weissbach: *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis Abhandl. der sächs. Ges der Wiss.*، ج ۲۹، عدد ۱، ۱۹۱۱ء میں دیے ہیں؛ ساسانی یادگاروں اور کتبوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۲۵) دساسی (de Sacy): کتاب مذکور، ص ۲۳-۱۲۴؛ (۲۶) A. D. Mordtmann، در *ZDMG*، ۳۴: ۱ ببعد (بمواضع کثیرہ)؛ (۲۷) Nöldeke، در Stolze، حوالۂ مذکور، ۲: ۳-۶؛ (۲۸) West، در *Grundr. der iran. Philol.*، ۲: ۷۶-۷۸؛ (۲۹) Sarre، در Sarre و Herzfeld: کتاب مذکور، ص ۶۷-۸۸، ۹۲-۹۹؛ Flandin اور Coste نے اصطخر۔ پرسپولس اور اس کے بالکل قرب و جوار کے بہترین نقشے دیے ہیں، ج ۲، لوحہ ۵۷ اور ۶۴.

(M. STRECK)

اَلاِصْطَخْری: ابواسحٰق ابراہیم بن محمد الفارِسی، ایک عربی جغرافیہ نگار، جس * کے سوانح حیات کہیں نہیں ملتے، کیونکہ کتابِ جغرافیہ المسالک والممالک میں، جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور دخویہ (de Goeje) کی *Bibliotheca Geogr. Arab.* کی پہلی جلد میں چھپ چکی ہے، اس کی سیرت کی بابت کچھ معلومات نہیں دی گئیں؛ لیکن دخویہ (de Goeje) نے ثابت کیا ہے کہ الاِصْطَخری کی کتاب ابوزید البلخی کی ایک قدیم تر کتاب کا نیا روپ ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ اس کے بعد

ابن حَوقَل [رَكَ بآن] نے الاِصطخری کی کتاب کو اپنی کتاب کی بنیاد قرار دیا اور اپنے پہلے ارادے کو ترک کر دیا کہ اَلاِصطخری کی کتاب میں چند ایک اصلاحات کر دی جائیں، اگرچہ خود الاِصطخری نے، جس سے ابن حوقل ۳۴۰ھ/۹۵۱-۹۵۲ء میں ملا تھا، اس سے صرف یہی کام کرنے کو کہا تھا۔ اس سے کم از کم یہ بات تو یقینی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ چوتھی/دسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں زندہ تھا۔ J. H. Moeller نے متن کا جو ایڈیشن ۱۸۳۹ء ہی میں شائع کیا تھا اس میں کتاب کا محض ایک خلاصہ مندرج ہے۔ [اَلاِصطخری کی المسالک والممالک کا نیا ایڈیشن قاہرہ سے چھپ گیا ہے (طبع محمد جابر عبدالعال، قاہرہ ۱۹۶۱ء].

مآخذ: (۱) دخویہ (De Goeje): *Die Istakhri Balkhi Frage*، در *ZDMG*، ۳۲: ص ۴۲ ببعد؛ [(۲) البستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۷۴۴؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۴۵۳؛ (۴) الزِرِکلی: الأعلام، ۱: ۵۸؛ (۵) الاِصطخری: المسالک والممالک، طبع محمد جابر عبدالعال، قاہرہ ۱۹۶۱ء، خصوصاً ص ۷-۱۱].

---

* اَصطَرلاب: رَكَ بہ اَسطُرلاب.

---

* اَصفَر: زرد، نیز سیاہ کے مقابلے میں محض ہلکے رنگ کا۔ عربی کے بعض ماہرِ لسانیات اور شارحین اصفر کے معنی سیاہ بھی لکھتے ہیں؛ اس بحث کے لیے دیکھیے: خزانۃ الأدب، ۲: ۴۶۵۔ الطبری کے بیان (طبع دخویہ (de Goeje)، ۱: ۳۵۷، س ۱۱، ۳۵۴، س ۱۵) کے مطابق عرب یونانیوں کو بنوالاَصفر کہتے تھے (مؤنث: بناتُ الاَصفر، اسد الغابۃ، ۱: ۲۷۴، س ۶ نیچے سے)، جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ وہ "سرخ رنگ والے" (ایسو [عیص، ابن اسحق]) کی اولاد ہیں۔ حدیث نبوی [صلّی اللہ علیہ وسلّم] میں بنواصفر کے ساتھ عربوں کی معرکہ آرائی اور ان کے دارالسلطنت قسطنطنیہ کی فتح کی بشارت دی گئی ہے (احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۷۴)۔ ملوک بنی اصفر (الأغانی، طبع اوّل، ۶: ۹۵، س ۱۸) سے عیسائی حکمران، بالخصوص روم کے عیسائی حکمران مراد ہیں (وہی کتاب، ص ۹۸، س ۷ نیچے سے؛ قبّ ابوتمام: دیوان، بیروت، ص ۱۸ اوپر سے، اس نظم میں جو عموریہ کی جنگ کے بعد المعتصم کو مخاطب کر کے لکھی گئی)۔ آگے چل کر یہ لقب عموماً اہلِ یورپ کے لیے (بالخصوص ہسپانیہ میں) استعمال ہونے لگا۔ تاریخ الصُفر (ہسپانوی دور) کی توضیح بھی اسی طرح بہترین طریق پر کی جا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں دوسرے نظریات کے لیے دیکھیے *ZDMG*، ۳۳: ۶۲۶، ۶۳۷۔ اکثر اہلِ انساب نے اصفر کی تشریح اسی طرح کی ہے کہ وہ ایسو [عیص، ابن اسحق] کے پوتے (Σωφάρ، در Septuagint، کتاب پیدائش، ۳۶: ۱۰) اور روم کے جدِ امجد رومیل (ریئوایل، رعوئیل، در کتاب پیدائش، ۳۶: ۱۱) کے باپ کا نام تھا۔ د ساسی (De Sacy: *Not. et Extr.*، ۹: ۴۳۷؛ *JA*، سلسلہ ۳، حصہ ۱، ص ۹۴) کی تشریح، جسے Franz Erdmann نے قبول کیا ہے (*ZDMG*، ۲: ۲۳۷-۲۴۱)، یہ ہے کہ بنو اصفر کا لقب دراصل خاندان فلیویہ کے نام کا لفظی ترجمہ ہے، جو بعد میں پھیلا کر اقوام مغرب کے لیے استعمال ہونے لگا۔ نُصَیریہ [رَكَ بآن] میں اپنے سفر کا حال بیان کرتے ہوئے H. Lammens نے لکھا ہے کہ نُصَیری بادشاہ روس کو ملک الاصفر کا لقب دیتے ہیں (*Au pays des Nosairis*، در *Rev. de l' Or. Chretien*، پیرس ۱۹۰۰ء، جداگانہ طبع کا ص ۴۲).

مآخذ: (۱) گولٹ تسیہر (I. Goldziher): *Muhammedanische Studien*، ۱: ۲۶۸ ببعد؛ (۲) کائتانی (Caetani): *Annali dell' Islām*، ۲: ۲۴۴؛ (۳) *ZDMG*، ۳: ۳۶۳؛ (۴) *JA*، سلسلہ ۱۰، ۹: ۲۳۰ و سلسلہ ۱۰، ۱۲: ۱۹۰.

(گولٹ تسیہر GOLDZIHER)

---

* اِصفَہان: (Ἀσπαδάνα، بطلمیوس، ۶: ۴؛ فردوسی، سپاہان؛ عربی میں اصبَہان) ایران کا ایک مشہور شہر، ایک زمانے میں صفویوں کے عہد میں دارالحکومت اور آج کل صوبۂ عراق عجم کا صدر مقام۔ اس نام کے معنی "افواج" کے ہیں (حَمزۃ الاصفہانی)، لیکن ایک عوامی اشتقاق کے مطابق اور مذاق میں اسے اَسْپاہ سے منسوب کیا گیا ہے، جس کے معنی مقامی زبان میں کتے کے ہیں (Median: σπάκα، Hérod.، ۱: ۱۱۰)۔ پہلے اس میں ایک دوسرے سے متصل دو شہر شامل تھے، یعنی جَیّ، جو اُس مقام پر آباد تھا جہاں بعد میں شَہرِستان، یعنی اصل شہر اصفہان بسایا گیا اور یہودیہ ("the Ghetto")، یعنی یہودیوں کی ایک نوآبادی، جس کی بابت کہا گیا ہے کہ بُخت نصر نے وہاں قائم کی تھی (Schreiner: *Revue des Etudes Juives*، ۱۲: ۲۵۹؛ ابن الفَقِیہ، ص ۲۶۱، س ۲۰)، اور یَزدجرد اوّل نے اپنی یہودی بیوی شُوشَن دُخت کی درخواست پر (بلوشے (E. Blochet): *Liste des Villes*، فصل ۵۴، در *Recueil des Travaux*، ج ۱۷، ۱۸۹۵ء؛ J.Marquart: *Ērānšhr*، ص ۲۹)۔ قدیم اساطیر میں، جنھیں ابن رُستہ نے نقل کیا ہے، قلعے کی تعمیر کیکاؤس [رَكَ بآن] کی طرف منسوب کی گئی ہے، اور لکھا ہے کہ اسے بعد میں اسفندیاذ [اِسفندیار] کے بیٹے بہمن نے دوبارہ تعمیر کیا تھا۔ مسلمانوں کے اصفہان کو فتح کرنے کی بابت روایتیں ملتی ہیں۔ کوفی دبستان کے مؤرخین کے بیان کے مطابق اصفہان مسلمانوں نے ۱۹ھ/۶۴۰ء میں فتح کیا۔ خلیفہ عمرؓ کے حکم سے عبداللہ بن عِتبان نے جَیّ پر چڑھائی کی، جس کی حکومت اس وقت ایرانی سلطنت کے چار پاذوسپان میں سے ایک کے ہاتھ میں تھی (پاذوسپانان = والیان، Nöldeke: *Gesch. d. Perser u. Araber*، ص ۱۵۱، عدد ۲، قبّ A. Christensen: *L' empire des Sassanides*، ص ۸۷)۔ اس حاکم نے کئی جنگوں کے بعد اس شرط پر اطاعت قبول کر لی کہ شہر پر جزیے کی جگہ سالانہ خراج مقرر کر دیا جائے۔ الطبری (لائڈن، ۱: ۲۶۴۳ ببعد) فتح اصفہان کی تاریخ ۲۱ھ بیان کرتا ہے، لیکن بصری دبستان کے مؤرخ کہتے ہیں کہ ۲۳ھ/۶۴۴ء میں ابوموسیٰ الاشعریؓ [رَكَ بآن] نے نہاوند کے بعد اصفہان کو فتح کیا یا یہ کہ ان کے نائب عبداللہ بن بُدَیل نے شہر پر خراج اور جزیے کی مقررہ شرائط

عائد کر کے قبضہ کیا (البلاذری، ص ۳۱۲)۔ ان مختلف بیانات کے لیے دیکھیے کائتانی (Caetani): *Annali*، ج ۵، سال ۲۳ھ، فصل ۴-۲۵۔ المعتز کے عہدِ خلافت میں، موسٰی بن بُغا کی طبرستان کے علویوں پر چڑھائی کے دوران میں (۲۴۷ھ / ۸۶۱ء) ایک بغاوت کے بعد اصفہان دوبارہ فتح کیا گیا۔ اس موقع پر شہر کی آبادی کے ایک بڑے حصّے کو قتل اور اس کے سربرآوردہ لوگوں کو جلا وطن کر دیا گیا (البلاذری، ص ۳۱۴)۔ اس کے بعد سے اصفہان ایک اہم شہر، ایک بڑے صوبے کا دارالحکومت اور مرکزِ صنعت و تجارت بن گیا۔ ابن رُستہ نے، جو یہاں کا باشندہ تھا اور جس نے اپنی کتاب غالبًا ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں لکھی تھی۔ اس کے چار دروازوں اور ایک سو مناروں کا ذکر کیا ہے۔ مہندس ابن لُدَہ نے اس کے قطر کی پیمائش کی (اس شہر کا نقشہ گول شکل کا تھا) اور اسے چھے ہزار ذِراع (Cubits) یا نصف فرسنگ پایا۔ رکن الدّولہ بُوَیہی نے اس شہر کو مزید وسعت دی اور اس کی دیواروں کی مرمّت کی، جو پانچویں / گیارھویں صدی عیسوی تک قائم تھیں۔ وہاں ایک قلعہ نما عمارت تھی، جس کا وہی نام تھا جو ہمذان کے قلعے کا ہے، یعنی سارُوق (سارُویہ، الفہرست، ص ۲۴۰، س ۱۶، ۲۷؛ ص ۲۴۱، س ۱۴؛ حمزہ، ص ۱۹۷؛ ابن الفقیہ، ص ۲۱۹، ۲۴۱، ۲۴۴)۔ شہر کے قرب و جوار میں چاندی کی کانیں پائی جاتی تھیں، جن سے فائدہ اٹھانا اسلامی فتح کے زمانے سے ترک کر دیا گیا تھا۔ تانبے، سرمے اور جست وغیرہ کی کانیں بھی موجود تھیں۔ آب پاشی کے لیے زندہ رُود کے پانی کی تقسیم اور اس کا نام زرّین رود، یعنی سونے کا دریا (قب Flandin: *Voyage*، ۲: ۳۳۶)، جو ابن رستہ نے استعمال کیا ہے، اردشیر بن بابک کی طرف منسوب ہے۔ پوست، روئی اور تمباکو کی کاشت آج بھی اس سرزمین کی خوش حالی کا ذریعہ ہے۔

اصفہان ۳۰۱ھ / ۹۱۳ء کے بعد سے سامانیوں کے قبضے میں رہا، پھر ان کے قبضے سے نکل کر ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء میں مَرْداوِیج بن زِیار کے تصرّف میں آ گیا اور بعد ازاں پھر محمود غزنوی نے ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء میں اپنی وفات سے تھوڑے عرصے پہلے اسے بویہیوں سے لے لیا۔ اصفہان ملک شاہ سلجوقی کی دل پسند جائے سکونت تھا۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اسمٰعیلیوں نے یہاں کے بہت سے لوگوں کو اپنا ہم مشرب بنا لیا۔ مغلوں کے حملے کے دوران میں شاہ خوارزم سلطان جلال الدین منکوبرتی کے زیرِ کمان اس شہر کی دیواروں کے نیچے ایک جنگ لڑی گئی اور اگرچہ یہ فیصلہ کن نہ تھی، لیکن اس کی بدولت شہر بچ گیا (۶۲۵ھ / ۱۲۲۸ء)؛ تاہم [بعد میں] یہ شہر سلطنت مغلیہ کا ایک حصّہ بن گیا۔ محمد بن مظفر نے اسے ۷۵۷ھ / ۱۳۵۶ء میں ابواسحٰق اِنجُو سے لے لیا۔ جب تیمور نے اس پر قبضہ کیا تو وہاں کے باشندوں نے بغاوت کی اور اُن کا قتل عام کیا گیا (ستّر ہزار سروں کے مخروطی منار [بنائے گئے]، ۷۹۰ھ / ۱۳۸۸ء)۔ عثمانلی سلطان سلیمان نے شہزادہ اِلقاص میرزا کی بغاوت (۹۵۵ھ / ۱۵۴۸ء) کے دوران میں اس پر قبضہ کر لیا۔ گُلُون آباد کی جنگ (۱۱۳۴ھ / ۱۷۲۱ء) کے بعد محمود افغان نے اصفہان کا محاصرہ کیا۔ شہر کو سخت قحط کا سامنا کرنا پڑا اور اس نے ناچار اطاعت قبول کر لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ حسین کو تخت چھوڑنا پڑا۔ قزوین کی کامیاب بغاوت (۱۱۳۶ھ / ۱۷۲۳ء) کے بعد یہاں کے باشندوں کا دو ہفتے تک قتل عام کیا گیا۔ طہماسپ قلی خان (نادر شاہ) نے ۱۱۴۱ھ / ۱۷۲۹ء میں اس بلا سے اس کا پیچھا چھڑایا۔

شاہ عبّاس اوّل [رَتَکَ بآن] نے اصفہان کو اپنا دارالسّلطنت منتخب کیا اور اُسے ایک وسیع اور خوب صورت شہر بنا دیا۔ اس کی آبادی بھی بہت بڑھ گئی (سترھویں صدی عیسوی میں کم از کم چھے لاکھ) اور اسی سے فارسی میں یہ کہاوت بن گئی کہ "اصفہان نصفِ جہان"، یعنی اصفہان آدھی دنیا ہے۔ یہ شہر زندہ رود (جسے اب زائندہ رود کہا جاتا ہے) کے کنارے واقع ہے اور دریا کو عبور کرنے کے لیے یہاں تین خوب صورت پل ہیں، جن میں سے ایک شہر کے وسط میں ہے۔ اسے پلِ جُلفہ یا پلِ اللہ وِردی خان کہا جاتا ہے، اس لیے کہ اس پر سے جُلفہ [رَتَکَ بآن] نامی نواحی بستی کو راستہ جاتا ہے اور اسے عبّاس اوّل کے ایک فوجی افسر (اللہ وِردی) نے تعمیر کیا تھا۔ آج کل یہ پل "سی و سہ چشمہ" (تینتیس قوسوں والا پل) کہلاتا ہے۔ باقی دو پل شہر کے دونوں سروں پر ہیں۔ نیچے کی طرف کے پل کو پلِ بابا رکن کہتے ہیں، جس پر سے اس قبرستان کی طرف راستہ جاتا ہے جہاں اس نام کے درویش کا مقبرہ ہے۔ آج کل یہ پلِ حَسَن آباد کے نام سے مشہور ہے۔ دریا کے اوپر کی جانب پل مارُون (شاردان (Chardin) میں Marenon، یعنی مارنُو، ایک ضلع کا نام) ہے، جسے پلِ شہرستان بھی کہتے ہیں۔ ایک چوتھا پل اَور بھی تھا، جسے پلِ چوبی (لکڑی کا پل) کہتے تھے۔ یہ پل سعادت آباد کے محل کے دونوں حصّوں کو ملاتا تھا۔

شہر کے گرد مٹی کی ایک دیوار تھی، جو بے غوری کی حالت میں رہتی تھی اور جگہ جگہ پر لوگوں کے گھروں اور باغیچوں سے گھر گئی تھی۔ اس دیوار میں آٹھ دروازے تھے — پہلے بارہ — لیکن ان میں سے چار کو بند کر دیا گیا تھا (ان کے ناموں کے لیے دیکھیے Dupre: *Voyage en Perse*، ۱۸۱۹ء، ۲: ۱۵۸)۔ اصفہان دو حصّوں میں منقسم تھا: جُوبَرَہ اور دَرْدَشت، اور ان میں دو معاند فرقے، نعمت اللّٰہی اور حیدری، آباد تھے۔ میدانِ شاہ (= شاہی چوک) لمبی مستطیل شکل کا ہے، جس کے گرد ایک نہر ہے جو اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اُن پر ایک قسم کے چونے کی، جسے آہکِ سیاہ (= سیاہ چونہ) کہتے ہیں، لپائی کی ہوئی ہے۔ اس نہر کے پیچھے کنارے کے ساتھ ساتھ مکانات ہیں، جو چوک کو اس بازار سے جدا کرتے ہیں جو باہر کی طرف سے اسے گھیرے ہوئے ہے اور بعض بڑی بڑی عمارتوں سے بھی، مثلاً شاہی محل کا پھاٹک، صدر کی مسجد، گھنٹہ گھر کا بُرج، جنوب میں شاہی مسجد اور شمال میں شاہی منڈی۔ چوک کے وسط میں ایک لمبا کھمبا گاڑ دیا گیا تھا، جسے چاند ماری کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور دو سنگِ مرمر کے ستون تھے، جو چوگان کے کھیل میں گولوں (goals) کا کام دیتے تھے۔ مسجدِ شاہ، جو اب بھی موجود ہے اور چاروں طرف سے کاشی کی اینٹوں سے ڈھکی ہوئی ہے، شاہ عبّاس اوّل نے سولھویں صدی عیسوی کے آخر میں تعمیر کرائی تھی۔ یہ دنیا کی خوب صورت ترین عمارتوں میں سے ہے۔ شاہ صفی اوّل نے اس کے دروازوں پر چاندی کے پترے جڑوائے۔ مسجدِ صدر، جسے مسجدِ فتح اللہ بھی کہتے ہیں، اس سے بہت چھوٹی ہے۔ گھنٹہ گھر کا بُرج

شاہ عبّاس ثانی کی تفریح کے لیے بنایا گیا تھا۔ اس گھنٹے میں دن کی ہر ایک ساعت پر سریلی گھنٹیاں (chimes) بجتی تھیں۔ گھنٹے میں ایسے کل پرزے لگائے تھے کہ بڑی بڑی پتلیاں، جو رنگین ہندسوں سے بندھی ہوئی تھیں، دیوار کے ساتھ ساتھ خودبخود حرکت میں آتی تھیں اور اسی طرح رنگین لکڑی کے بنے ہوئے پرندے اور دوسرے جانور بھی۔ شاہی منڈی (قیصریہ) میں داخلہ، چوک کی دیگر عمارتوں کی طرح، چینی کی اینٹوں سے ڈھکے ہوئے دروازے سے ہوتا تھا؛ مرکزی حصے کے اوپر ایک گنبد بنا ہوا تھا۔ اس منڈی میں بہترین چیزیں فروخت ہوتی تھیں۔ اس چوک میں شاہی محل میں جانے کا ایک راستہ بھی تھا۔ جو ایک بڑے دروازے (آلاقپی = بہت سے رنگوں والا دروازہ) سے ہو کر گزرتا تھا۔ یہ رات دن کھلا رہتا اور ایک پناہ لینے کی جگہ (بَست) کے طور پر کام آتا تھا۔ باغ کے وسط میں ایک خوش نما قصر تھا، جسے چہل ستون کہتے تھے، اگرچہ اس میں کل اٹھارہ ستون تھے [قبّ مادّۂ اصطخر]۔ اس میں ایک بڑا کمرہ اور دو چھوٹے کمرے ہیں اور ان کے اندر شاہی تخت تھا۔ اس کی دیواروں پر منقّش تصاویر بنی ہوئی تھیں [ان میں سے گزشتہ بادشاہوں کی زندگی سے متعلق چھے مناظر اب بھی موجود ہیں۔ ان میں دو شاہ اسمٰعیل، ایک شاہ طہماسپ اوّل، ایک شاہ عبّاس اوّل، ایک شاہ اسمٰعیل ثانی اور ایک نادر شاہ سے متعلق ہے۔ دو پرانی تصویروں کے درمیان ایک شبیہ ناصر الدین شاہ قاچار کی بھی بعد میں بنا دی گئی ہے]۔

اس دار السّلطنت کی زینت جن خوب صورت ترین آثار سے تھی وہ یہ تھے: الخراسانی کی کاروان سرائے؛ مقصود عصّار (= تیلی) کی کاروان سرائے؛ صدرِ موقوفات (= منتظم اوقاف) دینی کا محل، جسے رستم خان نے تعمیر کیا تھا؛ کاروان سرائے خلالی، جو عبّاس ثانی کے حکم سے تعمیر ہوئی تھی؛ منار خواجہ عالم، جسے عام طور پر گلبُر (= پھولوں سے لدا ہوا) کہتے ہیں؛ کلّہ منار، جو اوپر سے نیچے تک ان وحشی جانوروں کے سینگوں اور سروں سے ڈھکا ہوا تھا جو بڑے بڑے شکاروں کی یادگار تھے اور قلعہ، جسے طبرّق کہا جاتا ہے (Chardin: قلعۂ تبرّک = برکت والا قلعہ)۔ باغ ہزار جریب میں بارہ چبوترے تھے اور پندرہ راستے تھے۔ جن پر دو رویہ درخت لگے ہوئے تھے۔ ان میں سے بعض کو ایک نہر کے ذریعے پانی دیا جاتا تھا۔ بہت سے کوشک اور فوارے اس باغ کی آرائش کو مکمل کرتے تھے۔

ان مصیبتوں کی وجہ سے جو افغانی فتح کے زمانے میں ایران پر پڑیں اور قاچاریوں کے عہد میں دار الحکومت کو تہران میں منتقل کر دیے جانے کے باعث اصفہان تباہ ہو گیا۔ خیابانِ چہار باغ اور مدرسۂ مادرِ شاہ اب تک موجود ہیں، لیکن چنار کے بہت سے خوب صورت درخت، جو اس کے لیے باعثِ زینت تھے، کاٹ کاٹ کر تہران لے جائے گئے اور ان کی لکڑی ظلّ السّلطان کے محل کی تعمیر میں لگا دی گئی۔ تینوں پل اب تک اچھی حالت میں محفوظ ہیں۔ مدرسۂ سلطان حسین (جو افغانوں کے حملے سے تھوڑے دن پہلے کا ہے)، قصرِ ہشت بہشت (جو ظلّ السّلطان کے وزیر صارم الدّولہ کا تھا) اور گلادون کے گاؤں میں، جو جلفا کے نواح میں ہے، دونوں منارِ جُنباں (= لرزتے ہوئے منار) (اس عجیب چیز کی تشریح کے لیے دیکھیے Mme Diulafoy: *La Perse*، ص ۲۷۸) اب بھی دکھائی دیتے ہیں۔ میدانِ شاہ کا پُر دِش منظر اب بھی باقی ہے اور اس کے سامنے نقار خانے کے شاہی موسیقار اب بھی اپنے ساز (دفیں اور نفیریاں) بجاتے ہیں.

مشہور شاعر خاقانی (چھٹی/بارھویں صدی عیسوی) نے اکاسی اشعار کا ایک طویل قصیدہ اصفہان کی تعریف میں لکھا ہے [جس کا مطلع ہے:

نکہتِ حور است با صفای صفاہان

جبہتِ جوز است با لقای صفاہان]

(کلیات [لکھنؤ ۱۲۹۳ھ]، ۱: ۵۱۲).

ارمنی نو آبادی جلفا الجدیدۃ کے لیے دیکھیے مقالہ جُلفہ.

[۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم اور اس کے بعد کی عالم گیر جنگ میں اصفہان انگریزوں، روسیوں اور ترکوں کی باہمی آویزشوں کا مرکز بنا رہا اور ان آویزشوں میں جنوبی ایران کے بعض قبائل، مثلاً بختیاری اور قشقائی بھی نمایاں حصّہ لیتے رہے۔ ۱۹۱۷ء میں روس کی شکست کے بعد اصفہان کا علاقہ مکمل طور پر انگریزوں کے تصرّف میں آ گیا۔ اسی طرح عالم گیر جنگ کے دوران میں اصفہان اور ایران کے بعض اور جنوبی علاقے انگریزوں کے قبضے میں آ گئے اور جنگ کے خاتمے تک ان کے پاس تھے۔ شہر کی اقتصادی اہمیّت اب بھی باقی ہے اور ۱۹۳۷ء تک وہاں سوتی کپڑوں کا ایک بڑا کارخانہ موجود تھا۔ کسی زمانے میں اصفہان کی تلواریں مشہور تھیں؛ ۱۹۵۶ء کی مردم شماری کی رُو سے اصفہان کی آبادی ڈھائی لاکھ سے کچھ زائد تھی].

مآخذ: (۱) *Bibiloth. Geogr. Arab.*، ۱: ۱۹۵، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۵۷، ۲۸۲ و ۲: ۲۵۵، ۲۶۱، ۳۱۳، ۳۳۱ و ۳: ۳۱۸، ۳۸۴، ۳۸۶-۳۸۹ و ۵: ۲۶۱-۵: ۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۶ و ۷: ۱۵۱-۱۶۳ (ابن رستہ)؛ ۲۷۳-۲۷۵ (الیعقوبی)، اور اشاریہ؛ (۲) القزوینی، طبع وستنفلت، ۲: ۱۹۶ ببعد؛ (۳) یاقوت: معجم (طبع وستنفلت)، ۱: ۲۹۲ ببعد؛ (۴) محمد امین الخانجی: مُنْجم العُمران (یاقوت کی مُعْجم کا تتمہ، مطبوعہ قاہرہ)، ۱: ۲۸۷-۳۰۵؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۴۰ ببعد؛ (۶) J. Marquart: *Ērānšahr*، ص ۲۷، ۳۰؛ (۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۰۲ ببعد؛ (۸) براؤن (Browne): *Account of a rare MS. History of Isfahan*، در *Journ. Roy As. Soc.*، ۱۹۰۱ء؛ (۹) حسن خان: مرآۃ البلدان، ۱: ۴۵ ببعد؛ (۱۰) ناصر خسرو: *Voyage*، ص ۲۵۲ ببعد؛ (۱۱) Kaempfer: *Amanitates Exoticae*، Lemgoviae ۱۷۱۲ء، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۱۲) Pryce: *East India and Persia* (طبع جمعیتِ ہاکلویت)، لنڈن ۱۹۰۹-۱۹۱۵ء، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۱۳) *Journal der reis van den gezant der Oost-Indische Compagnie Joan Cunaeus near Perzië in 1651-1652*، از C. Speelman، طبع A. Hotz، ایمسٹرڈم ۱۹۰۸ء، ج ۵، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) Le P. Raphael du Mans: *Estat de la Perse en 1660* (پیرس ۱۸۹۰ء)، ج ۵، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) Olearius: *Voyages faits en Moscovie,*

Tartarie et Perse، مترجمۂ Wicquefort، ایمسٹرڈم ۱۷۲۷ء، ص ۷۵۱–۷۸۲ (مع اصفہان کے ۱۶۳۷ء کے ایک منظر کے)؛ (۱۶) Poullet: Nouvelles relations du Levant، پیرس ۱۶۶۸ء، ۲: ۲۲۵ ببعد؛ (۱۷) Ch. Texier: Description de l' Arménie, la Perse (پیرس ۱۸۴۲ء)، ۲: ۱۱۲–۱۳۷؛ (۱۸) Flandin و Coste: Voyage، ۱: ۳۳۵–۳۵۸ و ۲: ۱–۳۶۵؛ (۱۹) Perse moderne، لوحہ ۴۰ ببعد؛ (۲۰) Fr. Sarre: Denkmaler pers-ischer Baukunst، عدد ۴ و ۷، متن ص ۷۳ ببعد؛ (۲۱) Ker Porter: Travels (لنڈن ۱۸۲۱ء)، ۱: ۴۰۵ ببعد؛ (۲۲) Chardin: Voyages (مطبوعہ ۱۷۴۰ء)، ج ۸ و اضافات از Langles، مطبوعہ ۱۸۱۱ء، ۸: ۱۴۲ ببعد؛ (۲۳) Pascal Coste: Monuments modernes de la Perse، ص ۵–۳۶؛ (۲۴) رِٹّر (C. Ritter): Erdkunde، ۹: ۱۳–۵۶؛ (۲۵) H. Brugsch: Reise der k. preussischen Gesandschaft nach Persien، (لائپزگ ۱۸۶۳ء)، ۲: ۴۸–۷۳ ببعد؛ (۲۶) Pierre Loti: Vers Ispahan، ص ۱۸۸ ببعد؛ (۲۷) Lycklama à Nijeholt: Voyage en Russie, au Caucase et en Perse, etc.، ۲: ۳۹۱–۴۴۳؛ (۲۸) C. J. Wills: Land of the Lion and Sun (۱۸۸۳ء)، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۲۹) Mme J. Die ulafoy: La Paerse، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۱۵–۳۱۱؛ (۳۰) Morier: Journey (لنڈن ۱۸۱۲ء)، ص ۱۵۹ ببعد؛ (۳۱) Second Journey، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۳۲) E. G. Browne: A year amongst the Persians، ص ۱۹۷ ببعد؛ (۳۳) Mrs. Bishop: Journeys in Persia and Kurdistan، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۱: ۲۴۴ ببعد؛ (۳۴) Arthur Arnold: Through Persia by Carava (لنڈن ۱۸۷۷ء)، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۳۵) A. V. Williams Jackson: Persia Past and Present، نیو یارک ۱۹۰۶ء، باب ۱۸، ص ۲۶۲ ببعد؛ (۳۶) سائکس (Sykes): History of Persia، لنڈن ۱۹۱۵ء، ۲: ۲۸۴ ببعد، ۳۱۴ ببعد؛ (۳۷) Jewish Encyclopaedia، ۶: ۶۵۹ ببعد؛ (۳۸) Ch. E. Stewart: Through Persia in Disguise، لنڈن-نیو یارک ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۷ ببعد؛ (۳۹) کرزن (Curzon): Persia، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲: ۲۰ ببعد؛ [(۴۰) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۹۹۱–۹۹۲؛ (۴۱) (آ، ترکی، بذیل مادّہ)].

(CL. HUART ہوار)

✱ **الاِصْفَہانی**: ابوبکر محمد بن داؤد بن علی۔ یہ فقیہ ۲۵۵ھ/۸۶۸ء میں پیدا ہوا اور سولہ برس کی عمر میں دبستانِ فقہِ ظاہری کے رئیس کے طور پر اپنے باپ کا جانشین بنا (قبّ داؤد بن خَلَف)۔ وہ بغداد میں ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں فوت ہوا۔ ابن سُرَیج، النّاشئ الاکبر، الحلّاج اور الطّبری سے اس کے فقیہانہ مناظروں کا ذکر آیا ہے، لیکن جس چیز نے اسے زندۂ جاوید بنایا وہ اس کی جوانی کی تصنیف کتاب الزُّھراء (مخطوطۂ قاہرہ، فہرست، ۴: ۲۶۰) ہے، جس میں پچاس بابوں میں پانچ ہزار چیدہ اشعار درج ہیں، جو اس نے شعرا کے کلام سے ''عشق کے مختلف احوال، اس کے قوانین اور اختلافات'' سے متعلق منتخب کیے ہیں اور ان کے ساتھ نہایت رنگین نثر میں اپنی طرف سے حواشی بھی لکھے ہیں۔ اس میں اس نے حُبِّ العُذری کے افلاطونی نظریے کی ایسی خوش اسلوبی سے تشریح کی ہے کہ اس سے بہتر کسی اَور نے نہیں کی۔ محمد بن جامع الصَّیدلانی کے ساتھ، جس کے نام پر یہ کتاب لکھی گئی، اس کی دوستی، جو مرتے دم تک قائم رہی، زبان زد خلائق ہو چکی ہے (قبّ ابن فضل اللہ العُمَری: مسالک الابصار، جز فقہاء، باب ۵، بذیلِ مادّہ؛ براکلمان، ۱: ۲۴۹).

(L. MASSIGNON ماسینوں)

✱ **الاَصفہانی، ابوالفرج**: رکّ بہ ابوالفَرَج.

✱ **الاَصَل**: رکّ بہ اصول.

✱ **اَلاَصْلَح**: مناسب یا موزوں ترین، ایک لفظ جسے متکلّمین نے ایک اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے۔

''القائلون بالاصلح'' معتزلہ کے ایک فرقے سے تعلّق رکھتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ نے وہی کیا جو نوعِ انسان کے لیے سب سے بہتر تھا۔ اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ اس فرقے میں کون لوگ شامل تھے۔ ابوالہُذَیل کا مسلک یہ تھا کہ اللہ نے وہی نظام قائم کیا جو انسان کے لیے سب سے بہتر تھا۔ النّظّام نے اس میں ایک دقیق نکتے کا اضافہ کیا۔ اس نے کہا کہ کائنات کا نظام قائم کرنے کے لیے لامحدود طریقے تھے، جو خوبی میں ایک دوسرے کے برابر تھے اور اللہ چاہتا تو ان میں سے کسی [اَور] کو بجائے موجودہ طریقے کے اختیار کر سکتا تھا؛ اس اضافے سے وہ اس شبہہ کو دور کرنا چاہتا تھا جو پہلے نظریے میں مضمر تھا، یعنی یہ کہ اللہ کی قوّت محدود ہے۔ چونکہ دوسرے لوگوں کے لیے اس بات کو مان لینا مشکل تھا کہ نظامِ عالَم جس صورت میں موجود ہے وہی ساری ممکن صورتوں میں بہترین صورت ہے اس لیے وہ صرف اس بات کے قائل ہو سکے کہ انسان کی دینی ہدایت کے لیے اللہ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ البتہ بہترین طریقہ تھا، یعنی اس نے انھیں صحیح راستہ سمجھانے کے لیے رسولوں کو مبعوث کیا۔ خود معتزلہ کے درمیان اَصلَح کے مسئلے میں بہت زیادہ اختلافِ رائے تھا۔ آگے چل کر اہلِ سُنّت نے اس نظریے کی سخافت ثابت کرنے کے لیے تین بھائیوں کی کہانی پیش کی، جو یوں تھی کہ ایک بھائی بچپن میں مر گیا اور جنّت میں گیا؛ ایک زندہ رہا اور نیک مرد بن کر اس نے جنّت میں ایک بلند تر مقام حاصل کیا؛ ایک بدکار ہو گیا اور دوزخ میں داخل ہوا۔ اب پہلے بھائی کو جنّت میں اعلیٰ ترین مقام حاصل کرنے کا جو موقع نہیں ملا اگر اسے اس بنا پر جائز قرار دینے کی کوشش کی جائے کہ اللہ جانتا تھا کہ وہ زندہ رہا تو برا آدمی ہوگا اور دوزخ میں جائے گا، تو الاصلح کے جاننے والوں کو اس بات کا جواب دینا ناممکن ہوگا کہ پھر اللہ نے تیسرے کو بھی بچپن میں ہی کیوں نہ مار ڈالا [تاکہ وہ بھی دوزخ سے بچ جاتا] (قبّ البغدادی: اصول الدین، استانبول ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، ص ۱۵۰ ببعد)۔ معلوم ہوتا

ہے کہ بصرے کے متاخرین معتزلہ نے بھی معتزلۂ بغداد پر اسی قسم کی تنقید کی ہے۔ تاہم الاصلح کے نظریے میں سے اس حصّے کو حذف کرنے کے بعد کہ اللہ کے لیے کوئی ایک طریقہ اختیار کرنا واجب تھا اہلِ سنّت نے اسے "حکمۃ اللہ" کا مرادف قرار دے کر قائم رکھا اور دینی ادب میں داخل کر دیا ہے، مثلاً ابن النفیس [رَکّ بآن] کے الرسالۃ الحمیدیۃ میں (قبّ شاخت (J. Schacht)، در *Homenaje a Millás Vallicrosa*، بارسلونا ۱۹۵۶ء، ۲: ۳۲۵ ببعد).

مآخذ: (۱) الأشعری: مقالات، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱: ۲۴۶–۲۵۱ و ۲: ۵۷۳–۵۷۸؛ (۲) الخیّاط: الانتصار، القاھرۃ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۵ء، ص ۸ ببعد، ۲۴ ببعد، ۶۴ ببعد؛ (۳) البغدادی: الفَرق، ص ۱۱۶، ۱۶۷؛ (۴) الجُوَینی: الإرشاد، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۶۵ ببعد (= ترجمہ: ۲۵۵ ببعد)؛ (۵) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Vorlesungen*، طبع دوم، ص ۹۹؛ (۶) وِنْسِنک (A. J. Wensinck): *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۷۹–۸۲؛ اس اصطلاح کی ابتدا اور پس منظر کے لیے دیکھیے (۷) شاخت (J. Schacht)، در *Studia Islamica*، ۱: ۲۹.

(منٹگمری واٹ W. MONTGOMERY WATT)

---

* الأَصَمّ: (بہرہ) ایک عرف، جس کا اطلاق متعدّد اشخاص پر ہوتا ہے، بالخصوص ان دو پر:

(۱) سفیان بن الأبرد الکلبی، معروف بہ الأصمّ، ایک اموی سپہ سالار، جو اپنی فصاحتِ لسانی کے لیے مشہور تھا۔ اس نے خوارج کے خلاف متعدّد مہمّوں کی قیادت کی، جن میں سے اہمّ ترین ۷۷ھ/ ۶۹۷ء [کذا، ۶۹۷ء] یا ۷۹ھ/ [۶۹۸ء] کی تھی۔ اس مہم میں ازرقی خارجی، قَطَری بن الفُجَاءَۃ [المازنی] [رَکّ بآن] نے شکست فاش کھائی اور مارا گیا.

مآخذ: (۱) الطبری: تأریخ، طبع دخویہ، ۲: ۱۰۱۸ (مطبوعۂ قاہرہ، ۵: ۱۲۶)؛ (۲) جاحظ: البیان، طبع ہارون، ۱: ۶۱، ۴۰۷ و ۳: ۲۶۴.

(۲) ابو العبّاس محمد بن یعقوب النیسابوری، المعروف بہ الأصمّ، مذہب شافعی کا نامور فقیہ اور محدّث، تاریخِ پیدائش ۲۴۷ھ/ ۸۶۱ء، تاریخ وفات ۳۴۶ھ/ ۹۵۷ء۔ وہ ربیع المُرادی (م ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء) اور المُزَنی [رَکّ بآن] (م ۲۶۴ھ/ ۸۷۶–۸۷۷ء) کا شاگرد تھا۔ اس کی مدد سے موخّر الذّکر کی تصنیف المختصر لوگوں میں زیادہ مشہور ہو گئی، کیونکہ اس نے اس کتاب کا ایک تصحیح کردہ نسخہ شائع کیا، جو بہت مقبول ہوا؛ دیکھیے الفہرست، ص ۲۱۲۔ اس کے ایک شاگرد سہل بن محمد الصُّعْلُوکی الشافعی (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) نے بھی، جو نیشاپور میں رہتا تھا، بہت شہرت حاصل کی.

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۲۱۱، ۲۱۲؛ (۲) ابن خلّکان: وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۲۱۹ و طبع عبد الحمید، قاہرہ بلا تاریخ [۱۹۴۸ء]، ۳: ۱۵۴؛ (۳) الذہبی: طبقات الحُفّاظ (*Liber Classium*, etc.)، طبع وُسْتِنْفِلْٹ، گوٹنگن ۱۸۳۳ء، ببعد، ۲: ۹۴، شمارہ ۶۱؛ السُّبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری کی جو طباعت ہمارے پاس ہے اس میں اس کا کوئی ذکر نہیں.

(۳) حاتم الاصمّ، ابو عبد الرحمٰن بن علوان، مشہور عالم اور بزرگ، جو بلخ میں پیدا ہوئے اور شقیق البلخی کے ساتھیوں میں سے تھے۔ ان سے بہت سے حکیمانہ اقوال اور زاہدانہ پند و نصائح منقول ہیں۔ انھوں نے ۲۳۷ھ/ ۸۵۱ء میں واشجرد (ماوراء النّھر) میں وفات پائی.

مآخذ: سامی بک: قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ].

(R. BLACHERE)

---

* الأصْمَعی: ابو سعید عبد الملک بن قُرَیب، ماہرِ لسانِ عربی، م ۲۱۳ھ/ ۸۲۸ء (اس کی وفات کی اَور تاریخیں بھی یاقوت: الإرشاد میں ہیں اور متاخّر مصنّفین نے بھی دی ہیں)۔ اس کی تاریخ پیدائش، جو اکثر اوقات ۱۲۳ھ/ ۷۴۱ء بتائی جاتی ہے، اسے خود معلوم نہ تھی (دیکھیے الإرشاد، ۶: ۸۶)۔ نسبتِ اَصمعی اس کے آبا و اجداد میں سے ایک سے ماخوذ ہے، جس کا نام اصمع تھا اور الباہلی ایک بدنام قبیلہ الباہلہ سے لی گئی ہے اور یہ ایسا رشتہ ہے جس کی طرف اس کے ایک معاصر شاعر نے ایک قصیدۂ ہجویہ میں اشارہ کیا ہے (دیکھیے ابن المعتز: طبقات الشعراء، ص ۱۳۰ و السیرافی، ص ۵۸ ببعد)۔ ایک حکایت میں اس نے اپنے آپ کو بنو اَعْصُر بن سعد بن قیس عَیلان کی اولاد میں سے ظاہر کیا ہے (دیکھیے القالی: الأمالی، ۱: ۱۱۷).

یہ فاضل اور اس کے ہم عصر ابو عبیدہ [رَکّ بآن] اور ابو زید الأنصاری [رَکّ بآن] باہم مل کر تین آدمیوں کا ایک گروہ بناتے ہیں اور ماہرانِ زبان عربی، علم اللّغۃ اور علم الشّعر کے سلسلے میں ان کے مرہونِ منّت ہیں۔ یہ تینوں بصرے کے سربرآوردہ ماہرِ لغۃ ابو عمرو بن ابی العلا [رَکّ بآن] کے شاگرد ہیں۔ ان کے کثیر التّعداد شاگردوں میں سے ادیب الجاحظ نے اپنی تصانیف میں ان کی قابلیّت علمی کی یادگار قائم کر دی ہے۔ حیرت انگیز حافظہ اور غیر معمولی تنقیدی طبیعت الأصمعی کی امتیازی شان ہے۔ اپنے استاد سے اس نے ان حدود کا جو علم اللّغۃ کے لیے مقرّر کر دی گئی ہیں مکمّل شعور حاصل کر لیا تھا (دیکھیے ابو العلاء کا ایک ملفوظ، جو السیوطی نے المُزْہر، ۱: ۳۲۳ پر نقل کیا ہے)۔ قواعدِ لسان اور علم اللّغۃ کی بابت بدوؤں سے معلومات حاصل کرنے کا طریقہ، جو معلوم ہوتا ہے بصرے میں ابو عمرو کی ہمّت افزائی سے پھولا پھلا، اس کے شاگردوں نے اس سے سیکھ لیا۔ بصرے کے بدوی استادوں کی ایک فہرست الفہرست، ص ۴۳ ببعد، میں دی ہوئی ہے (قبّ المزھر، ۲: ۴۰۱ ببعد)۔ بصرے کے عوام اس کی علمی دلچسپی سے واقف تھے اور اسے کسی ایسے شیخ کا پتا بتا سکتے تھے جو علم اللّغۃ میں کمال رکھتا ہو (دیکھیے المزھر، ۲: ۳۰۷)۔ حکایات میں یہ بھی موجود ہے کہ وہ سوار ہو کر دیہات میں بدوؤں سے ملنے جایا کرتا تھا، تاکہ ان کے منہ سے اشعار کے قطعات سن کر جمع کرے۔ ابھی وہ نوجوان ہی تھا کہ طالبانِ علم اس کی تلاش میں رہنے لگے اور اس وقت اس کی "مجلس" دور دور تک مشہور ہو چکی تھی۔ علم اللسان کے مختلف شعبوں میں سے، جو اس وقت تک ترقی پا چکے تھے، اس کا ذہن علم اللّغۃ سے خاص مطابقت

رکھتا تھا اور ابوزید قواعدِ لسان میں اس سے بڑھ کر مانا جاتا تھا۔ الخلیل وزنِ شعر کے بارے میں اس سے مایوس تھا (دیکھیے ابن جنّی: الخصائص، ص ۳۶۷)۔ جن حالات کے تحت الأصمعی بغداد آیا اور ہارون الرّشید کے دربار میں رسائی پائی ان کی بابت چند روایات پائی جاتی ہیں۔ ایک حکایت میں، جو المرزبانی نے بیان کی اور الیافعی، ۲: ۶۲، نے اُسے نقل کیا، بیان کیا گیا ہے کہ وہ بصرے میں خلیفہ سے پہلے ہی مل چکا تھا۔ محمد الأمین نے اپنی ولی عہدی کے زمانے میں اسے بلا بھیجا اور وزیر الفضل بن الرّبیع نے اسے خلیفہ سے ملا دیا (دیکھیے تأریخ بغداد، ۱۰: ۴۱۱)۔ الجہشیاری: الوزراء، ص ۱۸۹، کے مطابق جعفر بن یحیٰی البرمکی نے اسے ہارون الرّشید سے ملایا۔ برمکیوں نے اسے بہت نوازا (دیکھیے ابن المعتز: کتاب مذکور، ص ۹۸)؛ تاہم جب انھیں زوال ہوا تو الأصمعی ان کی ہجو کرنے سے نہ چوکا (دیکھیے الجہشیاری، ص ۲۰۶)۔ چونکہ وہ جعفر کا گہرا دوست تھا اس لیے جب جعفر ۱۸۷ھ/ ۸۰۳ء میں نظروں سے گر گیا تو اُسے بھی اپنی جان کا خوف ہوا (دیکھیے الجہشیاری، ص ۲۰۶)۔ الأصمعی کی رائے میں شاعر اسحٰق بن ابراہیم الموصلی، جو دربار میں اس کا مدِّ مقابل تھا، اپنی ظرافتِ طبع کی بدولت خلیفہ سے نقد روپے کا انعام لینے میں اس سے زیادہ کامیاب تھا (دیکھیے الأغانی، ۵: ۷۷؛ الحُصری: زَہر الآداب، طبع ثانی، ص ۱۰۱۴ اور الإرشاد، ۲: ۲۰۵)۔ ابن عبدربہ کی العِقد میں بہت سی غیر معمولی حکایات (نوادر) اور ہنسانے والی کہانیاں (مُلح) ہیں، جنھیں سنا سنا کر الأصمعی خلیفہ کا دل بہلایا کرتا تھا۔ ہارون کی وفات کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ الأصمعی بصرے چلا آیا۔ فقط ایک تنہا شہادت کی رُو سے الأصمعی کی وفات مَرو میں ہوئی (دیکھیے ابن خلکان، عدد ۳۸۹)۔

الأصمعی کے شاگردوں میں اور اس سے تعلق رکھنے والے بصرے اور بغداد کے حلقوں میں بہت سی کہانیاں زبان زد تھیں، جو خود اس کی کہی ہوئی یا اس سے متعلق تھیں اور جنھوں نے عربی ادب میں مقام پایا۔ ان میں سے بعض کہانیاں یقیناً اس کے اخلاق کی صحیح آئینہ دار ہیں؛ چنانچہ ان کہانیوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں خاصی املاک کا مالک ہونے کے باوجود الأصمعی کو ایک مفلس شخص کی طرح رہنے پر اصرار تھا۔ ایرانیوں کی ٹھاٹ باٹ کی زندگی کے مقابلے میں وہ اس سادہ بود و باش کو جو (حضرات) عمر[رض] بن الخطاب اور الحسن البصری[رح] کی طرف منسوب ہے عرب کی خالص زندگی کا نمونہ سمجھتا تھا (دیکھیے الجاحظ: البخلاء (الحاجری)، ص ۱۸۶)۔ اس نے ناخواندہ مردوں اور عورتوں کے جو مقولات بیان کیے ہیں ان سے صرف ان کی بلاغت ہی کا اظہار مقصود نہیں ہے، بلکہ اُن سادہ زندگی بسر کرنے والوں کی مخلصانہ اور پاکیزہ عادت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ جذباتی اور رقت انگیز مراثی کہنے کی طرف اس کا طبعی رجحان تھا۔ کہا گیا ہے کہ اس نے ہجویہ اشعار کی کبھی روایت نہیں کی۔ اس کا یہ رویہ عرب نسل کا وہ مثالی تصور پیش کرتا ہے جو اس نے خود اپنے مذہبی احساسات کے مطابق ان کی بابت قائم کر رکھا تھا۔ صحیح روایات میں وہ الحسن البصری[رح] کے مقولات بیان کرتا ہے۔ یہی روح اس کی ان متعدّد روایات میں بھی جلوہ گر ہے جو اس فقرے سے شروع ہوتی ہیں: "میں نے ایک بدوی کو سنا کہ وہ اپنی دعا میں کہہ رہا تھا..."۔ مصنّفین مابعد کی تصنیفات میں بھی یہ جذباتیت الأصمعی کے اخلاق کا سب سے غالب اور نمایاں عنصر نظر آتی ہے۔ ابن دُرَید کی خیالی حکایات میں سے ایک حکایت میں بھی، جو الأصمعی کی زبان سے کہلوائی گئی ہے، ہمیں یہی عناصر ملتے ہیں (دیکھیے القالی: الأمالی، طبع اوّل، ۲: ۷)۔ ابن العربی کی محاضرات الابرار میں بصرے کا یہ فاضل ماہرِ لسان (الأصمعی) کہتا ہے، جیسا کہ اسی کے ہم عصر ذوالنون المصری نے بھی بیان کیا ہے، کہ وہ ایسی نوجوان مفلس بدوی لڑکیوں سے ملا جنھوں نے اسرارِ عشق الٰہی کی غیر متوقّع اور غیر معمولی گہرائی میں غور و خوض کی علامات اس کے سامنے پیش کیں (دیکھیے وہی کتاب، ۱: ۸۱، ۱۳۳)۔

اس کے راسخ الاعتقاد ہم عصر اور بعد کے مصنّفین سب اس بات پر متّفق ہیں کہ الأصمعی ایک راسخ الاعتقاد سُنّی تھا۔ ابراہیم الحربی (م ۲۸۵ھ/ ۸۸۹ء [کذا، ۸۹۸ء]) کہتا ہے کہ بصرے کے ماہرینِ لسان میں صرف چار شخص گزرے ہیں جو پوری طرح سنّت کے پابند تھے اور اُن میں سے ایک الأصمعی تھا (دیکھیے تأریخ بغداد، ۱۰: ۴۱۸؛ قبّ ابن الأنباری، ص ۱۷۰)۔ اس کے زُہد کی مثال ایک روایت میں یوں بیان کی گئی ہے کہ گناہ سے بچنے کے لیے اس نے زبان سے متعلق ایک سوال کے جواب میں خاموشی اختیار کی، کیونکہ اس سوال سے قراءت قرآن پر یا حدیث کے الفاظ پر بیّن اثر پڑتا تھا (ایسی مثالوں کی ایک فہرست المُزہر، ۲: ۳۲۵ بعد، میں دی ہوئی ہے)۔ ابوعمرو اور ابوعبیدہ کے ہاں تو لغت کا مطالعہ قرآن کے مطالعے پر موقوف تھا، لیکن الأصمعی "قاری" کو نحوی اور اشعار کے راوی سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ اپنے استاد نافع اور قُرّاے مدینہ کے مطابق الأصمعی اسی وجہ سے قرآن کی تفسیر کرنے سے بھی احتراز کرتا تھا (اس موضوع کے لیے دیکھیے *Two Muqaddimas to the Quranic Sciences*، طبع A. Jeffery، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۸۳)؛ نتیجۃً الأصمعی تفسیر سے بھی دست کش ہو گیا (دیکھیے المُزہر، ۲: ۲۱۶؛ الإرشاد، ۱: ۲۶ بعد)۔ اس سلسلے میں وہ معتزلہ اور قدریہ جماعتوں کی رائے سے اختلاف رکھتا تھا اور کہتا تھا کہ وہ قرآن کی تاویل اپنی رائے کے مطابق کرتے ہیں۔ ابوعبیدہ نے بھی اپنی المجاز میں یہی ظاہر کیا ہے (دیکھیے الإرشاد، ۲: ۳۸۹ و ۷: ۱۶۷)۔

شعر کا راوی ہونے کی حیثیت سے الأصمعی اور اس کے معاصر بنیادی طور پر دو عظیم الشان راویوں حمّاد الراویہ [رکّ بآن] اور خَلَف الأحمر [رکّ بآن] سے متأثر تھے۔ ان دونوں ہستیوں کے ناقابلِ اعتماد کردار سے جو دشواریاں پیدا ہوتی تھیں انھیں الأصمعی نے پوری طرح دیکھ لیا تھا (دیکھیے الإرشاد، ۴: ۱۴۰؛ المُزہر، ۲: ۴۰۶؛ قبّ Blachere، ص ۹۹ بعد)۔ زمانۂ جاہلیت کے بڑے بڑے شاعروں کے قصائد مکمل طور صحیح شکل میں جمع کرنے کے لیے اس نے ایسے لوگوں کو تلاش کیا جو روایات کا قابلِ وثوق علم رکھتے تھے۔ اپنی تصانیف میں اس نے ایک ایسا تنقیدی رویہ اختیار کیا جو اس زمانے کے لحاظ سے جاذب توجہ تھا۔ جزیرہ نمائے عرب کے

اماکن کا گہرا علم، قبائل کے انساب کی پوری معرفت اور سب سے بڑھ کر لغت اور نحو سے پوری واقفیت اس کا طرّۂ امتیاز تھا۔ اس کے شاگردوں نے اسی طریقے کو آگے چلایا اور یہ تنقیدی خصوصیات بعد کے شارحینِ کلامِ عرب میں عام طور پر رائج ہو گئیں۔ الاَصمعی کی رکھی ہوئی بنیاد پر اس کے شاگردوں — ابن حبیب، علی بن عبداللہ الطوسی اور آخر میں السُّکّرِی — نے دواوین کے معیّن اور درست صورت میں نسخے تیار کیے۔

زمانۂ قبلِ اسلام اور ابتدائے اسلام کے شعرا کے بہتر قطعات سے، جو اس نے اپنے مجموعۂ اشعار الاصمعیات میں جمع کیے (طبع Ahlwardt: *Sammlungen alter arabischer Dichter*، ج ا، برلن ۱۹۰۲ء) ہم الاَصمعی کے ادبی ذوق کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ "نقد الشعر" کے موضوع پر الاَصمعی کے بہت سے ملفوظات بعد کے مصنّفین نے نقل کیے ہیں۔ ایک بیاض میں، جس کا نام فحولة الشعراء ہے (طبع Torrey: *ZDMG*، ۱۹۱۱ء، ص ۴۸۷ – ۵۱۶)، اس کے شاگرد ابو حاتم السِّجِستانی نے اس کے وہ ارشادات جمع کیے ہیں جو اس کے استاد نے اس سوال کے جواب میں دیے تھے کہ کون سے شاعروں کو فحل کہا جا سکتا ہے۔ الاَصمعی کے قول کے مطابق ابو عمرو کو کسی نے کسی اسلامی شاعر کا شعر پڑھتے نہیں سنا (ابن رشیق: العُمدة، ۱: ۷۳)، لیکن اس کا شاگرد ان شاعروں کی قدر کرتا ہے جنھوں نے لغت میں کمال حاصل کر لیا تھا (مثال کے طور پر دیکھیے ابن الجراح: الوَرَقة، ص ۶۰؛ اس نے جو المولّدون کی تنقید کی ہے اس کے لیے دیکھیے J. Fück: *Arabiya*، ص ۲۲ بعد)۔

قوامیس لغت سے متعلّق اپنے جمع کیے ہوئے مواد میں وہی منظّم طریقے جاری رکھتے ہوئے جو ماہرانِ لسان نے ان دراسات کی بابت عراق میں شروع ہی سے جاری کر رکھے تھے، یعنی ایک قسم کے مواد کو ایک ہی باب میں اکٹھا کر دینا، الاَصمعی نے چھوٹے چھوٹے رسالے تصنیف کیے، جن کے نام الفہرست، ص ۵۵ میں دیے ہوئے ہیں۔ اپنی کتاب جزیرة العرب میں — جس کی اصل نہیں ملتی، لیکن جس کے اقتباسات یاقوت نے اپنی معجم میں بہ کثرت جمع کر دیے ہیں — الاَصمعی اماکن عرب کے متعلق خود حاصل کردہ علم کا ثبوت دیتا ہے (مثلاً دیکھیے معجم، ۱: ۷۰۵)۔ ان رسائل کے حجم کی بابت ہمیں الفہرست سے فقط اتنا پتا چلتا ہے کہ غریب الحدیث دو سو ورق میں لکھی گئی تھی۔ بہر حال ان رسائل کی خاصی تعداد محفوظ رکھ لی گئی ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۱۰۴ و تکملہ، ۱: ۱۶۴)۔ لیکن الاَصمعی کی لغوی تصانیف کی آخری شکل کا ان نمونوں سے اندازہ نہیں لگایا جا سکتا اور جو کوئی مثلاً اس کی کتاب النبات والشجر کے نہایت ناقص متن (طبع Haffner، بیروت ۱۸۹۸ء) کا ابو حنیفہ الدینوری کے ان وافر اقتباسات سے مقابلہ کرے گا جو اس نے اس تصنیف سے اپنی کتاب النبات میں نقل کیے ہیں اس پر یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا۔

الاَصمعی کے شاگردوں میں سے ابو نصر احمد ابن حاتم الباہلی اس کا "راویہ" مشہور تھا۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے استاد کی کتابیں ثعلب کو پہنچائیں (دیکھیے الإرشاد، ۲: ۱۴۰)۔ ان کتابوں کی روایت کرنے والوں میں ابو عبید القاسم [رکّ بآن] کا بھی ذکر آتا ہے، جس نے الاَصمعی کی کتابوں کو ابواب میں تقسیم کیا اور ابو زید الاَنصاری اور کوفی ماہرانِ لسان کی سند پر بعض معلومات کا اضافہ بھی کیا (دیکھیے الإرشاد، ۶: ۱۶۲)۔

متأخر معجم نگاروں کو الاَصمعی کے جمع کیے ہوئے ذخیرۂ معلومات کا علم الاَزہری کی تہذیب اللغة سے ہوا۔ اس کتاب کے دیباچے میں الاَزہری ان بالواسطہ اور بلا واسطہ ماخذ کا ذکر کرتا ہے جہاں سے اس نے یہ علمی ذخیرہ حاصل کیا۔

مآخذ: (۱) السیرافی: *Biographies des grammair iens de l'école de Basra* (طبع Krenkow)، پیرس - بیروت ۱۹۳۶ء، ص ۵۸ – ۶۸؛ (۲) الفہرست، ص ۵۵ – ۵۶؛ (۳) الزُّبَیدی: المنتقى من اخبار الأصمعی، طبع التنوخی، دمشق ۱۹۳۶ء؛ (۴) تأریخ بغداد، ۱۰: ۴۱۰ – ۴۲۰؛ (۵) یاقوت: الإرشاد، بمواضع کثیرہ؛ (۶) الأغانی، جدول (tables)؛ (۷) ابن الأنباری: نزھة، ۱۵۰ – ۱۷۲؛ (۸) ابن خلکان، عدد ۳۸۹؛ (۹) الیافعی: مرآة الجنان، ۲: ۶۴ – ۷۷؛ (۱۰) السیوطی: المزھر، بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) وہی مصنّف: بغیة، ص ۳۱۳ بعد؛ عربی تصانیف میں اور بہت سے موقع بہ موقع حوالہ جات؛ (۱۲) گولٹ تسیہر (I. Goldziher): *Muh. St.*، ۱: ۱۹۵، ۱۹۹ و ۲: ۱۷۱؛ (۱۳) براکلمان، ۱: ۱۰۴ و تکملہ، ۱: ۱۶۴ – ۱۶۵؛ (۱۴) R. Blachère: *Litt.*، ۱: ۱۱۳ بعد ۱۴۲، ۱۴۹؛ (۱۵) C. Pellat: *Le milieu basrien et la formation de Ğāḥiẓ*، ص ۱۳۴۔

(لیون B. LEWIN)

الاَصمعیات: رکّ بہ الاَصمعی۔

اُصُول: علمِ عروض میں اصول سے مراد ہے سبب (یعنی دو متحرک حروف یا ایک متحرک اور ایک ساکن حروف کا مجموعہ)، وَتِد [رکّ بآن] اور فاصِلہ [رکّ بآن] (یعنی تین یا چار حروف صحیح کا مجموعہ، جس کے بعد ایک حرف ساکن آئے)؛ انھیں سے ارکان ترکیب پاتے ہیں۔ نیز دیکھیے مادّۂ عروض۔

(عبدالمنان عمر)

اصولِ تفسیر: رکّ بہ مادّۂ قرآن۔

اصولِ حدیث: رکّ بہ مادّۂ حدیث۔

اصولِ فقہ: رکّ بہ مادّۂ فقہ۔

اَصِیْلہ: (آج کل فرانسیسی اور پرتگالی میں Arzila اور ہسپانوی میں Arcila)، مراکش میں بحرِ اوقیانوس کے ساحل پر ایک شہر اور بندرگاہ، جو طنجہ سے پچاس کیلومیٹر کے فاصلے پر جنوب مغرب میں واقع ہے اور وادی الحُلُو کے دہانے سے کچھ زیادہ فاصلے پر نہیں ہے۔ ہسپانوی مردم شماری کی رُو سے اس کی آبادی ۱۹۳۵ء

میں چھے ہزار سے کچھ اوپر تھی اور ١٩٤٩ء میں بڑھ کر سولہ ہزار سے کچھ ہی کم رہ گئی۔ اس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، یہودی اقلیت نا قابلِ اعتنا ہے اور کچھ تھوڑے سے یورپی بھی ہیں، جن میں زیادہ تر ہسپانوی ہیں.

معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام اَصِیلہ Zῆλις (Strabo)، Zilis: (=Anto-ninus کی Itinerary [فہرستِ مقامات] اور Ravenna کی Annoy-mus [گم نام تصنیف]) یا Zilia (Ptolemy اور Pomponius Mela) سے نکلا ہے؛ لیکن قدیم مصنّفین نے اس شہر کی بابت ہمیں کچھ نہیں بتایا، جو ممکن ہے کہ شروع میں فینیقیوں کا تجارتی مقام ہو۔ اس کے مقابلے میں عرب مؤرّخوں اور جغرافیہ نویسوں نے اس کا بہ کثرت ذکر کیا ہے اور اس کے حالات بھی بیان کیے ہیں، جن میں مِنْ جُملہ اَور مصنّفوں کے ابن حَوقَل اور البَکرِی بھی ہیں۔ البکری لکھتا ہے کہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں نارمن (Normans) دو دفعہ اصیلہ میں آئے۔ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں الادریسی اس کی بابت کہتا ہے کہ یہ ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جو بالکل ویران ہو چکا ہے۔ بہر حال نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں یہاں تجارت کی کسی قدر گرم بازاری ضرور رہی ہوگی، کیونکہ پرتگالیوں کو جب طنجہ کے سامنے تباہی کا سامنا کرنا پڑا (١٤٣٧ء) تو وہاں یہودی سوداگر اور جنیوا اَور قسطیلہ (Castile) کے تاجر موجود تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فاس (Fez) کے وَطّاسی سلاطین نے اسے اپنا ایک بڑا مرکز بنا رکھا تھا۔ بایں ہمہ اس شہر کی تاریخ کا صحیح علم دراصل اس زمانے سے ہوا جب اس پر پرتگالیوں نے قبضہ کیا (١٤٧١-١٥٥٠ء)۔ اصیلہ پر ان کا قبضہ شاہ الفانسو خامس، المعروف بہ الأفریقی (the African)، کے زیرِ کمان اس کے فرزند کی معاونت سے، جو آگے چل کر جان (John) ثانی کے نام سے مشہور ہوا، ٢ اگست ١٤٧١ء کو عمل میں آیا اس کے فتح کرنے میں ایک حد تک یہ غرض بھی تھی کہ طنجہ کو عقب سے گھیر لیا جائے؛ چنانچہ اصیلہ کے بعد بہت جلد طنجہ بھی فتح ہو گیا اور پرتگیزی اس شہر میں بلا جنگ و جدل داخل ہو گئے۔ ان جدید حکمرانوں نے اصیلہ میں ایک مضبوط قلعہ بنوایا، جس میں ایک زیرِ زمین مَحبس تھا اور ایک وسیع فصیل تعمیر کی، جس کے اندر پورا شہر آ گیا تھا؛ یہ سب استحکامات آج تک باقی ہیں۔ پرتگیزوں کی قلعہ نشین فوج کو سبتہ، القصر الصّغیر اور بالخصوص طنجہ کی حفاظتی فوجوں کے ساتھ مل کر لگاتار مرابطون، مقامی سرداروں (جَبَل ہَبَب)، قائدینِ القصر الکبیر، لَراشہ (Larache)، تطوان (Tetuan) و چچاوَن (Chechaouen) (مولائی ابراہیم)، نیز فاس کے وَطّاسی سلاطین، بالخصوص محمد البُرتُقالی، کے حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انھیں کئی محاصروں کا سامنا ہوا، جن میں سب سے سخت ١٥٠٨ء کا تھا۔ پرتگیزوں کے قبضے سے شہر نکل گیا اور فقط قلعے پر ان کا قبضہ رہ گیا۔ اُن کی جان پرتگال سے ایک دستۂ فوج کے آجانے سے بچی، جسے بعد میں پیڈرو نوارو (Padro Navarro) کے ہسپانوی بیڑے کی کمک بھی مل گئی۔ علاوہ بریں قلعے کی کمزوری کا سبب اس کی بندرگاہ کا عدمِ استحکام بھی تھا، جس کا راستہ ایک زیرِ آب چٹان (reef) کے بیچ میں آجانے سے رک گیا تھا۔ اگست ١٥٥٠ء میں شاہ جان (John) ثالث (١٥٢١-١٥٥٧ء) نے یہ شہر خالی کر دیا۔ اس سے چند ہفتے پہلے القَصر الصّغیر بھی اس غرض سے چھوڑ دیا گیا تھا کہ ساری فوج شمالی مراکش میں طنجہ اور سبتہ کے مقامات پر جمع کر دی جائے۔ ١٥٧٧ء میں شاہ سیباستین (Sebastian) (١٥٥٧-١٥٧٨ء) نے اصیلہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ یہ قبضہ سَعدِی فرمانروا محمد المَسْلُوخ کے ساتھ اتحاد قائم کر لینے کی قیمت تھی اور مقصد یہ تھا کہ معرکۂ "شاہانِ ثلاثہ" یا حرب القصر الصّغیر میں حصّہ لینے کے لیے فوج بھیجی جائے، جس میں اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا (٤ اگست ١٥٧٨ء)۔ عیسائی لشکر اصیلہ ہی میں جہاز سے اترا اور وہیں سے ٢٩ جولائی ١٥٧٨ء کو مراکش کی فوج سے نبرد آزما ہونے کے لیے روانہ ہوا۔ فلپ ثانی شاہ پرتگال نے، جو ١٥٨٠ء سے کارڈینل (Cardinal) ہنری کی وفات کے بعد حکومت کر رہا تھا، ١٥٨٩ء میں اصیلہ سعدی سلطان المنصور کو واپس دے دیا۔ اس وقت سے آج تک اصیلہ ایک پرسکون اور گم نامی کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ ١٩١٢ء میں جب ہسپانیوں نے قبضہ کر کے اسے اپنی مملکت میں شامل کیا تو یہ شہر شریف ریَسُونی کے زیرِ اقتدار علاقے میں شامل تھا.

مآخذ: (١) اصیلہ سے متعلق ١٥٨٩ء سے پہلے کی تمام ضروری معلومات David Lopes: *História de Arzila durante o dominio portugués*، Coimbra ١٩٢٤-١٩٢٥ء، میں جمع کر دی گئی ہیں (یہ کتاب [مستند] مآخذ، خصوصاً *Bernardo Rodrigues, Anais de Arzila*، طبع David Lopes، ٢ جلد، لزبن ١٩١٥-١٩١٩ء پر مبنی ہے)؛ اس کے علاوہ دیکھیے (٢) Adolfo L. Guevara: *Arcila durante la ocupación Portuguesa*، طنجہ ١٩٤٠ء اور (٣) Pierre de Cenival، David Lopes و Robert Ricard: *Les Sources inèdites de l'histoire du Maroc*، پرتگال، ٥ جلد، پیرس ١٩٣٤-١٩٥٣ء؛ اور پرتگیزی عہد کے لیے (٦) مآخذ بذیلِ مادّۂ اصغّی؛ زمانۂ حال کے واقعات کے لیے دیکھیے (٧) Tomás Garcia Figueras: *Miscelánea de estudios históricos sobre Marruecos*، Larache ١٩٤٩ء، ص ٤٢١ ببعد.

(R. RICARD ریکارڈ)

اِضافۃ: (ع) (مصدر، بابِ اِفعال از ض-ی-ف، "قریب آنا" [مائل ہونا])؛ ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملانا؛ الحاق۔ عربی نحو کی ایک اصطلاح، جسے عام طور پر نسبت اضافیہ (genitive relation) یا حالت ترکیبیہ (construct state) کہتے ہیں؛ دو لفظوں کا ایسا باہمی تعلّق جس کے ذریعے دوسرا پہلے کو معیّن یا مخصوص کر دیتا ہے۔ پہلا لفظ (المُضاف = الحاق کردہ) حالتِ ترکیبی میں کہلاتا ہے اور دوسرا (المضاف الیہ = جس سے الحاق کیا جائے) حالتِ جرّی میں۔ دونوں لفظوں کے اس باہمی تعلّق سے ملکیت، صفت، مادّہ، سبب یا مسبّب، جز یا کُل اور مفعول یا فاعل کی ترکیبِ اضافی ظاہر ہوتی ہے اور اس تعلّق کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں کہ (١) اس کے دونوں جز مل کر ایک تصوّر بناتے ہیں اور کتابت میں انھیں

ایک دوسرے سے الگ نہیں لکھا جا سکتا؛ لہٰذا کوئی اسم صفت یا اس سے سے مشابہ لفظ جو مضاف کی نعت کر رہا ہو مضاف الیہ کے بعد آئے گا، مثلاً بِنْتُ المَلِکِ الحَسَنَۃُ = بادشاہ کی خوب صورت بیٹی؛ (۲) مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا مفہوم معیّن ہوگا یا غیر معیّن؛ دونوں حالتوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ مضاف کو مضاف الیہ سے ایک خاص قسم کی تعیین و تخصیص حاصل ہو جاتی ہے، اور [اسی لیے] اسے از روے قاعدہ بغیر لامِ تعریف اور بغیر تنوین لکھا جاتا ہے (اوپر کی مثال سے بِنْتُ مَلِکٍ = ایک بادشاہ کی بیٹی)۔ صرف ایک صورت اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور وہ یہ کہ مضاف اسم صفت ہو اور کسی اسم معرفہ کی نعت واقع ہوا ہو، کیونکہ اس صورت میں مضاف پر لامِ تعریف ضرور آئے گا [مثلاً بِنْتُ المَلِکِ الحَسَنَۃُ الوَجْہِ] اسے اضافۂ غیر الحقیقۃ یا لفظی اضافت کہتے ہیں۔ صحیح عربی تعبیر کی رُو سے مضاف الیہ کے مجرور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر کوئی ملفوظ یا مقدر حرفِ جر عمل کرتا ہے، مثلاً بَیْتُ زیدٍ (زید کا گھر) = البَیْتُ الذی لِزَیدٍ (گھر جو زید کی ملکیت ہے)۔

مآخذ: (۱) سیبویہ: الکتاب (طبع Derenbourg)، ۲: ۶۳، س ۹ ببعد؛ (۲) الزمخشری: المفصل (طبع بروخ Broch)، طبع ثانی، ص ۳۶-۴۴؛ (۳) ابن یَعِیش (طبع Jahn)، ص ۳۰۳-۳۵۶؛ (۴) محمد اعلیٰ [تھانوی]: [کشاف اصطلاحات الفنون] *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر Sprenger)، ص ۸۸۸-۸۹۳؛ (۵) Lane: *Arabic-English Lexicon*، ص ۱۸۱۴؛ (۶) رائٹ (Wright): *Arabic Grammar*، طبع ثالث، ۲: ۱۹۸-الف، ۲۳۴-ب۔

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

---

* **اَضْداد:** (عربی) (جمع ضِدّ، یعنی "ایسا لفظ جس کے دو متضاد معانی ہوں")، ایسے الفاظ جن کے عرب ماہرینِ لسانیات کی تعریف کے مطابق دو معنے ہوں جو ایک دوسرے کے بالعکس ہوں، مثلاً باعَ، جس کے معنی بیچنا بھی ہیں اور خریدنا (اِشْتَرٰی) بھی۔ خود لفظ ضِدّ بھی الفاظ کے اسی زمرے میں شامل ہے کیونکہ "لا ضِدَّ لہٗ" جیسے جملوں میں اس کے معنی "برعکس" کے نہیں بلکہ "برابر" کے ہیں۔ ماہرینِ لسانیات کے نقطۂ نظر سے "اضداد" ایک خاص زمرے کے الفاظ ہونے کی حیثیت سے "ہم نام" الفاظ (المُشْتَرَک [رَتّ بّان]) کی صف میں آتے ہیں؛ فرق صرف یہ ہے کہ مؤخر الذکر سے وہ ایسے الفاظ مراد لیے جاتے ہیں جن کی آواز تو ایک ہی ہو لیکن معنی الگ الگ ہوں (مَعْنَیانِ مُخْتَلِفانِ)۔ لیکن "اضداد" میں دونوں معنی ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہوتے ہیں۔ عربوں نے لغت کے اس مسئلے پر بھی اسی ذوق اور صحتِ تحقیق کے ساتھ توجہ صرف کی ہے جیسے زبان کے دوسرے مسائل پر۔ انھوں نے یا تو اپنی عام تصانیف میں اس موضوع پر علیحدہ ابواب قائم کیے ہیں (مثلاً السُّیُوطی: المُزْہِر، بولاق، ۱: ۱۸۶-۱۹۳؛ ابن سِیدَہ: المُخَصَّص، ۱۳: ۲۵۸-۲۶۶) یا مستقل رسائل لکھے ہیں۔ ان مخصوص رسائل کی تفصیل پہلی مرتبہ M. Th. Redslob نے *Die arabischen Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung*، گوٹنگن ۱۸۷۳ء، ص ۷-۹، میں بیان کی تھی (تاہم اس فہرست سے الجاحظ کا نام حذف کر دینا چاہیے)۔ ان کتب میں سے بعض کا علم تو محض حوالہ جات کے ذریعے ہوا ہے، لیکن کتاب الأضداد کے عنوان سے حسبِ ذیل مصنفین کی کتابیں محفوظ ہیں اور ان میں سے کچھ جزو شائع بھی ہو چکی ہیں: (۱) قُطْرُب (م ۲۰۶ھ/ ۸۲۱ء)، طبع H. Kofler، در *Islamica*، ۱۹۳۲ء؛ (۲) الأصمعی (م ۲۱۶ھ/ ۸۳۱ء)، طبع A. Haffner: *Drei arabische Quellenwerke über die 'Aḍdād*، بیروت ۱۹۱۳ء، ص ۵-۶۱؛ (۳) ابو عُبَید (م ۲۲۳ھ/ ۸۳۷ء)، دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۶۷؛ (۴) ابو حاتم السِّجِسْتانی (م تقریباً ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء)، طبع Haffner: کتابِ مذکور، ص ۷۱-۱۵۷؛ (۵) ابن السِّکِّیت (م ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء)، طبع Haffner: کتابِ مذکور، ص ۱۶۳-۲۰۹؛ (۶) ابو بکر ابن الأنباری (م ۳۲۷ھ/ ۹۳۹ء)، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma) لائڈن ۱۸۸۱ء، نیز قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۷) ابو الطَّیِّب الحَلَبی (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء)، دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۹۰؛ (۸) الصَّغانی (م ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء)، طبع Haffner: کتابِ مذکور، ص ۲۲۱-۲۴۸۔

مدتوں سے یہ خیال چلا آ رہا تھا کہ عربی زبان میں دوسری سامی زبانوں کے برعکس اضداد کی بہت بڑی تعداد ہے، لیکن اب یہ خیال قابلِ قبول نہیں رہا۔ اگر ہم ان سب الفاظ کو جو غلط طریقے پر اضداد سمجھے جاتے ہیں اور ان الفاظ کو جو اس دائرے سے قطعی خارج ہیں الگ کر دیں تو عربی زبان میں بھی اضداد کی بہت تھوڑی تعداد باقی رہ جاتی ہے۔ اسی لیے المُبَرِّد (مخطوطہ لائڈن، شمارہ ۴۳۷، ص ۱۸۰) اور ابن دُرُسْتَوَیہ (منقول در السُّیُوطی: المُزْہِر، ۱: ۱۹۱) تو عربی زبان میں اضداد کا وجود سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے۔ ابن الأنباری نے اپنی کتاب میں چار سو سے زیادہ اضداد کا ذکر کیا ہے، لیکن کتاب کی اس جامعیت کے باوجود "اَنْکَرَ" اور "وَلِیَ" وغیرہ جیسے الفاظ اس میں موجود نہیں ہیں۔ Redslob پہلے ہی یہ جتا چکا ہے کہ اس تعداد کا خاصا حصہ حذف کر دینا چاہیے، اس لیے کہ مصنفوں نے یا تو "اضداد" کے تصور کو حد سے زیادہ وسعت دے دی ہے یا مصنوعی طریقے پر جتنا زیادہ سے زیادہ مواد اکٹھا ہو سکتا تھا اکٹھا کر لیا ہے [اس سلسلے میں یہ امور قابلِ لحاظ ہیں]: (۱) سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اکثر الفاظ جنھیں اضداد سمجھ کر یکجا کیا گیا ہے، عربوں کے ہاں صرف ایک ہی معنی میں معروف یا مستعمل تھے اور دوسرے معنی میں ان کا استعمال یا تو شاذ ہے یا کبھی کبھی متنازعہ فیہ حوالوں میں ملتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو روز مرہ کی زندگی میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہو جایا کرتیں، حالانکہ ابن الأنباری نے اپنے مقدمے (ص ۱) میں کسی قسم کے ابہام سے انکار کیا ہے؛ (۲) یہ طریقہ سراسر غلط ہے کہ الفاظ کو صرف ان کی مفرد حیثیت میں جانچا جائے بلکہ فقرے میں ان کی ترکیبِ نحوی کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے، اور جب فقرے کی مختلف ترکیبوں اور تاویلوں سے دو متضاد معنی ممکن نظر آنے لگیں تو ان الفاظ پر 'اضداد' ہونے کا حکم لگا دیا جائے (ابن الأنباری، محلِّ مذکور، ص ۱۶۷-۱۶۸)؛ (۳) اِنْ، مِنْ، اَنْ، اَوْ، ما، ہَلْ جیسے حروف کو اضداد کی فہرست سے خارج کر دینا

چاہیے۔ یہ دلیل کہ 'اِنْ' کے معنی 'اگر' بھی ہیں اور 'نہیں' بھی؛ یعنی یہ کسی چیز کے امکان اور نفی دونوں کو ظاہر کر سکتا ہے، بہت کمزور ہے۔ اسی طرح یہ خیال بھی کوئی وزن نہیں رکھتا کہ فعل کی شکلیں ('کَانَ' یا 'یَکُوْنُ') مختلف زمانوں کو ظاہر کرتے ہیں، نیز یہ کہ اعلام (اسحٰق، ایوب، یعقوب) کے ثانوی معنے بھی ہو سکتے ہیں؛ (۴) ایسے الفاظ جو محض بعض مخصوص حالات میں اپنے عام معنی کے برعکس معنی دیتے ہوں بڑی تعداد میں مل سکتے ہیں، مثلاً 'کأس'، جس کے معنی پیالہ بھی ہیں اور وہ چیز بھی جو پیالے کے اندر ہو، اور 'نَحْنُ' بمعنی ہم و میں۔ مزید براں اس ضمن میں فاعل کی وہ سب شکلیں بھی آ جاتی ہیں جو مفعول بھی ہیں (مثلاً 'وامق'، 'خائف'، نیز فعیل کی وہ شکلیں جو اسم فاعل بھی ہیں (مثلاً 'امین')؛ وہ مشتقات جو مجرد یا مزید فیہ اصلوں کے اسم حالیہ (participle) سے بنائے گئے ہوں؛ ایسے افعال جو اپنی مجرد شکل میں بھی متعدی معنی رکھتے ہوں (مثلاً 'زال') وغیرہ؛ لیکن ان صورتوں میں سے کسی کو بھی حقیقی مفہوم میں 'اضداد' کی ذیل میں شمار نہیں کیا جا سکتا؛ (۵) اسی طرح وہ الفاظ بھی فہرستِ 'اضداد' سے خارج کر دینے کے قابل ہیں جو بعض اوقات طنزاً استعمال ہوتے ہیں (استہزاءً یا تحکّمًا)، مثلاً بے وقوف کو 'عاقل' کہا جائے۔ یا بیمار کو تفاؤل کے طور پر 'سلیم' کہا جائے۔ دونوں جگہ متعارف معنی سے انحراف [محض] بولنے والے کی مرضی پر موقوف ہے؛ (۶) اُن نحویوں نے تو تحکّم اور تکلّف کی حد ہی کر دی ہے جو 'تَلْعَة' (بمعنی پانی کا نل اور پہاڑ) جیسے الفاظ کو بھی اضداد میں شمار کرتے ہیں کیونکہ پانی نیچے کی طرف بہتا ہے اور پہاڑ اوپر کو چڑھتا ہے۔ ابن الأنباری نے اضداد کی جتنی مثالیں دی ہیں ان میں سے اکثر ان مذکورۂ بالا شقوں میں سے کسی نہ کسی کے تحت آ جاتی ہیں؛ لہٰذا انھیں 'اضداد' نہیں سمجھنا چاہیے؛ اس کے بعد 'اضداد' کی تعداد بہت کم رہ جاتی ہے.

ان مختلف احوال و کوائف کی تشریح و توجیہ کی کوشش عرب نحویوں نے بھی اپنے زمانے میں کی تھی، لیکن ان میں سے صرف ایک توجیہ قابلِ اعتنا ہے، کم از کم اس لحاظ سے کہ اس توجیہ کی بدولت ہم اس اصل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں سے لفظ کے دو معنی نکلتے ہیں (ابن الأنباری، محلِّ مذکور، ص ۵؛ المُزْہِر، ۱: ۱۹۳ ببعد)۔ دوسری تشریحات میں صرف اُن معانی کا جائزہ لیا گیا ہے جو عملاً پائے جاتے ہیں اور اُن میں یا تو جملہ اضداد کو ایسے معانی سمجھا گیا ہے جو مختلف اصلوں نے ایک دوسرے سے مستعار لیے ہیں (ابن الأنباری، محلِّ مذکور، ص ۷؛ المُزْہِر، ۱: ۱۹۴) اور یا یہ کوشش کی گئی ہے — اور وہ بھی اکثر بدسلیقگی سے — کہ ان [متضاد] معانی کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی جائے، مثلاً عرب لفظ 'بعض' کے مفہوم 'کُل' کی توجیہ اس دلیل سے کرتے ہیں کہ ہر کُل کسی دوسرے کُل کا جز ہوتا ہے (ابن الأنباری، ص ۶).

C. Abel: Uber den Gegensinn der Urworte، لائپزگ ۱۸۸۴ء، (طبع ثانی، در مصنف مذکور: Sprachwissenschaftlichen Abhandlungen، لائپزگ ۱۸۸۵ء) نے ایک واحد نقطۂ نظر سے آغاز کر کے 'اضداد' (enantiosemia) کے پورے مسئلے کی ایک عمومی تشریح تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے نزدیک ابتدائی دَور کا انسان جو الفاظ استعمال کرتا تھا ان سے غیر مُبْہَم تصوّرات کا اظہار نہیں ہوتا تھا، بلکہ ان سے دو متضاد چیزوں کے درمیان باہمی تعلق کا اظہار ہوتا تھا؛ مثلاً 'قوی' کا صحیح مفہوم 'ضعیف' سے مقابلہ کرنے ہی پر سمجھا جا سکتا تھا اور اس تضاد کے دونوں پہلو صوتی تغیّرات کی بنا پر بتدریج ایک دوسرے سے ممیّز ہوے۔ ماہرینِ لسانیات نے Abel کے اس نظریے کو قبول نہیں کیا، لیکن تحلیلِ نفس کے ماہرین کے ہاں اُسے مقبولیت حاصل ہوئی.

R. Gordis: *Words of mutually opposed meaning*، در *Am. J. Semit. Lang.*، ۱۹۳۸ء، ص ۲۷۰–۲۸۰، نے بھی ایسی توجیہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو جملہ 'اضداد' پر صادق آ سکے۔ انسانیات کے جدید ترین نظریات سے آغاز کر کے اس نے 'اضداد' کا سلسلہ ابتدائی دَور کے تحریم و جواز سے ملایا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ مجموعی حیثیّت سے انسان کے کلام میں متضاد معانی رکھنے والے الفاظ ابتدائی دور کے اندازِ فکر کی یادگار ہیں.

ان نظریات کے برخلاف عام ماہرینِ لسانیات کی عام رائے یہ ہے کہ 'اضداد' کے وجود کی تشریح کسی واحد اصل کی بنا پر نہیں کی جا سکتی۔ الفاظ ابتدا ہی سے ایک معیّن معنی کے حامل ہوتے ہیں؛ لہٰذا ہر 'ضِدّ' کے معاملے میں اس کے ایک معنی کو اصلی ماننا پڑے گا اور دوسرے کو ثانوی۔ ماہرینِ لسانیات کا کام یہ ہے کہ وہ متضاد معانی رکھنے والے ہر لفظ کے اصل معنی کی تدریجی تبدیلی کا سراغ لگائیں، اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ہر 'ضِدّ' کے سلسلے میں صحیح معلومات فراہم نہیں ہو سکتیں۔ حقیقت میں عرب ماہرینِ لسانیات اصولاً اس نظریے کو تسلیم کرتے چلے آئے ہیں کہ لفظ اصل میں ایک ہی معنی کا حامل ہوتا ہے (الأصْلُ لِمَعْنی وَاحِد)۔ اگر ان کی تصنیفات اپنے مواد کی جامعیّت کے باوجود اس مسئلے کو حل کرنے میں بہت کم مدد دیتی ہیں تو اس کا سبب من جملہ دوسرے اسباب کے یہ ہے کہ وہ 'اضداد' کے وجود کی توضیح کو کوئی علمی مسئلہ سمجھنے کے بجائے محض ایک عملی مسئلہ تصوّر کرتے تھے۔ عربوں کے نزدیک یہ بات بنیادی اہمیّت رکھتی تھی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ روزمرہ کی بول چال اور تحریر میں آنے والے ایسے الفاظ کی مکمّل ترین فہرست مرتّب کر دیں جو متضاد معانی رکھتے ہیں، اس لیے بسا اوقات وہ محض صوتی ہم آہنگی کو اپنا رہنما بناتے ہیں، مثلاً انھوں نے 'اضداد' کی فہرست میں لفظ 'مُودِی' کو بھی رکھا ہے، جس کے معنی ہیں: (۱) تلف ہونے والا، [از] اصل ودی اور (۲) طاقت ور، مضبوط، [از] اصل "ءدی".

گیزے (F. Giese) نے اپنی کتاب *Untersuchungen über die Addad auf Grund von Stellen aus altarabischen Dichtern*، برلن ۱۸۹۴ء، میں ان اضداد میں سے بیشتر کو جو اُسے قدیم [عربی] شاعری میں ملے مختلف معنوی (semasiological) ابواب میں ترتیب دے کر یہ دکھایا گیا ہے کہ وہ کس طرح متضاد معنی تک پہنچ گئے: (۱) مجازِ مُرسَل (Metonymy)، جب کسی لفظ کے ایک معنی اس کے دوسرے معنی کا سببی یا زمانی نتیجہ ہوں، مثلاً 'ناء'

بمعنی بوجھ کو وقت سے اٹھانا، اُسے اٹھا کر لے جانا؛ 'ناهل' یعنی جو پانی کی طرف جائے، پیاسا، وہ جو پیاس بجھا کر پانی کی طرف سے لوٹتا ہے؛ (۲) مختلف اقسام کے تصوّرات کا ارتباط، مثلاً 'بَيْن'، بمعنی جدا ہونا اور ملنا (اس لحاظ سے کہ آیا کوئی شخص تنہا ایک گروہ سے الگ کیا جاتا ہے یا دوسرے گروہ کے ساتھ ملا کر)، یا 'جَلَل'، بمعنی لپیٹا جانا، لہٰذا وزنی، لیکن نیز بمعنی لپیٹا جانا، اور گھما کر اوپر پھینکا جانا، لہٰذا حقیر، سبک؛ (۳) کسی تصوّر کا انقباض، یا تو تہذیب اور یا تغلیظ سے، جیسے کہ اس کی حیثیت کو بلند تر کر کے، مثلاً 'رِم'، مغز کی مانند ہونا، طاقت ور اور بے مغز ہونا، کم زور؛ (۴) جذبے اور بُو کے الفاظ کے لیے برانگیختگی کے اصلی غیر معیّن یا غیر جانب دار معنی لیے جاتے ہیں، اس سے قطع نظر کہ یہ برانگیختگی اچھے مفہوم میں ہے یا بُرے، مثلاً 'راع'، بمعنی ڈرنا اور خوش ہونا؛ 'طَرِب'، بمعنی غمگین ہونا اور مسرور ہونا؛ 'رَجا'، 'خَافَ'، بمعنی پُر امید ہونا اور خوف زدہ ہونا؛ 'ذَفَر'، 'بَنَة'، بمعنی خوش بو اور بد بُو۔ اسی ذیل میں وہ افعالِ قیاسی بھی آ جاتے ہیں جو 'جاننے' اور 'نہ جاننے' دونوں معنوں میں استعمال ہوتے ہیں، مثلاً 'ظَنّ'، 'حَسِبَ'، 'خال'؛ (۵) بعض الفاظ، جو اصلاً ایک ہی معنی رکھتے تھے، تمدّنی اثرات کے ماتحت الگ الگ معنوں میں استعمال ہونے لگے، مثلاً 'بیع' اور 'شری'، بمعنی بیچنا اور خریدنا، دراصل دونوں بمعنی مبادلہ؛ (۶) تسمیہ جات (Denominatives)، بالخصوص دوسرے [تفعیل] اور چوتھے [افعال] ابواب میں، جن کے اصلی معنی کسی کام کو ایک معیّنہ مقصد کے تحت ہاتھ میں لینے کے تھے اور اس لیے مثبت یا منفی دونوں مفہوموں میں استعمال ہو سکتے ہیں، مثال کے طور پر 'فرّع'، بمعنی اوپر چڑھنا اور نیچے اترنا (قب عبرانی 'شِیرِیش'، 'سِقِّيل')۔ علاوہ بریں عربی میں مرکب بنانے والے حروف جرّ کے فقدان سے بھی ابہام کا امکان بڑھ جاتا ہے (قب السُّيُوطی، ص ۱۸۹: 'وَلّٰی' = 'اَقْبَل'، بمعنی کسی طرف منہ کرنا اور = 'اَدْبَرَ'، بمعنی کسی کی طرف سے منہ پھیر لینا؛ 'سَمِعَ'، بمعنی سُننا اور کان دھرنا، جواب دینے کے مفہوم میں۔ مزید براں عربی میں بہت سی اصواتِ مبہم (Voces ambiguae) یا مشترک الاصل (communis geneys) الفاظ ایسے ہیں جن کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں، مثلاً 'اَمَم'، صحیح طور پر بمعنی مقصد = ایک ایسی چیز جو معمولی یا بڑی اہمیّت کی ہو؛ 'مَأتَم'، عورتوں کے اجتماع کی جگہ، غم کے موقع پر ہو یا خوشی کی تقریب پر؛ 'زوج'، بمعنی شوہر اور بیوی۔ آخر میں مقامی عربی بولیوں سے تعلّق رکھنے والے 'اضداد' بھی اس سلسلے میں اہمیت رکھتے ہیں۔ عرب لسانیین نے اس کی مثالیں دی ہیں، مثلاً 'سُدفة'، بنو تمیم کی بولی میں بمعنی تاریکی اور بنو قیس کی بولی میں بمعنی روشنی؛ 'وَثَب'، حمیری بولی میں بمعنی بیٹھنا (= عبرانی، 'یاشَب')، عربی زبان میں عام طور پر بمعنی کودنا، چھلانگ لگانا؛ نیز 'سَمِید'، 'قَرَع'، وغیرہ۔ (دیکھیے لینڈ برگ (C. Landberg): *La langue arabe et ses dialectes*، لائڈن ۱۹۰۵ء، ص ۶۴ ببعد).

'اضداد' کے وجود کا یہ مظہر جملہ سامی زبانوں میں ملتا ہے۔ بنا بریں .E Landau کا رسالہ *Die gegensinnigen Wörter im Alt-und Neuhebräischen*، برلن ۱۸۹۶ء، عربی کے اضداد کے مسئلے کو سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے۔ اس مضمون کا جامع ترین اور بہترین نقادانہ جائزہ نولدیکہ (.Th Nöldeke) نے *Wörter mit Gegensinn (Aḍdād)*, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*، شٹراسبرگ ۱۹۱۰ء، ص ۶۷-۱۰۸، میں لیا ہے۔ اس میں ادبی عربی کے ایک سو ستّر 'اضداد' کا جائزہ لے کر اشتقاقی اور معنوی اعتبار سے (مماثل معنوی تبدیلیوں کا حوالہ دیتے ہوئے) ان کی تشریح کی گئی ہے۔ ایسا کرتے وقت اس بات کو بھی ملحوظِ خاطر رکھا گیا ہے کہ عربی بولیوں میں عبرانی اور آرامی میں اور حبشہ کی زبانوں میں ان الفاظ کے متوازی مادّے کیا ہیں۔ نولدیکہ نے اگرچہ ان تبدیلیوں کی بڑی تعداد کو معنویات کے اعتبار سے متعدّد ابواب میں منقسم کر دیا ہے، لیکن اس نے اس معاملے میں کوئی اصول یا ترتیب تلاش کرنے سے عمداً احتراز کیا ہے اور وضاحت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ "معنویات میں معیّنہ اور عام ضابطے صوتیات سے بھی کم تر نظر آتے ہیں اور نطق انسانی کے متنوّع حقائق اصولوں اور ضابطوں کے پابند نہیں بنائے جا سکتے".

جیسا کہ بحثِ ماسبق میں بیان کیا جا چکا ہے 'اضداد' تمام زبانوں میں موجود ہیں۔ گرِم (Jacob Grimm): *Kleinere Aufsätze*، ۷: ۳۶۷، میں اس حقیقت کی طرف پہلے اشارہ کر چکا تھا۔ اس کی دلچسپ مثالیں K. Nyrop: *Das Leben der Wörter*، (ترجمہ از R. Voget) میں موجود ہیں۔ J. Wackernagel کے ان مشاہدات کی طرف بھی خاص طور پر توجّہ دلائی جاتی ہے جو اس نے اپنی کتاب *Vorlesungen über Syntax*، طبع دوم، Basel ۱۹۲۸ء، ۲: ۲۳۵ کی ایک عبارت میں پیش کیے ہیں (گو یہ کتاب دوسری حیثیتوں سے نظر انداز کی جا سکتی ہے).

(G. WEIL)

---

* الاَضحٰی: رَکَ بہ مادّۂ عید الاَضحٰی.

---

* اِضمار: ض-م-ر (= چھپانا) سے بابِ افعال کا مصدر، عربی نحو کی ایک اصطلاح، بمعنی کسی ضمیر [رَکَ بآن] کا استعمال۔ کسی فعل یا جزء جملہ کا اضمار (حذف یا اخفا) بہت عام ہے، قب کسی کا قول نقل کرتے ہوئے فعل قائلاً، قائلین وغیرہ کا اِضمار (مثلاً قرآن [مجید]، ۲ [البقرة]: ۱۲۵، ۱۲۷ [وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِىَ الخ: وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ ط رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا... الخ] وغیرہ)، نیز ایسی عبارتیں جیسے سَقْيًا و رَعْيًا، جس کا پورا مفہوم ہے سقاک اللّٰہ سَقْيًا و رعاکَ اللّٰہ رَعْيًا = خدا تجھے بہت سا چارہ اور پانی دے۔

علمِ عروض میں اضمار کے معنی ہیں کسی تفاعیل کے دوسرے حرف متحرک کو ساکن کرنا؛ یہ بحر کامل میں واقع ہوتا ہے، جہاں مُتَفَاعِلُن کو مخفف کر کے مُتْفَاعِلُن [مُسْتَفْعِلُن] کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) سیبویہ: [الکتاب] (طبع Derenbourg)، ۱: ۱۰۷ س ۱۱، ۲۴۰ س ۶، ۱۸۸ س ۱ ـ ۱۰ و ۲: ۳۲۹ ببعد بمواضع کثیرہ؛ (۲) الزمخشری: المفصل، حوالہ بذیلِ مادّہ "ضمیر" اور قب ص ۱۶ ـ ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۳ ـ ۳۴، ۱۳۴؛ (۳) الجرجانی: التعریفات (طبع فلوگل Flügel)، ص ۲۹؛ (۴) رائٹ (Wright): *Arabic Grammar*، ۱: ۵۳ الف ببعد، ۱۰۰ اب ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۵) Freytag: *Darst. der arab. Verskuns t*، ص ۸۱، ۳۵۵ ـ ۳۵۶.

(سٹیونسن ROBERT STEVENSON)

----

* اَطْرَابُلُس: رَكّ بہ طرابلس.

----

* الاُطْرُوْش: ابو محمد الحسن بن علی بن الحسن بن علی بن عمر الاشرف بن علی زین العابدین [ابن حسینؓ بن علیؓ] ۲۳۰ھ/۸۴۴ء میں ایک خراسانی خاتون کے بطن سے مدینے میں پیدا ہوے اور شعبان ۳۰۴ھ/ابتدا ۹۱۷ء میں آمُل میں وفات پائی۔ اس وقت یہ طبرستان کے حاکم تھے۔ زیدی اور یمن کے باشندے انھیں الناصر الکبیر کہتے اور "امام" مانتے ہیں.

علوی الداعی الکبیر الحسن بن زید کے عہدِ حکومت میں الاُطروش طبرستان آئے (دیکھیے الحسن بن زید بن محمد)۔ چونکہ اس کے بھائی اور جانشین القائم بالحق محمد بن زید نے انھیں اعتماد کی نظروں سے نہ دیکھا لہٰذا انھوں نے یہ کوشش کی کہ مشرق میں وہ اپنی ایک حکومت الگ قائم کر لیں۔ ابتدا میں انھیں اس کوشش میں نیشاپور کے والی محمد بن عبداللہ الخجستانی کی تائید و حمایت حاصل تھی، جس نے جُرجان کا علاقہ القائم سے چھین لیا تھا؛ لیکن چغل خور لوگوں نے الخجستانی کو الاُطروش کی طرف سے بدگمان کر دیا، چنانچہ اس نے انھیں نیشاپور یا جرجان میں قید کر دیا، اور کوڑے لگوائے، جس سے ان کی قوتِ سامعہ کو صدمہ پہنچا اور اسی وجہ سے ان کا لقب الاُطروش (= بہرا) ہو گیا۔ قید سے رہائی کے بعد وہ القائم محمد کے پاس چلے گئے۔ ۲۸۷ یا ۲۸۸ھ میں یا (بقول ابو الفرج الاصفہانی: مقاتل الطّالبیین، تہران ۱۳۰۷ھ، ص ۲۲۹ س ۱۴) ۲۸۹ھ/۹۰۰ ـ ۹۰۱ء کے بعد جب القائم نے جُرجان میں محمد بن ہارون کے ہاتھوں شکست کھائی جو کہ اس زمانے میں اسمٰعیل بن احمد سامانی [رَكّ باں] کا حلیف تھا تو انھیں بھی اس کے نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ القائم ایک زخم کے سبب ہلاک ہو گیا۔ الاُطروش وہاں سے فرار ہو کر دوسرے مقامات کے علاوہ دامغان اور رَے پہنچے۔ ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں خلیفہ المعتضد نے وفات پائی تو پھر میدان میں آ گئے، خصوصاً اس لیے کہ محمد بن ہارون، جو سامانیوں سے منحرف ہو گیا تھا، اُن کی حمایت پر تھا۔ جُستان دیلمی (یا اس کے فرزند وَہسُودان) نے الاُطروش کو خوش آمدید کہا (قب Vasmer: *Islamica*، ۳: ۱۶۵ ببعد)، لیکن جستانیوں کی دوستی، جس کی ابتدا اس وقت ہوئی تھی جب وہ لوگ اور الاُطروش القائم کے ساتھ تھے، بے ثبات نکلی۔ اس طرح ان کی کئی مشترکہ مہموں کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اب الاُطروش نے یہ ضرورت محسوس کی کہ سب سے پہلے اپنے پیروؤں کی ایک جماعت تیار کی جائے اور پھر اُن کی وساطت سے جستانیوں کے ہواخواہوں کو بھی اپنی طرف کر لیا جائے؛ الاُطروش نے ہَوْسَم سے بحیرۂ خزر کے ایسے قبائل کے درمیان جو ابھی مسلمان نہ ہوے تھے گیلان میں تبلیغ اسلام اور دعوتِ علوی کی اشاعت شروع کر دی اور مساجد تعمیر کرائیں.

احمد بن اسمٰعیل سامانی نے ۲۹۸ھ/۹۱۰ء میں محمد بن صُعْلُوک کو ان احکام کے ساتھ طبرستان بھیجا کہ وہ اس نئی سلطنت کے قیام سے پہلے ضروری کارروائی کرے، لیکن خراسانی فوج نے، جو تعداد میں — اور اُس سے بڑھ کر ساز و سامان میں — بہت برتر تھی، جمادی الاولی ۳۰۱ھ/دسمبر ۹۱۳ء میں شالُوس کے مقام پر الاُطروش کے زیرِ قیادت دیلمیوں کے ہاتھوں شکست فاش کھائی؛ بہت سے بھاگنے والے سمندر میں دھکیل دیے گئے۔ ابو الوفاء خلیفہ بن نوح کی سرکردگی میں ایک دستہ شالُوس کے قلعے تک پہنچنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے بھی الاُطروش کے سامنے اس شرط پر ہتھیار ڈال دیے کہ انھیں معاف کر دیا جائے گا؛ لیکن چند ہی دن بعد اس کے امیرِ عسکر اور داماد الحسن بن القاسم بن الحسن بن علی بن عبدالرحمٰن بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن بن علیؓ بن ابی طالب نے ان سب کو تہِ تیغ کر دیا۔ اس اثنا میں الاُطروش بقیہ فوج کے ساتھ آمُل میں تھے، کیونکہ وہاں کے خوف زدہ باشندوں نے خود انھیں بلا یا تھا اور ان کا قیام اس وقت اس محلّ میں تھا جس میں کبھی القائم سکونت پذیر تھا۔ یہاں وہ اس قابل ہو گئے تھے کہ سامانیوں کی مداخلت سے بے خوف ہو کر شالُوس سے لے کر ساریہ تک کے علاقے میں اپنے عُمّال متعین کر سکیں، کیونکہ اسی زمانے میں احمد بن اسمٰعیل قتل ہو چکا تھا اور اس کا فرزند نصر اس فکر میں تھا کہ اپنے خاندان اور امراے دربار کے مقابلے میں اپنی حیثیت مضبوط بنائے۔ ادھر اسپہبد شُروِین بن رستم نے بھی الاُطروش سے صلح کر لی۔ یہ شخص خاندانِ باوند سے تعلق رکھتا تھا اور شروع کے علویوں کے حق میں بڑا خطرناک تھا.

جو تجربہ عموماً علوی حکومتوں کا تاسیس کے سلسلے میں ہوتا رہا تھا اس کے مطابق زیادہ تر دشواری خاندان کے متعدّد افراد کا تعاون حاصل کرنے میں پیش آئی۔ جب الاُطروش آمُل میں داخل ہوے تو ان کی عمر کم از کم ستّر برس کی تھی اور ان کے بیٹے بظاہر ایک حد تک نا اہل تھے، لہٰذا جو کشیدگی پہلے القائم محمد اور الاُطروش کے درمیان رہی تھی وہی اب الاُطروش اور ان کے سابق الذّکر امیر عسکر الحسن بن قاسم میں پیدا ہو گئی؛ چنانچہ مؤخر الذّکر نے کچھ عرصے کے لیے تو الاُطروش سے علٰیحدگی اختیار کر لی تھی اور ایک موقع پر انھیں گرفتار بھی کر لیا، لیکن اُس سے جو عام ناراضی پیدا ہوئی اس کی وجہ سے اُسے دیلم کی طرف فرار ہونا پڑا۔ بایں ہمہ سب امرا کی طرف سے یہ مطالبہ بھی عام طور پر پیش کیا جا رہا تھا کہ الاُطروش اسی الحسن کو اپنا جانشین مقرر کر دیں اور ان کے انتقال کے بعد ان سب نے فوراً الحسن سے بیعت بھی کر لی.

الاُطروش کی ترقی کا سبب محض یہی نہیں تھا کہ انھوں نے بحرِ خزر کے علاقے میں سیاسی انتشار سے بہت ہشیاری کے ساتھ فائدہ اٹھایا، بلکہ اس میں ان کی غیر معمولی ذہانت کا بھی دخل تھا۔ وہ شاعر بھی تھے (قب مخطوطاتِ برٹش میوزیم،

ضمیمہ، شمارہ ۱۲۵۹، ج ۴، نیز نمونۃ [کلام]، در افادۃ، دیکھیے مآخذ)، لیکن ان کی خاص توجہ علم العقائد، حدیث اور فقہ پر مرکوز رہی (دیکھیے: ابن النّدیم: الفہرست، ص ۱۸۳س ۱۱ ببعد)۔ ان کی کتاب الابانۃ محفوظ تو ہے، مگر بالواسطہ (دیکھیے مآخذ)۔ مراسمِ تدفین، اور وراثت کے بعض جزئی احکام میں انھیں اہلِ یمن سے اختلاف ہے؛ اسی طرح وہ تین بار متواتر صیغۂ طلاق دہرانے کو باقاعدہ تین طلاقوں کے مساوی مانتے تھے اور اس کی وجہ سے اُنھیں اثنا عشری فرقے کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جو شمالی علاقوں میں خاصی شدید تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا ایک بیٹا ابو الحسن علی باقاعدہ اثنا عشریوں سے جا ملا۔ خود الاُطروش بھی [وضو میں] پاؤں دھونے یا مسح کرنے کے بارے میں اثنا عشریوں سے متفق الرائے تھے۔ وہ دوسرے مذاہب کے پیرووں کے خلاف کم شدّت برتتے تھے اور اس کی وجہ ان کی سیاسی اور تبلیغی سرگرمیوں کے پیشِ نظر [آسانی سے] سمجھ میں آسکتی ہے۔ زیدیوں کا ایک خاص فرقہ انھیں کے نام پر ناصریہ کہلاتا تھا، جسے آخر کار مذکورۂ بالا الحسن بن القاسم کے بیٹے امام المہدی ابو عبداللہ محمد نے قاسمیہ فرقے میں ضم کر دیا، جو یمن میں زوروں پر تھا۔

مؤخر الذکر [الحسن بن القاسم]، جو الدّاعی الصّغیر کے نام سے معروف تھا، الاُطروش کا جانشین ہوا اور اُس نے ۳۰۸ھ/ ۹۲۰ء میں اپنے پیش رَو کے ایک سن رسیدہ امیرِ عسکر لیلٰی بن نعمان کے ذریعے نیسابور فتح کرنے میں کام یابی حاصل کر لی، بلکہ اس قابل بھی ہو گیا کہ طوس پر لشکر کشی کر سکے؛ لیکن جب وہ ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء میں آمل کو چھڑانے کے لیے، جس پر افسار بن شیرویہ الدّیلمی اور ابو الحجاج مرداویج بن زیار قابض ہو گئے تھے، رَے سے جا رہا تھا تو راستے میں قتل ہو گیا۔ اس کے اختیارات ہمیشہ الاُطروش کے بیٹوں کی وجہ سے محدود رہے؛ چنانچہ ابو القاسم جعفر بن الاُطروش نے ۳۰۶ھ/ ۹۱۸ء میں امیر رَے محمد بن صُعلوک کی مدد سے اور ایک بار پھر ۳۱۲ھ/ ۹۲۵ء میں آمل پر قبضہ کر لیا تھا؛ تاہم یہ قبضہ دونوں مرتبہ تھوڑی ہی مدت تک رہ سکا۔ ۳۱۱ھ/ ۹۲۴ء میں اس کا بھائی ابو الحسن احمد آمل میں داخل ہوا تھا۔ اسی طرح اس کے بیٹے ابو علی حسین اور اس کے بھائی اور جانشین ابو جعفر کو بھی ایک حریف امام، یعنی اسمٰعیل بن جعفر سے لڑنا پڑا، لیکن مؤخر الذکر کو ۳۱۹ھ/ ۹۳۱ء میں زہر دے دیا گیا۔ اس عرصے میں الاُطروش کا ایک اَور رشتے دار ابو الفضل جعفر نمودار ہوا، جس نے الثائر فی اللہ کا لقب اختیار کیا اور ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء کے کچھ ہی عرصے بعد تھوڑی مدت کے لیے آمل پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس میں اُسے اس حکمت عملی سے مدد ملی کہ وشمگیر [بن زیار] اور آلِ بویہ کی جنگ میں، جو اس وقت طاقت پکڑ رہے تھے، اس نے کبھی ایک کا ساتھ دیا اور کبھی دوسرے کا، خصوصاً اس لیے کہ الحسن فیرُوزانی اور بادُوسپانیوں کا ایک اُستُندار بھی، جنھیں ایک مرتبہ الدّاعی الکبیر الحسن بن زید مغلوب کر چکا تھا، اس جنگ میں دخل دے رہے تھے۔

علویوں کی یہ چھوٹی سی شمالی حکومت اندرونی خلفشار کے باوجود مقامی چھوٹی چھوٹی حکومتوں، یعنی فیروزانیوں — بالخصوص ماکان بن کالی — اور جستانیوں، زیاریوں، خاندانِ باوند کے سپہبدوں، بویہیوں اور سامانیوں کے درمیان اپنی جگہ پر برابر قائم رہی، اگرچہ اس کی اہمیت اور وسعت میں ہمیشہ تغیّر ہوتا رہا۔ یہ سلطنت ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء، یعنی ابو طالب الصّغیر یحیٰی بن الحسین الہُطمانی بن المؤید کے انتقال تک قائم رہی، جو دیلم میں حشیشیّین [پیراوان الحسن بن الصّباح] پر غالب نہ آسکا۔ اس خاندان میں گیلان کے مزعومہ علوی خاندان کیا حیسنی کا شمار مشکل ہے، جو آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کے اختتام سے لے کر نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی تک حکمران رہا۔ ابو طالب نے، جو امام النّاطق ابو طالب (دیکھیے مآخذ) کے بھائی کا پرپوتا تھا اور ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء میں پیدا ہوا، ہمیں الاُطرُوش کی بابت نہایت اہم معلومات فراہم کی ہیں، جو عینی شاہدوں، مثلاً اس کے اپنے والد، کے بیان کردہ قصّوں پر مبنی ہیں.

مآخذ: (۱) النّاطق بالحق ابو طالب یحیٰی بن الحسین بن ہارون الہُطمانی: الافادۃ فی تاریخ الائمۃ السّادۃ، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۹۶۶۴، ص ۶۱ — ۶۸ و شمارہ ۹۶۶۵، ورق ۳۴ب تا ۴۰ب؛ (۲) ابو جعفر محمد بن یعقوب الہوسی: شرح الإبانة علی مذہب الناصر للحق، مخطوطۂ میونخ (Munich)، گلازر (Glaser)، ورق ۸۵، و مواضع کثیرہ؛ (۳) احمد بن علی بن المُہنّا: عُمدة الطّالب فی انساب آل ابی طَالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۲۷۴ — ۲۷۶؛ (۴) الطبری، ۳: ۱۵۲۳، س ۱۳ ببعد (دیکھیے اشاریہ)؛ (۵) عَریب، ذیلِ [تأریخ] الطّبری، ص ۷۴؛ (۶) ابو المحاسن ابن تغری بردی: النّجوم الزّاہرة، طبع جوئن بول (Juynboll)، ۲: ۱۹۴؛ (۷) المسعودی: مُرُوج الذّہب، طبع Barbier de Meynard، ۷: ۳۴۳؛ (۸) حمزة الاصفہانی: تاریخ سِنِی ملوکِ الأرض والأنبیاء، طبع کاویانی، برلن ۱۳۴۰ھ، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۹) ابن مِسْکَوَیہ: تجارب، طبع Caetani، در GMS، ۷: ۵ و ۵: ۱۰۲؛ (۱۰) ابن الأثیر: الکامل، طبع ٹورن برگ (Tornberg)، ۸: ۲۰ ببعد؛ (۱۱) ظہیر الدّین بن نصیر الدین المَرعَشی: تاریخ طبرستان و رُویان و مازندران، طبع ڈورن (Dorn)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۰ء، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۱۲) ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، مترجمۂ براؤن (Browne)، در GMS، ۲: ۴۹، ۱۹۵ ببعد (دیکھیے اشاریہ)؛ (۱۳) وائل (Weil): *Geschichte der Chalifen*، میونخ ۱۸۴۶ — ۱۸۵۱ء، ۲: ۶۱۳ ببعد؛ (۱۴) Bowen: *The Life and Times of Ali Ibn Isā*، کیمبرج ۱۹۲۸ء، ص ۳۰۶ ببعد؛ (۱۵) Strothmann: *Staatsrecht der Zaiditen*، سٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۵۲ ببعد؛ (۱۶) وہی مصنّف، در *Isl.*، ۲: ۶۰ ببعد و ۱۳: ۳۱ ببعد.

(شٹروتمان R. STROTHMANN)

اَطفِیاش: محمد بن یوسف بن عیسٰی بن صالح، الملقب بہ قطب الائمۃ، مزاب ✱ میں بنی اسکوَن (معرّب شکل: بنو یَسْجَن) کا ایک اباضی عالم، جس نے ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء میں بعمر چورانوے سال وفات پائی۔ وہ فضلا کے ایک خاندان سے تھا اور اس نے اپنی وسیع علمی سرگرمیوں کے ذریعے، جن کا صحیح اندازہ ان چند تالیفات سے نہیں ہو سکتا جن کا ذکر براکلمان نے اپنے تکملہ، ۲: ۸۹۳، میں کیا ہے، المغرب میں اباضیہ کے مذہبی علوم میں واقعی ایک نئی روح پھونک دی۔ اس احیا کے ساتھ ساتھ اباضیہ

کی مذہبی رسوم اور معاشرتی زندگی میں روز افزوں تقشف و تشدد آتا گیا، جس کے اثرات کا نقشہ A. M. Goichon (در REI، ۱۹۳۰ء، ص ۱۳۱ ببعد) مزاب کی عورتوں کی نظر سے دیکھتے ہوئے کھینچا ہے۔ بلادِ مشرق میں رہنے والے اپنے ہم مذہب لوگوں کے ساتھ شیخ اَطفیاش کے نہایت گہرے روابط تھے۔ مشرق میں ایک اَور اباضی عالم، عبداللہ ابن حُمَید السالمی، اس کا ہم عصر تھا (براکلمان: تکملہ، ۲: ۸۲۳)۔ اس نے اپنے عقیدے کی پورے شدّ و مدّ کے ساتھ حمایت کرتے ہوئے اباضیوں کو عام مسلمانوں سے متعارف کیا اور اُن کے دلوں میں ان کا وقار بھی پیدا کر دیا، اور اسی سبب سے سلطان عبدالحمید ثانی سے اس کی ملاقات ہوئی۔ آج کل مزاب میں جو چوٹی کے اباضی فضلا ہیں وہ سب اس کے شاگرد ہیں۔ اس کا کتب خانہ، جو مخطوطات، مطبوعات اور لیتھو کی کتابوں کا ایک نادر الوجود مجموعہ ہے، بنی اسکوئن (Béni Isguen) میں وقف کی صورت میں موجود ہے۔ اس میں اس کے بہت سے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے مخطوطات بھی شامل ہیں.

اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: قرآن [مجید] کی تفاسیر: (۱) هِمْیان الزّاد الٰی دار المعاد، ۱۴ جلد، زنجبار ۱۳۵۰ھ؛ (۲) تیْسِیر التفسیر، ۶ جلد، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ حدیث: (۳) وفاء الضّمانة، ۳ جلد، قاہرہ ۱۳۰۶-۱۳۲۶ھ؛ فقہ: (۴) شرح النِّیل (عبدالعزیز بن ابراہیم المُصْعَبی، م ۱۲۲۳ھ/ ۱۸۰۸ء، کی کتاب النّیل کی شرح)؛ براکلمان (Brockelmann)، ۲: ۸۹۲)، قاہرہ ۱۳۰۵-۱۳۴۳ھ؛ (۵) شامل الأصل والفرع، ۲ جلد، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۶) شرح دعائم ابن النّظر (اس مصنّف کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲: ۵۳۸)، ۲ جلد، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ (۷) تِفقیه الغامر، الجزائر ۱۳۱۹ھ؛ عقائد: (۸) شرح رسالة التوحید (ابو حفص عمر ابن جَمِیْع: عقیدۃ پر نقد و تبصرہ؛ براکلمان: تکملہ، ۲: ۳۵۷)، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ (۹) الذَّھب الخالص، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ صرف و نحو اور علم اللّسان پر بھی اس کی کتابیں ہیں، علاوہ ازیں اس کے کچھ اشعار اور مختلف مضامین بھی ملتے ہیں.

مآخذ: (۱) ابو اسحٰق ابراہیم اَطفیاش (برادر زادۂ مصنّف): الدّعایة الٰی سبیل المؤمنین، قاہرہ ۱۳۴۲ھ/ ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۰-۱۰۹ (اس میں اطفیاش کے حالات زندگی ہیں)؛ (۲) شاخت (J. Scchacht): *Bibliothéques et manuscrits abadites*، در *R. Afr.*، ۱۹۵۶ء، ۱۰: ۳۷۳ ببعد.

(شاخت J. SCHACHT)

---

* **اَطْفِیح:** وسطی مصر کا ایک شہر (جسے اَتْفِیح بھی لکھتے ہیں)۔ یہ ایک چھوٹا سا شہر ہے جس کی آبادی ۴۳۰۰ ہے اور فَیُّوم کے عرض بلد پر دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے۔ قدیم مصری زبان میں اس شہر کا نام تیپ یہ (Tep-yeh) یا پِر ہاتھور نِبت تیپ یہ (Per Hathor nebt Tep-yeh)، یعنی "تیپ یہ (Tepyeh) کی خاتون ہاتور کا گھر" تھا۔ قبطیوں نے اس نام کو بدل کر پِت پِہ (Petpeh) کر دیا اور پھر عربوں نے "اَطْفِیح"۔ یونانیوں نے ہاتور (Hathor) [مصریوں کے ہاں آسمان کی دیوی] اور افرُودِیطہ (Aphrodite) [یونانیوں کے ہاں حسن کی دیوی، وِینس (Venus)، ناہید یا زہرہ] کو ایک سمجھ کر شہر کا نام Aphrodi topolis رکھ دیا، جس کا مخفف Aphrodito ہے۔ مسیحی دور تک بھی اس شہر کو ضرور اہمیت حاصل رہی ہوگی، کیونکہ اس میں بیس سے زائد گرجے تھے، جن میں سے دس تیرھویں صدی عیسوی تک بھی موجود تھے۔ قدیم νομός کو جو آگے چل کر کُورَة اَطْفِیح کہلایا، الشّرقیہ بھی کہتے تھے، اس لیے کہ وہ دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع تھا۔ فاطمی دور کے اختتام کے قریب جب مصر مختلف صوبوں میں تقسیم ہوگیا تو ایک پورے صوبے کو شہر کے نام پر اَطْفِیحِیّہ کہنے لگے۔ ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴-۱۸۳۵ء میں جا کر ہی اَطْفِیح کا علاقہ دوبارہ جِیزَہ کے صوبے میں شامل ہوا، جس کا یہ ایک ضلع (مرکز) قرار دیا گیا.

اَطْفِیح کے متعلق ہماری معلومات بہت کم ہیں۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ مملوکوں ہی کے عہد میں یہ بالکل تباہ و خستہ حال ہو چکا تھا۔ مدّتوں کے بعد خدیوی عہد میں حکومت نے اس علاقے میں دوبارہ تھوڑی بہت دلچسپی لینا شروع کی۔ بدوؤں اور مملوکوں کے پیہم حملوں کا خاتمہ ہوگیا اور نہریں کھودی گئیں یا ان کی مرمّت کی گئی۔ آج کل اَطْفِیح کی حیثیت ایک مقامی بندرگاہ سے زیادہ نہیں؛ تجارت بھی بڑے مختصر پیمانے پر ہوتی ہے.

مآخذ: (۱) اَلْقَلْقَشَنْدِی: ضَوء الصُّبح المُسْفِر (مترجمۂ Wüstenfeld، ص ۹۳، ۱۰۴)؛ (۲) المَقْرِیزی: خِطط، ۱: ۷۳؛ (۳) علی مبارک: الخِطط الجدیدة، ۸: ۷۷؛ (۴) ابن دُقْماق، ۴: ۳۳؛ (۵) یاقوت، ۱: ۳۱۱؛ (۶) ابوصالح، ص ۵۶ الف ببعد؛ (۷) ابن جَزْ دَاذْبہ، ص ۸۱؛ (۸) Amélineau: *Géographie de l'Égypte à l'epoque Copte*، ص ۳۲۶؛ (۹) Boinet: *Dictionnaire géographique de l'Égypte*، ۸۶؛ (۱۰) Baedeker: *Égypte*، بذیلِ مادّہ؛ (۱۱) المَقْرِیزی: خِطط، طبع *IFAO*، ۱: ۳۱۲؛ (۱۲) J. Maspero و G. Wiet: *Matériaux pour servir à la geographie de l'Égypte*، ص ۲۱.

(بیکر C. H. BECKER)

---

* **اَطْلَس:** (Atlas) شمالی افریقہ (مراکش، الجزائر اور تونس) کے پہاڑوں کا عام نام، جن کی بدولت یہ صحرا کے یکساں بلند علاقے کے مقابلے میں ایک جداگانہ اور متنوع شان کا حامل ہوگیا ہے۔ اگرچہ یہ نام، جس کا ماخذ نامعلوم ہے، یونانی بھی استعمال کرتے تھے، تاہم کلاسیکی مصنّفین، مثلاً سٹرابو (Strabo) (کتاب ۱۷)، ہمیں کوئی تفصیل نہیں بتاتے۔ عرب جغرافیہ نگاروں کے ہاں صحیح تعیّن مفقود ہے اور وہ سٹرابو کی طرح اکثر اس نام کا اطلاق ان پہاڑی سلسلوں پر کرتے ہیں جن کا دوسرا نام اَدْرار نْدِرِن (Adrār n-Deren) ہے۔ ایک اصطلاحی نام، جو دراصل بلند مراکشی اطلس اور الجزائر کے صحرائی اطلس کے لیے مخصوص ہے (البکری، مترجمۂ دیسلان (de Slane)، طبع ثانی، ص ۲۸۱، ۲۹۵)؛ بعض مصنّفین (البکری، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ الادریسی: المُغْرِب، ص ۷۳-۷۴؛ ابن خَلْدون: *Hist. des Berbères*، مترجمۂ de slane، ۱: ۱۵۸) اسے غلطی سے نَفُوسہ اور مصر، بلکہ اس سے بھی آگے تک وسعت دے دیتے ہیں۔ شمالی کوہستانی سلسلوں—

ریف اور تلّ اطلس ـــ سے سترابو (کتاب ۱۷) اور ریف سے البکری (ص ۲۱۴) بھی واقف تھے؛ بقول ابن خلدون (۱: ۱۲۸) "دیرن کے پہاڑی سلسلے ایک ایسی پٹی کی شکل میں ہیں، جس نے المغرب الاقصٰی کو اسفی سے لے کر تازہ تک لپیٹ رکھا ہے"، لہٰذا ان میں وسطی اطلس بھی شامل ہے۔ [الحسن الوزان الزیاتی] Leo-Africanus (*Description de l'Afrique*، مترجمہ Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۴، ۴۹ ـ ۵۰) ذرا مزید صحت سے کام لیتے ہوئے، شمالی سلسلوں کو زیادہ محدود مفہوم کے اطلس سے ممیّز کرتا ہے، لیکن مؤخر الذکر کو مصر تک وسعت دے دیتا ہے۔ مارمول (Marmol: *Africa*، ۱: ۵) 'la Sierra menor' اور 'la Sierra de Athlante mayor' میں، جو جنوب کی سمت واقع ہیں، تمیز کرتا ہے، جن کا ذکر بعد ازیں اطلسِ اصغر اور اطلسِ اکبر کے نام سے کیا جائے گا۔ ان پہاڑوں کی خصوصیات اور ان کے مختلف پہلوؤں کی تعیین سب سے بڑھ کر فرانسیسی ماہرینِ علم ارض اور جغرافیہ نگاروں نے گزشتہ نصف صدی کے دوران میں کی ہے۔

اطلس کے سلسلے ساخت میں تہ بہ تہ (folded) پہاڑ ہیں، جو یورپ کے سہ گونہ (Tertriary) سلسلوں سے مناسبت رکھتے ہیں؛ انھیں کی طرح یہ بھی چہار گونہ (Pliocene و Quarternary) زیر و زبر سے از سرِ نو بنتے رہے ہیں، جن کے باعث وہ بحیرۂ روم اور صحرا کی سطح مرتفع سے معتدبہ طور پر اونچے ہو گئے ہیں۔ صحرا، جو اتفاقاً بنا ہے (تقعّص، خم، طبقات ارضی کا ایک دم سیدھا کھل جانا)، جنوبی اطلس کے جنوب سے شروع ہوتا ہے، جو اگادِر سے قابس (Gabès) تک چلا گیا ہے؛ لہٰذا جنوبی تونس کا دَہَر (Dahar) اور نَفُوسَہ اطلس کا جز نہیں ہیں۔ جہاں تک مراکش کے ضدِ اطلس (Anti-Atlas) کا تعلق ہے، جس کا جبل سَغرُو محض ایک ضمیمہ ہے، اُس کا اپنا علیحدہ مقام ہے، یعنی وہ صحرا کی سطح مرتفع کا ایک بلند تر کنارہ ہے۔ یہ ایک بڑا غیر متناسب تودۂ کوہ (massif) ہے، جس کی بلندی جبلِ اَکشی پر ۲۵۳۱ میٹر ہو جاتی ہے اور جو ایک دوسری سے پیوستہ قبل از کیمبری (Pre Cambrian) اور ابتدائی (Primary) چٹانوں پر مشتمل ہے۔ یہ سُوس اور دادِس کے نشیبوں کی طرف نیچا ہوتا جاتا ہے (جنھیں گرینائٹ اور بُرکانی مادّے کا ۳۳۰۴ میٹر بلند ایک بڑا تودۂ کوہ، سروَہ نامی، ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے) اور نیچا ہوتا ہوا دَرعہ اور تفیلالت کے میدانوں میں مل جاتا ہے، جن کے بیچ میں جبلِ بَنِی کی شکن یا پشتہ (scarp) واقع ہے۔

اطلس کے علاقوں میں ایک پہلی ترکیب (complex) کے اندر، جو بہت وسیع ہے، اوسط درجے کے تہ بہ تہ خم دار پہاڑ بھی ہیں، جو اکثر خاصے بلند ہیں اور نسبۃً نیچے خطے، یعنی مرتفع سطحات اور بلند میدان بھی۔ اطلسِ بلند ایک بڑی تہ پر مشتمل، ۷۵۰ کیلو میٹر طویل ایک سلسلہ ہے، جو چار ہزار میٹر اور اس سے زائد اونچا چلا جاتا ہے (تُبقَل پر ۴۱۶۵ میٹر اور مگّون پر ۴۰۷۰ میٹر)؛ باوجود اپنے عرض البلد کے اس میں چہار گونہ برکانی ساخت (quarternary glaciation) کے آثار پائے جاتے ہیں، اگرچہ اب اس پر ہمیشہ برف نہیں رہتی۔ مغرب کی سمت میں سُوس اور مراکش کے حَوْظ کے درمیان گھِر کر یہ سلسلہ، باوجود بعض خاصی بلند چوٹیوں کے، ٹوٹ جاتا ہے، اور پہاڑیاں اور گہری وادیاں، جو ایک دوسری کو قطع کرتی ہیں، بن جاتی ہیں اور اس پر سے صرف بلند دَرّوں میں سے ہو کر گزر سکتے ہیں، جو سُوس (Tizi n- Test) اور درۂ بلند (Tizi n-Tishka) کے تاریخی راستے ہیں۔ وسط اور مشرق میں یہ زیادہ تر چونے کا (liassic و jurassic) ہو جاتا ہے اور اس میں تنگ اور ناقص مرکزی خط سے ہٹتے ہوئے (anticlines) اور وسیع، مرکزی خط کی جانب جاتے ہوئے (Synclines) ڈھلان بن جاتے ہیں۔ جبل عیّاشی (۳۷۵۱ میٹر) کے بعد سے ان سلسلوں کی بلندی کم ہو جاتی ہے اور مشرقی مراکش کے جنوب میں جا کر یہ ختم ہو جاتے ہیں۔ دادِس، غریس، زِز (فاس سے تفیلالت کا راستہ) اور گُویر بڑی بڑی وادیوں کی شکل میں ایک دوسری کو قطع کرتی ہوئی اس سے علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ الجزائر کا صحرائی اطلس بلند اطلس کے سلسلے کو جاری رکھتا ہے اور اس کے بڑے بڑے تودے، قصور عَمّور (جبل عَمّور) اَولِاد نائل (Ouled Nail) اور زاب کے پہاڑ بہ تدریج نیچے ہوتے جاتے ہیں، جنوب مغرب (جبل اَیسَہ (Aissa) پر ۲۲۳۶ میٹر) سے شمال مشرق کی طرف (ایک ہزار میٹر سے بھی کم)۔ یہ تہ بہ تہ خم دار پہاڑوں کے باقی ماندہ آثار ہیں، یعنی پہاڑیاں جنھیں چوڑے مثلث میدان ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں اور باوجودیکہ وہ صحرا سے خاصے بلند ہیں، انھیں خانہ بدوش لوگ آسانی سے عبور کر لیتے ہیں۔ بِسکَرہ کے نشیب کے پرے اَوْرِیس کا بلند پہاڑ ہے، جو صحرائی اطلس کا ایک تنہا بڑا تودۂ کوہ ہے اور الجزائر میں بلند ترین پہاڑ ہے (چیلیہ میں ۲۳۲۹ میٹر)۔ اس کے شان دار سلسلے مع اپنی چوڑی چکلی شکلوں کے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف چلی گئی ہیں، ابدی، الابیو د (el-Abiod) اور العَرَب ندیوں کی عمیق وادیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ یہ ندیاں خوف ناک کھڈوں میں سے بہتی ہوئی جنوبی اَوْرِیس کے نشیب تک پہنچ جاتی ہیں، جو سطح سمندر سے بھی نیچا ہو گیا ہے۔ نَمَچہ کے پہاڑ، جو اَوْریس کے مشرق میں ہیں، اس نشیب کے اوپر بلند ہوتے ہیں اور پھر شمال کی سمت میں الگ الگ ہو کر منفرد پہاڑیوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، عریض گنبد نما پہاڑوں کے بقیات ہیں۔ تونس میں وہ سلسلے جو صحرائی اطلس سے نکلے ہیں، ماسوا شمال مغربی حصّے کے پورے پہاڑی علاقے کو ڈھانپے ہوئے ہیں۔ وہ گنبد نما ساخت کے پہاڑ، بسا اوقات ناقص، اور عریض طاس (basins) والے، جو تُوبسّہ (Tobessa) کے کوہستان میں نظر آتے ہیں، تونس کے مرکزی Dorsal سلسلے میں برابر پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے کے مرکزی خط سے پرے ہٹتی ہوئی ڈھلانیں (anticlines) عام طور پر چونے کے پتھر کی ہیں۔ یہ جبل چَمبی پر ۱۱۵۴ میٹر ہیں اور بعض اوقات چوڑی اور عرض میں کٹی ہوئی وادیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے جدا ہو گئی ہیں، جس کی وجہ سے آمد و رفت آسان ہو جاتی ہے۔ یہ شمال مشرق کی سمت میں ایک تنہا سلسلے

میں جالمتی ہیں، جس میں بکثرت چوٹیاں ہیں (جبل زَغوان، ۱۲۹۸ میٹر) اور جو خلیج تونس تک پھیلا ہوا ہے۔ مرکزی سلسلے کے شمال میں تلّ مرتفع اور مجرّدہ کے علاقے مضبوط گتھی ہوئی تہوں سے بنتے ہیں، تاہم ان سے محض اوسط بلندی کے پہاڑ تشکیل ہوے ہیں، جو ایک دوسرے سے عریض طاسوں کے ذریعے جدا ہوتے ہیں، علیٰ ہذا وسطی مجرّدہ کے گہرے نشیب اور ان وادیوں سے جن کا پانی اس نشیب میں آتا ہے، یعنی میلیگو (Mellègue)، تسّہ اور سِلیانہ کی وادیاں (ندیاں)۔ جنوب میں مرکزی خط سے پرے ہٹتے ہوے ڈھلانوں کے سلسلے، جو چونے یا ریت کے پتھر کے ہیں، کشادہ میدانوں کے بیچ میں بلند ہیں، جو عام طور پر مرکزی خط کی جانب جھکے ہوے (synclines) اور نرم دریائی مٹی (alluvium) سے ڈھکے ہوے ہیں۔ مغرب و مشرق رخ سے جو قَفْصَہ (Gafsa) کے متوازی خط میں ہے، یہ جنوبی ۔ شمالی سمت میں مڑ کر مشرقی تونس کے کنارے کنارے چلے گئے ہیں۔

اطلس بلند اور الجزائر کے صحرائی اطلس کے شمال میں کم تر بلندی کے وسیع علاقے پھیلے ہوے ہیں، تاہم انھیں دو جگہ پر چوڑائی میں کاٹتے ہوے کوہستانی سلسلے ہیں، یعنی وسطی اطلس اور ہودنہ (Hodna) کے پہاڑ۔ وسطی اطلس میں چٹانیں اسی نوعیت اور ساخت کی ہیں جیسی کہ مرکزی اطلس بلند کی ہیں اور اس میں تنگ، ناقص، مرکزی خط سے پرے اٹھی ہوئی تہیں (anticlines) ہیں (جبل بن نصر، ۳۳۵۴ میٹر) اور ساتھ ہی مرکزی خط کی طرف مائل وسیع نشیب بھی؛ لیکن شمال مغرب کی جانب یہ پہاڑ بلند سطحات مرتفعہ کی شکل میں نیچا ہو گیا ہے۔ ان سطحوں کو جو ناقص حصے (faults) جدا کرتے ہیں وہ بُرکانی اور مخروطی شکل کی پہاڑیوں اور چوٹیوں سے ڈھکے ہوے ہیں۔ اس پہاڑی سلسلے (وسطی اطلس) میں چونکہ بارش زور کی ہوتی ہے اس لیے مراکش کے بڑے دریا اسی سے نکلے ہیں، یعنی ام الربیع (Oum-er-Rabia)، سِبُو (Sebou) اور مُلُوْیہ (Moulouya)۔ وسطی اطلس مراکش کے میسیتہ (Meseta) (مرکزی سطح مرتفع، رحامہ (Rehama) اور جبیلت (Djebilet) کی پہاڑیاں، دُردی فاسفیٹ (Sedimentary Phosphate) کی سطح مرتفع، عبدلہ، تبیرہ اور مراکشی حَوْز کے نرم مٹی کے میدان) کے ابتدائی مسلسل پہاڑی سلسلوں کے سخت اور سیدھے تودے کو مراکشی سرحدوں کے اُس ابتدائی سلسلے سے جدا کرتا ہے جو تقریباً مکمل طور پر ثانوی دردی تہوں سے پوشیدہ ہے۔ جبل رُقام (Rokam)، مُلُوْیہ (Moulouya) کے مشرق میں، دبدو اور جرادہ کی مرتفع سطحوں سے، جو مراکش میں واقع ہیں، مل جاتا ہے، نیز اور ان کے تلّ اطلس کی نشیب و فراز والی ناقص سطحات مرتفعہ، یعنی تلمسان، ہنکرہ، صَیدہ اور فرندہ کے پہاڑوں سے۔ صحرائی اطلس کے شمال میں الجزائر اور مراکش کے بلند میدان، جو مغرب میں ۱۲۰۰ میٹر اونچے ہیں اور الجزائر کے خطِ نصف النہار ۸۰۰ میٹر، ویسی ہی ساخت کے ہیں اور شکستہ پتھر ملی تہوں سے بنے ہیں، تاہم اس کے تین چوتھائی حصے پر پرانی دریائی مٹی کی تہ جمی ہوئی ہے (شطِ غربی اور شطِ شرقی اور ظہرز کے طاس)۔ محض بالائی

خلیف (Oued Touil:Upper Chelif) سمندر تک پہنچ پاتا ہے۔ زیادہ مشرق کی طرف ہُوْدْنَہ (Hodna) پہاڑیوں کا تنگ سلسلہ اور بلزمہ کا بڑا تودۂ کوہ ہودنہ کے انتہائی نشیبی طاس (۴۰۰ میٹر) کو الجزائر کے مشرقی اور قسطنطینی علاقوں کے بلند میدانوں (۸۰۰ سے ۱۰۵۰ میٹر) سے جدا کرتے ہیں۔ مغرب و مشرق رُویہ ثانوی سلسلے، جن پر وہ مشتمل ہیں، گنبد نما چونے کے پہاڑوں یا مسلسل پہاڑیوں (ridges) کی شکل میں ہیں اور ان کے بیچ بیچ میں خلا ہے۔ وہ قسطنطینہ کے بلند میدانوں کے آر پار وقفوں کے بعد پھیلے ہوے ہیں اور کئی سو میٹر کی بلندی تک پہنچتے ہوے ان میدانوں میں بہت نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ نام نہاد سبخ کا علاقہ، جو جنوب کی طرف ہے، رُہومل (Rhumel)، سِیبوسہ (seybouse) اور مِسکیانہ (meskiana، mellégue) پہاڑیوں کے فالتو پانی سے محفوظ رہتا ہے [گویا ان پہاڑیوں کے فالتو پانی اس میں بہہ کر جاتا ہے قب [آ]، فرانسیسی]۔ باقی رہے مشرقی تونس کے میدان، تو ان کا پانی نامکمل طور پر ساحل (Sahel) کے محدب علاقے کے پیچھے بہہ کر چلا جاتا ہے۔

بحیرۂ قلزم کے کنارے پر ایک دوسری ترکیب ظہور میں آئی ہے، جو طنجہ سے بزرتہ تک پھیلی ہوئی ہے، اور جس کی تشکیل ریف اور تلّ اطلس کے کوہستانی سلسلوں سے ہوئی ہے۔ یہ پہاڑ ساخت میں بہت سے مختلف عناصر سے مرکّب ہیں۔ ثانوی اور ثالثی سخت اور نرم دُردی تہیں بعض اوقات بہت زیادہ تہ بہ تہ ہو گئی ہیں۔ ساحلی منطقے کے ابتدائی بُرکانی پہاڑی تودوں نے، جو صرف سَبتہ (Ceuta) اور قبائلیہ کے اور بھی جنوب میں باقی رہ گئے ہیں، ان پہاڑوں کو جنوب کی طرف دھکیل دیا ہے اور وہ اُن پر چھا گئے ہیں۔ یہ بڑے تودے جنوب کی سمت میں جبالہ (Djebala)، بوکویا (Bokkoya، مراکش)، جُرجُرہ (Djurdjura) کی بلند چونے کے پتھر کی چوٹیوں اور نُومیدیہ (Numidia) کے سلسلے کے درمیان نمایاں نظر آتے ہیں۔ باقی سب حصّہ موٹی نرم چکنی مٹی کی بڑی مقدار اور بلّوری (schistous) دُردی تہوں سے بنا ہوا ہے، جو عموماً چادروں کی شکل میں پھسل کر نکلتی ہیں اور مراکش میں صاف طور پر جنوب کی سمت چلی جاتی ہیں۔ ان مختلف عناصر سے مرکب ساخت کے پہاڑوں کو عرض میں اور طول میں ایسی وادیاں جو بحیرۂ روم کے نالوں کی زوردار قطع و برید سے بن گئی ہیں کاٹتی اور توڑتی رہی ہیں۔ ریف کا سلسلہ سبتہ سے مِلیلہ (Melila) تک پہاڑوں کا ایک ہلال تشکیل کرتا ہے (جبل حِد تِغنِینہ پر ۲۴۵ میٹر)، جسے جنوب کی سمت وہ مختلف نوعیت کی پہاڑیاں مزید وسعت دے دیتی ہیں جو ریف اور قبلِ ریف کے میدانوں (Sheets) کے اُوِرغہ (Ouergha) اور سِبُو (Sebou) کے دریاؤں کی معاون ندیوں نے کاٹ کاٹ کر بنا دی ہیں۔ جزیرہ نمائے مِلیلہ سے ترارہ (Trara) کے تودۂ کوہ تک یہ بہ شدت طے شدہ منطقہ تنگ تر ہو جاتا ہے اور مُلُوْیہ (Moulouya)، زیریں کوہستان بنی سناسِن (Snassen) اور ان کے تلّ کی سطح مرتفع کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے؛ پھر یہ دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ایک طویل نشیب کے

دونوں طرف بڑھتا ہوا اور ان کے سَنحَہ سے لے کر خلیف (Chelif) اوسط کی کہنی (elbow) تک چلا جاتا ہے۔ شمال کی جانب اور ان کے ساحل (Sahel) کی پہاڑیاں ہیں، جن کے بعد دَہرَہ اور ملیانہ (Miliana) کے پہاڑ (زکّر Zeccar، ۱۵۷۹ میٹر) اور جنوب کی طرف تسالہ (Tessala)، اولاد علی (Ouled Ali) اور بنی چُغرانہ (Beni Choughrane) کے پہاڑ ہیں، جو سیدی بل عبّاس (بنو العبّاس) اور مُسکَرَہ (Mascara) کے اندرونی علاقے کے میدانوں کے کنارے پر ہیں اور جن کی جگہ مشرق میں اوارسینس (Ouarsenis) کا بڑا تودۂ کوہ (۱۹۸۵ میٹر) لے لیتا ہے، جو براہِ راست بلند میدانوں کے بیچ میں سر بلند ہے۔ طولانی نشیب میڈیا (Medea) کے مشرق میں دوبارہ شروع ہو جاتا ہے اور وادیِ ساحل سُمام (Sahel Soummam) کے ساتھ ساتھ مل کر بجایہ (Boujie) تک پہنچتا ہے۔ اس کے شمالی کنارے کے ساتھ ساتھ متیجہ (Mitidja) اطلس چلا گیا ہے، جو متیجہ کے نرم دریائی مٹی کے میدان اور الجزائر کے ساحل کی پہاڑیوں کے اوپر بلند ہوتا ہے، جس کے بعد اس کے کنارے جُرجُرہ قبائلیہ (Djurdjura Kabylia) آجاتا ہے اور للّٰہ خسیجہ (Lalla Khasidja) (چوٹی ۲۳۰۸ میٹر) پر منتہی ہوتا ہے۔ جنوب کی سمت میں تیتری (Titeri) پہاڑ ہیں اور بیبَن (Biban) کا طویل سلسلہ ہے۔ بجایہ کے مشرق میں کوہ بابور (۲۰۰۴ میٹر) اور نُومیدیہ کا سلسلہ مشرقی قبائلیہ سے متصل ہیں اور فُرجیویہ (Ferdjioua) اور قسنطینیہ کی کم تر بلند پہاڑیوں کے عین بیچ میں بلند ہیں۔ مشرقی قبائلیہ کے بلّوری علاقے (crystalline terrains) کا کچھ حصہ مٹی کی تہوں اور ریت کے پتھروں سے ڈھکا ہوا ہے، جس میں کارک (cork) کے جنگل کھڑے ہیں۔ انھیں ریت کے پتھروں سے وہ پہاڑ بھی بنے ہیں جو بونہ (Böne) کے ساحلی میدان کو اور تونس میں خُرو میریہ (Khrou Miria) اور موگود (Mogod) کے علاقوں کو گھیرے ہوئے ہیں۔

اطلس کی بدولت شمالی افریقہ ایسے پہاڑی سلسلوں کا ایک ملک بن گیا ہے جو بلند اور بنجر میدانوں کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ سطح کی یہ بلندی آب و ہوا کے اُن تضادوں کو جو بحیرۂ روم اور صحرا کے قُرب سے پیدا ہوتے ہیں اور بڑھاتی اور ان میں تنوع پیدا کر دیتی ہے۔ تل کے علاقوں، بلند میدانوں کے ہموار گیاہی میدانوں (steppes) کے علاقے اور صحرائی پیڈ یمونٹ (Piedmont) کے ریگستان میں نمایاں حیثیت رکھتے ہوئے یہ بڑے بڑے کوہی تودے وہ ابتدائی جغرافی ماحول تشکیل کرتے ہیں جس نے المغرب کی تاریخ میں ایک معتدبہ، اگرچہ زیادہ تر منفی، کردار ادا کیا ہے۔

مآخذ: رک بہ مادۂ مراکش، الجزائر اور تونس۔

(J. Despois دِپوا)

⊗* **اَظفَرِی:** محمد ظہیر الدین میرزا علی بخت بہادر گورگانی، [(معروف بہ میرزا ے کلاں) ابن سلطان محمد ولی عرف منجھلے صاحب ولد سلطان محمد عیسیٰ]، جو بادشاہ اورنگ زیب کے اخلاف نرینہ میں سے اور محمد معزّ الدین پادشاہ (جہاں دار شاہ)، فرزند شاہ عالم (بہادر شاہ اوّل)، کی بیٹی عفّت آرا بیگم کا پرپوتا تھا [عفّت آرا بیگم کے شوہر کا نام خواجہ موٹی نقشبندی الخاطب بہ سر بلند خان (قبّ محوی لکھنوی) اور بقولِ خود نواب موسوی خان تھا (مرغوب الفؤاد، خطّی، ورق ۲ ب)۔ اظفری کی والدہ حضرت میر ابو العلا اکبر آبادی قدس سرہ کی اولاد سے تھیں]۔ وہ ۱۱۷۲ھ / ۱۷۵۸ء میں دہلی کے لال قلعے میں پیدا ہوا اور اسی قلعے میں اس نے تعلیم پائی۔ تیموری خاندان کے دوسرے شہزادوں کی طرح اظفری نے بھی [اس دستور کے مطابق جو جہاں دار شاہ کے زمانے سے چلا آرہا تھا] اپنی عمر کے پہلے تیس سال قیدِ سلطانی میں گزارے۔ غلام قادر روہیلہ کے قتل کے بعد جب شاہ عالم دوبارہ تخت نشین ہوئے تو فرطِ محبّت و فرزند نوازی سے تجمّلِ شاہانہ کے ساتھ عید الفطر ۱۲۰۲ھ کے دن اظفری کے محل میں رونق افروز ہوئے اور اُسے طبقۂ امرا میں شریک کر لینے کے سابقہ وعدے کی توثیق کی، نیز بہت سا روپیہ بھی دیا۔ اظفری نے ایک مرتبہ اپنے چند اشعار — ترکی، فارسی اور ریختہ میں — اور ایک قطعہ تاریخ حادثۂ فاجعۂ غلام قادر روہیلہ کے متعلق پیش کیا، جسے بادشاہ نے پسند فرمایا تھا۔ وہ قطعہ تاریخ یہ تھا:—

چوں "من ذہبت کریمتاہ" مژدہ
اس سال ہوا نصیبِ شاہِ عالم
تھا فکر میں تاریخ کے بولا ہاتف
ہے اظفری تاریخ "یہ عالم کا غم"
۱۲۰۲ھ

اس قطعے میں اظفری نے حدیث شریف "مَنْ ذَهَبَتْ كَرِيمَتَاهُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ" کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کے معنی ہیں: "جس کی دونوں آنکھیں جاتی ہیں اس کے لیے ضرور جنّت ہے"۔

اظفری نے اس پُر آشوب زمانے میں بادشاہ کی نہایت قابلِ قدر خدمت انجام دی اور بہت بہادری سے محل کی عصمت و ناموس کی حفاظت کی، مگر بالآخر بادشاہ نے اظفری سے کچھ اچھا سلوک نہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ۳ ربیع الاوّل ۱۲۰۳ھ / ۲ دسمبر ۱۷۸۸ء کو وہ قلعے سے بھاگ نکلا اور جے پور پہنچا۔ وہاں سے جودھ پور اور اودے پور گیا اور پھر واپس جے پور پہنچا۔ جے پور اور اودے پور کے راجاؤں نے بہت آؤ بھگت کی۔ راجہ جودھ پور نے تیس چالیس ہزار فوج دینے کا وعدہ کیا تاکہ مرہٹوں کو شکست دی جا سکے اور تیموری حکومت قائم ہو، مگر اظفری نے یہ پیش کش قبول کرنے سے انکار کر دیا]۔ وہاں سے وہ لکھنؤ پہنچا، جہاں اودھ کے حکمران آصف الدّولہ نے اس کا خیر مقدم کیا۔ اظفری نے سات سال [دو ماہ کے قریب] لکھنؤ ہی میں [عزّت و آبرو سے] زندگی بسر کی، [جہاں اس کے بھائی، مرزا جلال الدین، اور چچا زاد بھائی مرزا احسن بخش، بلند بخت اور تمام متعلقین، بیوی بچے، والدہ وغیرہ بھی قیدِ سلطانی سے نجات پا کر بخیریت آ گئے تھے۔ آصف الدولہ نے

ان سب کے نام وظائف مقرر کر دیے۔ یہاں اظفری کی سرکار انگریزی سے بھی معقول تنخواہ مقرر تھی]۔ بعدازاں وہ لکھنؤ سے مقصود آباد (مرشد آباد [رتَن بآن] کا پرانا نام) جانے کے لیے پٹنے کے راستے روانہ ہوا اور [اواخر] ۱۲۱۱ھ/ [مئی] ۱۷۹۷ء میں مقصود آباد پہنچ گیا۔ [تین چار مہینے وہاں قیام کر کے وہ ۲۳ ذی القعدہ ۱۲۱۲ھ کو مدراس پہنچا اور وہیں مستقل طور پر مقیم ہو گیا۔ یہاں اس کے برادر مرزا ہمایوں بخت لکھنؤ سے ۱۲۰۹ھ میں پہنچ چکے تھے۔ اظفری کو بھی مدراس جانے کی لَو لگی ہوئی تھی، کیونکہ بنگالے کی ہوا موافق نہ آئی تھی۔ والا جاہیوں نے اس سے بہت احترام اور مہربانی کا سلوک کیا، چنانچہ جب وہ مدراس پہنچا تو نواب عمدۃ الامراء کے بھانجے سراج الملک، اظفری کے بھتیجے مرزا اسکندر شکوہ اور امیر الملک حافظ احمد خان نے استقبال کیا۔ ان کے ہم راہ اظفری نواب صاحب موصوف سے ملنے کے لیے قصرِ والا جاہی پہنچا۔ نواب نے خود پالکی سے اتارا، معانقہ کیا اور شعر و شاعری پر گفتگو ہوئی.

نواب مدراس نے اپنے چچا عبدالوہاب کا باغ اظفری کو سکونت کے لیے دے دیا تھا؛ چنانچہ وہ لکھتا ہے: ”ان کے گھر (مدراس) میں نہایت آرام سے ہوں گویا اپنے گھر میں بیٹھا ہوں“.

عمدۃ الامراء اسے اپنی مسند پر بٹھاتے اور ادب ملحوظ رکھتے تھے۔ اظفری نے اپنے دہلی اور لکھنؤ کے اعزّہ سے خط و کتابت جاری رکھی اور بادشاہ اور ولی عہد بہادر کو عرضیاں لکھ کر اپنے قصور کی معافی چاہی۔ تنہائی سے گھبرا کر انھوں نے ۲ صفر ۱۲۱۳ھ کو مدراس میں ایک پٹھان کی لڑکی سے شادی کر لی، جس کے بطن سے کئی اولادیں ہوئیں، جن میں ایک لڑکے کا نام اعلٰی بخت تھا (گلزار اعظم، ص ۴۰)۔ نواب سلطان النساء، ہمشیرۂ عمدۃ الامراء، اظفری کی منہ بولی بہن بن گئی تھیں اور مرزا کی آسائش کا بہت خیال رکھتی تھیں۔ انھوں نے ہی پانچ ہزار روپیہ نقد دے کر دیوان رائے بھگوان داس معتمدِ خاص مرزا صاحب کے ذریعے متعلقین کو بلوایا، جو ۱۱ جمادی الاولٰی ۱۲۱۴ھ کو خشکی کے راستے مدراس پہنچ گئے۔ ان میں ان کی والدہ ماجدہ کے علاوہ اس کی قلعے والی بیگم بھی، جن سے بحکمِ شاہ عالم شادی ہوئی تھی، آ گئیں۔ اس کی ایک بیٹی سعیدۃ النساء بیگم کی شادی امیر الامراء امیر جنگ، ہمشیر زادۂ نواب محمد علی والا جاہ سے ہوئی۔ اس جشن میں مولانا بحر العلوم بھی شریک تھے.

اظفری کا رجحان علمِ باطن کی طرف بھی تھا؛ چنانچہ اس نے سیّد اسرار اللہ قادری، واعظِ جامع مسجد دہلی، کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور شاہ صاحب نے خلافت بھی عطا کی تھی.

اظفری فارسی کا ادیب و انشا پرداز تھا اور ترکی، فارسی اور اردو میں شعر کہتا تھا۔ اس کے اشعار میں رعایت روز مرّہ اور محاورہ بندی اچھی ہے، لیکن بلندی تخیّل کا فقدان ہے۔ نواب اعظم لکھتے ہیں: ”درہندی استادِ وقت بود و در ترکی هم مهارت تمام داشت“۔ اُس نے جو خطوط راجاؤں اور نوابوں کو لکھے ہیں ان سے فارسی زبان پر پوری قدرت ظاہر ہوتی ہے۔ ترکی میں اظفری کو میر کرم علی سے تلمّذ تھا اور ریختہ میں وہ میر تقی میر کا شاگرد تھا، بلکہ اُس نے ایک مرتبہ نواب والا جاہ سے میر تقی کو مدراس بلانے کی سفارش بھی کی تھی۔ اُس نے ایک رقعے میں لکھا ہے کہ نواب مذکور نے مسند صدر میں مجھے ایک رقعہ لکھا تھا (رمضان ۱۲۱۵ھ)، یہ اس کی نقل ہے۔ اسی میں میر محمد تقی میر کو (مدراس) بلانے کا وعدہ کیا تھا، جو راقم کے استاد اور بے نظیر شاعر ہیں... الخ۔ نواب کے الفاظ یہ تھے: ”خدا نے چاہا تو میر محمد تقی میر کو آپ کی معرفت بلواتا ہوں“ (غلام حسین: عمدۃ الامراء).

اُس سے ریختہ میں بالخصوص میرزا مغل اور میرزا طفل (؟) نے بزمانۂ سکونت قلعۂ معلّٰی اصلاح لی تھی۔ مدراس کے تلامذہ میں یہ لوگ شامل تھے: (۱) غلام محی الدین خان الخاطب بہ شائق علی خان شائق (۱۲۰۲-۱۲۴۹ھ)؛ (۲) محمد معروف خان عالم خان بہادر، تخلّص فاروق (۱۲۰۷ - ۱۲۷۱ھ)۔ انھیں عربی، فارسی، ترکی اور انگریزی میں خاصی مہارت تھی، اردو میں اظفری کے شاگرد تھے اور فنِ موسیقی میں بھی ماہر تھے؛ (۳) سیّد معین الدین الخاطب بہ منوّر رقم خان منوّر، جنھوں نے عروض کی چند کتابیں اظفری سے پڑھی تھیں۔ یہ خطّاط بھی تھے، فارسی شعر کہتے تھے اور دربارِ والا جاہی کے شاعر تھے؛ (۴) نادر، مؤلفِ مثنوی رشکِ قمر و مه جبیں۔ اس نے اس مثنوی میں ضمناً اپنے زمانے کے شعرا، علما اور بزرگوں کا ذکر کیا ہے، جن میں مولانا عبدالعلی بحر العلوم بھی ہیں (رسالۂ اردو، ۱۹۴۰ء، ص ۲۰۰-۳۰۸).

بعض معاصرین اظفری: ذوالفقار علی خان صفا بریلوی، تلمیذ سودا (بقول بعض میر تقی میر)؛ مرزا احسن لکھنوی؛ علّامہ باقر آگاہ مدراسی؛ ناظم مدراسی۔ ناظم مدراسی سے صفا کی شاعرانہ نوک جھوک رہتی تھی؛ چنانچہ ایک رسالہ صفا نے مناظرۂ صفا و فیاضی کے نام سے جواباً لکھا تھا، جس میں مدراسی شعرا پر نکتہ چینی کی ہے۔ آخر میں دکھنی زبان اور شعرا کے متعلق اظفری کی رائے درج کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے: ”اہلِ زبان اہلِ زبان ہی ہے۔ غیر اگر سالہا سال اہلِ زبان کی صحبت میں رہے تب بھی اس کی فطرت اور زبان نہیں بدل سکتی۔ نہ تو دکھنی ہندوستانی ہو سکتا ہے اور نہ ہندوستانی دکھنی... الخ“۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ کتاب خانۂ سالار جنگ، حیدر آباد میں اور دوسرا انجمن ترقی اردو، علی گڑھ کی لائبریری میں موجود ہے.

اظفری مدراس سے صرف ایک مرتبہ ۱۲۱۶ھ یا اس کے بعد سمندر کے راستے اپنے بھائی کی ملاقات کے لیے مرشد آباد گیا اور مختصر سے قیام کے بعد مدراس واپس آ گیا۔ اظفری کی آخری زندگی عمدۃ الامراء کے انتقال کے بعد کچھ بے لطف گزری؛ چنانچہ لکھتا ہے: ”بزاویۂ خمول نشسته مانند نفوسِ معطل بیکار و بے اعتبار محض گردیده انفاسِ حیاتِ مستعار می شماریم و نگاه داریم که تا کے داعی اجل رسد“۔ اظفری نے ۱۲۳۴ھ میں بعمر ۶۵ سال وفات پائی (گلزار اعظم، مطبوعہ مدراس)].

فارسی، ترکی اور اردو کے علاوہ اظفری نے اپنی زندگی کے آخری سالوں میں کچھ انگریزی بھی سیکھ لی تھی۔ وہ متعدّد علوم، مثلاً طب، نجوم، رمل، موسیقی، تیر

اندازی اور علم عروض و قافیہ سے بھی واقف تھا، اگرچہ زیادہ تر شغف شعر و سخن سے رکھتا تھا۔ اردو دیوان کے علاوہ اس کا ایک دوسرا دیوان تھا، جس میں اس نے اپنے فارسی، ترکی اور اردو اشعار جمع کیے تھے۔ یہ مجموعہ اور اس کی اکثر دیگر تصانیف، جن کی فہرست [واقعاتِ اظفری کے آخر میں دی ہے]، اب نایاب ہیں۔

[تصانیف:] اس کی اہم ترین تصنیف واقعاتِ اظفری ہے (مخطوطۂ برلن، شمارہ ۴۹۶؛ ریو (Rieu)، ۳: ۱۰۵۱ ب؛ [فہرستِ] مدراس، ج ۱، شمارہ ۴۵۰ و ۴۵۱)، [جس کا اردو ترجمہ قمر حسین محوی نے کیا اور ۱۹۳۷ء میں مدراس یونیورسٹی نے طبع اور شائع کیا]۔ اظفری نے اسے ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۷ء میں [میرزا جان طپش کی خواہش پر] بمقام مرشد آباد شروع کیا اور ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء میں مدراس میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ اس میں [۱۲۰۲ھ سے ۱۲۲۱ھ تک کے واقعات درج ہیں اور] میرزا کی سیر و سیاحت اور ذاتی تجربوں کے بیان کے علاوہ غلام قادر روہیلہ [رَکَ بآں] کے چندروزہ اقتدار کے بارے میں قیمتی تاریخی مواد بھی موجود ہے۔ اس تصنیف کے آخری حصے میں اظفری نے اپنی حسب ذیل تصانیف کا ذکر کیا ہے: (۱) لغتِ ترکی و چغتائی (قیامِ لکھنؤ کے زمانے میں مرتب ہوئی)؛ (۲) نسخۂ سانحات [جو ۱۲۲۱ھ تک زیرِ تالیف تھا اور جس میں ۱۱۹ سانحے درج ہو چکے تھے، زیادہ تر مصنف کے پند و نصائح پر مشتمل ہے]؛ (۳) [مرغوب الفؤاد]، میر علی شیر نوائی [رَکَ بآں] کی ترکی تصنیف محبوب القلوب کا مقفّٰی نثر میں فارسی ترجمہ (۱۲۰۸ھ/ ۱۷۹۳ء)۔ [اس کا ایک قدرے ناقص الاوّل نسخہ کتاب خانۂ دانش گاہِ پنجاب میں موجود ہے۔ موضوع و ماحصل کے لیے دیکھیے اوریئنٹل کالج میگزین، لاہور، اگست ۱۹۳۵ء، ص ۴۱-۴۸۔ محبوب القلوب کا ایک عمدہ نسخہ بھی اسی کتاب خانے میں ہے (فہرست آزر، خطی، ص ۸۱)]؛ (۴) میزانِ ترکی، چغتائی ترکی زبان کی نحو پر۔ مصنف کے خود نوشتہ نسخے کے لیے دیکھیے پی۔ پی شاستری: *A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts in the Govt. Oriental MSS Library, Madras*، مدراس ۱۹۰۷ء۔ ممکن ہے یہ رسالہ وہی ہو جس کا ذکر واقعاتِ اظفری (اردو)، ص ۱۹۵، شمارہ ۱، میں کیا گیا ہے]؛ (۵) تنگری تاری [۶۵۰ اشعار]، بطرز خالق باری (جسے غلطی سے امیر خسرو سے منسوب کیا جاتا ہے)؛ (۶) فوائد المبتدی، [بطرز آمد نامہ، یعنی اس میں افعال کی گردانیں دی ہیں]؛ (۷) نصاب ترکی چغتائی [(۲۵۲ اشعار)، بمقام عظیم آباد، بفرمائش خانہ زادِ موروثی اظفری، رائے ٹیکارام کشمیری المتخلص بہ ظفر، مرتب ہوا]؛ (۸) فوائد الاطفال، طب میں ہے، تصنیف بمقام قلعۂ معلّٰی]؛ (۹) رسالۂ قبریہ، علاماتِ مرگ کے بیان میں عربی کے ایک رسالے کا، جو بقراط سے منسوب ہے، فارسی میں مقفّٰی ترجمہ، [حکیم حسن رضا خان کی فرمائش پر]؛ (۱۰) عروض زادہ، فن شعر کے اصول پر مختصر سا منظوم رسالہ، جو بابر کے ترکی رسالۂ عروض (عروض رسالہ سی، مخطوطہ در کتب خانۂ اہلیہ پیرس، E. Blochet: *Cat. des MSS turch.*، ۱۳۰۸ پر مبنی ہے، ۱۱۹۸ھ میں مرتب ہوا۔ اس کا ناقص الآخر نسخہ دانش گاہ پنجاب (مجموعۂ شیرانی) میں ہے؛ (۱۱) دیوان، غزلیاتِ اردو (قدیم)، مرتبہ بمقام قلعۂ معلّٰی (ناپید)؛ (۱۲) دیوان، اردو، جس کا انتخاب مصنف نے خود بمقام مدراس کیا اور جس میں تقریباً ایک سو بارہ غزلیں مع مقدمہ و حواشی ہیں، مدراس یونیورسٹی نے طبع کیا؛ (۱۳) دیوان، فارسی و ترکی و ریختہ، قلعۂ دہلی میں مرتب ہوا؛ (۱۴) لغات ترکی چغتائی یا فرہنگ اظفری، بمقام لکھنؤ ایک سال میں تالیف کی، جس میں ترکی زبان کے متعلق بہت سے جدید قواعد آسان عبارت میں لکھے ہیں۔ اس کی طرف اپنی تالیف میزان ترکی میں اس طرح اشارہ کرتے ہیں: "این میزان را در فرہنگ کہ تالیف این عاصی است نیز داخل کردم زیرا کہ آن فرہنگ فراگیرندۂ ہمہ مصادر است و باللہ التوفیق۔" اس کا نام Ethe کی فہرستِ مخطوطاتِ انڈیا آفس، ج ۱، مطبوعہ ۱۹۰۳ء، شمارہ ۲۴۳۹، ۲۲۰۲، میں غلطی سے معروف اللغات لکھ دیا گیا ہے؛ غالباً یہ نسخہ نادرالوجود ہے (دیکھیے رسالۂ اردو، اپریل ۱۹۴۰ء، ص ۲۱۱-۲۱۲)]۔

مآخذ: (۱) محمد غوث خان: صبح وطن، مدراس ۱۲۵۸ھ/ ۱۸۴۲ء؛ (۲) گارساں دتاسی (Garcin de Tassy): *Hist. de la litt. Hindouie et Hindoustanie*، طبع ثانی، ۸: ۲۳۲؛ (۳) شپرنگر (A. Sprenger): *Oudh. Cat.*، ص ۲۰۸؛ (۴) فہرستِ مخطوطاتِ فارسی، برلن، شمارہ ۴۹۶؛ (۵) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ (اردو)، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء، ص ۴۲۶-۴۲۷؛ (۶) سٹوری (Storey)، ص ۶۴۲-۶۴۳، ۱۳۲۲؛ (۷) اوریئنٹل کالج میگزین، لاہور، ج ۱۱، شمارہ ۴ (اگست ۱۹۳۵ء)، ص ۴۱-۴۸؛ (۸) واقعاتِ اظفری (اردو ترجمہ، از عبدالستار)، مدراس ۱۹۳۷ء [(۹) سری رام دہلوی: خمخانۂ جاوید، ۱: ۳۳۱؛ (۱۰) غلام غوث خان المتخلص بہ اعظم: گلزارِ اعظم، مدراس ۱۲۷۲ھ؛ (۱۱) محمد کریم خیرالدین حسن غلام ضامن بن افتخار الدولہ: سوانحاتِ ممتاز، مکتوبہ ۱۲۵۴ھ، مخطوطۂ سنٹرل لائبریری حیدر آباد دکن، ص ۳۳۲-۳۳۷؛ (۱۲) انجمن ترقی اردو کا رسالہ اردو، اپریل ۱۹۴۰ء، اشاعتِ دہلی، ص ۱۷۱-۲۲۱ (مقالہ از محمد حسین محوی)؛ (۱۳) ذوالفقار علی خان صفا: مناظرۂ صفا و فیاضی، مخطوطۂ کتاب خانۂ سالار جنگ، حیدر آباد دکن؛ (۱۴) منور محمد بہادر گوہر: سخنورانِ بلند فکر، مدراس ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) اظفری: دیوانِ اظفری، اردو، مخطوطہ، عدد ۱۱۱۲ (سنٹرل لائبریری حیدر آباد دکن)]۔

(بزمی انصاری [و سخاوت مرزا])

---

* إعْتاق: رَکَ بہ عَبْد۔

---

* إعْتِقاد: یہ ماننا کہ فلاں بات یوں ہے۔ اس [اصطلاح] کا مفہوم محض وہ بھی ہو سکتا ہے جو انگریزی لفظ "thinking" یا جرمن "glauben" [= سمجھنا، خیال کرنا] سے ادا ہوتا ہے اور اس سے مراد ایسا وجدان بھی ہو سکتا ہے جس میں مکمل وثوق پایا جائے؛ لہٰذا یہ لفظ بالخصوص تعلیماتِ مذہبی میں عقیدے کے لیے استعمال ہوتا ہے (Lane و Dozy: *Supplement*)۔ اس صورت میں یہ کلیۃً تصدیق

کا مترادف ہے، یعنی کسی چیز کو دل سے بالکل صحیح مان لینا۔ اس میں اور ایمان میں یہ فرق ہے کہ ایمان میں بعض کے نزدیک کام (عمل) اور اعتراف (اقرار) [دونوں] شامل ہیں۔ التفتازانی نے اپنی شرحِ عقائد النسفی (قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۷) میں اس کی یوں تشریح کی ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ کا تعلّق کیفیاتِ عمل کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ فرعیہ اور عَملیّہ کہلاتے ہیں اور بعض کا تعلق تصدیقِ قلبی (اعتقاد) کے ساتھ ہوتا ہے اور انھیں اَصلیّہ اور اعتقادیہ کہتے ہیں (قبّ الباجوری: حاشیۃ علی شرح ابن قاسم، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۰؛ حاشیۃ علی متن السَّنُوسِیّۃ، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ص ۱۱ ببعد؛ Luciani: *Les prolégoménes théol. de Senoussi*، ص ۴ ببعد؛ [تھانوی:] کشاف اصطلاحات الفنون، بذیلِ مادّۂ حُکم) اسی بنا پر الاعتقادات کا لفظ بہت حد تک العقائد (قوانینِ شرعیہ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اعتقاد کی ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کرنے میں بظاہر متکلّمین کو دشواری پیش آئی۔ کشاف اصطلاحات الفنون (ص ۹۵۴) میں اس لفظ کے دو الگ الگ استعمال بتائے گئے ہیں: ایک تو عام مشہور معنی ہیں، یعنی ''ایسی بات جو دل میں کم و بیش راسخ ہو'' اور دوسرے نادر معنی، یعنی ''ایمان، یقین''۔ پہلے معنی ایک حکم ذہنی ہے، جو قطعی (جازم) ہے، لیکن اس میں شک کی گنجائش رہتی ہے (یَقْبَلُ التشکیک)؛ اور دوسرے معنی ایسا حکمِ ذہنی ہے جو مطلق یا راجح ہوتا اور اس میں علم بھی شامل ہے۔ [گویا] وہ ایک ایسا حکمِ ذہنی ہے جس میں شک یا گمان یا ظن کی کوئی گنجائش نہیں۔ بعض اوقات دوسرے مفہوم کو علم الیقین کہتے ہیں، جس سے جہلِ مرکّب خارج ہے، یعنی ایسی جہالت جو اپنی نادانی سے بے خبر ہو۔ دوسرے لوگ اعتقاد کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک وہ اعتقاد جو حقیقت کے مطابق ہو اور دوسرا وہ جو حقیقت کے مطابق نہ ہو؛ رکّ بہ مادّۂ ''ایمان''۔

مآخذ: متنِ مادّہ میں دے دیے گئے ہیں۔

(D. B. MACDONALD مکڈانلڈ)

---

* اِعْتِقاد خان: محمد مراد کشمیری کا لقب، جس نے شہنشاہ فرخ سِیَر [رکّ باں] پر اس قدر قابو پالیا تھا کہ وہ اس کا مشیرِ معتمد بن گیا، اس سے رکن الدّولہ اعتقاد خان فرخ شاہی کا لقب حاصل کیا اور بالآخر اس کا وزیر مقرر رہا۔ جب ۱۱۲۴ھ/ ۱۷۱۳ء میں فرخ سِیَر کو اندھا کر کے معزول کر دیا گیا تو اعتقاد خان کو بھی قید کر دیا گیا اور اس کی جائداد ضبط کر لی گئی، لیکن بعد میں اسے رہا کر دیا گیا اور اس نے محمد شاہ [رکّ باں] کے عہد میں وفات پائی.

مآخذ: (۱) خافی خان: منتخب اللّباب، ۲: ۷۹۰ ببعد؛ (۲) Elliot و Dowson: *History of India*، ۷: ۴۶۹-۴۷۳، ۴۷۶-۴۷۹؛ (۳) غلام حسین خان: سیر المتأخرین (انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۷۸۹ء)، ۱: ۱۲۳ ببعد.

---

*⊗ اِعْتِکاف: (ع) [عکف سے بابِ افتعال کا مصدر، جس کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ پابند ہو کر ٹھیرا رہنا]؛ شرعی اصطلاح میں عبادت کی ایک شکل، جس کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مؤمن کچھ مدت کے لیے دنیا سے علیحدگی اختیار کر کے مسجد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اعتکاف ایک مستحسن فعل (سُنّت) سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کا شمار اُن نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کے اندر بجالانا کتبِ شرعیہ میں مستحسن قرار دیا گیا ہے، تاکہ انسان لیلۃ القدر کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے۔ [بعض فقہا کے نزدیک اعتکافِ مسنون کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ رمضان کا آخری عشرہ ہے۔] حدیث نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] خود بھی ماہ رمضان کا آخری تیسرا حصہ مدینے کی مسجد میں بحالتِ صوم گزارا کرتے تھے۔ لیلۃ القدر کے لیے دیکھیے قرآن [مجید]، ۴۴ [الدخان]: ۲ [اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ ...... الخ]؛ ۹۷ [القدر]: ۱-۵ [اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ...... الخ]؛ قبّ ۲ [البقرۃ]: ۱۸۱ [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ ...... الخ] یہ مسئلہ صاف طور پر طے نہیں ہوا کہ لیلۃ القدر کون سی رات قرار دی جائے؟ لیکن اکثر مسلمان علما کی رائے میں یہ رمضان کی آخری دس راتوں (بالخصوص پانچ طاق راتوں، یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷ اور ۲۹ میں سے کوئی سی ایک رات ہے۔ دیگر علما کا خیال ہے۔ اور یہی [امام] ابوحنیفہ کی رائے تھی۔ کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ لیلۃ القدر سال کے اس حصّے [ماہ رمضان) سے مخصوص ہے.

[اعتکاف رمضان کی کس تاریخ کو بیٹھا جائے؟ ایک حدیث کے الفاظ ہیں: کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا اراد اَنْ یعتکف صَلّی الصبح، ثم دخل المکان الذی یرید اَنْ یعتکف فیہ (ابن ماجہ، حدیث ۱۷۷۱) = جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اعتکاف کا ارادہ فرماتے تو آپؐ صبح کی نماز ادا کر کے وہاں تشریف لے جاتے جہاں آپؐ کو اعتکاف بیٹھنا ہوتا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ اعتکاف فجر کی نماز کے بعد بیٹھا جائے، [جبکہ احناف کے نزدیک اعتکاف مغرب کی اذان سے قبل بیٹھنا چاہیے اور یہی صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ سے ثابت ہے] لیکن تاریخ کون سی ہو؟ بعض کا خیال ہے کہ اعتکاف اکیس رمضان کو صبح کی نماز پڑھنے کے بعد بیٹھنا چاہیے، لیکن اگر اکیس کی صبح سے اعتکاف شروع کیا جائے تو ممکن ہے کہ رمضان کی اکیسویں رات لیلۃ القدر ہو، جو گزر چکی ہے؛ اس لیے صحیح قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیس رمضان کی صبح کو اعتکاف بیٹھا جائے۔ یہی قول شاہ عبدالغنی مجدّدی سے منقول ہے].

مآخذ: (۱) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں رمضان اور اعتکاف کا باب؛ (۲) الدّمشقی: رحمۃ الأمّۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۵۰؛ (۳) جوئن بول (Th. W. Juynboll): *Handbuch des Islām. Gesetzes*.

(جوئن بول TH. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

اِعْتِما دالدّولہ: (عربی: تکیہ گاہِ سلطنت)، صفویّوں کے عہد میں ایران * کے وزیر اعظم کا خطاب؛ اسے وزیر اعظم، نوّاب (قائم مقام) یا ایران مداری [ترکی ترکیب = مدارِ ایران] بھی کہتے تھے۔ حکومت کا ناظمِ اعلی ہونے کی وجہ

سے اسے بہت وسیع اختیارات حاصل تھے اور بادشاہ کا کوئی فرمان اس کی مُہر کے بغیر معتبر نہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کی قسمت چونکہ سرتاسر اپنے آقا کی خوشنودی پر موقوف ہوتی تھی اس لیے اس کا منصب حد سے زیادہ معرضِ خطر میں رہتا تھا۔ بادشاہ کا مقرر کردہ ایک محتسب (ناظر=نگران) اُس کے کاتب کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ وزیرِ اعظم کی جائے سکونت اصفہان میں شاہی محل کے قریب تھی اور اسی کی ڈیوڑھی میں وہ لوگوں سے ملاقات کیا کرتا تھا۔ دربارِ عام کے موقع پر وہ بادشاہ کی دائیں جانب کھڑا ہوتا تھا اور جب بادشاہ کی سواری شہر سے گزرتی تو اس وقت بھی وہ بادشاہ کی دائیں طرف رہتا تھا؛ اسی وجہ سے اس کا نام "وزیرِ راست" پڑ گیا تھا۔ جب وہ معزول ہوتا تو اسے کسی اَور شہر میں جلاوطن کر دیا جاتا، جہاں وہ معمولی شہری کے طور پر زندگی بسر کرتا تھا۔ اس کی تنخواہ ایک معیّن رقم پر مشتمل ہوتی تھی، جسے رسوم کہا جاتا تھا۔ یہ رقم وہ اُن خوانین یا قبائل کے سرداروں سے سالانہ وصول کیا کرتا تھا جن کے مفاد کی دربار میں نگہبانی اس نے اپنے ذمّے لے رکھی ہو۔ ۱۶۵۰ء میں اس کی آمدنی کا اندازہ ۹۰۰ سے ۱۰۰۰ تومان یا ۱۴۰۰۰ سے ۱۶۰۰۰ پاؤنڈ تک کیا گیا تھا.

مآخذ: (۱) Koempffer: *Amoenitates exoticae*، ص ۶۰ ببعد؛ (۲) Tavernier: *Voyages*، ۲: ۲۹۶؛ (۳) Chardin: *Voyages en Perse* (طبع ۱۸۱۱ء)، ۶: ۹۲؛ (۴) P. Raphaël du Mans: *Eastate de la Perse*، ص ۱۴، ۱۵؛ (۵) Poullet: *Nouvelles relations du Levant* (پیرس ۱۶۹۸ء)، ۲: ۲۱۱.

(CL. HUART)

---

* اَعْرَاب: رٓکّ بہ بدوی.

---

* اِعْرَاب: (ع) عربی نحو کی اصطلاح، جس کا ترجمہ بالعموم "inflexion" کیا جاتا ہے، لیکن جس کا مفہوم اس سے بہت زیادہ محدود ہے، کیونکہ اسما میں اس کا اطلاق صرف ان کی حالت رفعی، نصبی یا جرّی کی تشکیل پر ہوتا ہے — واحد، تثنیہ یا جمع پر نہیں — اور افعال میں اس کا تعلّق محض مضارع [کے صیغوں میں آخری حرف] کی مختلف حالتوں کے باہمی فرق سے ہوتا ہے؛ لہٰذا اُس کا اطلاق، جیسا کہ فلوگل (Flügel): *Die gramm. Schulen der Araber*، ص ۱۵، نے غلطی سے فرض کر لیا ہے، فعل کی تذکیر و تانیث اور اس کے مختلف زمانوں کی تشکیل پر نہیں کیا جاتا بلکہ غائب، حاضر و متکلّم شکلوں کے بنانے پر بھی نہیں، جنھیں ایسے اسمی عناصر سمجھا جاتا ہے جن کا اصل فعل پر اضافہ کر دیا گیا ہے [یعنی ضمائر متصلہ].

عرب نحویّوں کے خیال کے مطابق عملاً اِعراب جہاں بھی واقع ہو پہلے سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اس کا مؤثّر سبب کوئی عامل [رٓکّ باّن] ہے۔ اعراب کے مقابلے میں بِناء [رٓکّ باّن] ہے، جس کا اطلاق اُن سب الفاظ پر ہوتا ہے جو بلا لحاظ نحوی اثرات کے اپنی شکل قائم رکھتے ہیں، چنانچہ کسی لفظ کو اس اعتبار سے مُعْرَب یا مَبْنی کہتے ہیں کہ اس پر اعراب آسکتا ہے یا نہیں؛ لہٰذا عامل اور اعراب کو دو ایسے تصوّر سمجھنا چاہیے جن کے گرد عرب نحویّوں کا نظریۂ نحو چکر لگاتا ہے۔ جہاں کہیں بھی تصریف اور نحو (اس کے محدود تر مفہوم) میں فرق کیا جاتا ہے وہاں نظریۂ اِعراب کو (جیسا کہ علی الجرجانی: کتاب التعریفات، طبع فلوگل، ص ۲۱ س ۱۰، میں بجا طور پر کہتا ہے) ہمارے خیال کے برعکس، تصریف سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ دوسری جانب علم النحو کو کبھی فی الواقع علم الاِعْراب بھی کہہ دیتے ہیں (Flügel: *Gramm. Schulen*، ص ۱۵، حاشیہ ۱).

جہاں تک نحوی تصوّرات کا تعلّق ہے اہلِ یورپ اور عربوں میں ایک مزید فرق یہ ہے کہ مؤخّر الذّکر کے ہاں حالتِ اسم (case) اور حالتِ فعل (mood) کے لیے کوئی جامع اصطلاحات نہیں ہیں، بلکہ وہ بلا امتیاز اسم اور فعل کی مختلف حالتوں کے لیے ایک ہی سی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، بشرطیکہ ان کا صوتی کردار یکساں ہو۔ یہ اصطلاحات اسماء صحیحہ کے ثلاثی مجرّد واحد کی اسمی حالتوں کی آخری حرکات سے اخذ کی جاتی ہیں اور اسی طرح فعل صحیح کے مضارع کی فعلی حالتوں کی غیر الحاقی [یعنی بلا ضمائرِ متصلہ] اشکال سے؛ چنانچہ اس کے نتیجے میں حسبِ ذیل تقسیم بن جاتی ہے: (۱) رفع (ضمّہ) = حالتِ فاعلی (مثلاً رَجُلٌ) اور مضارع مرفوع (Indicative) (یَقْتُلُ)؛ (۲) جَرّ (کسرہ) = حالت اضافی (رَجُلٍ)؛ (۳) نصب (فتحہ) = حالتِ مفعولی (رَجُلًا) اور مضارعِ منصوب (یَقْتُلَ)؛ (۴) جزم (عدم اعراب) = مضارع مجزوم (یَقْتُلْ)۔ مذکورہ اقسام میں سے پہلی تین دراصل محض حرکات (vowels) کے نام ہیں — اس حیثیت سے ان کا استعمال قدیم نحویّوں کے ہاں بکثرت پایا جاتا ہے — اور اعراب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ انھیں کسی لفظ کے درمیانی حروف کی حرکات کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے؛ چنانچہ یہ استعمال سیبَوَیہ کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، حالانکہ اس نے صراحۃً یہ اصطلاحات اعراب کے لیے مخصوص قرار دی ہیں (۱: ۲ س ۳)۔ بہرحال سیبویہ کے ہاں ان کے عام استعمال سے ثابت ہوتا ہے کہ انھیں اُس زمانے میں بھی ان کے متوازی حالاتِ اسمی (cases) و فعلی (moods) کے لیے حقیقی اصطلاحات سمجھا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ سیبَوَیہ نے یہ اصطلاحات ایسی حالتوں میں بھی استعمال کی ہیں، جہاں تصریف مندرجۂ بالا حرکات سے بالکل مختلف طریقے سے کی گئی ہو؛ مثلاً جمع مذکر سالم کی حالت رفعی (مُسْلِمُوْنَ) کو رفع اور مفعولی و اضافی (مُسْلِمِیْنَ) کو [حسبِ موقع] کبھی جرّ اور کبھی نصب کہا گیا ہے، حالانکہ ثقہ عرب نحویوں کے نزدیک یہاں تصریف حروفِ علّت 'وٗ' اور 'یٗ' کے ذریعے ہوئی؛ بعینہٖ یہی صورت تثنیہ کی ہے.

اسما میں اسم مفرد (وسیع ترین معنی میں، یعنی بشمول جمع مُکَسَّر) کی قسمیں بلحاظ تصریف دو ہیں: اسم یا تو منصرف ہوگا، یعنی اس پر تینوں حرکتیں آئیں گی (triptote) اور تنوین بھی یا غیر منصرف ہوگا، یعنی اضافی اور مفعولی دونوں حالتوں میں اس پر صرف فتحہ آئے گی (diptote) اور تنوین بھی نہیں آئے گی۔ اس سلسلے میں یہ بات

قابلِ ذکر ہے کہ اسماء ثلاثی مجرد معتل اللام، (مثلاً عَصًا) میں تینوں حالتوں میں حرکات میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا اور اس لیے ہماری رائے میں وہ مبنی ہیں، لیکن پھر بھی بعض معیّنہ قوانینِ صوتی سے کام لے کر ان کے متوازی اسماء سالمہ سے مطابقت دے دی جاتی ہے اور مؤخر الذکر کی طرح انھیں — اگرچہ تکمیل شدہ نظام [نحوی] کی رو سے محض تقدیرًا — مُعْرَب سمجھا جاتا ہے، بلکہ مُنصرف اور غیر مُنصرف بھی۔ علاوہ ازیں اسم (مُعْرب) کا اعراب نا قابلِ تغیّر نہیں، مثلاً رَجُلٌ کو اگرچہ عمومًا مُعْرَب مانا گیا ہے، مگر اس کے باوجود مُنادٰی کی صورت میں یا رَجُلُ اور لانفی جنس کے ساتھ لا رَجُلَ هُنا میں عرب نحوی رَجُلُ اور رَجُلَ کو حالت رفع اور نصب میں شمار نہیں کرتے بلکہ انھیں مخصوص نوع کے مبنی قرار دیتے ہیں۔ عرب نحوی کی توجہ ہمیشہ [کسی لفظ کی] انفرادی شکل پر مرکوز رہتی تھی، نہ کہ کسی نظامِ اعراب وتصریف میں اُس لفظ کے مقام پر جس کے لیے اُس کے پاس کوئی نام ہی نہیں۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مضارع میں بھی وہ جمع مؤنث غائب اور جمع مؤنث مخاطب کے صیغوں (يَقْتُلْنَ اور تَقْتُلْنَ) کو مبنی شمار کرتا ہے، کیونکہ ان میں نونِ مفتوحہ سے پہلے، جسے ضمیر کا قائم مقام سمجھا جاتا ہے، فعل میں کوئی تغیّر واقع نہیں ہوتا اور یہی صورت سالم مادّوں کی تینوں حالتوں (cases) میں رہتی ہے۔ مضارع کے دوسرے صیغوں میں، جن کے آخر میں ی، ن، ان، یا ون آئے ہیں، ī، ā اور ū، یا عرب تصوّر کے مطابق حروف ی، ا اور و کو ضمیر فاعلی کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ اور ن کا مع اپنی حرکت کے باقی رہنا علامتِ رفع سمجھا جاتا ہے اور اس کا سقوط علامتِ جزم بعد ازاں علامتِ نصب۔ عرب نحویوں کے ہاں فعل کی تاکیدی (energetic) حالت کا کوئی علیحدہ نام نہیں رکھا گیا، بلکہ ان کے ہاں تاکید کے لیے محض مضارع کے آخر میں نونِ تاکید (نون مؤکّدہ) لگا دیا جاتا ہے اور اس نون سے پہلے فعل مضارع مبنی ہو جاتا ہے۔ چونکہ ان کا یہ نون کوئی تشکیلی عنصر نہیں جو جزءِ فعل بن جاتا ہو، بلکہ اسے ایک علیحدہ حرف سمجھا جاتا ہے، اس لیے عربی نحو میں حالتِ تاکید کا ذکر حروف کی بحث میں کیا جاتا ہے، جو ہمارے لیے ایک غیر مانوس سی بات ہے۔

مؤخر عرب نحویوں نے اس مسئلے پر بہت دماغ سوزی کی ہے کہ اس مظہرِ لسانی کا نام، جس پر یہاں بحث کی گئی ہے، اِعراب کیوں رکھا گیا؛ اور مختلف، لیکن غیر تسلّی بخش، توجیہات پیش کی ہیں (قب ابن الانباری: اسرار العربیۃ، ص ۹ س ۱۵ ببعد)۔ Wetzstein (*Ztschr. f. Völkerpsychologie*: ۷: ۴۶۱) کی رائے میں اعراب کے معنی بدوی بنانا، یعنی بدویوں کی زبان میں منتقل کرنا، ہیں۔ روزن (V. v. Rosen: *ZDMG*، ۲۸: ۱۷۰) نے بھی اسی طرح اس کا مفہوم "خالص بدوی عرب کی طرح بولنا" لیا ہے۔ Vollers (*Volksprache und schriftsprache im alten Arabien*، ص ۱۴۱) Wetzstein کی رائے سے بالکل متفق ہے؛ دوسری جانب نولدیکہ (Nöldeke: *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*، ص ۵) کہتا ہے کہ لفظ اعراب کا بدویوں سے انتساب، اس لحاظ سے کہ اس وقت صرف وہی ایسے لوگ تھے جو خالص عربی بولتے تھے، "یقینًا ممکن تو ہے، لیکن یقینی نہیں"۔ ہو سکتا ہے، یہاں جو چیز بدیہی ہے وہی اغلب بھی ہو، یعنی فعل اَعْرَبَ، (جس کا مصدر اِعْراب ہے) کے ابتدائی معنی ہوں مُعْرَب کرنا، کسی لفظ کو عربی صورت دینا، لفظ کو صحیح عربی لہجے میں ادا کرنا۔ اس لفظ کو عام طور پر علما نے اور خصوصیّت کے ساتھ سیبویہ نے بھی تعریب کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی اجنبی الفاظ کو کسی قدر تغیّر کے ساتھ لغتِ عربی میں داخل کر لینا؛ ایسی صورت میں بدویوں کے ساتھ اس لفظ کے تعلّق کا کوئی امکان ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ عرب اور عجم، غیر عرب اور عرب کے درمیان فرق بالکل واضح ہے۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ علومِ عربیہ کا گہوارہ عراق تھا، جہاں کی آبادی بیشتر آرامی اور ایرانی تھی، اور ان کی زبان میں اسم اور فعل کی مختلف حالتوں (cases اور moods) کا بالکل کوئی امتیاز نہ تھا، نیز یہ کہ یہ چیز ان بیرونی زبانوں کے برعکس، جن سے وہ واقف تھے، عربی زبان کی نمایاں ترین خصوصیت رہی ہوگی، کیونکہ اس کی خاصی شہادت موجود ہے کہ غیر عرب نومسلموں کے لیے، جن میں سے خاصے لوگ علمائے علم لسان ہوئے، یہ چیز خصوصیّت سے دشوار تھی، بلکہ یوں کہیے ایک سنگِ راہ معلوم ہوتی تھی، اس صورت میں یہ بات بالکل طبعی معلوم ہوگی کہ اعراب، بہ معنی تعریب، کے مفہوم کو تنگ کر کے اسے مذکورہ بالا محدود اصطلاحی معنی دے دیے گئے؛ گویا دراصل اعراب، بہ معنی تعریب، κατ' ἐξοχήν ہی ہے۔

اعراب کو کہاں تک عربی زبان کی امتیازی خصوصیّت سمجھا جاتا تھا؟ اس کی وضاحت ابن فارس [رک بآن] کی پُرجوش مناظرانہ تحریر سے ہوتی ہے، جو اس دعوے کے خلاف ہے کہ یونانیوں کے ہاں بھی کوئی اعراب تھا (Goldziher: *Muh. Studien*، ۱: ۱۱۴)۔

مآخذ: (۱) ایک نہایت عمدہ تبصرے کے لیے دیکھیے الصّنہاجی: آجرّومیۃ، ابتدائی ابواب، در [Fisher] Brünnow: *Chrestomathie*؛ (۲) ابن الانباری: اسرار العربیۃ، باب ۲-۷، ۴۰ و ۴۱، میں زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے، جو عربی نحویوں کے باہمی اختلافات کے متعلق دیباچے کے طور پر نہایت موزوں ہے۔ باقی مباحث کے لیے طالب علم کو عربی نحو کی زیادہ مطوّل کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(J. WEISS ویس)

الاَعْراف: (عربی) عُرف کی جمع، "اونچی جگہ"، چوٹی۔ قرآن [مجید] (۷ [الاعراف]: ۴۶) میں حشر کے دن جزا و سزا کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اس میں ایک پردے [حجاب] کا ذکر ہے، جو اصحابُ الجنّۃ کو اصحاب النّار سے جدا کرتا ہے، نیز ان لوگوں کا "جو اعراف میں ہیں اور دونوں کو ان کی علامات سے پہچانتے ہیں" (آیت ۴۸: "اصحاب الاعراف")۔ اس عبارت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بِلّ (Bell) نے قیاسًا "اِعراف" [بہ کسرۂ اوّل] پڑھا ہے، جو محلِّ نظر ہے اور وہ ترجمہ یوں کرتا ہے: "کچھ لوگ پہچاننے پر (صدر، نگران) ہیں جو پہچانتے ہیں......"۔ آندرے (T. Andrae) کی رائے میں "اصحاب الاعراف" غالبًا جنّت کے سب سے اونچے درجات میں رہنے والے ہیں، "جو وہاں سے نیچے دوزخ اور جنّت دونوں

کو دیکھ سکتے ہیں"۔ ممکن ہے یہ اشارہ خاص طور پر اللہ کے رسولوں کی طرف ہو، جو قیامت کے دن اخیار کو اشرار سے الگ الگ کرنے میں دوبارہ برسرِ عمل ہوں گے۔ [اس جگہ ان کے لیے رجال کا لفظ استعمال کرنا ان معنی کی تصدیق کرتا ہے، کیونکہ رسالت مردوں سے مخصوص ہے۔ لسان العرب میں بھی ایک قول درج ہے کہ اصحاب الاعراف انبیا کا گروہ ہیں۔ گویا اعراف بلند مقاموں کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مرتبے اور معرفت کی بلندی کا اظہار ہوتا ہے۔ لسان العرب ہی میں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کا مطلب دریافت کیا گیا: اهل القرآن عُرفاء اهل الجنة، تو انھوں نے فرمایا اس کے معنی ہیں رؤساء اهل الجنة، یعنی قرآن سے تعلق رکھنے والے سردارانِ اہلِ جنت ہیں].

روایتی تفسیر کے مطابق اس آیت [۷: ۴۶] کے آخر میں "لَمْ یَدْخُلُوْهَا" کے الفاظ نیز اگلی آیت ۴۷ میں (قَالُوْا رَبَّنَا ــــ الآیۃ) کا فاعلِ مقدر "اصحابُ الأعراف" ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اصحابُ الاعراف ــــ کم سے کم عارضی طور پر ــــ نہ جنت میں ہوں گے نہ دوزخ میں، بلکہ دونوں کے درمیان کسی جگہ یا حالت میں ہوں گے۔ اس تشریح کے مطابق الأعراف کے معنی "Limbo" [دراصل = "دوزخ کے پہلو میں وہ خطّہ جہاں ایسے لوگ رکھے جائیں گے جنھیں دینِ مسیحی قبول کرنے کا موقع نہیں مل سکا] کیے گئے ہیں۔ (دیکھیے مادّۂ برزخ) ــــ [محولہ آیۂ کریمہ عدد ۴۶ کے متعلقہ الفاظ یہ ہیں: وَبَیْنَهُمَا حِجَابٌ ــــ وَعَلَی الْأَعْرَافِ رِجَالٌ یَّعْرِفُوْنَ کُلًّا بِسِیْمٰهُمْ ــــ یہاں دیوار کا لفظ نہیں، صرف پردہ (حجاب) مذکور ہے ــــ "سِیْمَا" کا ترجمہ بھی اردو میں عام طور پر چہرہ کیا گیا ہے۔ الأعراف قرآن مجید کی ساتویں سورۃ کا نام بھی ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نبوت پر بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے نزول کی کیا ضرورت ہے، کس طرح وحیِ الٰہی انسان کو شیطان کے حملوں سے محفوظ کر سکتی ہے، کس طرح حق کی مخالفت کرنے والے آخر نامراد رہتے ہیں، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوّتِ عامّہ کا ذکر ہے اور میثاقِ شریعت سے میثاقِ فطرت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے].

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۷: ۱۲۶-۱۲۹؛ (۲) بل (R. Bell): *The Men of the A'rāf*، (در *MW*، ۱۹۳۲ء، ص ۴۳-۴۸)؛ (۳) آندرے (Tor Andrae): *Der Usrprung des Islams und des Christentum*، Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۷۷ ببعد.

(R. PARET پیرے)

---

* **أَعْشار**: رَکَ بہ عُشر.

---

*⊗ **الأَعْشٰی**: "شب کور" [وہ شخص جسے رات کو کچھ نہ سوجھے، رَتَوندھا] متعدّد قدیم عرب شعرا کا لقب (جن کی مجموعی تعداد سترہ ہے؛ دیکھیے الآمدی: المؤتلف، ص ۱۲ ببعد؛ الأغانی، بمدد اشاریہ؛ لسان العرب، بذیلِ مادّہ)۔ اِن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی قبیلے سے متعلق ہے (اعشٰی بنی فلاں) اور ان میں سے مشہور ترین، یعنی الأعشٰی البکری (یا القیسی) [رَکَ بآن] اور الأعشٰی ہمدان [رَکَ بآن]، کے علاوہ مندرجۂ ذیل قابلِ ذکر ہیں: (۱) الأعشٰی الباہلی (عامر بن الحارث بن رِیاح)، جسے ابن سلّام: طبقات، طبع شاکر، ص ۱۲۹، ۱۷۵ (مع حوالہ جات) نے اصحاب المراثی میں شمار کیا ہے؛ نیز دیکھیے البُحتری: الحماسة، بمدد اشاریہ؛ ابو زید القرشی: جمهرة، ص ۱۳۵؛ الجاحظ: الحیوان، ۱: ۳۸۷؛ ابن الشَّجَری: المختارات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۹-۱۲؛ (۲) الأعشٰی المازنی (عبداللہ بن الأعور) جس کا شمار اصحابِ رسول [صلّی اللہ علیہ وسلّم] میں ہے؛ دیکھیے ابن حجر: الإصابه، عدد ۲۲۰؛ (۳) الأعشٰی النَّهشلی (الأسود بن یَعْفُر) [رَکَ بآن]؛ (۴) الأعشٰی الرَّبیعی (عبداللہ بن خارجہ)، جو پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) کا کوفی شاعر ہے؛ دیکھیے الأغانی، ۱۶: ۱۵۵-۱۵۷؛ نالینو (C. A. Nallino): *Letteratura*، بمدد اشاریہ؛ براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۵؛ (۵) الأعشٰی الشَّیبانی، دیکھیے البُحتری: حماسة، ص ۱۵۶؛ ابن سلّام، ص ۳۷۷ و حوالہ جات؛ (۶) الأعشٰی التَّغلبی (م ۹۲ھ/ ۷۱۰ء) دیکھیے الأغانی، ۱۰: ۹۸-۱۰۰؛ ابن قُتَیبہ: عُیون، ۳: ۲۶۳؛ براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۵؛ (۷) الأعشٰی السُّلَمی، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کا ایک شاعر، دیکھیے الجاحظ: الحیوان، بمدد اشاریہ؛ (۸) الأعشٰی الطُّرُودی (یا الطَّرَوَدی)، ایاس بن عامر، دیکھیے البغدادی: خزانة، ۱: ۳۱۱-۳۱۲ [و طبع بولاق، ۱: ۱۶۵-۱۶۶].

(ادارہ)

⊗* **الأعشٰی**: [ابو بصیر] مَیمُون بن قیس [بن جندل]، مشہور قدیم عرب شاعر، جو قبیلۂ بکر بن وائل [رَکَ بآن] کی شاخ قیس بن ثعلبہ سے تھا۔ [اس کا باپ قیس قتیل الجوع کہلاتا تھا، اس لیے کہ وہ ایک غار میں بند ہو کر بھوکا پیاسا مر گیا تھا]۔ وہ ۵۷۰ء میں بمقام دُرنٰی (Durnā) پیدا ہوا، جو نخلستان مَنْفُوحہ (ریاض سے جانبِ جنوب) کا ایک قصبہ ہے اور وہیں ۶۲۵ء میں فوت ہوا جیسا کہ اس کے لقب سے ظاہر ہوتا ہے، اسے آنکھ کی کوئی بیماری تھی، جس کی وجہ سے وہ جوانی ہی میں بالکل اندھا ہو گیا تھا۔ اوائلِ عمر میں وہ گھر سے دولت کی تلاش میں نکلا اور غالبًا بسلسلۂ تجارت برسوں سفر میں رہا۔ اسی بہانے سے وہ بالائی اور زیریں عراق، شام، جنوبی عرب اور حبشہ سب جگہ پھرا۔ جب وہ نابینا ہو گیا تو صرف اس کا فن ذریعۂ معاش رہ گیا، یعنی قصیدہ گوئی، لیکن اس حالت میں بھی اس نے سفر کیے؛ چنانچہ وہ حیرہ کے عامل إیاس بن قَبِیصہ (م ۶۱۱ء) کے پاس گیا، قیس بن مَعْدِ یکَرِبہ (الأشعث کے والد) سے ملنے حضرموت گیا اور ہَوذہ بن علی کی ملاقات کو پہنچا، جو یمامہ کے ایک علاقے الجَوّ (Djauw) کا حاکم تھا۔ وہ آغاز جوانی ہی میں قصیدہ گوئی کے ذریعے قسمت آزمائی کر چکا تھا، لیکن اس کا پہلا قصیدہ، جو حیرہ کے شاہزادہ الأسود (برادرِ بادشاہ نُعمان) کی سہ گانہ فتح کی مبارک باد میں لکھا گیا تھا، بظاہر چنداں کامیاب نہیں ہوا۔ یہ شاعر سیاسی جھگڑوں میں بہت زیادہ الجھا ہوا تھا۔ جب بادشاہ

نعمان کو زوال ہوا (۵۰۱ یا ۵۰۲ء) تو [بنو] بکر نے عراق کی مزروعہ زمین پر دھاوے مارنا شروع کر دیے۔ یہ زمین فرات کے کنارے کنارے پھیلی ہوئی تھی، جہاں اعشیٰ رہتا تھا ــ قیاساً شَیبان بن ثَعلَبہ کے ساتھ، جو ایک طاقت ور رئیس تھا اور اس علاقے کا حصّہ دار تھا جہاں بنو بکر خانہ بدوش قیس بن ثعلبہ کے ساتھ گرمی گزارنے جایا کرتے تھے۔ [ایک مرتبہ] جب خسرو ثانی، شاہِ ایران، نے اس سے یرغمال (hostages) طلب کیے تو اس نے اسے ایک گستاخانہ جواب لکھا اور دھمکی دی کہ وہ وادیِ فرات کو تہس نہس کر کے رکھ دے گا۔ ایسی ہی جرأت کے ساتھ وہ قیس ابن مسعود سے بھی پیش آیا، جو شیبان کا سردار تھا اور جس نے نقصانات کے بوجھ تلے دب کر دربارِ شاہی کی طرف رجوع کیا تھا (عدد ۳۴: ۲۶)۔ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ یہ شاعر ذوقار کی لڑائی (۶۰۵ء) کا باعث بنا۔ اگر منتشر اور تحریف شدہ اشعار، عدد ۵، ۳۲–۵۰، میں درحقیقت اِیاس بن قَبِیصَہ کی طرف اشارہ ہے، تو پھر شاید اس انقلاب کے پیچھے بھی وہ سرگرم کار تھا جس کی وجہ سے فاتحانِ ذوقار دوبارہ ایران کے زیر اثر آ گئے۔ اپنے وطن کے اندرونی معاملات میں اس نے تخت کے جائز وارث شاہزادہ ہَوذَہ کی، جس کا وہ ممنونِ احسان تھا، حمایت اور طرف داری اور غاصب حارث بن وَعلَہ کی تضحیک کی (عدد ۷، ۴–۶: ۳۰)۔ اسی اثنا میں اس نے [بنو] شَیبان کو چھوڑ کر [بنو] قَیس بن ثعلبہ سے تعلقات قائم کر لیے، کیونکہ اسے خیال تھا کہ [بنو] شیبان نے اس کے قبیلے کی اہانت کی تھی (۶: ۹)۔ یہی وجہ ہے کہ جب اسے (چند سال بعد) خود اس کے وطن ہی میں ملزم ٹھیرایا گیا اور اس کی ساکھ جاتی رہی تو اسے بہت صدمہ ہوا۔ درحقیقت وہ اس کے لیے بالکل تیار تھا کہ معاملہ صلح صفائی کے ساتھ طے ہو جائے، لیکن اس کے مخالف نے یہ ستم ڈھایا کہ اس کے مقابلے میں ایک متشاعر کھڑا کر دیا، جس کا نام جہنام [جُہُنّام، در اغانی] تھا۔ اعشیٰ اور جہنام دونوں عُکّے کے قریب ایک میلے میں اکٹھے ہوئے۔ جہنام کے بھڑکانے پر ایک مجمع نے، جس کے پاس کوڑے اور نیزوں کے ڈنڈے تھے، الاعشیٰ کو گھیر لیا، مگر جب الاعشیٰ کے شعر سنے تو یہ لوگ ہکا بکا رہ گئے، کیونکہ ان اشعار میں الاعشیٰ نے پہلی مرتبہ اپنے شیطان (ہم زاد) مِسحَل کو نمودار ہونے کی اجازت دی تھی (۱۴: ۸؛ ۱۵: ۳)۔ اس سے پہلے بھی اس نے ایک موقع پر جلدی سے ایک فی البدیہہ نظم کہہ کر ایک بڑے خطرے سے اپنی جان بچائی تھی (یہ نظم سموآل [رتّ بآن] کے بارے میں تھی)۔ اس کے بعد اُس نے عامر بن الطُّفَیل [رتّ بآن] اور علقمہ بن عُلاثہ کے باہمی جھگڑے میں ـــ معلوم نہیں ان کی مرضی سے یا بغیر مرضی کے ـــ مداخلت کی تھی (۱۸: ۱۹)۔ اس نے فزارہ (غطفان [رتّ بآن]) کے عُیَینَہ اور خارجہ کی زبان بن سَیّار کے مقابلے میں، جو فزارہ ہی کا مشہور سردار تھا، حمایت کی (۲۰، ۲۷–۳۷): *Oriens*، ۷: ۳۰۲۔ یہ واقعہ غالباً ۶۲۰–۶۲۹ء کے شروع میں ہوا۔ جیسا کہ ۱: ۶۷ و ۳: ۳۲، (۵۴ و ۵: ۶۲–۶۴ و ۱۳): ۶۹ و ۳۴: ۱۳ سے ظاہر ہوتا ہے، الاعشیٰ عیسائی تھا [؟]۔

اس شاعر کی تعلیم حیرہ میں ہوئی تھی، جہاں داستان گوئی اور شاعری کی روایت تمام دوسرے قبائل کے مقابلے میں وسیع تر تھی۔ اس کے اسلوب میں فصاحت و بلاغت پائی جاتی ہے اور کبھی کبھی خاصا تصنّع بھی (خصوصاً قصیدہ، عدد ۱، میں)۔ اس سلسلے میں وہ صوتی رجحانات اور غیر زبانوں (فارسی) کے پُر شکوہ الفاظ کو ترجیح دیتا ہے اور اسی طرح اثر انداز مقطعوں کو بھی۔ بعض اوقات وہ قصیدے کے روایتی موضوعات سے بڑے متکلمانہ انداز میں بے اعتنائی برتتا ہے۔ وہ مختلف قسم کے کنایات و تلمیحات پسند کرتا ہے، مثلاً قصیدہ عدد ۹ کا مطلع [ہُرَیرَۃَ وَدِّعْہَا وَاِنْ لَامَ لَائِمٌ] قاری کو اس کے لیے تیار کر دیتا ہے کہ یہی موضوع محض الفاظ (motto) کو پلٹ کر، قصیدہ عدد ۶ میں دوبارہ آئے گا [ودّع ہریرۃ انّ الرکب مرتحل]۔ مَکّہ [مکرمہ] کی تعریف [۱۵: ۳۵–۳۶] اور غطفان کے سرداروں کی مدح (۲۰: ۲۷–۳۷) دونوں کو کسی لحاظ سے اہم نہیں کہا جا سکتا، لیکن ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ الاعشیٰ اُس زمانے میں کہاں تھا، کیونکہ ان دونوں موقعوں پر اس کے پاس اپنے وطن سے دُور رہنے کے کافی وجوہ تھے۔ علاوہ بریں پہلے قصیدہ سے اس جگہ کا پتا ملتا ہے جہاں وہ جہنام سے برسرِ پیکار ہوا، اور دوسرے سے زَبّان کی مخالفت کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ غطفان کے سرداروں کی مدح کرتے وقت اس نے زَبّان کا نام نظر انداز کر دیا ہے۔

اس شاعر کو بظاہر سب سے پہلے اپنے گم نام (عیسائی ؟) شاگردوں اور محرّفوں سے واسطہ پڑا، جو الاعشیٰ کی سرپرستی حاصل کرنے کے امیدوار تھے۔ اس کے دیوان کا دوسرا حصّہ (عدد ۵۲–۸۲) انھیں کے ساختہ قصائد سے بھرا پڑا ہے، گو پہلے حصّے میں بھی اکثر ایسے قصیدے موجود ہیں جنھیں صحیح طور پر الاعشیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

[الاعشیٰ آغازِ اسلام تک زندہ تھا؛ چنانچہ روایت ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے اور قبولِ اسلام کے ارادے سے گھر سے چلا، لیکن بعض لوگوں کے بہکانے سے اس نے اپنا یہ ارادہ سال بھر کے لیے ملتوی کر دیا؛ مگر سال ختم ہونے سے پہلے ہی وہ مر گیا۔ ایک اَور روایت یہ ہے کہ وہ صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کو نکلا تھا۔ راستے میں اسے ابوسفیان مل گیا، جس نے اُسے سو سرخ اونٹ دے کر واپس جانے پر راضی کر لیا، کیونکہ اُسے یہ اندیشہ ہوا کہ ایک ایسے قادر کلام شاعر کے اسلام لے آنے سے مسلمانوں کو بہت تقویت ہو جائے گی۔ واپس جاتے ہوئے وہ یمامہ کے قریب کسی مقام پر اونٹ سے گر کر ہلاک ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں یہ اشعار بھی کہے تھے:

ألم تکتحل (لم تغتمض) عیناک لیلة ارمدا
وعادک ما عاد السلیم المسھّدا
وآلیت لا ارثی لھا من کلالة
ولا من حفًی حتی تزور محمّدا
نبیٌ یری ما لا ترون و ذکرہ
اغار لعمری فی البلاد و انجدا

(دیکھیے ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، لائڈن ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۵ - ۱۳۶؛ الأغانی، ۸: ۷۶ - ۸۷؛ سامی بک: قاموس الأعلام، ۲: ۹۹۵ ب، وغیرہ)۔ اس کا کوئی صریح ثبوت نہیں کہ وہ مذہباً عیسائی تھا۔ مقالہ نگار نے جن اشعار کی بنا پر یہ نتیجہ نکالا ہے ان میں محض وجود باری تعالٰی کا عقیدہ اور بعض دیگر ایسے عقائد پائے جاتے ہیں جو عربوں کے ہاں حضرت اسمٰعیلؑ کے زمانے سے باقی چلے آتے تھے اور جن کا اظہار کئی دوسرے جاہلی شعرا کے کلام میں بھی ہوا ہے، اگرچہ الأغانی، ۸: ۷۹، کی ایک روایت کی رُو سے الأعشٰی قدری تھا اور اس نے یہ عقیدہ حیرہ کے عیسائی عبادیوں سے سیکھا تھا، جن سے وہ شراب خریدا کرتا تھا؛ چنانچہ وہ کہتا ہے: استأثر اللّٰہ الوفاء والعدل وولی الملامۃ الرجلا۔ وہ شراب نوشی کا بہت دل دادہ تھا اور شراب کی تعریف میں اس کے اشعار اپنی نوعیت کے بہترین اشعار میں شمار ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات کے بہت بعد تک رنگین مزاج نوجوان منفوحہ میں اس کی قبر کے پاس بیٹھ کر شراب نوشی کیا کرتے تھے اور اپنے اپنے پیالوں میں سے کچھ شراب اس کی قبر پر بھی لنڈھا دیا کرتے تھے، الأغانی، ۸: ۸۶]۔

مآخذ: (۱) دیوان الأعشٰی، طبع R. Geyer، وقفیۂ گب، سلسلۂ جدید، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲) براکلمان، ۱: ۳۷؛ تکملہ، ۱: ۶۵ - ۶۷؛ (۳) محمد بن سلّام: طبقات، ص ۱۸ ببعد؛ (۴) Caskel: *Oriens*، ۷: ۳۰۲؛ [(۵) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، طبع دخویہ (de Goeje)، لائڈن ۱۹۰۲ء؛ (۶) الأغانی، ج ۸؛ (۷) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۹۹۵ - ب]۔

(کاسکل W. CASKEL [و ادارہ]

---

* **اعشٰی ہَمْدان:** اصل نام عبدالرحمٰن بن عبداللہ، ایک عرب شاعر، جو پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے نصفِ آخر میں کوفے میں رہتا تھا۔ ابتدا میں اُس کا شغل درسِ قرآن و حدیث تھا۔ اس کی شادی مشہور عالم دین الشَّعْبی کی بہن سے ہوئی تھی اور خود الشَّعْبی کی شادی اعشٰی کی بہن سے۔ بعد ازاں اُس کی توجہ زیادہ تر شاعری پر مرکوز رہی اور جب کبھی موقع ملتا، وہ یمنی قبائل کی ترجمانی کیا کرتا تھا۔ اُس نے ان لڑائیوں میں عملی حصہ لیا جو الحجاج کے عہدِ ولایت میں لڑی گئیں اور معلوم ہوتا ہے کہ مکران کی ایک مہم میں اس کی صحت پر مضر اثر پڑا۔ عبدالرحمٰن بن الأشعث کے زیرِ قیادت اعشٰی نے جو کارگزاری دکھائی وہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اعشٰی اس جنگ میں شامل تھا جو ترکوں کے مقابلے میں لڑی گئی۔ اس جنگ میں وہ قید کر لیا گیا، لیکن وہاں سے ایک ترک عورت کی مدد سے نکل بھاگا، جسے اس سے محبت ہو گئی تھی۔ جب ابن الاشعث نے الحجاج کے خلاف خروج کیا تو اس تیز زبان شاعر نے ہجویہ نظمیں لکھ کر اس کی مدد کی۔ دیر الجماجم کی فیصلہ کن لڑائی میں بدقسمتی سے ان لوگوں کو شکست ہوئی۔ ابن الأشعث نے راہِ فرار اختیار کی اور اعشٰی گرفتار ہو کر الحجاج کے سامنے پیش کیا گیا، جس نے فوراً اُسے اُس کے ہجویہ اشعار یاد دلائے۔ شاعر نے فی البدیہہ تملّق آمیز اشعار پڑھے، لیکن ان کا کوئی نتیجہ نہ نکلا اور الحجاج کے حکم پر اُسے اُسی وقت سزائے موت دے دی گئی (۸۳ھ/۷۰۲ء)۔

اعشٰی ہمدان کی جو منظومات ہم تک پہنچی ہیں وہ اس کے کارناموں اور سیاسی جذبات کی آئینہ دار ہیں۔ اس کی شاعری کا پایہ، جو تعجب ہے کہ مدنی شعرا کی جدّت پسندی سے متاثر نہیں ہوئی، خاصا بلند ہے اور یہ بات اس کی جنبہ دارانہ نظموں اور عشقیہ شاعری [نسیب] کے روایتی موضوعات کو بیان کرنے دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس کے الفاظ کی ساخت و پرداخت کا زور موضوعات کی ادائگی کو بھی خاصا دل کش بنا دیتا ہے۔

مآخذ: (۱) الأغانی، ۵: ۱۴۶ ببعد، ۱۶۲ ببعد؛ (۲) المسعودی: مروج، ۵: ۳۵۵ ببعد؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) دیوان الاعشٰی، طبع R. Geyer، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۳۱۱ - ۳۴۵ (۵۰ قصیدے)؛ (۵) براکلمان، ۱: ۶۲ و تکملہ، ۱: ۹۵؛ (۶) Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۴۹ - ۱۵۰؛ (۷) Guido Edler von Goutta: *Der Aganiartikel über 'A'ša von Hamdān*، مقالہ Freiburg، ج ا - ب، ۱۹۱۲ء میں الاعشٰی کے تقریباً سب ہی محفوظ قصائد کا ترجمہ موجود ہے۔

([G. E. VON GRUNEBAUM و]A. J. WENSINCK)

---

* **اعظم گڑھ:** اُتّر پردیش (بھارت) میں ایک شہر، جو اسی نام کے ضلع کا صدر مقام بھی ہے۔ یہ شہر ۲۶° - ۵' عرض بلد شمالی اور ۸۳° - ۱۲' طول بلد مشرقی پر دریائے تونس کے کنارے پر واقع ہے، جو اپنی تباہی خیز اور متواتر طغیانیوں کی وجہ سے بدنام ہے۔ اس شہر کو راجپوتوں کے ایک بارسوخ خاندان کے ایک فرد اعظم خان اوّل نے ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۵ - ۱۶۶۶ء میں آباد کیا۔ اس خاندان کے مورثِ اعلٰی ابھیمان سنگھ نے جہانگیر کے عہد (۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء - ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ء) میں دینِ اسلام قبول کر لیا تھا اور اس کا نام دولت خان رکھا گیا تھا۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق شہر کی آبادی ۲۶۶۳۲ اور ضلع کی آبادی ۲۱۰۲۴۲۳ تھی۔ اعظم خان اوّل کے جانشینوں اور اودھ کے نوابوں کے درمیان سیاسی اقتدار کے لیے جنگ و جدال کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر کار ۱۱۷۵ھ/ ۱۷۶۱ - ۱۷۶۲ء میں جون پور کی لڑائی میں اعظم گڑھ کا راجا اور نظام آباد (اودھ) کا عامل (تحصیل دار) دونوں مارے گئے۔ اس کے بعد غازی پور کے حکمران فضل علی خان نے اعظم گڑھ پر قبضہ کر لیا۔ جب شجاع الدّولہ [نواب اودھ] نے ۱۱۷۸ھ/ ۱۷۶۴ - ۱۷۶۵ء میں بکسر کے مقام پر برطانوی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھائی تو اعظم خان دوم اپنی جدّی جاگیر میں لوٹ آیا۔ ۱۱۸۵ھ/ ۱۷۷۱ - ۱۷۷۲ء میں وہ فوت ہو گیا تو اس کی ساری جاگیر مملکتِ اودھ میں شامل کر لی گئی۔ ۱۲۱۶ھ/ ۱۸۰۱ - ۱۸۰۲ء میں اودھ کے نواب سعادت علی خان نے یہ جاگیر ایسٹ انڈیا کمپنی کے حوالے کر دی۔ ۱۸۵۷ء کی فوجی بغاوت میں یہاں سخت بدامنی رہی؛ چنانچہ اس کے جیل خانے پر حملہ کر کے وہاں کے تمام قیدی آزاد کر دیے گئے۔

اس شہر کی صرف دو عمارتیں، یعنی اعظم خان اوّل کا شکستہ قلعہ اور بارھویں

صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کا ایک مندر قابلِ ذکر ہیں۔ اعظم گڑھ میں بڑی کثرت سے خطرناک سیلاب آتے اور تباہی لاتے رہے ہیں۔ ۱۸۷۱ء، ۱۸۹۴ء، ۱۸۹۶ء، ۱۸۹۸ء، ۱۹۵۶ء کے سیلاب خاص طور پر شدید تھے۔ یہ شہر ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی فسادات کی وجہ سے بہت بدنام رہا ہے جو کثرت سے وقوع پذیر ہوئے ہیں.

آج کل اعظم گڑھ اپنی علمی اور ثقافتی سرگرمیوں کی بدولت مشہور ہے۔ یہاں دار المصنّفین (شبلی اکیڈمی) قائم ہے اور ایک ماہانہ اردو مجلّہ معارف کے نام سے شائع ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) *Azamgarh District Gazetteer*، ۱۹۳۵ء، ص ۳۹ ببعد؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء، ۶: ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۲-۱۶۳؛ (۳) سلیمان ندوی: حیاتِ شبلی، اعظم گڑھ ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء، ص ۵۰-۵۵؛ (۴) گردھاری (لال): انتظامِ راج اعظم گڑھ (ایڈنبرا یونیورسٹی کا مخطوطہ، شمارہ ۲۳۷)؛ (۵) امیر علی رضوی: سرگزشت راجہ ہاے اعظم گڑھ (ایڈنبرا یونیورسٹی کا مخطوطہ، شمارہ ۳۷۷)؛ (۶) لا اعلم: تاریخ اعظم گڑھ (انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ، شمارہ ۴۰۳۸)؛ (۷) صباح الدین عبدالرحمٰن: *A History of A'zemgarh* (زیرِ طبع).

(بزمی انصاری)

---

* **الاَعْلَم الشَّنْتَمَرِی:** رکّ بہ الشَّنْتَمَرِی.

⊗ **الاَعْلٰی:** اعلٰی کے لفظی معنے ہیں بلندتر، بلندترین۔ اس کی تانیث عُلیا ہے اور جمع عُلیٰ۔ الاعلٰی قرآن مجید کی ستاسیویں سورۃ کا نام بھی ہے.

---

* **الاَعْمَش:** ابو محمد سلیمان بن مِہران، محدّث و قاری، جو ۶۰ھ/۶۷۹-۶۸۰ء میں یا ۱۰ محرم ۶۱ھ/۱۰ اکتوبر ۶۸۱ء کو پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایرانی تھا اُس نے الکوفہ میں زندگی بسر کی اور غالبًا ربیع الاوّل ۱۴۸ھ/مئی ۷۶۵ء میں فوت ہوا۔ حدیث الزُّہری اور اَنس[رض] بن مالک سے سُنی اور قراءت میں اس کے استاد مجاہد النَّخَعی، یحیٰی بن وثّاب اور عاصم تھے؛ حمزہ اس کا شاگرد تھا۔ اس کی "قراءت"، جو ابن مسعود اور اُبَیّ کی روایت کے مطابق تھی، "چودہ [مسلّمہ] قراءتوں" کی فہرست میں شامل تھی.

وہ [حضرت] علی[رض] کا بہت مدّاح تھا اور کہتے ہیں کہ شاعر السیّد الحِمْیَری [رکّ بآن] نے آپ کی مدح میں جو قصائد لکھے ہیں ان کے لیے مواد اسی نے مہیا کیا تھا.

مآخذ: (۱) ابن قُتَیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۹؛ (۲) ابن الجَزَری: قرّاء، بمدد اشاریہ؛ (۳) النَّوَوی: تہذیب، ص ۷۶۵؛ (۴) ابن ابی داؤد: مصاحِف، ص ۹۱؛ (۵) A. Jeffery: *Materials*، لائڈن ۱۹۳۷ء، ص ۳۱۴ ببعد؛ (۶) R. Blachére: *Introduction au Coran*، ص ۱۲۳، ۱۲۷.

(براکلمان C. BROCKELMANN و [CH. PELLAT])

الاَعْمَی التُّطَیلی: "تُطیلہ کا اندھا"، ابو العباس (یا ابو جعفر) احمد بن عبداللہ بن ہُرَیرۃ العُتْبی (یا القَیسی)، ایک اندلسی عرب شاعر، جو تُطیلہ میں پیدا ہوا، لیکن جس نے اشبیلیہ میں تربیت پائی؛ م ۵۲۵ھ/۱۱۳۰-۱۱۳۱ء۔ اس کا دیوان، جو قدیم طرز کی شاعری پر مشتمل ہے، مخطوطات کی شکل میں لنڈن اور قاہرہ میں موجود ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۲۰ و تکملہ، ۱: ۴۸۰)، لیکن اس کی زیادہ تر شہرت ایک بڑے موشّح گو کی حیثیت سے ہے۔ اس کے موشحات [شعر و شاعری پر] عام تصانیف میں مندرجہ اقتباسات کے علاوہ اس مخصوص صنفِ کلام کے ایسے مجموعوں میں محفوظ ہیں جیسے کہ (۱) ابن سَناء المُلک: دار الطِّراز (طبع Rikaby، شمارہ ۱، ۳۰، ۳۴)؛ (۲) ابن بُشرٰی: عُدّۃ الجلیس؛ (۳) ابن الخطیب: جیش التوشیح (باب ۲) اور (۴) الصَّفَدی: توشیع التوشیح، (شمارہ ۱۴ الف، ۱۶ الف؛ آخری دو کے متعلق قبّ S. M. Stern، در *Arabica*، ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۰ ببعد)؛ نیز قبّ مادّۂ "مُوَشَّح".

مآخذ: (۱) ابن بسّام: ذخیرۃ، مخطوطۂ اوکسفرڈ شمارہ ۷۴۹، ورق ۱۶۷ ب ببعد؛ (۲) ابن خاقان: قلائد العقیان، ص ۲۷۱-۲۷۸؛ (۳) الصَّفَدی: الوافی، مخطوطۂ اوکسفرڈ شمارہ ۶۶۴، ورق ۷۳ ببعد؛ (۴) المَقّری: [نفحُ الطِّیب] *Analectes*، ۲: ۱۳۹ (=۱۶۲)، ۲۳۵، ۲۷۵، ۳۳۶، ۳۶۰، ۶۵۲؛ (۵) ابن سعید، در ابن خلدون: مقدمۃ، ۳: ۳۹۲؛ (۶) H. Pérès: *Poésie andalause*، بمدد اشاریہ، بذیلِ مادّہ "L'Aveugle de Tudèle".

(شٹرن S. M. STERN)

⊗ **اَعُوْذُ بِاللّٰہِ:** (عربی) قرآن میں آیا ہے: "فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ" (۱۶ [النّحل]: ۹۸)؛ نیز "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ ط اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" (۴۱ [حٰمٓ السّجدۃ]: ۳۶)۔ پہلی آیت کے مطابق امام شافعی[رح] کا کہنا ہے کہ قرآن کی تلاوت شروع کرتے وقت بسملہ سے پہلے "اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ" کہنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ[رح] کا مسلک بھی یہی ہے۔ امام احمد[رح] بن حنبل نیز کچھ اور بزرگوں نے انھیں آیتوں کی سند پر "اَعُوْذُ بِاللّٰہِ السَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ" پڑھنا بہتر سمجھا ہے۔ بیہقی نے اپنی سُنن میں روایت کی ہے کہ نبی [اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم] رات کو بیدار ہوتے وقت تین بار تکبیر کہنے کے بعد یہی جملہ پڑھا کرتے تھے۔ امام ثوری اور امام اَوزاعی نے "اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" کی ترکیب کو ترجیح دی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ سے پہلے نیز اس کے بعد کی سورۃ کے شروع میں اَعُوْذُ پڑھنا لازم ہے یا نہیں؟ پیش امام محراب میں بیٹھ کر دعا مانگتے وقت اس صورت سے پڑھتے ہیں: "اَعُوْذُ بِاللّٰہِ السَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ"۔ جن موقعوں پر بسملہ پڑھی جاتی ہے، وہاں اس سے پہلے اعوذ بھی پڑھتے ہیں، دیکھیے ابن الجزری: النّصر الکبیر (دمشق ۱۳۴۵ھ)، ۱: ۲۴۲-۲۵۸ و دمیاطی: اِتحاف (مصر ۱۱۱۷ھ)، ص ۱۲.

(محمد شرف الدّین یالت قایا [در [آ، ت]])

* **اَعْیان**: عربی لفظ عین، بہ معنی قابلِ ذکر شخص یا شخصیت، کی جمع، جو اکثر دورِ خلافت اور بعد کی اسلامی سلطنتوں کے معززین کے لیے استعمال ہوتا ہے (قب ابن خلِکان کی مشہور کتاب وَفیات الأعْیان، یعنی مشاہیر کی وفات کا تذکرہ)۔ سلطنتِ عثمانیہ میں پہلے پہل یہ اصطلاح کسی علاقے یا شہری محلّے کے ممتاز ترین باشندوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ پھر اٹھارھویں صدی عیسوی میں ـــ بسا اوقات صیغۂ واحد میں ـــ یہ زیادہ صحیح معنوں میں ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو گئی جنھیں پہلے سے سیاسی اثر و رسوخ حاصل ہو جانے کے باعث کوئی سرکاری مرتبہ دے دیا جاتا تھا۔ ایسے اثر و رسوخ تک پہنچنے کا ایک ذریعہ بابِ عالی کی جانب سے سترھویں صدی عیسوی میں ''مالکانہ'' زمینداریوں کا قیام بھی تھا، یعنی ایسی زمینداریاں جو لوگوں کو عمر بھر کے لیے پٹے پر دے دی جاتی تھیں، کیونکہ اس قسم کی بہت سی زمینداریاں ایسے سرکردہ مقامی لوگوں نے لے لیں جو ان سے مالی منفعت حاصل کرنے کے علاوہ اُن اضلاع کے نظم و نسق پر بھی عملی طور پر حاوی ہو گئے جن میں یہ پٹے کی اراضی واقع تھیں۔ جنگِ ترکیہ و روس (۱۷۶۷-۱۷۷۴ء) میں بابِ عالی نے روپیہ جمع کرنے اور رنگروٹ بھرتی کرنے کے لیے زیادہ تر پوری مملکت کے ان اعیان ہی سے رجوع کیا؛ چنانچہ کچھ عرصے بعد وہ سرکاری طور پر حکومت کے سامنے عوام کے منتخب نمائندوں کی مثل تسلیم کر لیے گئے اور صوبوں کے والیوں نے ایک رقم اعیانیہ کے ادا کرنے پر انھیں اس کی سندیں دے دیں جنھیں اعیان لِق بیورولتسو (ayanlik buyurultusu) کہا جاتا تھا۔ ۱۷۷۹ء میں ان سندوں کے دینے کا اختیار والیوں سے اُن کی بدعنوانی کی بنا پر چھین کر وزیرِ اعظم کو تفویض کر دیا گیا اور ۱۷۸۶ء میں اعیان لِق کا دستور ہی ختم کر دینے کا فیصلہ کر دیا گیا؛ تاہم جب اگلے ہی سال جنگ چھڑ گئی تو پہلے کی طرح بابِ عالی نے محسوس کیا کہ ان مقامی سرکردہ لوگوں کی امداد حاصل کیے بغیر چارہ نہیں؛ چنانچہ ۱۷۹۰ء میں اعیان لِق کا دستور بحال کر دیا گیا۔ [سلطان] سلیم ثالث اور مصطفیٰ الرابع کے عہدِ حکومت میں رومیلیہ اور اناطولیہ کے دونوں صوبوں میں اکثر اعیان نے سلطنتِ عثمانیہ کے معاملات میں وہی کردار ادا کیا جو دری بیئی (dere beyis) [جاگیردار (feudel chieftains)] [رک بآن] ادا کیا کرتے تھے، یعنی اکثر اوقات مدّتوں بابِ عالی کے احکام کی تعمیل نہ کرتے اور جن علاقوں پر ان کا تصرّف ہو گیا تھا وہاں عملاً خود مختاری کے ساتھ جیسا چاہتے خود انتظام کرتے؛ تاہم جنگ چھڑنے پر وہ اکثر ترکی افواج کے لیے سپاہی فراہم کر دیتے تھے۔ ان اعیان میں ممتاز ترین افراد غالبًا حسبِ ذیل تھے: پاسبان اوغلو [رک بآن] (جو اگر صحیح معنوں میں خود اعیان میں سے نہیں تو ایک اعیان کا بیٹا ضرور تھا)؛ بیرق دار مصطفیٰ پاشا [رک بآن] جو ابتدائی عمر ہی میں اعیان ہو گیا تھا) اور سیرز کا اسمٰعیل بے۔ سلطان محمود ثانی نے اپنے عہد کے نصف اوّل میں اپنا وقت زیادہ تر صوبوں کے اعیان (نیز دری بیئی) کی قوت کو توڑنے ہی میں صرف کیا اور اس میں وہ کامیاب بھی ہوا۔

مآخذ: (۱) آ، ترکی، بذیلِ مادّہ (مقالہ از آئی۔ ایچ۔ اوزون چارشیلی)؛ (۲) دیان (Mouradjea d' Ohsson): *Tableau de l'Empire Ottomann*، ۷: ۲۸۶؛ (۳) احمد جودت: تاریخ، ۱۰: ۸۷، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۴۷، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۶؛ (۴) لطفی: تاریخ، ۱: ۱۱-۱۲؛ (۵) مصطفیٰ نُوری: نتائج الوقوعات، ۳: ۴۷ و ۴: ۳۵-۳۶، ۴۲، ۷۱-۷۲، ۹۸-۹۹؛ (۶) احمد راسم: عثمانلی تاریخ، ۳: ۱۰۲۹ و ۴: ۱۲۶۳-۱۲۶۴، ۱۴۷۱؛ (۷) مجلّۂ امورِ بلدیہ، ۱ (استانبول ۱۹۲۲ء): ۱۲۵۴ ببعد؛ (۸) A. F. Miller: *Mustafa Pasha Bayraktar*، در *Ottomans-kaya Imperia v Načale XIX veka*، ماسکو ۱۹۴۷ء، ص ۳۶۳-۳۶۵؛ (۹) اوزون چارشیلی: علمدار مصطفےٰ پاشا، استانبول ۱۹۴۲ء، ص ۲-۷؛ (۱۰) H. A. R. Gibb و H. Bowen: *Islamic Society and the West*، ج ۱، اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء، بمدد اشاریہ.

(ایچ۔ بوون H. BOWEN)

---

* **اَغا** (Aga): رک بہ آغا.

---

* **اَغاثُوذِیمُون**: Aghathodaemon۔ اس نام کا صحیح استنساخ (transliteration) مثلاً ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱: ۱۶، میں آیا ہے۔ دوسری شکلیں اَغاثاذِیمُون، اَغاذِیمُون اور ایسے ہی دیگر ہجے اس سے بھی زیادہ سنگین طور پر مسخ شدہ ہیں۔ عربی سے لاطینی ترجموں میں صحت کے اعتبار سے متفاوت شکلیں ملتی ہیں، مثلاً *Turba Philosophorum* میں: Agadimon، Adimon، Agmon.

یونانی۔ مصری دیوتا اَغاثُوذیمون (دیکھیے Ganschinietz، در Pauly-Wissowa، ج ۳، .Suppl.-Bd، بذیلِ مادّہ) کو عربوں کی روایات میں مصرِ قدیم کے حکما یا انبیا[۴] میں سے ایک ظاہر کیا گیا ہے؛ چنانچہ نام نہاد Manetho نے اپنے زمانے میں اَغاثُوذیمون کو مصر کا تیسرا بادشاہ لکھا ہے اور دوسری جگہ اسے ہرمس (Hermes) ثانی کا بیٹا اور طط (Tat) کا باپ ظاہر کیا ہے۔ ابن القِفطی، ص ۲، کا بیان ہے کہ اَغاثُوذیمون حضرت ادریس / اخنوخ (Henoch) / ہرمس کا استاد تھا۔ ابن ابی اُصَیبِعہ نے اَلْمُبَشِّر بن فاتِک کے حوالے سے لکھا ہے کہ اغاثُوذیمون اسقلبیوس (Asclepius) کا استاد تھا۔ صابی [رک بآن] اسے [حضرت] آدم[۴] کا بیٹا شیث[۴] خیال کرتے ہیں۔ ابن وحشیہ مچھلی اور لوبیا کی حرمت و ممانعت اس کی جانب منسوب کرتا ہے، جس کی تثبیت بعد میں اَرْمس / ہرمس نے کی، نیز تین قدیم ابجدوں (alphabets) کی ایجاد بھی۔ اخوان الصفا (بمبئی)، ۴: ۲۹۶، نے تین دیگر حکما کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے حکمت و فلسفہ کے چار دبستانوں میں سے ایک ایک دبستان کی بنیاد رکھی؛ چنانچہ اغاثُوذیمون نے دبستانِ فیثاغورث کی تخلیق کی۔ جابر بن حیّان نے اس کا ذکر متعدّد مقامات پر سقراط کے ساتھ اور نام نہاد مجریطی نے دیگر حکما کے ساتھ کیا ہے، اور الشّہرِستانی نے اس کے بعض اقوال نقل کیے ہیں.

اغاثوذیمون علومِ سِرّی کا استادِ اعظم تھا۔ جابر اور نام نہاد مجریطی نے اس سے ایک ایسی گھڑی کی ایجاد منسوب کی ہے جو سانپوں، بچھوؤں وغیرہ کو ان کے بلوں سے باہر نکال لاتی تھی۔ ابن الندیم نے اس کا ذکر علمِ کیمیا کے مصنّفین میں کیا ہے اور اس فن کے متعدّد مصنّفین نے، حتّٰی کہ ابوبکر الرّازی نے بھی اپنی کتاب سِرّ الأسْرار میں، اس کے حوالے دیے ہیں.

بہت سے مصنّفین کا خیال ہے کہ مصر کے دونوں بڑے اہرام ہرمس اور اغاثوذیمون کے مقبرے ہیں (قب ہَرَم).

مآخذ: (۱) Manetho، طبع Waddell، ۱۹۴۰ء؛ (۲) D. Chwolsohn: Die Ssabier، بمدِ اشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۳) وہی مصنف: Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur، ۱۸۵۹ء؛ (۴) ہامر (J. Hammer): Ancient alphabets and hieroglyphic characters، ۱۸۰۶ء؛ (۵) A. v. Gutschmid: Die nabatäische Landwirtschaft, Kleine Schriften، ج ۲، ۱۸۹۰ء؛ (۶) P. Kraus: Jābir b. Ḥayyān، ج ۲، ۱۹۴۲ء، بمدِ اشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۷) نام نہاد مجریطی: غایة الحکیم (طبع Ritter)، ص ۲۰۶، ۳۲۷؛ (۸) الشہرستانی، ص ۲۴۱؛ (۹) الفہرست، ص ۳۵۳، قب J. W. Fück: Ambix، ۱۹۵۱ء، ص ۹۲؛ (۱۰) J. Ruska: Tabula Smaragdina، ۱۹۲۶ء، بمدِ اشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۱۱) وہی مصنف: Turba Philosophorum، ۱۹۳۱ء، بمدِ اشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۱۲) وہی مصنف: Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse [= کتاب الموسوم فی سِرّ المکتوم]، ۱۹۳۷ء، ص ۲۱؛ (۱۳) M. Plessner: Hermes Trismegistus and Arabic Science، در Studia Islamica، ج ۲، ۱۹۵۴ء، ص ۴۵ ببعد.

(M. PLESSNER پلیسنر)

---

* **اَغاج**: رَکّ بہ آغاج.

---

* **اَغادِیر**: (Agadir، نیز اجادیر) بربری لفظ، جو عربی لفظ سُور (= دیوار؛ پختہ دیوار، جو کسی قلعے یا شہر کے گرد بطورِ فصیل تعمیر کی گئی ہو) کے مترادف ہے اور بظاہر فینیقی الاصل معلوم ہوتا ہے۔ اغادیر چند بربری مواضع کا نام ہے، جو خاص طور پر جنوبی مراکش میں واقع ہیں۔ یہ لفظ جب تنہا آئے تو اس سے عموماً اگادیر اغِیر [رَکّ بآن] مراد ہوتا ہے، جو سمندر کے کنارے مراکش کے میدان سُوس کا ایک شہر ہے اور ایک پہاڑی پر واقع ہے۔ اُسے لوگ بہت کم جانتے ہیں (اس کا ایک چھوٹا سا نقشہ Erckmann: Maroc moderne، ص ۵۰، میں موجود ہے)، کیونکہ یہ ایک ایسی ڈھلوان پہاڑی پر واقع ہے جہاں پہنچنا دشوار ہے۔ اس کے قریب ہی ساحلِ سمندر پر ایک ویران گاؤں بھی آباد ہے، جسے فونتی (Fonti) کہتے ہیں۔ مراکش میں بحر الکاہل کے ساحل پر اغادیر بہترین لنگرگاہ ہے، کیونکہ وہ ہر طرف کی ہواؤں سے محفوظ ہے۔ اغادیر کی بنیاد پرتگیزوں نے ۱۵۰۰ء کے قریب ڈالی تھی۔ شروع شروع میں یہ ماہی گیروں کا ایک سیدھا سادا سا مچان تھا، جسے خود انھوں نے نجی طور پر تعمیر کر لیا ہوگا۔ اس نئے شہر کا نام عام طور پر سانتا کُروز (Santa Cruz) تھا۔ مقامی باشندے تو اسے پہلے تِگمّی رُومی (Tigemmi Rūmī) یا دَار رُومِیّہ (= فرنگی گھر) کہا کرتے تھے۔ بعد ازاں اسے راس اگیر (بربری میں اغِیر اور اس سے غِیر، غِر، اَگِر وغیرہ) کا سانتا کروز کہنے لگے۔ اس مقام کو سانتا کروز دو مار پیکوینا (Santa Cruz de Mar pequena) سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو ایک ہسپانوی چوکی کا نام تھا۔ یہ چوکی بعد میں قائم ہوئی تھی اور اس کا صحیح محلِّ وقوع اب معلوم نہیں۔ [حسن الزیات] Leo Africanus اغادیر کو Guarguessem لکھتا ہے۔ اگیر کا سانتا کروز چونکہ مراکش میں ایک اہم پرتگیزی مقام بن چکا تھا اس لیے ۱۵۳۶ء میں شریف مولای محمد نے اس پر حملہ کیا۔ اس زمانے میں یہاں کا حاکم Dom Guttierez de Monroi تھا۔ محاصرہ طول پکڑ گیا اور اس دوران میں کئی واقعات پیش آئے۔ آخر کار پرتگال کی مدد کے باوجود سانتا کروز پر یورش کر کے اُسے فتح کر لیا گیا اور دُوم گوتیئیرز (Dom Guttierez) نے ہتھیار ڈال دیے۔ اس کا داماد Dom Ian de Corval اس جنگ میں مارا گیا اور اس کی بیوی ڈونا میِنسیا دمونروئی (Doña Mencia de Monroi) کو قید کر لیا گیا۔ شریف کو اس عورت سے ایسی محبت ہوگئی کہ اس نے اس سے شادی کر لی۔ بہت عرصے تک تو اسے عیسائی مذہب پر عمل کرنے اور یورپی طرز پر زندگی بسر کرنے کی اجازت رہی، لیکن بعد میں اس نے اپنا مذہب ترک کر دیا، یا کم از کم بظاہر اسلام قبول کر لیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے دونوں شریفوں، یعنی مولای محمد اور مولای احمد کے درمیان جنگ کی نوبت پہنچ گئی، کیونکہ وہ دونوں اُسے چاہتے تھے۔ اوّل الذّکر غالب رہا اور اس کے بعد ان دونوں بھائیوں میں مصالحت ہوگئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شریف کی دوسری بیویوں نے، جو اس سے جلا کرتی تھیں، اسے زہر دے کر ہلاک کر دیا۔ شریف نے اپنے خُسر کو رہا کر دیا اور گراں بہا تحائف دے کر پرتگال بھیج دیا۔ اغادیر کی بندرگاہ اور وہاں کے چشمے کی حفاظت کے لیے، جس سے شہر میں پانی آتا تھا، مولای عبداللہ نے ۱۵۷۲ء میں ایک طابیہ جنگی چوکی (battery) بنوائی، جس کے اردگرد کچھ مکانات بھی تعمیر ہو گئے۔ اس آبادی کا نام فُونْتی (Fonti) پڑ گیا، جو پرتگیزی لفظ fonte [= چشمہ] سے مشتق ہے۔ اغادیر ساحلی مقامات میں ایک اہم تجارتی مرکز بنا رہا۔ ۱۶۷۰ء میں یہاں فرانسیسیوں کی مراکش میں واحد تجارتی کوٹھی قائم کی گئی۔ ۱۷۵۵ء میں اہلِ ڈنمارک نے یہاں ایک قلعہ بنانے کی کوشش کی۔ ۱۷۷۳ء میں مولای عبداللہ نے (مغادِر Megader) کے نام سے ایک شہر آباد کیا اور تمام فرنگیوں کو مجبور کیا کہ وہ اغادیر کو چھوڑ کر اس نئے شہر میں جا کر آباد ہوں۔ اس وقت سے اغادیر اہلِ یورپ کی تجارت کے لیے مسدود ہے۔ بایں ہمہ ۱۸۸۲ء میں قحط سالی کی وجہ سے یہاں اناج کی تجارت کی اجازت دے دی گئی تھی، لیکن تاجروں کو حدودِ ساحل سے باہر جانے کی اجازت نہ تھی اور اُن سے اچھا سلوک بھی نہیں کیا گیا (Erckmann، محلِّ مذکور)۔ پرتگیزی قلعہ

ابھی تک اچھی حالت میں ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے کچھ کتبات بھی مل رہے ہیں.

مآخذ: (۱) Leo Africanus [حسن الزیات]: Description de l'Afrique (طبع شیفر)، ۱: ۱۷۶؛ (۲) Marmol Caravajal: Description de l'Africa، غرناطہ ۱۵۷۳ء، ۲: ۱۹ ببعد؛ (۳) Erckmann: Maroc moderne؛ (۴) Meakin: The Land of the Moors، ص ۳۷۸-۳۸۲؛ (۵) Castollanoz: Hist. de Marruecos، ص ۲۰۳-۲۲۰.

(E. DOUTTÉ)

---

*⊗ **اَغالِبَہ**: یا بنوالأغلب، ایک مسلم حکمران خاندان، جو تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں تقریبًا سو برس تک بنو عبّاس کے نام پر افریقیہ پر قابض رہا۔ اس کا دارالحکومت القیروان تھا.

(۱) عام جائزہ؛ (۲) مذہبی زندگی؛ (۳) بیانِ واقعات بہ ترتیب تاریخی.

(۱) عام جائزہ:-

[اغالبہ کا مورثِ اعلٰی ابراہیم بن اغلب ۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء میں افریقیہ کا عامل مقرر ہوا، جو اموی زمانے ہی سے ایک الگ تھلگ صوبہ چلا آتا تھا، لیکن جس سے ۱۷۱-۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء میں مراکش نے ادریسیوں [رکّ بآن] کے ماتحت علیحدگی اختیار کر لی تھی اور ڈر تھا کہ کہیں اس کے دوسرے حصّے بھی الگ ہوتے نہ چلے جائیں۔ باعتبارِ نظم و نسق بھی اس امر کی ضرورت تھی کہ یہاں کوئی مستحکم حکومت قائم ہو۔ عبّاسیوں کو مشرق سے تو کوئی خطرہ تھا نہیں۔ خراسان اُن کی دعوت کا مرکز تھا، لیکن دولتِ امویہ کے خاتمے اور مغرب پر تسلّط کے باوجود انھیں مصر اور افریقیہ سے کوئی خاص تائید حاصل نہیں تھی، لہٰذا اس امر کے پیشِ نظر کہ سلطنت مزید انتشار سے محفوظ رہے ہارون الرشید نے افریقیہ کے بارے میں ایک نیا اور جرأت مندانہ قدم اٹھایا۔ اس نے ابراہیم بن الأغلب عاملِ زاب کو، جو اس علاقے میں بڑی کامیابی سے امن و امان قائم کر چکا تھا، دعوت دی کہ افریقیہ کی حکومت سنبھالے، جس کے اندرونی معاملات تمام تر اس کے اختیار میں ہوں گے؛ چنانچہ طے پایا کہ (۱) جو امدادی رقم مرکز کی طرف سے ہر سال افریقیہ کو دی جاتی ہے بند کر دی جائے گی؛ (۲) افریقیہ کو اندرونی معاملات میں پوری آزادی حاصل ہو گی؛ (۳) مگر اسے چالیس ہزار دینار سالانہ خراج خزانۂ عامرہ کو ادا کرنا پڑے گا۔ یہ شرائط تھیں جن کی بنا پر ابراہیم بن الأغلب افریقیہ کی حکومت پر متمکّن ہوا اور اس کا نظم و نسق کاملًا اس کے ہاتھ میں دے دیا گیا، حتّٰی کہ وہ اپنے بھائی اور بیٹے کو، یعنی جسے چاہے اپنا جانشین مقرر کر سکتا تھا۔ یہی اختیارات آگے چل کر اس کے جانشینوں کو بھی حاصل رہے۔ اندرونی طور پر خود اختیار صوبوں کے قیام کا یہ پہلا تجربہ تھا جو دولتِ عبّاسیہ نے کیا اور جیسا کہ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے بڑا کامیاب رہا.

افریقیہ کے اُن عرب حکمرانوں کے متعلق ہمیں خاصی معلومات حاصل ہیں اور اس لیے ان کی سیرت اور کردار کے خط و خال تمام و کمال ہمارے سامنے ہیں۔ یہ عالی مرتبہ حکام آرام کی زندگی بسر کرتے اور کبھی کبھی سختی اور تشدّد پر بھی اتر آتے، لیکن انھیں تدبیر و جہاں بانی سے خاصا بہرہ ملا تھا۔ انھوں نے رفاہِ عامّہ کو ترقی دی۔ تہذیب و تمدّن کے نشو و نما میں حصہ لیا اور اپنی لیاقت اور قابلیّت سے ریاست کی آمدنی کو اس طرح صرف کیا کہ ان کے زیرِ اقتدار شمالی افریقہ میں ایک نئی زندگی پیدا ہو گئی؛ چنانچہ اس نشاۃ ثانیہ کے آثار جس سے علوم و فنون کو تحریک ہوئی اور ملک میں فارغ البالی اور خوش حالی کی لہر دوڑ گئی آج بھی جگہ جگہ موجود ہیں اور اغالبہ کی شان و شوکت اور بلند نظری کی شہادت دے رہے ہیں].

افریقیہ کے حالات جو شکل اختیار کر چکے تھے ان کی اصلاح میں اَغالبہ کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان پر قابو پانے کے لیے ہمّت اور سیاسی سوجھ بوجھ کی ضرورت تھی؛ چنانچہ ابراہیم ابن الأغلب (۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء-۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء) کو بربر بغاوت کے آخری فتنہ و فساد کو فرو کرنا پڑا۔ اغلبی مملکت کی سرحدوں پر افریقیہ کے جنوب، اور اس اور قریب قریب تمام مغربِ وسطٰی پر خارجیّت کا تسلّط تھا اور زاب اس حکومت کی مغربی سرحد تھا۔ اُدھر قبائلیہ خُرد (Lesser Kabylia) کے کتامہ کی شیعیّت سے وابستگی آگے چل کر اس خاندان کے زوال کا باعث بننے کو تھی، لیکن سنگین ترین بحرانات اغلبی حکومت کے عین قلب میں مرکوز تھے۔ تونس اور خود قیروان بھی مخالفت کے مرکز تھے اور سب سے زیادہ شورش انگیز الجُند کے عرب تھے، جنھیں اغلبی حکومت کا طاقت ور ترین حامی ہونا چاہیے تھا۔ جن شہروں میں انھیں رکھا گیا تھا وہاں کے مقامی باشندوں سے نفرت و حقارت کا برتاؤ کرتے اور ملک کے حکمرانوں کے ساتھ معاملات میں لالچی اور جھگڑالو ثابت ہوئے۔ ابراہیم اوّل کو دو عرب بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا، یعنی حمدیس بن عبدالرحمٰن الکِندی کی (۱۸۶ھ/ ۸۰۲ء) اور عمران ابن مخلد کی (۱۹۴ھ/ ۸۰۹ء)؛ ان دونوں بغاوتوں میں قیروانیوں کا ہاتھ تھا۔ اسی خطرے کے پیشِ نظر امیر نے القیروان سے دو میل جنوب کی طرف القصر القدیم (یا العبّاسیہ) [رکّ بآن] تعمیر کرایا اور وہیں مقیم ہو گیا تھا۔ یہاں اس نے اپنے ارد گرد الجُند کے ایسے آدمی جو قابلِ اعتماد سمجھے جاتے تھے اور غلام، جو اسی مقصد سے خریدے گئے تھے، جمع کر لیے مؤخر الذکر ہی سے ایک شان دار سیہ فام محافظ دستے کی تشکیل ہوتی تھی.

تیسرے اغلبی امیر، ابو محمد زیادۃ اللہ (۲۰۱ھ/ ۸۱۷ء-۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء) کے عہدِ حکومت میں، جس نے الجُند کے ساتھ حد سے زیادہ سختی برتی تھی، ایک اور بھی زیادہ سنگین عرب بغاوت رونما ہوئی، جس کا محرّک منصور بن نصر الطُّنبُذی تھا۔ طُنبذہ میں اپنے قلعے سے، جو تونس کے قریب واقع تھا، اس نے عرب سرداروں کو جنگ آزمائی کی دعوت دی اور اسے ان کی مدد حاصل ہو گئی (۲۰۹ھ/ ۸۲۴ء)۔ مختلف حالات سے گزرنے کے بعد باغیوں نے ماسوا قابس اور اس کے گرد و پیش کے علاقوں کے تقریبًا پورے افریقیہ پر قبضہ کر لیا، لیکن الجرید کے بربروں کی مدد سے زیادۃ اللہ نے اپنا اقتدار دوبارہ حاصل کر لیا۔ الطُّنبذی نے ہتھیار ڈال دیے اور اسے قتل کر دیا گیا۔ اس پر باغیوں کے وفاق کا خاتمہ ہو گیا اور زیادۃ اللہ نے باقی

سرکش سرداروں کو معاف کر دیا۔ اس بار بھی قیروانیوں نے باغیوں کا ساتھ دیا تھا۔

[ان داخلی شورشوں کے علاوہ بعض موقعوں پر علما اور صلحا بھی ان کے لیے کچھ مشکلات پیدا کر دیتے تھے۔ وہ لوگوں سے بہت قریب رہتے اور رائے عامّہ کی رہنمائی کرتے۔ انھیں اس سے باک نہیں تھا کہ حکّام وقت کے اخلاق پر نکتہ چینی کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ ہر امر میں شریعت کا لحاظ رکھا جائے اور طاقت کا بے جا استعمال نہ ہو۔ یوں رعایا حکّام کے تعلقات میں اکثر کشیدگی پیدا ہو جاتی، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے مذہب کے احترام کے باوجود ناممکن تھا کہ امورِ حکومت میں انھوں نے جو روش اختیار کر رکھی ہے اسے بنیادی طور پر بدل دیں]؛ چنانچہ دوسرے اَغلبی امیر ابو العباس عبداللہ بن ابراہیم (۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء-۲۰۱ھ/ ۸۱۷ء) نے ایک مالی اصلاح نافذ کی، جو [پہلی مسلمان حکومتوں] کے طریق کے خلاف تھی، یعنی فصلوں پر عُشر کی شکل میں خراج بالجنس کی جگہ ایک معیّنہ نقد رقم کی صورت میں لگان۔ اس اقدام کے خلاف شدید احتجاج رونما ہوا اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد امیر کی موت کو عذابِ الٰہی تصور کیا گیا۔

[اغالبہ کے دَور کا ایک بہت بڑا کارنامہ جزیرۂ صقلیّہ کی تسخیر ہے، جس سے جنوبی اطالیا میں یلغار کا راستہ کھل گیا۔ دراصل صقلیّہ پر فوج کشی کی ابتدا امیر معاویہؓ ہی کے عہد سے ہو چکی تھی، لیکن اس کے باوجود عربوں کو وہاں کامیابی سے قدم جمانے کا موقع نہیں ملا تھا۔ دراصل بحیرۂ روم کی سیادت کے لیے عربوں اور بوزنطیوں میں برابر کش مکش جاری تھی، لہٰذا تیسرے اَغلبی امیر زیادۃ اللہ کے عہد میں جو بغاوت رونما ہوئی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بوزنطی حکومت نے ساحلِ افریقیہ پر تاخت و تاراج شروع کر دی۔ اس پر زیادۃ اللہ مجبور ہو گیا کہ صقلیّہ کی تسخیر کے لیے باقاعدہ قدم اٹھائے، کیونکہ یہ جزیرہ بھی بوزنطی بحری طاقت کا مستقر تھا۔ ۲۱۱ھ/ ۸۲۷ء میں مشہور فقیہ قاضی اسد بن الفرات کے ماتحت ایک مہم تیار کی گئی، جو سُوسہ [رَتَ بِاَن] پہنچی تو مجاہدین کی ایک بہت بڑی جماعت اس سے آملی۔ یہیں چھے سال پہلے ایک رِباط قائم کی گئی تھی اور یہیں سے یہ مہم جہازوں میں بیٹھ کر منزلِ مقصود کو روانہ ہوئی۔] یہ رباط اب بھی موجود ہے۔ اشارتی بُرج کے نیچے جو کتبہ ہے اس میں زیادۃ اللہ کا نام اور تاریخ ۲۰۶ھ/ ۸۲۱ء درج ہے۔

القیروان [رَتَ بِاَن] کی بڑی مسجد کی دوبارہ تعمیر بھی اسی امیر سے منسوب ہے۔ یہ شان دار عمارت، جس کی بنا تقریباً ۶۷۰ء میں عقبہ بن نافع نے ڈالی تھی اور جس میں آٹھویں صدی عیسوی کے دوران میں دو دفعہ ترمیم و تجدید ہوئی، دراصل بنو اغلب ہی نے بنوائی تھی۔ زیادۃ اللہ کے علاوہ دو اَور امیروں، ابو ابراہیم اور ابراہیم ثانی، نے اس میں مزید تعمیرات کیں اور اس کے ایوان کو وسیع کیا۔

اغالبہ تعمیر کے بہت شائق تھے۔ زیادۃ اللہ کے جانشین ابو عقال الاَغلب کے عہد (۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء-۲۲۶ھ/ ۸۴۰ء) میں وہ چھوٹی مسجد جو ابو فتاتہ کے نام سے مشہور ہے سُوسہ میں تعمیر ہوئی اور اس میں تقریباً اسی زمانے میں مزید تعمیرات عمل میں آئیں۔ ابو العباس محمد نے بڑی مسجد کے ساتھ اس کے لیے وقف قائم کیا، جو اب تک موجود ہے۔ احاطے کی دیواریں بھی اب تک محفوظ ہیں اور یہ ابو ابراہیم احمد کے زمانے (۲۴۲ھ/ ۸۵۶ء - ۲۴۹ھ/ ۸۶۳ء) میں بنی تھیں، جسے افریقیہ کی عماراتی تاریخ میں اپنے پورے خاندان میں ممتاز ترین حیثیت حاصل ہے۔ تونس کی جامع کبیر کی تعمیر اسی کی طرف منسوب ہے، جو القیروان کی مسجد کی طرح ایک قدیم تر مسجد کی جگہ بنائی گئی تھی، جسے اب ناکافی سمجھا جانے لگا تھا۔ اس امیر کی تخلیقی سرگرمی اور دریا دلی کا اظہار سب سے بڑھ کر اس کے رفاہِ عام کے کاموں سے ہوتا ہے۔ ابن خلدون، جو بالعموم اپنے بیانات میں زیادہ محتاط رہتا ہے، کہتا ہے کہ ابو ابراہیم احمد نے افریقیہ میں تقریباً دس ہزار قلعے تعمیر کیے، جو پتھر اور گچ سے بنائے گئے تھے اور جن میں لوہے کے دروازے نصب تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس نے ساحلِ سمندر کے ساتھ ساتھ نیز مغربی سرحد پر بہت سے قلعے بنوائے، جن میں سے کئی شاید بوزنطی (limes) کے مستحکم مقامات تھے، جنھیں اس نے از سرِ نو تعمیر کیا۔ سوسہ میں فصیل، جو ایک کتبے کی رُو سے ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء سے چلی آتی ہے، بظاہر ہدرومیتم (Hadrumetum) کی قدیم دیوار پر بنائی گئی تھی۔ اسی طرح مَہرَس (Mahres) کے جنوب میں تونس کے ساحل پر بُرج یتگہ بھی، جو اغلبی عہد کا ہے، ایک بوزنطی قلعہ تھا، جس کی بنیادوں پر مسلم معماروں نے نئی عمارت کھڑی کر دی۔

یہی بات غالبًا آب رسانی کے کئی کاموں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے؛ تاہم یہ دعوٰی کیا جا سکتا ہے کہ بنو اغلب ہی نے اُن میں سے بہت سے کام اس غرض سے انجام دیے کہ ان خطوں میں جہاں پانی کی صرف کم مقدار دست یاب ہوتی تھی خوش حالی کو بحال کیا جائے، بالخصوص ''تونسی سلسلے'' کے جنوب میں۔ زمانۂ حال کی ایک کتاب مصنفۂ سولگناک (M. Solignac) سے، جو تعمیر کے استعمال کردہ طریقوں اور مستعملہ مسالوں کی نوعیّت اور القیروان کے قریب کے حوضوں اور تالابوں سے مقابلے پر مبنی ہے، اس امر میں کوئی شبہہ باقی نہیں رہ جاتا۔

اپنے عوامی کاموں، اپنی دفاعی تاسیسات اور بالعموم اپنی عمارتوں کے لیے اغلبی امیر یقینًا ایسے مزدوروں کی جماعت پر انحصار کرتے تھے جنھیں مقامی طور پر بھرتی کیا جاتا تھا۔ کارخانوں کی نگرانی غیر مسلم آزاد کردہ غلاموں، یعنی اُن کے موالی کے سپرد کی جاتی تھی جن کے نام خود ان عمارتوں پر ثبت ہیں۔ ان کے سکّوں پر بھی ایسی ہی اصل و نسل کے عمّال کا ذکر ہے جو ٹکسال کی دیکھ بھال کرتے تھے۔

اگرچہ عیسائی افریقیہ کی موروثہ روایات کا ان عمارتوں کی ساخت اور آرائش پر خاصا اثر ہوا (فرش کے لیے روغنی پچّی کاری (mosaic) کا نمونہ اس وقت تک استعمال ہوتا تھا) تاہم اغلبی فنِ تعمیر نے مشرقی مآخذ سے بھی استفادہ کیا ہے؛ چنانچہ شام، مصر اور عراق کے اثرات نمایاں ہیں اور ایک نیا اور مخصوص طور پر اسلامی فن ظہور میں آتا ہے، جس کا سب سے زیادہ نمایاں مظاہرہ القیروان کی جامع کبیر میں ہوتا ہے۔

اس خاندان کی خوش حالی کے آخری سال ابو اسحٰق ابراہیم ثانی کے عہدِ حکومت میں تھے، جو ابو عبداللہ محمد کا جانشین ہوا، جسے ابو الغرانیق (بگلوں کا باپ) کہتے

تھے۔ اس کے عجیب کردار میں اپنے خاندان کی خوبیاں اور برائیاں دونوں ہی مبالغے کی حد تک پہنچ گئی تھیں۔ کبھی تو وہ ایک منصف مزاج بادشاہ بن جاتا تھا، جسے اپنی رعایا کی بہبود کا فکر رہتا اور کبھی ایک ظلم پسند جابر، جس کے جور و ستم کی زد سے اس کے خاندان کا کوئی فرد بھی محفوظ نہ تھا۔ عباسی خلیفہ المعتضد کے حکم سے، جسے اس کے بارے میں شکایات موصول ہوئی تھیں، وہ ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء میں اپنے بیٹے ابو العباس عبداللہ کے حق میں دستبردار ہو گیا اور اس کے بعد سے توبہ و استغفار کی بہت ہی اطمینان بخش زندگی بسر کرتا رہا۔ چونکہ خشکی کے راستے سفرِ حج ممکن نہ تھا اس لیے وہ صقلیہ گیا اور وہاں تاوَرمینہ (Taormina) پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں وہ کُلَبْرِیَہ (Calabria) کی طرف روانہ ہوا، لیکن راستے میں کوسِنْزہ (Cosenza) کے سامنے اس کا انتقال ہو گیا (۱۹ ذوالقعدہ ۲۸۹ھ/ ۲۹ اکتوبر ۹۰۲ء).

ابراہیم ثانی کے عہد میں افریقیہ میں شیعی داعی ابوعبداللہ [رکّ باّن] کا ورود ہوا، جس کے ہاتھوں اغلبی خاندان کا سقوط اور فاطمی خلیفہ عبیداللہ المہدی کی کامیابی عمل میں آنے کو تھی۔ کتامہ بربروں کی مدد سے، جنھیں اس نے شیعہ مذہب کا حلقہ بگوش بنا لیا تھا، اس نے اغلبی سلطنت کی فتح کا کام شروع کیا۔ مغربی سرحد کی چوکیاں، جن میں سے بعض عاقبت نااندیشی سے قلعہ نشین عرب فوجیوں سے، جو ابراہیم کے تشدد کا شکار بن گئے، خالی رہ گئی تھیں، اس قابل نہ تھیں کہ ان پہاڑی مذہبی دیوانوں کے حملوں کو روک سکیں۔ امیر ابو مضر زیادۃ اللہ کو خطرے کا احساس تھا، لیکن اس کے اقدامات میں بھی معقول تدبیر کا فقدان تھا اور وہ تباہی کو ٹالنے کے لیے ناکافی تھے۔ اس نے القیروان کی فصیلوں کی تجدید کی اور کتامہ کے مقابلے میں کئی فوجیں روانہ کیں، جنھیں ہزیمت ہوئی۔ پھر ایک بڑی فتح کا اعلان کر کے اس نے فرار کی تیاریاں کیں۔ اس نے رَقّادہ کے شاہی شہر کو، جسے ابراہیم ثانی نے القیروان سے ساڑھے چار میل جنوب کی طرف آباد کیا تھا، خیر باد کہا اور جتنا روپیہ پیسہ اپنے ساتھ لے جا سکتا تھا لے کر مصر کی طرف روانہ ہو گیا۔ وہاں سے وہ رَقّہ گیا، لیکن دوبارہ مِصر کی طرف واپس آیا اور راستے میں یروشلم میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العِبر، ۴: ۱۹۵–۲۰۷ (مترجمۂ Noel Des Vergers: Hist. de l' Afrique sous la dynastie des Aghlabides، پیرس ۱۸۴۱ء)؛ (۲) النُّوَیری، طبع M. Gasper Remiro (ترجمہ، در ضمیمۂ ابن خلدون: Histoire)؛ (۳) ابن العذاری: البیان، (مترجمۂ فانیاں (E. Fagnan)، ۱: ۱۱۱–۲۰۴)؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، ج ۷ (مترجمۂ فانیاں (E. Fagnan): Annales du maghreb et de l'Espagne، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۱۵۷–۲۹۹)؛ (۵) البکری: Descr. de l'Afrique sept.، مترجمۂ دیسلان (de Slane)، ص ۵۲–۵۴؛ (۶) المالکی: ریاض النفوس، طبع ایچ۔ مونِس، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۷) عیاض: مَدارِک، بمواضع کثیرہ؛ (۸) ابو العرب: Classes des savants de l'Ifrikiya، طبع و مترجمۂ محمد بن شنب، مواضع کثیرہ؛ (۹) Vonderheyden: La Berbérie orientale sous la dynastie d Benou l'Aghlab (800-909)، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) Founel: Les Berbers، پیرس ۱۸۵۷–۱۸۷۵ء؛ (۱۱) Ch. Diehl و G. Marçais: Le monde orientale de 395 a 1081، (Hist. gènerale de G. Glotz)، ص ۴۱۳–۴۱۹؛ (۱۲) ایچ۔ ایچ۔ عبدالوہاب: خلاصۃ تاریخ تونس، تونس ۱۳۷۲ھ، ص ۶۴–۷۶؛ (۱۳) M. Solignac: Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VIIe au XIe Siècle، الجزائر ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) G. Marçais: La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age، ص ۵۷–۱۰۱؛ (۱۵) وہی مصنف: L'archi-tecture musulmane d' Occident، پیرس ۱۹۵۴ء، باب اوّل.

(G. MARÇAIS [و سیّد نذیر نیازی])

(۲) مذہبی زندگی:-

بنو اغلب کے عہدِ حکومت میں القیروان بجائے خود اور اسلامی مشرق و مغرب کے مابین ایک درمیانی مقام ہونے کی حیثیت سے اسلامی مذہبی زندگی، علم اور ادب کا ایک بڑا مرکز تھا۔ اپنے قانونِ شرعی کی ایک مشترک مقامی تعبیر کو ترقی دیے بغیر القیروان کے علما کسی نہ کسی مشرقی دبستانِ فکر کی پیروی کرتے رہے اور بعض اوقات ایک انتخاب پسند (electic) طرزِ عمل بھی اختیار کر لیتے تھے۔ اس انتخابیت کی شہادت نہ صرف ابن الفرات کی الاسدیۃ سے ملتی ہے بلکہ اَور تصانیف سے بھی۔ اغالبہ کے القیروان میں عراقی اور مدنی عقائد کی نمائندگی یکساں طور پر بخوبی کی جاتی تھی، لیکن الشافعی کی تعلیم وہاں کبھی جاگزیں نہیں ہوئی۔ مخصوص طور پر اغالبہ کے ماتحت القیروان مالکی دبستان کا مضبوط ترین مرکز بن گیا، بلکہ اس معاملے میں مدینے اور قاہرہ سے بھی بازی لے گیا۔ اس زمانے کی بعض ممتاز ترین فقہی شخصیتیں، جن کی تصانیف کم و بیش باقی رہ گئی ہیں، حسب ذیل ہیں: (۱) اسد بن الفرات ([رکّ باّن]، م ۲۱۳ھ)؛ (۲) سَحْنون ([رکّ باّن] م ۲۴۰ھ)، مصنف المدوّنۃ، جو فقہ مالکی کی ایک ضخیم تلخیص ہے؛ (۳) یوسف بن یحیٰی (م ۲۸۸ھ)؛ (۴) ابو زکریا یحیٰی بن عمر الکِنانی (م ۲۸۹ھ)؛ (۵) عیسٰی بن مِسْکین (م ۲۹۵ھ) اور (۶) ابو عثمان سعید بن محمد ابن الحدّاد (م ۳۰۲ھ)۔ بنو اغلب کے زمانے کے ان اور دیگر علما کی تصانیف کے مخطوطے اب تک القیروان کی بڑی مسجد کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔ علم کلام کے میدان میں بھی اغالبہ کے عہد میں القیروان متعدد آرا و خیالات کا محلِّ اجتماع، اور زوردار بحث و مباحثے کا سٹیج بنا رہا۔ یہ مباحثے، جو بعض اوقات تشدد اور ایذا رسانی کی شکل اختیار کر لیتے تھے، راسخ العقیدہ لوگوں، جبریہ، مرجئہ اور معتزلہ اور آخر میں، جس کی اہمیت کم نہ تھی، اباضیہ، کے درمیان ہوا کرتے تھے (دیکھیے مادّے)، مثلاً اسد بن الفرات نے سلیمان بن الفرّاء پر حملہ کر دیا، جو مؤمنوں کی رؤیت باری تعالٰی کا منکر تھا؛ اسی طرح جب سَحْنون قاضی ہوا تو اس نے اپنے پیش رو عبداللہ بن ابی الجواد کو رفتہ رفتہ پٹوا کر ہلاک کر دیا، کیونکہ اس کی یہ رائے تھی کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس آخری عقیدے کے بارے میں اغالبہ کی مذہبی روش خلفاے بغداد کی روش کے تابع تھی۔ مشرق میں جو "محنہ" [رکّ باّن] ہوئی اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد، راسخ عقیدے کے علم برداروں کو اسی طرح کے، گو اس سے ذرا کم تر مصائب مذہبی سلطنت احمد بن زمان کے زمانے میں برداشت کرنا

پڑے۔ خود سَحْنُون بھی اس موقع پر معرضِ خطر میں تھا، لیکن کسی بڑی اُفتاد سے محفوظ رہا۔ مشرق کی طرح یہاں بھی راسخ العقیدہ ردِّ عمل کا زور ہوا، لیکن معتزلی عقائد محو نہیں ہوے اور ایک مسلّم معتزلی، ابرٰہیم ابن اسود الصّدِیْ یُنی کو خاندان کے خاتمے سے ذرا پہلے ابراہیم ابن احمد کے عہدِ حکومت میں القیروان کا قاضی مقرر کیا گیا۔ صحیح مذہبی زندگی کی نمائندگی بہت سے دین دار لوگ اور اولیاء اللہ کرتے رہے، جو اکثر مذہبی علما سے رابطہ رکھتے تھے، اگرچہ بسا اوقات اُن سے برسرِ خلاف بھی رہتے تھے۔ یہ دونوں گروہ اغالبہ کے زمانے میں بہت بااثر تھے اور دونوں ایک آزادانہ مسلک کا اظہار اور حکومت کے خلاف ناقدانہ طرزِ عمل اختیار کرتے تھے۔ قاضی کبھی کبھی گورنر اور سپہ سالار بھی ہوا کرتے تھے۔ تراجم رجال کے کئی مجموعے، جن میں سے قدیم ترین زمانۂ زیرِ بحث سے بہت قریب کے ہیں، اغالبہ کے عہد میں القیروان (اور افریقیہ کے دوسرے شہروں) کی دینی اور ذہنی زندگی کی بہت جاندار تصویر پیش کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابو العرب (م ۳۳۳ھ): طبقات علماء افریقیة؛ (۲) وہی مصنّف: طبقات علماء تونس؛ (۳) الخُشَنی (م ۳۷۱ھ): طبقات علماء افریقیة (ان تینوں کو محمد بن شنب نے طبع و ترجمہ کیا ہے، الجزائر۔ پیرس ۱۹۱۵ء، ۱۹۲۰ء)؛ (۴) ابوبکر المالکی (م بعد ۴۴۹ھ): ریاض النفوس (طبع ح۔ مونس، ج۱، قاہرہ ۱۹۵۱ء)؛ مکمل کتاب کی تلخیص از ایچ۔ آئی۔ ادریس، در REI، ۱۹۳۵ء ص ۱۰۵ بعد، ۲۷۳ بعد و ۱۹۳۶ء، ص ۴۵ بعد؛ (۵) ابن النّاجی (م ۸۳۷ھ): معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰-۱۳۲۵ھ۔

(J. SCHACHT شاخت)

(۳) تبصرۂ زمانی:-

یہ خاندان ان گیارہ فرمانرواؤں پر مشتمل ہے:-

(۱) ابراہیم بن الأغلب بن سالم بن عقال التّمیمی (۱۲ جمادی الأخری ۱۸۴ھ / ۹ جولائی ۸۰۰ء - ۲۱ شوال ۱۹۶ھ / ۵ جولائی ۸۱۲ء)، بانی خاندان۔ اس کا باپ الأغلب، جو ابو مسلم کا شریک کار رہا تھا، اس خراسانی دستۂ فوج کے سپہ سالاروں میں سے تھا جسے المنصور نے افریقیہ بھیجا تھا؛ ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء [کذا، ۷۶۵ء] میں وہ گورنر کی حیثیت سے الأشعث کا جانشین مقرر ہوا اور الحسن بن حرب کی بغاوت کے دوران میں ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء میں مارا گیا۔ ۱۷۹ھ / ۷۹۵ء میں ابراہیم کو الزّاب کا والی مقرر کیا گیا اور اس اعانت کے سلسلے میں جو اس نے گورنر ابن مُقاتل کے خلاف ایک بغاوت کے فرو کرنے میں کی ہارون الرّشید نے اسے یہ صوبہ موروثی جاگیر کے طور پر دے دیا۔ وہ مستعد، دانش مند، دور اندیش اور چالاک ہونے کے علاوہ ایک بہادر سپاہی اور ماہر سیاست دان تھا اور اس نے افریقیہ کی حکومت بہت ہی خوش اسلوبی سے چلائی۔ وہ بڑا مہذب اور شائستہ تھا اور کہا جاتا ہے کہ فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک عمدہ خطیب اور شاعر بھی تھا۔ اس کے انتقال پر اس کے بیٹے عبداللہ کو، جسے ۱۸۶ھ / ۸۱۱ء [کذا، ۸۰۲ء] میں طرابلس کے خارجی ہُوّارہ کی بغاوت کچلنے کے لیے بھیجا گیا تھا، تاہرت کے عبدالوہاب الرُّستمی نے طرابلس میں محصور کر لیا اور اسے مؤخر الذکر سے طرابلس کا پورا عقبی علاقہ دے کر صلح کرنا پڑی۔

مزید مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۲۳۳ بعد؛ (۲) کتاب العیون (Frag. Hist. arab.)، ص ۳۰۲ بعد؛ (۳) ابن تَغْری بَرْدی: النجوم، ۱: ۴۸۸، ۵۱۱، ۵۲۸، ۵۳۲؛ (۴) ابو زکریا: *Chronique*، ترجمہ از Masqueray، ص ۱۲۱-۱۲۶؛ (۵) الشّماخی: سِیَر، قاہرہ، ص ۱۵۹-۲۴۱؛ افریقیہ میں افرنجی سفارتوں کے لیے قب Eginhard: *Annales Francorum*، سال ۸۰۱ء؛ (۶) Reinaud: *Invasion des Sarrazins en France*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۱۷۔

(۲) ابو العبّاس عبداللہ اوّل بن ابراہیم (صفر ۱۹۷ھ / اکتوبر - نومبر ۸۱۲ء تا ۶ ذوالحجّہ ۲۰۱ھ / ۲۵ جون ۸۱۷ء)۔ اپنی خوب روئی اور بدمزاجی کے لیے مشہور تھا؛ اسے بالخصوص بعض غیر قرآنی اور خاص طور پر بھاری لگان عائد کرنے کی بنا پر موردِ ملامت بنایا جاتا تھا۔

(۳) ابو محمد زیادة اللہ اوّل بن ابراہیم (۲۰۱ھ / ۸۱۷ء - ۱۴ رجب ۲۲۳ھ / ۱۰ جون ۸۳۸ء)، اس خاندان کے سب سے عظیم الشان امیروں میں سے تھا؛ التُّنبُذی کی بغاوت کے علاوہ، اس کے عہد کا ممتاز کارنامہ صقلیہ کی فتح (۲۱۷ھ / ۸۲۷ء [کذا، ۸۳۲ء] بعد) تھی، جو القیروان کے قاضی اسد بن الفرات [رَتْ بآن] کے زیر قیادت عمل میں آئی۔ دو سال بعد اس نے اُن سابق باغیوں کو امان دے دی اور افریقیہ میں ایک عام امن و چین کے دور کا آغاز ہوا۔ القیروان کی جامع کبیر کی مرمّت اور بہبودِ عوام کے دوسرے کام بھی اس سے منسوب ہیں۔

(۴) ابو عِقال الأغلب بن ابراہیم (۲۲۳ھ / ۸۳۸ء - ربیع الثانی ۲۲۶ھ / فروری ۸۴۱ء)، ایک روشن ضمیر اور مہذب امیر تھا، جس نے افریقیہ کے نظم و نسق کی درستی کی جانب خاص توجہ کی اور صقلیہ کے جہاد کو مزید تقویت پہنچائی۔

(۵) ابو العبّاس محمد اوّل بن الأغلب (۲۲۶ھ / ۸۴۱ء - ۲ محرم ۲۴۲ھ / ۱۱ مئی ۸۵۶ء)، جسے تخت نشینی کے چھ سال بعد اس کے بھائی احمد نے برطرف کر دیا، لیکن سال بھر بعد ہی محمد نے اُسے شکست دے کر مشرق میں جلاوطن کر دیا، جہاں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے عہد میں دو بغاوتیں رونما ہوئیں: سالم بن غَلْبون کی ۲۳۳ھ / ۸۴۷-۸۴۸ء میں اور عمرو بن سالم التّجیبی کی ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء میں۔ محمد مالکیوں اور بالخصوص قاضی سَحْنون [رَتْ بآن] کا پُرجوش حامی تھا۔

(۶) ابو ابراہیم احمد بن محمد (۲۴۲ھ / ۸۵۶ء - ۱۳ ذوالقعدہ ۲۴۹ھ / ۲۸ دسمبر ۸۶۳ء)، سابق الذکر کا بھتیجا تھا۔ اس کا عہد پُرامن رہا اور اس کی نمایاں خصوصیت رفاہِ عام کے کام تھے۔

(۷) زیادة اللہ ثانی بن محمد (۲۴۹ھ / ۸۶۳ء - ۱۹ ذوالقعدہ ۲۵۰ھ / ۲۳ دسمبر ۸۶۴ء)، سابق الذکر کا بھائی تھا۔

(۸) ابو الغَرانیق محمد ثانی بن احمد (۲۵۰ھ / ۸۶۳ء [کذا، ۸۶۴ء] تا جمادی الاولی ۲۶۱ھ / ۱۶ جنوری ۸۷۵ء)، ابو ابراہیم کا بیٹا، اپنے صید و شکار کے انتہائی شوق کی بنا پر مشہور تھا۔ اس کے عہد کا نمایاں کارنامہ مالٹا کی فتح ہے (۲۵۵ھ /

۸۶۸ء).

(۹) ابو اسحٰق ابراہیم ثانی بن احمد (۲۶۱ھ/۸۷۵-۸۷۴ء-۱۷ ذوالقعدہ ۲۸۹ھ/ ۱۸ اکتوبر ۹۰۲ء) عوام کی رضامندی سے اپنے بھتیجے ابو عِقال کی جگہ تخت نشین ہوا۔ ۲۶۴ھ/۸۷۸-۸۷۷ء میں اس نے اپنے لیے ایک نیا محل رَقّادہ [رَکّ بآن] تعمیر کرلیا، لیکن بعد میں اُسے چھوڑ کر تونس میں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے عہد کے بڑے بڑے واقعات یہ ہیں: سَرَقُسطہ (Syracuse) کی تسخیر (۲۶۴ھ/۸۷۸ء)؛ جبل نَفُوسَہ کے باطنیوں کے ہاتھوں احمد بن طولون کے بیٹے العبّاس کے افریقیہ پر حملے کی پسپائی (۲۶۶-۲۶۷ھ/۸۷۹-۸۸۰ء)؛ الزاب کے بربروں کی ایک بغاوت کی سرکوبی (۲۶۸ھ/۸۸۱-۸۸۲ء) اور افریقیہ کے شمالی حصّے میں ایک اَور بغاوت کا قلع قمع (۲۸۰ھ/۸۹۳ء)۔ اس کے بیٹے عبداللہ نے، جسے ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں صقلیّہ کا والی بنایا گیا، پلرمو (Palermo) اور رجیو (Reggiu) پر قبضہ کرلیا اور ابراہیم کی تخت سے دست برداری پر اسے واپس بلا لیا گیا (دیکھیے اوپر).

(۱۰) ابو العبّاس عبداللہ ثانی بن ابراہیم (۲۸۹ھ/۹۰۲ء-۲۹ شعبان ۲۹۰ھ/ ۲۳ جولائی ۹۰۳ء)، اس نے شیعی خطرے کی روک تھام کی کوشش کی، لیکن اس کے بیٹے زیادۃ اللہ کے اُکسانے پر اُسے قتل کر دیا گیا.

(۱۱) ابو مُضر زیادۃ اللہ ثالث بن عبداللہ (۲۹۰ھ/۹۰۳ء-۲۹۶ھ/۹۰۹ء)، اپنے والد اور دیگر ارکان خاندان کے قتل کے بعد تخت نشین ہوا، ہمّت و جرأت نام کو نہ تھی۔ تاہم ۲۹۱ھ/۹۰۴ء میں اس نے جہاد کا اعلان کر دیا، لیکن الأُرْبُس (Laribus) کے سقوط (۱۸ مارچ ۹۰۹ء، دیکھیے ابو عبداللہ الشّیعی) سے شکستہ خاطر ہو کر معًا ملک سے فرار ہو گیا.

---

* **الاَغانی**: رَکّ بہ ابو الفرج الاصفہانی.

---

* **اِغْرغَر**: (Igharghar) صحرا (افریقہ) میں ایک دریا کی گزرگاہ، جو طبقات الارض کے دورۂ چہارم میں موجود تھا، مگر اب زیر زمیں چادرِ آب بن کر رہ گیا ہے۔ دوویریہ (Duveyrier) کے بیان کے مطابق اغرغر، ازکان اکور (Azakan-a-Akour) کے قریب ہجر (Haggar) کے سلسلۂ کوہ میں کوئی چھ ہزار فٹ کی بلندی سے نکلتا اور تقریبًا آٹھ سو میل (وادی غیر کو بھی شامل کر لیا جائے، جو اسی کی توسیع ہے، تو نو سو میل) کا راستہ طے کرکے تگورت (Tuggart) کے جنوب میں نخلستان گوگ (Gug) کے قریب ختم ہو جاتا ہے.

اس کا طاس مغرب میں تدمیت (Tademayt) کی چوٹیوں سے مشرق میں نخلستان غات (Ghat) اور ہجر (Haggar) سے شط ملغیر (Shott-Melghir)، بہ الفاظ دیگر ۲۳ سے ۳۴ درجہ شمالی عرض البلد، تک پھیلا ہوا ہے.

اغرغر ابتدا میں جنوبًا شمالًا بہتا ہوا ادلیس کے پاس سے گزرتا ہے۔ کہیں اس کی گزرگاہ خاصی تنگ ہو گئی ہے، جہاں اس کے وسط سے چشمے پھوٹتے ہیں۔ کہیں وہ پھیل کر ایسے میدان میں بہتا ہے جس کے کنارے پانچ سے آٹھ میل تک کی وسعت اختیار کر گئے ہیں۔ سلسلۂ کوہ موئیدر (Muydir) کے ساتھ ساتھ (جو اس کے مغرب میں اور سطح مرتفع تسیلی اس کے مشرق میں ہے) جاتے جاتے یہ مشرقی جانب خم کھا کر تنغرت (Tinghert) کے پہاڑ حمادہ کے دامن میں جا پہنچتا ہے۔ گزرگاہ کے اس حصّے میں کئی پہاڑی نالے اس سے آ ملے ہیں۔ ان میں سے بڑے بڑے یہ ہیں: اغرغرن، وادی اسد، کفف، جو تسیلی کے پورے جنوبی حصّے کا پانی بہا لے جاتا ہے۔ وادی اسون (Issawan) جس کا مقام اتصال ابھی تک دریافت طلب ہے۔ سب سے آخر میں وادی اہنت (Ahanat)، جو ریگ زار ایدین (Edeyen) سے آتی ہے.

پھر اغرغر تنغرت کی سطح مرتفع کو عبور کرتے ہوئے بقول فورو (Foureau) اپنے لیے ایک معیّن گزرگاہ بنالی ہے۔ آگے چل کر اس سطح مرتفع کے مشرقی حصّے کی متعدد ندیاں، جو عرق (Erg) کے ریگ زار میں گم ہو کر نمودار ہوتی ہیں، اغرغر میں مل جاتی ہیں۔ ریت کے ٹیلوں کا خطّہ آتا ہے تو اغرغر وہاں نگاہوں سے بالکل ناپید ہو جاتا ہے، غالبًا یہ قصر طویل کے قریب سے گزرا ہوگا، مگر اس میں شامل نہیں ہوا۔ فورو کے مشاہدات کی بنا پر ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ وہ پہلے بہت مشرق میں بہتا تھا۔ عرق (Erg) سے آگے بڑھیں تو اسے پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔ صرف چند نقاط اس سے مستثنٰی مانے جا سکتے ہیں، مثلًا شگا کے پہاڑی نالے کے پاس۔ بایں ہمہ اس خطّے میں زیر زمیں چادرِ آب کے تسلسل کی شہادت متعدد کنوؤں کے وجود سے مل سکتی ہے.

مآخذ: (۱) Bernard: *Deux missions françaises chez les Touaregs*، الجزائر ۱۸۹۶ء؛ (۲) Dournaux- Duperré: *Voyage au Sahara dans Bulletin Soc. Géographie de Paris*، ۱۸۷۴ء؛ (۳) H. Duveyrier: *Les Touaregs du Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۴) Foureau: *Coup d'oeil sur le Sahara français Annales de Géographie*، ۱۸۹۵ء؛ (۵) وہی مصنف: *Dans le Grand Erg*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۶) وہی مصنف: *Mon neuvième voyage au Sahara et au pays Touareg*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۷) وہی مصنف: *Documents scientfiques de la mission saharienne*، ج ۱، پیرس ۱۹۰۵ء، باب ۴؛ (۸) Largeau: *Le Sahara algérien*، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۹) G. Rolland: *Géologie et hydrogrophie du Sahara algérien*، پیرس ۱۸۹۰-۱۸۹۴ء، ۲ جلدیں اور ایک خریطہ؛ (۱۰) Ministère des Travaux Publics: *Documents relatifs à la mission dirigée au Sud de l'Algérie par le lieutenant-colonel Flatters*، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۱۱) Schirmer: *Le Shara*، پیرس ۱۸۹۳ء.

(G. YVER یور)

---

* **اَغْرِی**: جمہوریۂ ترکیہ میں مشرقی اناطولیہ کی ایک ولایت (اِل)، جس کا

بیشتر حصہ وہی ہے جو سابق سنجق بایزید [رک بآن] پر مشتمل تھا۔ اغری نام اغری طاغ [رک بآن] (بائبل کا کوہ ارارات) کے نام پر رکھا گیا۔ یہ پہاڑ ولایت قارص اور ایران کے ساتھ ولایت اغری کی شمالی و مشرقی سرحد ہے۔ ولایت کا رقبہ ۱۲۶۵۹ مربع کیلومیٹر، آبادی ۱۸۸۹ء میں (بقول سامی) ۴۷۲۳۶ نفوس تھی، جن میں سے ۸۳۶۷ ارمن اور باقی سب مسلم تھے: ۱۸۹۱ء میں (بقول Cuinet) آبادی ۵۲۵۴۴ نفوس تھی، جو زیادہ تر کرد مسلمانوں (۴۱۴۷۱) اور ۱۰۴۸۵ ارمنوں پر مشتمل تھی؛ ۱۹۴۵ء میں کل آبادی ۱۳۳۵۰۴ تھی، جو تمام تر مسلمان تھی۔ ان میں ۷۸۹۸۷ کرد اور ۵۴۴۷۲ ترک تھے؛ صدر مقام قرہ کورسہ (آبادی ۱۹۴۵ء میں ۸۶۰۵؛ اسے پہلے قرہ کلیسا کہا جاتا تھا)۔ یہ ولایت چھے قضاؤں (اِلچہ) پر مشتمل ہے: قرہ کورسہ، دیادین، دوغو بایزیت (سابقًا بایزید [رک بآن]، اسی نام کی سنجق کا صدر مقام)، اَلشکرت (سابقًا اِلشکرد یا اَلشکرد)، پٹنوس (سابقًا عنتاب)، تُتَک۔ اس ولایت کے نام کے ہجے [انگریزی میں] اب Agri کیے جاتے ہیں.

مآخذ: (۱) V. Cuinet: *La Tarquie d'Asie*، ۱: ۳۲۷–۳۳۹؛ (۲) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۱۲۳۵ [بذیلِ مادّۂ بایزید].

(F. TAESCHNER تیشنر)

---

* **اَغْرِی طاغ:** (بعض اوقات اسے اِغْری طاغ بھی کہا جاتا ہے)، جمہوریۂ ترکیہ کی مشرقی سرحد پر دو چوٹیوں والا ایک پہاڑ (سردشدہ آتش فشاں) جو ۳۰° ۳ ـ ۴۵′ عرض بلد شمالی اور ۴۴° ـ ۲۰′ طول بلد مشرقی پر واقع ہے اور ارس (Araxes) دوان کے علاقے کی سطحِ مرتفع (ارارات کی اونچی سطحِ مرتفع) کا بلند ترین مقام۔ ارمنی میں ماسِس (Masis) یا ماسِک (Masic)، فارسی میں کوہِ نوح کہلاتا ہے۔ اہل یورپ اسے ارارات (Ararat) کہتے ہیں، کیونکہ اسے وہی ارارات (عبرانی اراراط، دراصل اُرارطو قوم کے علاقے کا نام اور بعد میں پہاڑ کا نام) سمجھا جاتا تھا جس پر عام روایت کے مطابق [حضرت] نوح[ع] کی کشتی آ کر ٹھیری تھی (ابتدا میں جبلِ جودی [رک بآن] کو، جو عراق میں جزیرۂ ابن عمر کے قریب واقع ہے، ارارات سمجھا جاتا تھا) [حقیقۃً جودی ہی وہ پہاڑ ہے جہاں بالآخر حضرت نوحؑ کی کشتی ٹھیر گئی تھی (۱۱ [ھود]: ۴۴)]۔ یہ پہاڑ مسطح میدان ارس سے، جو آٹھ سو میٹر سے زیادہ بلند ہے اور پہاڑ کے شمال و مشرق میں پھیلا ہوا ہے، ایک دم بلند ہو گیا ہے۔ بیچ میں کوئی سلسلۂ کوہ حائل نہیں۔ جنوبی و مغربی جانب ایک اونچی نیچی لہریا سطحِ مرتفع ہے، جس کی بلندی ۱۸۰۰ سے ۳۰۰۰ میٹر تک ہے۔ اس سطحِ مرتفع سے دوسرے سردشدہ آتش فشاں پہاڑ کے سلسلے بلند ہوتے ہیں اور مغربی نیز شمالی و مغربی سمت جا کر مشرقی طوروس (Taurus) کے سلسلۂ کوہستان میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ کوہستان ارارات کا پورا سلسلہ ایک ہزار مربع کیلومیٹر کے رقبے میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا محیط ایک سو کیلومیٹر سے کچھ اوپر ہے۔ اس سلسلے کی دو چوٹیاں سب سے بلند ہیں، یعنی شمال مغرب میں کوہ ارارات کلاں (بلندی ۵۱۷۲ میٹر)۔ یہ دونوں چوٹیاں ایک تنگ، گول اور ماہی پشت ہموار ٹیلے (ارتفاع ۲۶۸۷ میٹر) کے ذریعے آپس میں ملی ہوئی ہیں، جو تیرہ چودہ کیلومیٹر لمبا ہے اور جس کا نام ایک چشمے کے نام پر، جو تقریبًا ۸ کیلومیٹر نیچے بہتا ہے، سردار بولاق ہو گیا ہے۔ ایک درّے میں سے ہو کر اس پہاڑ پر جاتے ہیں۔ مطلق بلندی کے اعتبار سے کوہ ارارات کو یورپ کے تمام پہاڑوں پر فوقیت حاصل ہے اور اپنے ۴۳۰۰ میٹر اضافی ارتفاع کے باعث دوسرے برّاعظموں کے بیشتر بڑے بڑے پہاڑوں سے بھی بازی لے گیا ہے۔ شمالی جانب سے اس پر نگاہ ڈالی جائے تو گرد و نواح کے وسیع میدان پر چھایا ہوا یہ پہاڑ ایک شان دار منظر پیش کرتا ہے.

ارارات کلاں (جبل الحارث) ذرا گولائی لی ہوئی مخروطی شکل کا ہے۔ اس کی چوٹی سے، جو تقریبًا ایک گول سطح مرتفع کی شکل میں ہے، (اس کا گھیرا ڈیڑھ سو سے دو سو فٹ تک ہے اور یہ چاروں طرف سے ایک دم ڈھلواں ہے) ایک ہزار میٹر نیچے تک برفانی میدان اور دریا چلے گئے ہیں (برفانی خط چار ہزار میٹر سے اوپر ہے)۔ ارارات کلاں کی شمالی و مشرقی ڈھلان کو نیچے کی طرف ایک گہری وادی (سینٹ جیمز کی وادی) قطع کرتی ہے، جس کا بلند ترین حِصّہ ایک وسیع طاس ہے، جو پتھر کی عمودی چٹانوں سے گھرا ہوا ہے، نیچے کا حِصّہ، اب ایک سنگلاخ ویرانہ ہے، یہ پہلے آباد تھا (موضع اَرْگُری، ارتفاع ۱۷۳۷ میٹر اور سینٹ جیمز کی خانقاہ)۔ ارارات خرد (جَبَل الحُوَیْرِث) کی شکل ایک خوب صورت باقاعدہ مخروط کی سی ہے.

یہ علاقہ اکثر زلزلوں کی آماجگاہ بنا رہتا ہے۔ ماضی قریب کا سب سے زیادہ خوف ناک زلزلہ ۲۰ جون ۱۸۴۰ء کا تھا؛ اس سے ایک بہت بڑی پہاڑی پھسل پڑی اور قدیم اَرْگُری کی خوش حال بستی (قدیم ارمن زبان میں اکوری، قب Hubschmann، در *Indogerm Forsch*، ۱۶: ۳۶۴، ۳۹۵) کو اس کے تمام باشندوں سمیت (تعداد تقریبًا ۱۹۰۰)، نیز ۳ کیلومیٹر اوپر واقع سینٹ جیمز کی خانقاہ کو مع اس کے جملہ راہبوں اور سینٹ جیمز کے مقدس کنویں کے تباہ کر دیا.

ارارات کے پورے علاقے میں پتھر جلے ہوئے اور کھنگر بنے ہوئے ہیں۔ ان کے مسام دار ہونے کے باعث پانی کی قلت ہے، اگرچہ ارارات کلاں کی چوٹی پر بہ کثرت برف جمی رہتی ہے، تاہم اس کی ڈھلان پر صرف دو اہم چشمے ہیں (چشمۂ سردار بولاق، ارتفاع ۲۲۹۰ میٹر، اور سینٹ جیمز کا کنواں [جو چشمے پر بنا دیا گیا تھا]۔ یہ ۱۸۴۰ء کے [زلزلے کے] بعد ایک اَور جگہ سے پھوٹ نکلا ہے)۔ ارارات خرد پر کوئی چشمہ نہیں اور اس کی چوٹی اس بلندی تک نہیں پہنچتی جہاں ہمیشہ برف جمی رہتی ہے۔ پہاڑ کے صرف شمالی اور مشرقی دامن، یعنی ارس کے میدان میں، پانی زمین سے رِس رِس کر نکلتا ہے اور بعض مقامات پر دلدلی قطعات بنا دیتا ہے.

پانی کی قلت کا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں نباتات بہت کم ہیں۔ کہیں کہیں بید کے درخت ضرور نظر آ جاتے ہیں، ورنہ کوہ ارارات بھی گرد و نواح کے تمام پہاڑوں کی طرح جنگلات سے بالکل خالی ہے اس انتہائی عریانی کا ایک سبب خود انسانی دست برد بھی ہے۔ نباتات کی طرح حیوانات کی بھی قِلّت ہے۔ وادی سینٹ جیمز میں

انسانی بستیوں کی تباہی کے بعد سے ارارات کا ضلع ایک غیر آباد منقطع صحرا بن گیا ہے، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں حالات سراسر مختلف تھے۔ الاِصطخری (ص ۱۹۱) وضاحت سے لکھتا ہے کہ ارارات پر گھنا جنگل تھا اور خاصا شکار ملتا تھا۔ اَلمقدِسی اس بیان پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ ارارات کے بلند حصوں پر ایک ہزار سے زائد چھوٹے چھوٹے گاؤں آباد تھے۔ ارمن مؤرّخ ٹامس ساکن اَرتْسرونی (Thomas of Artsruni) (دسویں صدی عیسوی) بھی اس بات پر زور دیتا ہے کہ ان اقطاع میں ہرن، جنگلی سور، شیر ببر اور گورخر بکثرت تھے (قب Thopdschian، در MSOS، ۱۹۰۴ء، ۲: ۱۵۰).

سلطان سلیم اوّل [عثمانی] اور سلیمان اوّل [عثمانی] کی جنگوں کے بعد ارارات صدیوں تک ایران کے مقابلے میں سلطنت عثمانیہ کا شمالی حفاظتی برج بنا رہا، اگرچہ ارارات کلاں کی چوٹی اور شمالی ڈھلانیں نیز ارارات خرد کی مشرقی ڈھلانیں ایران یا اس کی باج گزار ریاست نخچوان کے علاقے میں تھیں۔ معاہدۂ ترکمان چای (۱۴-۲ فروری ۱۸۲۸ء) کی رُو سے ایران نے ارارات کے شمال میں ارس کا میدان (سرمہ لو، کلپ اور اِگدِیَر کے اضلاع) روس کے حوالے کر دیے۔ اس طرح اس پہاڑ کی شمالی ڈھلانیں اور ارارات کلاں کی چوٹی روس کی تحویل میں چلی گئیں اور ارارات خرد تین سلطنتوں، یعنی ترکی، ایران اور روس کے درمیان ایک بڑا سرحدی نشان بن گیا۔ ۱۶ مارچ ۱۹۲۱ کو ایک معاہدہ ترکی اور روس کے درمیان ماسکو میں ہوا، جس کی رُو سے روس نے میدان ارس ترکی کے حوالے کر دیا۔ ۲۳ جنوری ۱۹۳۲ء کے معاہدۂ ترکی و ایران (اختلاف نامۂ [سعد آباد] کے مطابق، جس پر ۳ نومبر ۱۹۳۲ء سے عمل ہوا) ایران نے بھی وہ تھوڑا سا علاقہ جو ارارات خرد کی مشرقی ڈھلانوں پر مشتمل ہے، ترکی کو دے دیا (قب MSOS، ۱۹۳۴ء، ۲: ۱۱۲)۔ اس طرح اس عظیم کوہستان کا پورا علاقہ اب ترکی کے پاس ہے (قب G. Jäschke: Die Nordost-grenze der Turkei und Nac-hitschewan، در WI، ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۱-۱۱۵؛ وہی مصنف: Geschi-chte der russisch-turkischen Kaukasusgrenze Archiv des Völkerrechts، ۱۹۵۳ء، ص ۱۹۸-۲۰۶).

مآخذ: (۱) سامی بک: قاموس الاعلام، ۱: ۲: ۷۲ (ارارات)، ۲۳۰ (آغری طاغ)؛ ۲: ۱۰۱۵ (اغری طاغ)؛ (۲) K. Ritter: Erdkunde، ۱۰: ۷۷، ۲۷۳، ۳۴۳-۳۴۵، ۳۵۶-۳۸۶، ۳۷۹-۵۱۴؛ (۳) E. Reclus: Nouv. geogr. Univers، ۶: ۳۴۷-۳۵۲؛ (۴) H. Abich: Geolog. Forsch in den Kaukasischen Ländern، ویانا ۱۸۸۲ء، بعد، ۲: ۲۵۱ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۵) Ivanoviski: The Ararat (بزبان روسی)، ماسکو ۱۸۹۷ء؛ (۶) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۱۸۲؛ (۷) یاقوت: ۲: ۱۸۳، ۷۷۹؛ (۸) ارمینیہ کے متعلق اہم سفرناموں کے لیے قب مآخذ مادۂ ارمینیہ؛ (۹) ارارات کے خصوصی حالات کے لیے دیکھیے Parrot: Reise zum Ararat، برلن ۱۸۳۴ء، ۱: ۱۳۸ ببعد؛ (۱۰) F. Dubois de Montpereux: Voyage autour du Caucase etc. en Geogrgie Armenie etc.، پیرس ۱۸۳۹ء ببعد، ص ۳: ۳۵۸-۳۸۸؛ (۱۱) M. Wagner: Reise nach dem Ararat، Stuttgart ۱۸۴۸ء، ص ۱۲۳-۱۸۶ و مواضع کثیرہ؛ (۱۲) H. Abich: Geogn-ost. Reise zum Ararat Monstsber. der Verhandl. der Gesellschaft. f. Erdk، برلن ۱۹۴۶-۱۹۴۷ء اور در Bullit. de la Societe de geogr.، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف: Die Ersteigung des Ararat، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۹ء؛ (۱۴) Parmelee: Life among the mounts of Ararat، بوسٹن ۱۸۶۸ء؛ (۱۵) D. W. Freshfield: Travels in the Central Caucasus and Bashan، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۱۶) M. v. Thielmann: Streifzüge im Kaukasus, in Per-sien etc.، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۱۷) J. Bryce: Transcauc-asia and Ararat، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۱۸) E. Markoff: Eine Best-eigung des grossen Ararat Ausland، ۱۸۸۹ء، ص ۲۴۴ ببعد؛ (۱۹) J. Leclerq: Voyage au mont Ararat، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۲۰) Seidlitz: Pastuchow's Besteigung des Ararat، Globus ۱۸۹۴ء، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۲۱) Rickmer-Richmers: Der Ararat dans la Zeitschr. des Deutsch - Österr., Alpenver. ۱۸۹۵ء؛ (۲۲) M. Ebeling: Der Ararat، وہی مجلہ، ۱۸۹۹ء، ص ۱۴۴-۱۲۳، (ص ۱۶۲، ۱۶۳ پر چند مآخذ اور نقشہ کشی سے متعلق حوالے درج ہیں).

(M. STRECK - F. TAESCHNER)

---

* اُغُل: یہ لفظ تمام ترکی بولیوں میں مشترک ہے اور اس کے معنی "لڑکا"، "بچہ" یا "خلف" کے ہیں۔ اس ضمن میں چند مرکبات کی جانب توجہ دلائی جا سکتی ہے، مثلاً "جق اغلو" بمعنی اچھے گھرانے کا لڑکا، "قُل اُغلو"، جس کا اطلاق ینگی [ینی] چریوں کے بیٹوں پر ہوتا تھا۔ اغل (یا اوغل) خاندانی ناموں کے ساتھ فارسی "زادہ" یا عربی "ابن" کی جگہ بکثرت استعمال ہوتا ہے، مثلاً ابن الحکیم کے لیے حکیم اغلو یا حکیم زادہ یا رمضان اغلو کے لیے رمضان زادہ یا ابن رمضان (یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عربی میں "ابن" کے معنی صرف بیٹے ہی کے نہیں بلکہ اس سے اولاد بھی مراد ہے)۔ ایسے مرکّبات کی ایک نا تمام فہرست جو اگلے زمانے میں زیر استعمال تھے سجلِ عثمانی، ص ۷۷۸-۸۱۲ پر دی گئی ہے۔ خاندانی اعلام کے متعلق نئے قانون کے باعث ایسی بہت سی صورتیں نکل آئیں گی جن میں اغل ناموں اور پیشوں کے ساتھ مل کر آئے گا۔

اس لفظ کا اہم مصدر اغلان بمعنی "لڑکا"، "جوان" یا "نوکر" ہے۔ یہ لفظ چند مرکبات میں بھی پایا جاتا ہے، مثلاً اُچ اغلان بمعنی سلطان کا خدمت گار خاص، یا غلام بچہ، دل اغلان بمعنی زبان کا لڑکا یا ترجمان۔ اغلان سے اہلن کا لفظ بھی مشتق ہے، جو فوج کے نیم مسلح رسالے کا نام ہے۔

(FRANZ BABINGER)

---

* اَلاَغلَبُ العِجلی: (الاغلب بن عمرو بن عُبَیدہ ابن حارثہ بن دُلَف بن

جُشَم) عرب شاعر، جو دورِ جاہلیّت میں پیدا ہوا اور اسلام لایا۔ بعد میں وہ کوفے میں جا بسا اور جنگِ نہاوند (۲۱ھ/ ۶۴۲ء) میں، جب روایت عام کے مطابق وہ نوے سال کا تھا، شہادت پائی۔ اسے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے صحابہؓ میں شمار نہیں کیا جاتا۔ عام خیال یہ ہے کہ الاغلب سب سے پہلا عرب شاعر تھا جس نے قصیدے کی طرز کی طویل نظموں کے لیے بحرِ رَجَز استعمال کی [ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۳۸۹: ''جس نے رَجَز کو قصیدے کے مماثل بنا دیا اور اسے طول دیا، ورنہ اس سے پہلے رَجَز محض دو یا تین بیتوں پر مشتمل ہوتی تھی، جو کوئی شخص لڑائی، ہجو یا اظہارِ فخر کے موقع پر کہہ دیتا تھا، قبّ نیز الأغانی، ۱۸: ۱۶۴: ''هو اوّل من رجز اراجیز الطّوال الخ'']. لیکن اس کے کلام کے بہت کم نمونے باقی ہیں۔ نقّادانِ سخن اس کی ایک نظم کی تعریف بالخصوص کرتے ہیں، جو اس نے مدعیۂ نبوّت سجاح [رَکَ بآن] پر لکھی تھی، نیز ایک حکایت نقل کرتے ہیں جس سے خیال ہو سکتا ہے کہ اسلام نے اس کے دل میں مذہبی شاعری کا کچھ زیادہ شوق پیدا نہیں کیا تھا [دیکھیے الأغانی، ۱۸: ۱۶۵؛ یہ نظم اس نے مسیلمۃ الکذّاب سے سجاح کی شادی کے بارے میں کہی تھی۔ جس حکایت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ عاملِ کوفہ کو لکھا کہ تمھارے پاس جو شعرا ہیں ان سے کہو اسلام کے بارے میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ سنائیں۔ جب مغیرہؓ نے الاغلب کو بلا کر یہ بات کہی تو اس نے یہ شعر پڑھا:

لقد سألت هيّنا موجودا

أرجزا تريد ام قصيدا

جس سے شاید یہ نتیجہ تو اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک الاغلب نے اسلام کے بارے میں کوئی نظم نہیں کہی تھی، لیکن یہ نہیں کہ اس کے دل میں اس قسم کا شوق یا جذبہ موجود ہی نہ تھا۔ [اسلام سے دلی محبت کے لیے یہی ثبوت کافی ہے کہ الاغلب نے ایک نہایت اہم اسلامی معرکے میں جان دے دی]۔

مآخذ: (۱) اُلجمحی: طبقات، قاہرہ، ص ۲۱۸؛ (۲) التجستانی: المعمّرین (Goldziher: *Abhandlungen*، ج ۲، شمارہ ۱۰۷)؛ (۳) الاصمعی: فحولة، در *ZDMG*، ۱۹۱۱ء، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ (۴) الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، ۲: ۲۸۰؛ (۵) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۳۸۹؛ (۶) الأغانی، طبع اوّل، ۱۸: ۱۶۴-۱۶۷؛ (۷) البغدادی: خزانة، ۱: ۳۳۲-۳۳۴؛ (۸) ابن حجر: الأصابة، شمارہ ۲۲۵؛ (۹) آمدی: المؤتلف، ص ۲۲؛ (۱۰) ابن دُرَید: الأشتقاق، ص ۲۰۸؛ (۱۱) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۱۴؛ (۱۲) براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۰؛ (۱۳) نالینو (Nallino): *Scritti*، ۶: ۹۶-۹۷ (ترجمہ فرانسیسی، ص ۱۴۹-۱۵۱)۔

(CH. PELLAT پیلا)

---

* **الأَغْواط:** (لَگ ہُت Laghuat) جنوبی الجزائر کے ایک قصبے اور نخلستان کا نام، جو شہر الجزائر سے اڑھائی سو میل جنوب کی طرف ۲ درجے ۵۵ ثانیہ مشرقی طول بلد اور ۳۳ درجے ۴۸ ثانیہ شمالی عرض بلد پر واقع ہے اور اس کی بلندی سطح بحر سے دو ہزار چار سو فٹ ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۱۱ء میں ۵۵۹۸ باشندوں پر مشتمل تھی، جن میں سے ۵۹۵ یورپ کے رہنے والے تھے۔ الاغواط علاقۂ غَرْدایہ (Ghardaïa) کا حصّہ ہے اور ایک مخلوط اور ایک دیسی [الجزائری] ضلع (Commune) کا صدر مقام ہے، جس کا رقبہ ۶۶۵۰ مربع میل اور آبادی ۱۹۸۱۰ ہے۔

قصبہ اور نخلستان وادی المزی (Wēd Mzi) کے دائیں کنارے واقع ہیں۔ یہ ندی جبل اَمُور سے آتی اور آخر کار وادی جدی (Wēd Djedi) کے نام سے شطِّ مِلْغیر میں داخل ہو جاتی ہے، جو صوبۂ قسنطینہ کے جنوب میں ہے۔ مکان دو چٹانی پہاڑیوں کی ڈھلانوں پر طبق بہ طبق بنے ہیں۔ یہ پہاڑیاں جبل طسجرینہ کی شاخیں ہیں۔ اہل یورپ کے مکانات شمال مغربی ڈھلان پر اور مقامی باشندوں کے شمال مشرقی ڈھلان پر ہیں۔ بستی کی حفاظت ایک فصیل نیز پہاڑی کی چوٹی پر واقع دو قلعوں کے ذریعے ہوتی ہے۔ نخلستان نصف دائرے کی صورت میں شہر کے شمال مغرب اور جنوب مشرق میں پھیلا ہوا ہے۔ شمالی و مشرقی حصّہ زیادہ وسیع ہے۔ اس میں کھجور کے درختوں کے جھنڈ اور اناج کے کھیت پائے جاتے ہیں۔ باغوں کی آب یاری ایک نہر کے ذریعے ہوتی ہے، جو وادی مزی پر بند باندھ کر نکالی گئی ہے اور وادی الکبیر (Lekbier) کہلاتی ہے۔ کھجور کے درخت تعداد میں تیس ہزار ہیں اور ان میں معمولی قسم کی کھجوریں لگتی ہیں، مگر ان سے باشندوں کی خوراک مہیّا ہو جاتی ہے۔ الاغواط جنوبی وہران (Oran) اور جنوبی قسنطینہ کے درمیان اس نقطے پر واقع ہے جہاں سڑکیں مغربی جانب اولاد سیدی شیخ کی طرف، جنوبی جانب مَزاب اور ورغلہ کی طرف، مشرقی جانب زبان اور بسکرہ کی طرف نکلتی ہیں اور اپنے اس محلِّ وقوع کی بدولت یہ ایک عمدہ تجارتی مرکز ہے۔

تاریخ: دسویں صدی ہی میں وادی مزی کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ تھا، جس کے باشندے فاطمیوں کی سیادت تسلیم کر لینے کے بعد بھی ابو یزید [النکاری، رَکَ بآن] کی بغاوت میں شامل ہو گئے تھے۔ آس پاس کے علاقے میں مَغْراوہ کنبے کے خانہ بدوش بربر مقیم تھے۔ ہلالی حملے [دیکھیے ابو زید ہلالی و بنو ہلال] کی وجہ سے یہاں اسی نسل کے دوسرے قبیلے بھی آ گئے۔ ان میں کسل قبیلے کا نام نمایاں ہے، جسے زاب [الجزائر میں، ایالت قسنطینہ کا جنوبی حصّہ، دیکھیے قاموس الاعلام، بذیل مادّہ] سے نکال دیا گیا تھا۔ انھوں نے بن بُوتہ نامی ایک گاؤں آباد کیا۔ دوسرے مہاجرین نے، جن میں سے بعض عربی النسل تھے (ذَوَاوِدہ، اولاد بُو زیّان) اور کچھ مزاب سے آئے تھے، دوسرے محلّات (بُومِنْدلہ، نخل سیدی مَیْمُون، بدلہ اور قصبہ بن فُتُوح) بھی تعمیر کیے، یہ سب گروہ مل کر الاغواط کے نام سے پکارے جانے لگے۔

ہمیں اٹھارھویں صدی عیسوی تک اس قصبے کے بارے میں بہت ہی کم معلومات حاصل ہیں۔ سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں یہ شہر سلطان مراکش کو

خراج ادا کرتا تھا۔ ۱۶۶۶ء میں قُصُور ہِزلَہ اور قصبہ [بن] اُشُوح کی سکونت ترک کر دی گئی۔ ۱۶۹۸ء میں ایک مرابط، جو اصلاً تلمسان کا باشندہ تھا اور سیدی الحاج عیسٰی (Īsāissa)، کے نام سے پکارا جاتا تھا، بن بُوتہ میں آباد ہو گیا۔ اس نے اپنی حکومت باقی ماندہ تینوں قُصُور اور لَزبَہ کے ہمسایہ قبیلے پر جمالی۔ اس کی سرکردگی میں اہل الاغواط نے قصر الاصفیہ کے لوگوں کو شکست دی، لیکن مولای اسمٰعیل سلطانِ مراکش کو خراج دینے پر مجبور ہو گئے، جس نے ۱۷۰۸ء میں شہر کی دیواروں کے نیچے اپنے خیمے نصب کر دیے تھے۔ سیدی الحاج عیسٰی کی وفات (۱۷۳۸ء) کے بعد الاغواط کی تاریخ صفّین (two ṣofs یعنی دو صفوں) کی کشمکش تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے، جو اپنے تسلّط کے لیے جھگڑتے تھے۔ ان کا نام اُولادِ سرغینہ اور ہلّاف تھا اور علی الترتیب قصبے کے جنوبی و مغربی اور شمالی و مشرقی حصّے میں رہتے تھے۔ اس اختلاف و نزاع کے درمیان، جس کی وجہ سے یہ نخلستان خون میں نہا گیا، ترکوں نے اپنی بالادستی منوا لی۔ تِترِی (Titteri) کے حاکم (= بے) نے ۱۷۲۷ء میں اہل قصور پر سالانہ خراج لگا دیا۔ مزاب والے نخلستان سے نکال دیے گئے، جہاں وہ باغوں کا ایک حصّہ حاصل کر چکے تھے اور جنوب کے خانہ بدوشوں سے متّحد ہو گئے۔ اہل الاغواط نے قبیلۂ لَزبَہ کی اعانت سے ان اتحادیوں پر فتح حاصل کی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر میں ترک دوبارہ نمودار ہو گئے اور پھر اپنی حاکمیت قائم کر لی، جس کا جوا یہاں کے باشندے آہستہ آہستہ اپنی گردنوں سے اُتار پھینک رہے تھے۔ پہلی مہم (۱۷۸۴ء) میں بلاد الجبل (Medea) کا حاکم (= بے) مارا گیا، لیکن وہران کے بے محمد الکبیر نے شہر پر قبضہ کر کے اولادِ سرغینہ کا محلّہ تباہ کر دیا (۱۷۸۶ء)؛ پھر اس کے جانشین عثمان نے ہلّاف سے جنگ کی اور انھیں منتشر کر دیا (۱۷۸۷ء)۔

ان دو متخاصم فریقوں نے جلد ہی پھر اپنے آپ کو منظم کر لیا اور دوبارہ خانہ جنگی شروع ہو گئی، حتّٰی کہ ہلّاف کا سردار احمد بن سلیم الاغواط اور ہمسایہ قُصُور پر اپنا سکّہ بٹھانے میں کامیاب ہو گیا (۱۸۲۸ء)، لیکن امن زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا۔ اولادِ سرغینہ ۱۸۳۷ء میں امیر عبدالقادر کی امداد و اعانت سے برسر اقتدار آ گئے۔ امیر نے ان کے سردار الحاج عربی کو خلیفہ مقرر کیا لیکن وہ اپنا تسلّط قائم نہ رکھ سکا اور مزاب بھاگ جانے پر مجبور ہو گیا۔ اس کے جانشیں عبدالباقی کے پاس اگرچہ ایک توپ اور سات سو باقاعدہ سپاہی تھے، لیکن وہ بھی زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا۔ امیر کے احکام کی تعمیل میں اس نے وہاں کے سر برآوردہ لوگوں کو قید کرنا چاہا۔ اس سے فساد پھوٹ پڑے اور اسے الاغواط چھوڑنا پڑا (۱۸۳۹ء)۔ الحاج عربی کو پھر خلیفہ مقرر کیا گیا مگر احمد بن سلیم نے عین مہدی کے ایک مرابط تجانی سے مل کر اسے شکست دی اور قید کر لیا، یوں دوبارہ الاغواط کا مالک بن کر احمد بن سلیم نے اپنے آپ کو فرانسیسیوں کی حفاظت میں دے دیا۔ انھوں نے اسے ۱۸۴۴ء میں اپنی طرف سے خلیفہ مقرر کیا۔ اس موقع پر کرنل ماری مونج (Marey-Monge) کے زیر قیادت فرانسیسی فوج کا ایک دستہ الاغواط کے عین دروازوں پر خیمہ زن ہوا۔ فرانسیسی ۱۸۴۷ء میں دوبارہ واپس آئے، لیکن انھوں نے وہاں اپنا قطعی تسلّط ۱۸۵۲ء تک قائم نہ کیا۔ اس دوران میں شریف محمد ابن عبداللہ، جو پہلے ہی وَرْغَلَہ کا مالک بن چکا تھا، ہلّاف کے کچھ لوگوں کی امداد سے شہر پر قابض ہو گیا تھا۔ اس سے شہر کو واپس لینے کے لیے جنرل پلیسیہ (Pelissier) کی ماتحتی میں فوج کا ایک دستہ روانہ کیا گیا۔ شدید لڑائی کے بعد، جس میں جنرل بوسکارن (Bouscaren) اور کمان دار Morand مارے گئے (دسمبر ۱۸۵۲ء) الاغواط پر قبضہ کر لیا گیا۔ یہاں پر ایک مستقل حفاظتی فوج متعیّن کر دی گئی اور الاغواط جنوب میں فرانسیسیوں کے جنگی اقدامات کے لیے مرکز بن گیا۔

مآخذ: (۱) R. Basset: *Les dictons satiriques attribues a sidi Ahmad ben Yousof*، در *JA*، ۱۸۹۰ء؛ (۲) E. Daumas: *Le Sahara Algerien*، پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۳) Fromentin: *Un été dans le Sahara*، پیرس ۱۸۵۷ء؛ (۴) Marey Monge: *Expédition de Laghouat*، الجزائر ۱۸۴۴ء؛ (۵) مولائی احمد: *Voyages dans le sud de l'Algérie*، ترجمہ از Berbrügger، پیرس ۱۸۴۶ء۔

(یور G. YVER)

أفار: رکّ بہ دَناکِل۔ *

أفامِیَہ: یا فامیہ، دریاے عاصی (Orontes) کے دائیں کنارے پر * سلوقس (Seleucus) کا بنا کردہ شہر آپامیا (Apamea)، جو حماۃ کے شمال مغرب میں پچّیس میل کے فاصلے پر اس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا شمال کو مڑتا ہے [اس شہر کا نام سلوقس نے اپنی والدہ (یا بیوی قب Smith: *Classical Dictionary, etc*، لنڈن ۱۸۵۴ء، ص ۶۰) کے نام پر رکھا تھا]۔ ساسانی شاہنشاہ خسرو اوّل (۵۴۰ء) کی شامی مہم کے دوران میں اس شہر پر قبضہ کر کے اسے تاراج کر دیا گیا۔ عربوں کی فتح شام کے بعد یہاں بنوعُذرہ اور بنو بَہراء قبیلوں کے لوگ آباد ہو گئے۔ اس شہر نے حلب کی ایک بیرونی چوکی کی حیثیت سے حمدانی دور، پھر صلیبی جنگوں کے آغاز میں اہمیّت حاصل کر لی۔ شام میں سلجوقی طاقت کے اختتام کے بعد افامیہ پر (۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء میں) فاطمیوں کی طرف سے عرب نژاد خَلَف بن مُلاعِب متصرّف ہو گیا۔ جب حشیشی فدائیوں نے اسے قتل کر دیا تو ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں ٹانکرِڈ (Tancred) نے اس پر قبضہ کر لیا اور یہ لاطینی مطران (آرچ بشپ) کا مستقر بن گیا۔ ۱۸ ربیع الأول ۵۴۴ھ/۲۶ جولائی ۱۱۴۹ء کو اِنّب کے مقام پر فتح حاصل کرنے کے بعد نور الدین محمود [زنگی] اس پر قابض ہو گیا۔ ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء کے خوف ناک زلزلے میں اس کے استحکامات تباہ ہو گئے۔ قدیم شہر کے کھنڈر اب تک موجود ہیں اور مغرب کی سمت ان کے پہلو میں بعد کے تعمیر شدہ گرجا کی عمارت ہے، جسے اب قلعۃ المَضِیق کہتے ہیں (المضیق یعنی دریا وغیرہ کا پایاب مقام یا گھاٹ)۔

مآخذ: (۱) یعقوبی: بلدان، ص ۳۲۴؛ (۲) یاقوت، ۱: ۳۲۲-۳۲۳؛ (۳) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن العدیم: تاریخ حلب، ج ۱ و ۲، دمشق ۱۹۵۱-۱۹۵۴ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الاثیر، ۱۱: ۹۸ (سال غلط ہے)؛ (۶) E. Honigmann: *Ostgrenze des byzantinischen Reiches*، برسلز ۱۹۳۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) C. Cahen: *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۸) J. Richard: *Notes sur l' archidiocèse d' Apamée*، در *Syria*، ۲۵: ۱۰۳-۱۰۸؛ (۹) زخاؤ (E. Sachau): *Reise in Syrien u. Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۷۱-۸۲؛ (۱۰) R. Dussaud: *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۶-۱۹۹؛ افامیہ کی جھیل (بحیرہ) اور اس کے نواح میں دریاے عاصی کی ریاست کے لیے نیز دیکھیے قلقشندی در (۱۱) G. Demombynes: *La Syrie à l' epoque des Mameluks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۷، ۲۰، ۲۲ [صبح الأعشی، ۴: ۸۰ ببعد]؛ (۱۲) J. Weulersse: *L' Oronte, éutde de fleuve*، Tours ۱۹۴۰ء؛ [(۱۳) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۹۹۹-ب].

(H. A. R. GIBB گب)

---

* **اَفْراسِیاب:** ایرانی روایت کے مطابق تورانیوں کا افسانوی بادشاہ۔ اَوِستا (بالخصوص یشت ۱۹) کی رو سے "فرنگ رَسْیَن تُوری (Frangrasyan the Turian) کوی ہئوسروہ" (کیخسرو) (Kavi Haosrava) کا ایک حریف تھا، جس نے کیخسرو کے باپ سِیاوَرشن (Syavarshan) (سیاوش) کو دغا بازی سے قتل کر دیا تھا۔ اس نے آریاؤں کی ہورن (Hvarna) یعنی شان و شوکت حاصل کرنے کی بے سود کوشش کی اور اسے کیخسرو (Kavi Haosrava) نے انتقامًا قتل کر دیا۔ ممکن ہے وہ اصل میں کوئی تاریخی شخصیت اور توری قبائل کا (جو غالبًا خود بھی ایرانی نسل سے تھے (قب توران)) سردار ہو۔ اس نام کی پہلوی صورت افراسیاب ہے۔ اس کے متعلق بعض مزید معلومات مذہبی تصانیف (بُنْدَہِشْن Bundahahishn وغیرہ) میں دی گئی ہیں۔ اس کا سلسلۂ نسب بھی موجود ہے، جس کی رو سے اس کا مورث اعلٰی تُورچ (تُور، تورانیوں کا جدِ امجد) ابن فریدون [رک بآن] تھا۔ کہا جاتا ہے کہ افراسیاب کی ترکتازیوں کی ابتدا مَنُش چِہر کے عہد حکومت میں ہوئی، یعنی اس نے موخر الذکر کو شکست دی اور ایران پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں اُزَوْ (زَوْ یا زاب) نے ایران کو اس کے تسلط سے رہائی دلائی۔ افراسیاب نے دوبارہ شان و شوکت حاصل کر لینے کی کوشش کی، جسے اس نے ساتوں کشوروں میں تلاش کیا۔ افراسیاب کی جاے سکونت ("یشتوں" کا زیر زمین قلعہ، جہاں فرنگ رَسْیَن "لوہے سے محصور" رہتا تھا) کا بہ تفصیل ذکر کیا گیا ہے۔ آخر میں افراسیاب کیخسرو کے ہاتھوں مارا گیا۔ اس طرح آگے چل کر افسانے میں "یشتوں" کے زمانے کے بعد افراسیاب تورانیوں کی تمام جنگوں میں ان کا سردار بن گیا، نہ صرف کیانیوں کے خلاف بلکہ ان کے پیش رو پیش دادیوں کے خلاف بھی۔ گویا وہ مَنُش چِہر اور اُزَوْ کا معاصر ہو گیا ہے۔ تاہم اس کے خاتمے کا تعلق پھر بھی قطعًا کیخسرو ہی کے ساتھ رہا۔

اسلامی مصنفوں نے قومی روایات سے متعلق اپنی معلومات غیر مذہبی کتابوں، بالخصوص خودای نامک، سے اخذ کیں۔ ان کے ہاں بہت سی مزید تفصیلات ملتی ہیں۔ افراسیاب مَنُش چِہر سے طبرستان میں لڑا؛ پھر ان میں باہم عہد و پیمان ہو گیا، جس کی رو سے دریاے بلخ (آمو یا جیحوں) دونوں کی مملکتوں کے درمیان حد فاصل قرار پایا۔ سیاوش نے، جسے کیکاؤس نے افراسیاب کے خلاف فوج دے کر بھیجا تھا، اس سے عارضی صلح کر لی، جسے کیکاؤس نے تسلیم نہ کیا۔ سیاوش نے افراسیاب کے ہاں پناہ لی اور افراسیاب نے اپنی بیٹی وِسْفا فَرِیذ سیاوش سے بیاہ دی (الطبری، فردوسی: فَرِنگیس)، پھر بھی اسے حسد کی بنا پر قتل کر ڈالا۔ وِسْفا فَرِیذ، جس کے پیٹ میں کیخسرو تھا، بچ گئی اور اسے مشہور پہلوان گیو (بَیْ، واوّ) ایران لے گیا۔ پھر رُستم اور تُوس نے سیاوش کے انتقام میں توران کی سرزمین پامال کر ڈالی۔ کیخسرو کا عہد حکومت افراسیاب کے خلاف جنگوں سے معمور رہا (تفصیلات در الطبری، ۱: ۶۰۵ ببعد؛ قب نیز اشاریہ، بذیل مادہ؛ الثعلبی: *Histoire desrois de la Perse*، (طبع زوٹن برگ Zotenberg) ص ۲۲۲ ببعد؛ فردوسی: شاہنامہ (طبع Vullers)، ۲، ۶۴۷ و ۳: ۱۴۴۴)۔ آخری لڑائی کے بعد افراسیاب ترکستان سے بھاگ کر آذربیجان میں روپوش ہو گیا، لیکن پکڑا گیا اور اسے کیخسرو نے اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔

چونکہ تورانیوں سے ترک مراد لیے جاتے ہیں [رک بہ توران] لہٰذا افراسیاب کو ترک ہی مانا جاتا تھا۔ شاہنامہ میں اس امر پر خاص زور دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ترک خاندان اسے اپنا مورث اعلٰی قرار دیتے رہے ہیں؛ چنانچہ قراخانی خاندان [رک بآن] آل افراسیاب بھی کہلاتا ہے اور سلجوق افراسیاب ہی کی اولاد سے ہونے کا دعوٰی کرتے تھے [مرزا غالب نے کئی مرتبہ کہا ہے کہ میں سلجوقی، افراسیابی اور پشنگی ہوں، دیکھیے کلیات نظم فارسی] (قب بارتولڈ (W. Barthold): *Hist. des Turcs d Asie Centrale*، ص ۷۰، ۸۴).

مآخذ: (۱) A. Christansen: *Les Kayanides*، کوپن ہیگن ۱۹۳۲ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ ہای Frayrasyan و Frāsiyab (مع مسلم مصنفین کے مزید حوالوں کے)؛ (۲) ولف (F. Wolff): *Glossar zu Firdosis Schahname*، برلن ۱۹۳۵ء، بذیل مادہ، قب نیز پیشدادی، کیانی.

(S. M. STERN)

---

* **اَفْراسِیاب:** والیان بصرہ کے ایک سلسلے (آل افراسیاب) کا بانی۔ یہ ایک مجہول النسب عامل تھا، جس نے تقریبًا ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء میں مقامی پاشا سے بصرے کی حکومت خرید لی۔ ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴-۱۶۲۵ء میں ایرانی فوجوں نے بصرے پر حملہ کیا تو افراسیاب کا بیٹا علی، باپ کا جانشین مقرر ہوا اور اس کی طرف سے شدید مزاحمت کی بدولت یہ حملہ ناکام ہو گیا۔ ایران کی طرف سے دوسرا حملہ ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۹ء میں ہوا، یہ بھی ناکام رہا۔ جب بغداد کے متعلق ترکوں اور ایرانیوں کی باہمی

کش مکش کا آغاز ہوا تو علی پاشا غیر جانب دار رہا اور اپنے صوبے پر خود مختارانہ حکومت کا سلسلہ جاری رکھا۔ علی کے بیٹے حسین کی جانشینی پر (نواح ۱۰۶۲ھ/ ۱۶۵۲ء میں) داخلی جھگڑے اٹھ کھڑے ہوے، جن سے فائدہ اٹھاتے ہوے بغداد کے حاکم مرتضٰی پاشا نے ۱۰۶۴ھ/ ۱۶۵۴ء میں حُسَین کو برطرف کر کے علی پاشا کے بھائی احمد کو حاکم بصرہ بنا دیا۔ بعد میں جب مرتضٰی نے احمد کو قتل کرا دیا تو مقامی آبادی اور قبائلیوں نے بغاوت کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حسین پاشا کو بحال کر دیا گیا۔ جب اس نے الحسا پر تسلّط جمانے کی کوشش کی تو بغداد کے حاکم ابراہیم (طویل) نے اس کے خلاف بڑے پیمانے پر چڑھائی کی۔ قُرنہ کے طویل محاصرے کے بعد حسین اپنے بیٹے افراسیاب کے حق میں دست بردار ہو گیا، لیکن نائب السلطنت (regent) کی حیثیت سے حکومت کرتا رہا، یہاں تک کہ بغداد سے قرہ مصطفٰی (فراری) کے زیر قیادت ایک اَور مہم بھیجی گئی، جس نے حسین کو بصرے سے نکال کر ۱۰۷۸ھ/ ۱۶۶۸ء میں سلطان ترکی کی حکومت دوبارہ قائم کر دی۔

مآخذ: (۱) مرتضٰی نظمی زادہ: گلشن خلفاء، استانبول ۱۷۳۰ء؛ (۲) فتح اللہ الکَعْبی: زاد المسافر، بغداد ۱۹۲۴ء؛ (۳) محمد آغا خواجہ زادہ: تاریخ السلحدار، ج ۱، بغداد ۱۹۲۸ء؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۱: ۱۰۸ و ۲: ۱۹۵ و ۳: ۵۱۳ و ۴: ۴۰۰؛ (۵) J. B. Tavernier: *Les Six Voyages*، پیرس ۱۶۷۶ء وغیرہ، انگریزی ترجمہ لنڈن ۱۶۷۸ء؛ (۶) لونگرگ (S. H. Longrigg): *Four Centuries of Modern 'Iraq*، اوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۹۹-۱۱۷؛ (۷) عباس العزاوی: تاریخ العراق بین احتلالین، ۵: ۲۱-۱۰۱، بغداد ۱۹۵۳ء۔

(H. A. R. Gibb گب)

---

* **اَفْراسِیابیہ:** خانوادۂ مازندران کا ایک چھوٹا حکم ران خاندان، جسے رابینو (Rabino) نے کیان چلّاب یا چلاب کا نام بھی دیا ہے (آمُل کے آٹھ بُلُوکوں [پرگنوں] میں سے ایک کے نام پر) اور زخاؤ (Sachau) نے کیا جلاوی کا۔ اس خاندان کا نام افراسیاب بن کیا حسن کے نام پر پڑا، جو اپنے بہنوئی فخر الدولہ حَسَن باوند [رک بہ مادۂ باوند] کی ملازمت میں سپہ سالار کے عہدے پر فائز تھا۔ کیا افراسیاب نے اپنی بہن سے، جس کی ایک جوان لڑکی پہلے خاوند سے تھی، سازش کر کے فخر الدین پر یہ الزام لگایا کہ اس لڑکی کے ساتھ اس کے ناجائز تعلقات ہیں اور آمُل کے علما سے اس مضمون کا فتوٰی حاصل کر لیا کہ ایسا شخص واجب القتل ہے۔ اسی زمانے میں باوند نے اپنے وزیر کیا جلال الدین احمد بن جلال کو قتل کرا دیا، جو طاقت ور خاندان کیاے جلالی کا ایک رکن تھا۔ اس سے امرا بہت ناراض اور خوفزدہ ہو گئے اور باوند مجبور ہوا کہ کیان چلّاب کی دوستی حاصل کرے، جو کیاے جلالی کے پرانے حریف چلے آ رہے تھے۔ ان دونوں خاندانوں کی آپس میں صلح ہو گئی، جس سے کیا افراسیاب کو آزادی کے ساتھ کام کرنے کا موقع مل گیا اور بالآخر ۲۷ محرم ۷۵۰ھ/ ۱۷ اپریل ۱۳۴۹ء کو افراسیاب کے دو بیٹوں علی اور محمد (یا بقول Justi صرف محمد) نے باوند کو کسی حمام میں قتل کر دیا۔

فخر الدولہ کی موت پر خاندانِ باوند، جس نے سات سو پچاس سال حکومت کی تھی، ختم ہو گیا اور کیا افراسیاب نے آمُل (اور ساری؟؛ *JA*، ۱۹۴۳ء-۱۹۴۵ء، ص ۲۳۷) [ساری یہ، جسے ساری بھی کہتے تھے دیکھیے لی سٹرینج ممالک خلافت شرقیہ، ص ۳۷۰] کی حکومت سنبھال لی۔ یہ دیکھ کر کہ اس کے سابق آقا کے اکثر منصب دار اطاعت سے منکر ہیں افراسیاب نے مذہب کا سہارا لیا اور درویش طریقت قوام الدین مرعشی کا مرید ہو گیا، جو "میر بزرگ" کہلاتے تھے۔ اس تدبیر سے افراسیاب کو امید تھی کہ آمُل کے باشندے، جو شیخ کو انتہائی احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اس کے خلاف بغاوت کرنے سے مُحترز رہیں گے، لیکن دس سال حکومت کرنے کے بعد کیا افراسیاب نے ۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء میں جَلالَک مار پرچن کی لڑائی میں انھیں درویشوں کے ہاتھوں شکست کھائی اور اپنے تین بیٹوں کے ساتھ مارا گیا۔

اب میر بزرگ آمُل کے حکم ران ہو گئے اور ان سے مرعشی [رک بان] سادات کے حکم ران خاندان کا سلسلہ چلا (۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹-۹۸۹ھ/ ۱۵۸۱ء)۔ اسی سال افراسیابی قبیلے کے ایک رکن کیا فخر الدین جلاوی نے میر بزرگ کے بیٹے عبداللہ کو قتل کر دیا۔ اس جرم کی پاداش میں اسے نیز اس کے چار بیٹوں کو موت کی سزا دی گئی۔ اس کے علاوہ آخری باوند حکم ران کا ایک اَور نسبتی بھائی کیا گُشتاسب (وِشتَس) بھی اپنے سات بچوں کے ساتھ مارا گیا۔

کیان چلّاب کا یہ دوبارہ ظہور کیا افراسیاب کے آٹھویں بیٹے اسکندر شیخی ہی سے ہوتا ہے، جس نے ہرات میں پناہ لی تھی اور عرصے تک طالع آزمائی کرنے کے بعد آخر کار تیمور کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ ۷۹۵ھ/ ۱۳۹۲-۱۳۹۳ء میں تیمور نے مازندران پر حملہ کیا، آمُل کے قریب ماہانہ سَر کا قلعہ فتح کیا، آمُل اور ساری کو تاراج کر ڈالا اور مرعشی سیّدوں کو جلاوطن کر کے اسکندر کو حاکم بنا دیا۔ اسکندر چونکہ حملہ آور کے ساتھ واپس آیا تھا اس لیے عوام میں بہت کم مقبولیت حاصل کر سکا۔ مقبولیت میں مزید کمی اس لیے ہوئی کہ اس نے میر بزرگ کے مقبرے کو منہدم کرنے کا حکم دے دیا، جو ساری میں تھا۔ ۸۰۲ھ/ ۱۴۰۰-۱۴۰۱ء میں سکندر عراق، آذربیجان، اناطولیہ اور شام کی تیموری مہمات میں شامل رہا۔ پھر اجازت لے کر آمُل کو لوٹا اور یہاں پہنچ کر تیمور کے خلاف بغاوت کا عَلم بلند کر دیا۔ ۸۰۵ھ/ ۱۴۰۳-۱۴۰۴ء [کذا، ۱۴۰۲-۱۴۰۳ء] میں تیمور اسکندر کا تعاقب کرتا ہوا مازندران میں داخل ہوا۔ اسکندر اپنی بیوی اور دو چھوٹے بچوں کے ساتھ جنگل میں بھاگ گیا۔ وہاں اسے یہ خوف لاحق ہوا کہ مبادا بچوں کے چیخنے چلانے کی وجہ سے پکڑا جائے، لہٰذا دونوں بچوں اور ان کی ماں کو قتل کر دیا۔ بالآخر وہ خود شیر دُد دو ہزار کے مقام پر مارا گیا۔ تیموری سرداروں نے اس کا سر کاٹ کر اس کے بیٹے حسین کیا کے پاس بھیجا، جو فیروز کوہ کے قلعے میں محصور ہو کر لڑ رہا تھا۔ اُس پر اس نے فی الفور قلعہ تیموری فوج کے حوالے کر دیا۔ اسکندر کا ایک اَور بیٹا علی کیا تیموری فوج کے ہاتھوں گرفتار ہو چکا تھا۔ تیمور نے دونوں بھائیوں کو معافی دے دی

اور حسین کیا فیروزکوہ میں حکومت کرتا رہا۔ اس کے بیٹے لُہراسپ (بن حسین بن اسکندر) نے ۸۸۰ھ/۹-۱۴۷۸ - ۱۴۸۰ء [کذا، ۵-۱۴۷۵ - ۶-۱۴۷۶ء] میں طالقان میں حکومت کی، پھر امیر حسین (حسن؟ قب زخاؤ Sachau) بن علی بن لُہراسپ کی باری آئی تو اس نے رستم دار کے ایک حصّے نیز فیروزکوہ، دماوند اور ہری رُود کے کوہستانی علاقے پر حکومت کی۔ ۹۰۹ھ/ ۱۵۰۳-۱۵۰۴ء میں [صفوی] شاہ اسمٰعیل اوّل نے گُلِ خنداں اور فیروزکوہ کے قلعے سر کر لینے کے بعد اُستہ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا، جہاں امیر حسین کیا پناہ گیر ہوا تھا۔ قلعے کی حوالگی پر مجبور ہو کر اس نے کچھ عرصے بعد ایوانِ رسول واد (کبود گنبد) میں خود کشی کر لی۔ اس خاندان کا آخری رُکن امیر شہراب جُلاب ساوج بُولاق میں اُرزدَمن کا قلعہ دار تھا، شاہ [اسمٰعیل] نے اسے اس عہدے پر بحال رکھا۔

مآخذ: (۱) زَمباور (Zambaur)، ص ۱۸۸؛ (۲) زخاؤ (E. Sachau): *Verzeichniss muh. Dynastien*، ص ۷؛ (۳) F. Justi: *Iranisches Namenbuch*، ص ۱۰۳؛ (۴) بارٹولڈ (W. Barthold): *Istoriko-geograf obzor Irana*، ص ۱۵۵-۱۶۱؛ (۵) رابینو (H. L. Rabino): *Dynasties alaouides du Mazandaran*، در *JA*، ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۳-۲۷۷؛ (۶) وہی مصنف: *Dynasties de Mazandaran*، در *JA*، ۱۹۳۶ء، ص ۲۹۱-۴۷۴؛ (۷) وہی مصنف: *L'histoire du Mazandaran*، در *JA*، ۱۹۴۳-۱۹۴۵ء، ص ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۳۶، ۲۳۷؛ (۸) وہی مصنف: *Mazandaran and Astrabad*، ۱۹۲۸ء، ص ۴۰، ۱۴۲۔

(B. NIKITINE)

---

* **الاُفْرانی:** رَکَ بہ اَلْفِرفَرانی۔

---

* **اِفْرن:** ایک بربر قبیلہ، جس نے ہجرہ کی پہلی تین صدیوں کے اندر شمالی افریقہ میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ بربر نسابین اِفْرن کا نسب نامہ اِفْری ابن اِصْلیتَن بن مَسْرا ابن زاکیا بن اُرْسک بن اُدِیْدِت ابن جانا سے ملاتے ہیں۔ یہ قبیلہ عربوں کے فاتحانہ اقدام کے وقت زَناتہ قبائل میں سب سے زیادہ طاقت ور تھا۔ اس کی مختلف شاخیں تمام جنوبی افریقیہ (بنو وَارگو، مَرْنجیسَہ) اور الجزائر کی بلند سطحاتِ مرتفع پر تاہرت اور تلمسان کے علاقوں میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اسلام لانے کے بعد اِفْرن نے گرم جوشی سے اِباضی [رَکَ بآن] عقائد قبول کر لیے اور نویں صدی عیسوی کی بربری بغاوتوں میں بہت بڑا حصّہ لیا۔ ان کے ایک سردار ابوقُرّہ نے تلمسان کے گرد و نواح میں بربر حکومت قائم کر لی۔ شروع میں تو اس نے عرب سالاروں کے ہاتھوں شکست کھائی، لیکن ۱۴۷ھ [۶۴-۷۶۵ء] میں اس نے پھر جارحانہ اقدامات شروع کر دیے۔ ۱۵۷ھ [۷۷۰ء/ ۷۷۴ء] میں چالیس ہزار کی جمعیت کے ساتھ وہ ان خارجی فوجوں سے جا ملا جو طُبْنہ میں افریقیہ کے گورنر عمر بن حَفْص کا راستہ روکے ہوئے تھیں۔ چالیس ہزار دینار لے کر وہ اس وقت تو واپس جانے پر راضی ہو گیا، لیکن ۱۵۷ھ [۷۷۴ء] میں اپنی فوجوں کے ہم راہ اس نے القیروان کے محاصرے اور تسخیر میں حصّہ لیا۔

آئندہ صدی میں بنو اِفْرن خارجی عقائد ترک کر کے راسخ العقیدہ مسلمان بن گئے، لیکن ان میں سے کچھ پھر بھی خارجی ہی رہے، مثلاً بنو وارگو، جن میں سے فاطمیوں کے زمانے میں ابو یزید [رَکَ بآن] ''صاحب الحمار'' پیدا ہوا۔ یہ بغاوت بنو وارگو کی تباہی کا باعث ہوئی، جنھوں نے فاطمیوں کے ہاتھ سے سخت سزا پا کر آئندہ کے لیے ایک نیم خانہ بدوشانہ زندگی اختیار کر لی۔

وسط مغرب کے اِفْرن تلمسان اور آس پاس کے میدانوں پر قابض رہے، لیکن نویں صدی مسیحی میں انھیں ادریسیوں کی سیادت تسلیم کرنا پڑی۔ بعد کی صدی میں انھوں نے فاطمیوں کے خلاف اندلس کے امویوں کا ساتھ دیا اور اس کشمکش سے فائدہ اٹھا کر اپنا علاقہ وسیع کر لیا۔ ان کے سردار یَعْلٰی بن محمد نے خلیفہ النّاصر سے وسط مغرب کے پورے مغربی حصّے کی حکومت حاصل کر لی اور اپنے دبدبے کا ڈنکا وَہران (Oran) کے دور دراز علاقے تک بجا دیا، جسے اس نے ۳۴۳ھ/ ۹۵۴-۹۵۵ء میں فتح کر کے بالکل تباہ کر ڈالا۔ ۳۳۸ھ/ ۹۴۹-۹۵۰ء میں اس نے معسکرہ (Mascara) کے جنوب مشرق میں اپنا دارالسلطنت اِیفگان (فِکّان) تعمیر کر کے اسے گرد و نواح کے باشندوں سے آباد کیا، لیکن یَعْلٰی کی حکومت دیرپا ثابت نہ ہوئی۔ ۳۴۷ھ/ ۹۵۸ء میں وہ فاطمیوں کی فوج سے لڑتا ہوا مارا گیا، جن کے سپہ سالار جوہر [رَکَ بآن] نے اِیفگان کو تاخت و تاراج کیا۔

اس کے بعد اِفْرن قبائل کی گروہ بندی ٹوٹ گئی۔ ان کی بعض شاخیں اندلس چلی گئیں، جہاں ان کا ایک سردار ابو نُور ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴-۱۰۱۵ء میں شہر رونده (Ronda) پر تسلّط و تصرّف میں کامیاب ہو گیا۔ دوسروں نے پہلے تو صحرا کے کنارے پناہ لی اس کے بعد صَنْہاجہ کے خلاف مَغْراوہ (Maghrawa) کے ساتھ مل کر وسط مغرب میں ایک دفعہ پھر قدم جمانے کی کوشش کی۔ ۹۷۰ء میں بُلُکّین بن زِیْری سے دوبارہ شکست کھانے اور منتشر ہونے کے بعد انھوں نے مغرب کے انتہائی حصّے میں قسمت آزمائی شروع کی۔ یَدّو بن یَعْلٰی نے پہلے تو امویوں کے ساتھ بڑی وابستگی کا اظہار کیا، لیکن بعد میں ان کی خستہ حالی سے فائدہ اٹھا کر اپنی جداگانہ حکومت قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مغرب کے گورنر زِیْری بن عطیہ سے فاس دو مرتبہ چھینا، لیکن اسے قبضے میں نہ رکھ سکا۔ اس کے ایک عزیز حَمامہ نے اِفْرن کی قسمت کا ستارہ پھر چمکا دیا۔ اس نے تادْلہ کا علاقہ فتح کیا اور مغراوہ (فاس) کے حملوں پر بھی متزلزل نہ ہوا۔ اس کے بھائی اور جانشین ابوالکمال تمیم نے بَرْغَواطہ کے خلاف جہاد میں اِفْرن کی قیادت کی۔ اس نے ان طحدین کی طاقت کچل ڈالی اور خود شالا میں حکم ران بن بیٹھا، بلکہ مغراوہ سے فاس بھی لے لیا، لیکن ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷-۱۰۳۸ء میں وہاں سے پھر نکال دیا گیا۔ ۴۶۶ھ/ ۱۰۷۳-۱۰۷۴ء میں وہ شالا میں فوت ہو گیا۔ اس کی قائم کردہ سلطنت بعد میں زیادہ مدت تک قائم نہ رہ سکی۔ اسے المرابطون نے تباہ کر دیا، جنھوں نے تمام مفتوحہ علاقوں میں افرن کا قتل عام کیا۔ اس قبیلے کے باقی ماندہ لوگ، جنھوں نے

تلمسان میں پناہ لی تھی، اس وقت ملیامیٹ کر دیے گئے جب یوسف بن تاشفین اس شہر پر قابض ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: *Histoire de Berberes*، ترجمہ دیسلان (de Slane)، ۳:۱۸۶ ببعد؛ (۲) Fournel: *Les Berbers*، مواضع کثیرہ۔

(G. Yver یور)

---

* اَفْرِیدُوْن: رک بہ فَرِیدُوْن۔

---

* اَفْرِیدی: پاکستان کی شمالی و مغربی سرحد پر ایک بڑے اور طاقت ور پٹھان قبیلے کا نام، جس میں لڑنے والوں کی تعداد کا تخمینہ پچاس ہزار افراد کیا گیا ہے۔ جن علاقوں میں افریدی آباد ہیں وہ کوہ سفید کی مشرقی پہاڑیوں سے شروع ہو کر تیراہ کے نصف شمالی اور درۂ خیبر [رک بآن] میں سے گزر کر ضلع پشاور کے مغرب اور جنوب کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ مشرق کی طرف ان کی حد پر پاکستان کے وہ اضلاع ہیں جو براہ راست حکومت کے تابع ہیں، شمالی جانب مہمندوں کے علاقے، مغربی جانب شنواری، جنوب میں اورک زئی اور بنگش قبیلے ہیں۔ افریدی آٹھ خیلوں (clans) پر مشتمل ہیں۔ درۂ خیبر میں اور اس کے آس پاس کوکی خیل، مَلِک دِین خیل، کمبر خیل، کمرئی، ذکا خیل اور سپاہ پائے جاتے ہیں۔ یہ چھے خیل عام طور پر خیبری اَفریدی کہلاتے ہیں۔ آکا خیل اَفریدیوں کا خیبر سے کوئی تعلق نہیں اور وہ باڑا ندی کے جنوب میں آباد ہیں۔ آدم خیل اَفریدیوں کی سکونت ضلع کوہاٹ اور ضلع پشاور کی درمیانی پہاڑیوں میں ہے۔

اَفریدی، یا جیسا کہ وہ اپنے کو کہتے ہیں اَپْریدی، قبائل کا حسب و نسب ماہرین نسلیات کے لیے ہمیشہ ایک معما رہا ہے۔ B. W. Bellow (*JRAS*، ۱۸۸۷ء، ص ۴-۵) انھیں ہیرودوٹس (Heredetus) کے 'Aπάρυται سمجھتا ہے۔ اس تعبیر کو گریرسن (G. A. Grierson: *Linguistic Survey of India*، ۱۰: ۵) اور سٹائن (A. Stein: *JRAS*، ۱۹۲۵ء، ص ۴۰۴) نے بھی تسلیم کر لیا ہے، لیکن یہ نام ہخامنشی (Achaemenian) کتبوں میں کہیں نہیں پایا گیا اور یہ امر مشکوک ہے کہ آیا ہیرودوٹس کا مقصد 'Aπάρυται کے سلسلے میں ان مساکن کا بیان تھا جہاں اب اَفریدی رہتے ہیں۔ ریورٹی (H. G. Raverty: *Notes on Afghanistan*، ۱۸۸۸ء، ص ۹۴) ان نسب ناموں پر اعتماد کرتے ہوئے جو غالبًا جعلی ہیں افریدیوں کو پٹھان یا افغانی الاصل مانتا ہے، جن کا مورث اعلٰی ایک مفروضہ شخص کرزلان تھا۔ محمد حیات خان کی حیاتِ افغانی (انگریزی ترجمہ: *Afghanistan*، لاہور ۱۸۷۴ء، ص ۲۰۱) میں لفظ افریدی کو آفریدہ (= خدا کی مخلوق) سے مشتق بتلایا گیا ہے، مگر یہ بھی صریحًا زمانہ حال کی پیداوار ہے۔ گریرسن (Griersen: *JRAS*، ۱۹۲۵ء، ص ۴۰۵-۴۱۴) کے خیال کے مطابق عہد حاضر کا تیراہ کسی زمانے میں ایک قوم کا مسکن تھا، جس کی بولی آج بھی "تیراہی" کہلاتی ہے اور جو کوہ ہندوکش کی دَرْدِی (Dardic) بولیوں سے ملتی جلتی ہے، للہذا یہ بات اغلب معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ آفریدی پشتو بولتے ہیں تاہم ان میں اغلب نہیں تو بڑا نسلی عنصر ان لوگوں کا ضرور موجود ہے جو اُن پشتو بولنے والے حملہ آوروں سے پیشتر تیراہ میں آباد ہو چکے تھے اور جنھوں نے تیرھویں اور سولھویں صدی عیسوی کے درمیان دریاے سندھ کے مغربی جانب کی پہاڑیوں اور دریائی مٹی کے (alluvîal) میدانوں کی پٹی میں رفتہ رفتہ اپنے قدم جما لیے تھے۔

درۂ خیبر کے آر پار، جو ہندوستان کو افغانستان سے ملاتا ہے، مغل بادشاہوں کے لیے اپنے دُور افتادہ صوبۂ کابل سے محفوظ طریقے پر سلسلۂ مواصلات قائم رکھنا افریدیوں کی وجہ سے بے حد دشوار ہو گیا تھا۔ اکبر بادشاہ کے عہد حکومت میں فرقۂ روشنیہ [رک بآن] کے بانی بایزید اور اس کے بیٹے جلال الدین کی تلقین سے جوش میں آ کر انھوں نے مغلوں کے ان فوجی دستوں اور قافلوں پر حملے شروع کر دیے جو درۂ خیبر میں سے گزرتے تھے۔ اکبری فوجوں نے ۱۵۸۷ء میں انھیں ہتھیار ڈال دینے اور اطاعت قبول کر لینے پر مجبور کر دیا اور آئندہ سال کچھ وظائف کے بدلے میں انھوں نے درۂ خیبر کو آمد و رفت کے لیے کھلا رکھنے کا وعدہ کر لیا، مگر یہ اطاعت محض عارضی ثابت ہوئی، کیونکہ جہانگیر اور اورنگزیب کے دور حکومت میں بھی ان کے خلاف فوجی مہمیں روانہ کرنا پڑیں۔ جہانگیر نے بہت سے اَفریدیوں کو ہندوستان اور دکن کی طرف جلاوطن کر دیا، جہاں ان کی اولاد اب تک موجود ہے۔ احمد شاہ درّانی نے افغانی سلطنت قائم کر لی۔ اَفریدی برائے نام اس کے تابع فرمان رہے۔ احمد شاہ کے دیوانِ افواج میں بھی ان کا نام آتا ہے، اس کی رُو سے اَفریدی قبیلے میں انیس ہزار جنگ جو شمار ہوتے تھے۔

برطانوی فوجوں سے اَفریدیوں کی ابتدائی آویزش پہلی جنگ افغانستان (۱۸۳۹-۱۸۴۲ء) کے دوران میں ہوئی۔ الحاق پنجاب (۱۸۴۹ء) سے شمالی و مغربی سرحدی صوبہ بننے تک (۱۹۰۱ء) افریدیوں کے خلاف آٹھ سے کم مہمیں نہ بھیجنی پڑیں۔ پہلی درّۂ کوہاٹ کے اَفریدیوں کے خلاف (۱۸۵۰ء) اور دوسری جوا کی اَفریدیوں کے خلاف (۱۸۵۳ء)، جو آدم خیل اَفریدیوں کی ایک شاخ ہیں۔ پھر ذکا خیل افریدیوں کے خلاف تعزیری تدبیریں ناگزیر ہو گئیں (۱۸۵۵ء)۔ جوا کی اَفریدیوں کے خلاف مہمیں ۱۸۷۷ء اور (۱۸۷۸ء) ذکا خیل افریدیوں کے خلاف ۱۸۷۸ء اور ۱۸۷۹ء۔ تمام اَفریدی قبائل میں سے درّۂ خیبر اور اس سے ملحقہ وادی باڑا (تیراہ) کے اَفریدی سب سے زیادہ سخت ہیں۔ وہ ان علاقوں میں آباد ہیں جو سفید کوہ کی ڈھلانوں سے اطراف پشاور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ للہذا ان علاقوں میں سے رعایت گزر کے لیے وہ ہمسایوں کو بھاری تاوان ادا کرنے پر مجبور کرتے رہے ہیں۔ ذکا خیل کے ساتھ پہلا معاہدہ ۱۸۵۷ء کے دوران میں ہوا (ایچی سن (Aitchison)، ۱۱: ۹۲-۹۶)۔ اس معاہدے پر اَفریدی دوسری جنگ افغانستان ۱۸۷۸-۱۸۸۰ء تک کاربند رہے، جب نہ صرف خیبر بلکہ

پورے سرحدی علاقے کے امن و امان میں غیر معمولی خلل رونما ہو گیا تھا۔ ذُکّا خیلوں نے خیبر کے خطوطِ مواصلات پر حملے کیے۔ برطانوی فوج نے ان کے علاقے میں گھس کر فصلیں تباہ کیں، گڑھیاں اور گاؤں مسمار کر دیے (۱۸۷۸-۱۸۷۹ء)۔ ۱۷ فروری ۱۸۸۱ء کو خیبر کے اَفریدیوں اور لنڈی کوتل کے لُورگی (Leargi) شنواریوں نے مل کر خیبر کے علاقے میں امن و امان قائم رکھنے کی ذمّے داری سنبھال لی اور اپنی آزادی تسلیم کیے جانے کے عوض کسی دوسری خارجی حکومت سے کوئی راہ و رسم نہ رکھنے کا عہد کر لیا۔ ساتھ ہی خیبر کی حفاظت کے لیے جزائلِ چیون (قبائلی رنگروٹوں) کا ایک دستہ رکھنے کے انتظامات بھی عمل میں آئے، جن کی تنخواہ حکومتِ ہند نے اپنے ذمّے لے لی (ایچی سن، ۱۱: ۹۷-۹۹)۔ ۱۸۹۷ء میں سرحد پر جو عام شورش برپا ہوئی، اس میں اَفریدی سب سے آخر میں شامل ہوے اور ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء کی مہم تیراہ میں شدید جنگ کے بعد ہی صلح پر آمادہ ہوے۔ اس مہم کے خاتمے پر وظائف کا وہی پرانا طریق پھر اختیار کر لیا گیا جو سترہ سال تک (۱۸۸۱ء-۱۸۹۷ء) نہایت کامیاب ثابت ہو چکا تھا، ساتھ ہی خیبر رائفلز (خیبر کا حفاظتی دستہ) کو برطانوی افسروں کے ماتحت ازسرِ نو منظّم کیا گیا اور ان کی مدد کے لیے پشاور میں ایک متحرک فوجی دستہ متعیّن کر دیا گیا۔ اس معاہدے کے مطابق حکومت برطانیہ خیبر کے فوجی دستوں اور درۂ خیبر کے امن و امان کی ذمّے دار بن گئی؛ یوں برطانیہ اور اَفریدیوں کے باہمی تعلّقات ۱۹۰۸ء تک استوار رہے (*Parliamentary Papers*، ۱۹۰۸ء، ج ۷۴، شمارہ ۴۲۱۰، ص ۱۴-۱۵)۔

۱۹۰۴ء کے اواخر میں بہت سے اَفریدی کابل گئے۔ اس کے بعد برطانوی علاقے میں چھوٹے پیمانے پر چھاپوں کی چند وارداتیں ہوئیں، جن میں زیادہ تر ذُکّا خیلوں کا ہاتھ تھا۔ ان کی امداد کے لیے بعض دوسرے افریدی قبائل، نیز اورک زئی وغیرہ بھی شریک تھے۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اَفریدیوں کے دستے، جو ہر طرح مسلّح تھے، برطانوی علاقوں پر چھاپے مارتے رہے۔ ۲۸ جنوری ۱۹۰۸ء کی رات کو اسّی افریدیوں کا ایک دستہ پشاور پر حملہ آور ہوا۔ آخر میجر جنرل سر جیمز وِل کاکس کی سرکردگی میں فوجی دستے بھیج کر ذُکّا خیلوں کو دبا دیا گیا۔ نومبر ۱۹۱۴ء میں ترکی پہلی عالمی جنگ میں [اتحادیوں کے خلاف] شامل ہوا اُس سے سرحد میں خاصا جوش پھیلا۔ اَفریدیوں کا رویہ ہمیشہ سرحد پر سب سے بڑا خطرہ رہا ہے کیونکہ دوسرے قبائل عموماً افریدیوں ہی کی پیروی پر آمادہ رہے ہیں۔

۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی عالمی جنگ کے فوراً بعد ۱۹۱۹ء میں تیسری جنگ افغانستان شروع ہو گئی، جو گویا پوری سرحد کو آمادۂ پیکار کر دینے کا اشارہ تھی اور خطرہ تھا کہ لارڈ کرزن نے ملیشیا کا جو منصوبہ بنایا تھا وہ بالکل درہم برہم ہو جائے گا۔ ۱۹۲۱ء تک اَفریدی قبائل نے پوری طرح اطاعت قبول کر لی۔ خیبر رائفلز کا فوجی دستہ توڑ دیا گیا اور اس کی جگہ خاصہ داروں نے لے لی، یعنی قبائلی رنگروٹوں نے، جن کے اخراجات حکومتِ ہند ادا کرتی تھی، مگر وہ اپنے لیے ہتھیار اور گولی بارود خود فراہم کرتے تھے، لیکن اِکّا خیل کے مُلّا سید اکبر کی سرگرمیوں کے پیش نظر سخت خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ افریدی پھر چھاپوں کا سلسلہ شروع کر دیں گے، کیونکہ ملاے موصوف ان تمام قبائل کی مذمّت کرتا تھا جنھوں نے حکومت ہند کی شرطیں مان لی تھیں۔ اپریل ۱۹۲۱ء میں اَفریدیوں کے قبائلی جرگے نے خیبر ریلوے کی تعمیر کے سلسلے میں مزید ذمّہ داریاں قبول کرتے ہوے نئے مقرر شدہ وظیفے لینا منظور کر لیا (*Secret Border Report*، ۱۹۲۱-۱۹۲۲ء، ص ۱)۔

[برطانوی عہد میں جمرود سے لنڈی خانے تک ریل جاری ہو جانے سے صلح و امن کو کوئی تقویت نہ پہنچی۔ ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۰ء تک تیراہ مذہبی کشمکش کا اکھاڑا بنا رہا۔ ۱۹۴۷ء سے حکومت پاکستان نے تمام انتظامات سنبھال لیے اور قبائلیوں کے لیے فلاحی منصوبوں کے مطابق وسیع پیمانے پر کام شروع کر دیا۔ اب بیس سال سے ہر حصّے میں کامل امن ہے اور یہ حصۂ ملک برابر ترقی کر رہا ہے]۔

مآخذ: (۱) ایچی سن (C. U. Aitchison): *Treaties, Engagements and Sanads*، ۱۹۰۹ء، ج ۱۱؛ (۲) C. C. Davies: *The Problem of North-West Frontier*، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۳) وہی مصنف: *British Relations with the Afridis of the Khyber and Tirah*، در *Army Quarterly*، ۱۹۳۲ء؛ (۴) *Frontier and Overseas Expeditions from India*، ج ۲ و ضمیمہ الف، ۱۹۰۸ء؛ (۵) ہچنسن (H. D. Hut- chinson): *The Campaign in Tirah*، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۶) ہولڈچ (Th. Holdich): *The Indian Borderland*، لنڈن ۱۹۰۱ء، باب ۱۵ و ۱۶؛ (۷) *North-West Frontier Province Administration Reports* (جو سال بہ سال شائع ہوتی تھیں)؛ (۸) پیجٹ (W. H. Paget) و میسن (A. H. Mason): *Record of Expeditions against the N. W. F. Tribes since the Annexation of the Punjab*، ۱۸۸۸ء؛ (۹) *Parliamentary Papers*، ۱۹۰۸ء، ج ۷۴، شمارہ ۴۲۰۱؛ (۱۰) وار برٹن (R. Warburton): *Eighteen years in the Khyber* (۱۸۷۹-۱۸۹۸ء)، ۱۹۰۱ء۔

(C. COLLIN DAVIES [و ادارہ])

✱ **اِفْرِیقِیَہ**: (بقول فلائشر (Fleischer): *Kleinere Schriften*، ۱: ۲۳۹ یہ املا بہ نسبت اِفْرِیقِیَہ، جو اب تک مستعمل رہا، زیادہ درست ہے)، بربرستان (Barbary) کے مشرقی حصّے کا عربی نام، بحالیکہ المغرب کا نام مغربی حصّے کے لیے مخصوص ہے۔ افریقیہ لاطینی لفظ افریکا (Africa) کی فقط ایک بدلی ہوئی شکل ہے اور یہ نام رومیوں نے شروع میں اس صوبے کو دیا تھا جس کی تشکیل انھوں نے قرطاجنہ (Carthage) کی تباہی کے بعد کی۔ بعد ازاں اس نام کا اطلاق بربرستان اور بالآخر پورے براعظم افریقہ پر ہونے لگا۔ اسی نام کے متعدّد قیاسی اشتقاقات بھی دیے گئے ہیں: مثلاً البکری لکھتا ہے کہ "بعض کے نزدیک اس نام کے معنی ملکۂ آسمان کے ہیں؛ بعض کی راے ہے کہ یہ نام اِفْرِیقُوس بن

اَبْرَہۃ الرّائش کے نام پر رکھا گیا ہے، جس نے بربر علاقے پر فوج کشی کی تھی اور شہر افریقیہ تعمیر کیا تھا (قب المسعودی، مطبوعۂ پیرس، ۳: ۲۲۴)؛ بعض اَور لوگ کہتے ہیں کہ یہ نام [حضرت] ابراہیمؑ کے بیٹے اُفْرِیق سے ماخوذ ہے، جو ان کی بیوی قطورا کے بطن سے تھا، یا فارق بن مِصْرایِم سے لیا گیا ہے۔ ابن خَلْدون کے قول کے مطابق افریقیہ کا نام یمن کے ایک بادشاہ اِفرِیقُوس بن قَیس بن صَیْفی کے نام سے ماخوذ ہے۔ المَقْرِیزی کے بیان کے مطابق (منقول در ابن ابی دینار) اَفْرِیقُوش بن اَبْرَہہ بن ذی القَرْنَین نے المغرب کو فتح کر کے وہاں ایک شہر تعمیر کیا اور اس کا نام اَفْرِیقہ رکھا۔ ابن الشَّبّاط (حوالہ در ابن ابی دینار) افریقیہ کے لفظ کو بَرِیْق "صاف" [= چمکیلا] سے مشتق بتاتا ہے "کیونکہ افریقہ کے آسمان پر بادل بالکل نہیں ہوتے۔ الحسن بن محمد الوزان الزیاتی (لیو افریقانوس Leo Africanus) اور ابن ابی دینار افریقیہ کا ماخذ فَرَق "جدا کرنا" ٹھیراتے ہیں، اس لیے کہ اسے بحیرۂ روم یورپ سے اور دریاے نیل ایشیا سے الگ کرتا ہے، یا اس لیے بھی کہ یہ مشرق و مغرب کے درمیان واقع ہے۔

البکری کے بیان کے مطابق افریقیہ کی حد مشرق میں بَرْقہ اور مغرب میں طَنْجہ تھی۔ شمالاً جنوباً یہ بحیرۂ روم کے ساحل سے اس "ریگستان تک پھیلا ہوا تھا جہاں سے حبشیوں کا ملک شروع ہو جاتا ہے"۔ اس حساب سے رومیوں کے مخصوص صوبۂ افریقہ کے علاوہ افریقیہ میں طرابلس (Tripolitania) اور نومیدیا (Numidia) بلکہ موری تانیا (Mauretania) بھی شامل ہو جاتے ہیں، لیکن البکری سے قدیم تر اور متاخر جغرافیہ نویس اس کی حدیں تنگ تر بتاتے ہیں، مثلاً الاِصْطَخْری (چوتھی صدی ہجری) افریقیہ کی جاے وقوع بَرْقہ اور تاہَرت کے درمیان بتاتا ہے (*Bibl. Gegr. Arab.*، طبع دخویہ (de Goeje)، ۱: ۳۶ اور ۴۵)۔ ابو الفداء کے نزدیک افریقیہ کی حد سرزمین بجایہ (Bougie) [رک بآن] کے مشرقی سرے سے شروع ہوتی ہے، جو اس کے نزدیک المغرب الاوسط کا ایک حصہ ہے اور بَرْقہ پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ تاہم عام طور پر ہم افریقیہ کی مغربی حد کو بجایہ کے دائرۂ نصف النہار (Meridian) کے مطابق سمجھ سکتے ہیں۔ جنوب کی طرف اَلْاِدْرِیسی اور بعد میں الحسن بن محمد الوزان الزیاتی (لیو افریقانوس Leo Africanus) الافریقیہ کو بلاد الجَرِید سے، جسے الحسن نومیدیا (Numidia) کہتا ہے، بالکل الگ سمجھتے ہیں۔ ابن خَلْدون کے نزدیک صحرا [اعظم] میں وادی مزاب (Mzāb)، صحراے افریقیہ اور صحراے مغرب کے درمیان حد فاصل ہے۔ مزید براں معلوم ہوتا ہے کہ اس عام مفہوم کے علاوہ افریقیہ کا لفظ اکثر ایک محدود تر معنی میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے؛ چنانچہ ابن خلدون اسے کئی جگہ تونس کے درمیانی اور شمالی حصے کے لیے استعمال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ افریقیہ کے ایک طرف طرابلس (Tripolitania) اور الجرید (مشرقی تونس)، دوسری طرف صوبۂ قسنطینہ یا قسنطین (Constantine، الجزائر) ہے (قب بالخصوص اس مصنف کے بیانات جن میں وہ ہلالی حملے کا ذکر کرتا ہے)۔ ابو الفداء بجایہ (Bougie)، بونہ (Bōne) اور قفصہ (Gafsa) کو الافریقیہ سے خارج بتاتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق اس ملک کی حدود وہی ہوں گی جو مارمول (Marmol) نے صوبۂ تونس ("جسے افریقہ کہا جاتا ہے") کی بیان کی ہیں۔ بالفاظ دیگر افریقیہ کی حدیں یہ ہوئیں: مغرب میں قسنطینہ، مشرق میں صوبۂ طرابلس، جنوب میں کوہستان اطلس، صوبۂ زاب، نومیدیا کا ایک حصہ اور مشرقی لیبیا، شمال میں بحیرۂ روم مجردہ (Megerade) کے دہانے سے بِزَرْتا (Bizerta) کی طرف قابس (Capès) تک۔ بالآخر سترھویں صدی عیسوی میں ابن ابی دینار ہمیں یہ بتاتا ہے کہ "علما الافریقیہ سے القیروان کا علاقہ مراد لیتے ہیں"۔

اوائلِ سنینِ ہجرت میں الافریقیہ بدستور روم (Byzantine) کے قبضے میں تھا۔ یہاں بربر قبائل (ہُوارہ (Huwāra)، لُواطہ (Luwāṭa)، اوریغہ (Awrightа)، نفوسہ (Nefūsa)، اِفْرِن (Ifren)، نفزاوہ (Nefzāwa) وغیرہ) اور ان لوگوں کے اخلاف آباد تھے جو بیرونی ممالک سے آ کر افریقہ میں بس گئے تھے اور جنھیں عرب مصنفین اَفارِق کہتے تھے۔ اس میں بہت سے شہر اور گاؤں اور بکثرت ہرے بھرے کھیت تھے۔ عربوں نے فتح مصر کے فوراً ہی بعد یہاں حملے شروع کر دیے۔ حقیقی معنی میں فتح اس وقت سے شروع ہوئی جب عُقْبہ بن نافع نے ۵۰ھ/ ۶۷۰ء میں القیروان کی بنیاد رکھی۔ تاہم اس ملک میں عربوں کی حکومت ساتویں صدی عیسوی کے اختتام تک بہت متزلزل حالت میں رہی۔ اہم ترین شہر اس وقت تک یونانیوں کے قبضے میں تھے؛ دوسری طرف بربری بغاوتوں کی وجہ سے عُقبہ کا جانشین زُہَیر بن قَیس دو مختلف موقعوں پر الافریقیہ خالی کر دینے کے لیے مجبور ہو گیا۔ حسّان بن نعمان ہی کے عہد ولایت میں بربروں کو بزورِ شمشیر تابع فرمان بنایا جا سکا اور رومیوں کے قبضے سے قرطاجنہ اور ملک کے دوسرے بڑے بڑے شہر نکل گئے۔

افریقیہ کو پہلے تو مصر کے گورنر کے ماتحت رکھا گیا، پھر ۸۶ھ/ ۷۰۵ء میں موسٰی بن نُصَیر کے ماتحت کر دیا گیا، جو براہِ راست خلیفۂ دمشق کے زیر فرمان تھا۔ گویا اسے ایک مستقل صوبہ بنا دیا گیا۔ اس سپہ سالار کی فتوحات نے صوبے کی حدیں آبناے جبل الطارق تک وسیع کر دیں، لیکن آٹھویں صدی عیسوی کے وسط سے خارجی بغاوتوں کی بدولت عربوں کا علاقہ بہت کم رہ گیا۔ جو حصہ خاص طور پر الافریقیہ کہلاتا تھا اسے مشرق کے اباضی بربروں (ہُوارہ، وَفَرْجُومہ) اور وسطی مغرب کے زَناتہ نے تاخت و تاراج کیا۔ یہاں تک کہ کچھ مدت کے لیے یہ علاقہ عباسی خلفا کے ہاتھ سے نکل گیا۔ بہر حال ۱۴۴ھ/ ۷۶۱ء اور بعد کے برسوں میں المنصور افریقیہ کو دوبارہ عباسی حکومت کے زیر نگیں لانے میں کامیاب ہو گیا؛ ساتھ ہی المغرب میں چند آزاد بربر ریاستیں قائم ہو گئیں۔ تاہم اَغْلَبی خاندان [رک بہ اغالبہ] (نویں صدی عیسوی) خلیفہ کی سیادت کو محض براے نام ہی تسلیم کرتا تھا۔ جب فاطمیوں نے اغلبیوں کو شکست دی تو الافریقیہ شیعوں کے قبضے میں چلا گیا، جنھوں نے المہدیّہ کے نام سے اس کا ایک نیا دار السلطنت بنایا اور جب وہ مصر میں اپنے قدم جما چکے تو انھوں نے زیریوں کے ماتحت اسے ایک

الگ ولایت بنا دیا، لیکن حمّادیوں نے سلطنت کی بنیاد رکھنے سے کچھ عرصے بعد زیریوں کو الافریقیہ کے مغربی حصے سے نکال باہر کیا۔ دوسری جانب ہلالی حملے نے، جس کا باعث فاطمی حکومت سے ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸-۱۰۴۹ء میں المُعِزّ الزّیری کی سرتابی تھی (قبّ فاطمیہ)، اس ملک کو نہایت خوفناک مصیبتوں کی آماج گاہ بنا دیا۔ وہ الافریقیہ جو پہلے بہت خوش حال تھا، انگوروں کے باغات اور کھیتوں سے بھرا پڑا تھا، خانہ بدوشوں کی تاخت و تاراج کے باعث تقریباً سارے کا سارا تباہ و برباد ہوگیا۔ بعض عرب قبائل، بالخصوص ریاح اور جُشَم نے وہاں اپنے قدم جما لیے اور بدنظمی و غارت گری کی عادتیں جاری رکھیں۔ انجام کار آئندہ صدی کے شروع میں صقلیہ کے نارمنوں نے ساحل کے اہم مقامات پر قبضہ کرلیا۔ الموحدین کی فتح کا نتیجہ یہ ہوا کہ افریقیہ عبدالمؤمن [رتّ بآں] کی بنا کردہ وسیع مملکت کا ایک محکوم صوبہ بن گیا، لیکن بنو حفص [رتّ بآں] کے ماتحت اس نے بہت جلد دوبارہ اپنی آزادی حاصل کر لی۔ ابتدا میں ان حکمرانوں کی حکومت تونس، طرابلس، قسنطینہ، بجایہ اور زاب تک پھیلی ہوئی تھی، پندرھویں صدی عیسوی کے آخر سے تونس (بہ مفہوم محدود) تک رہ گئی۔ اس کے بعد سے الافریقیہ کی تاریخ تونس کی تاریخ میں ضم ہوگئی۔

مآخذ: (۱) البکری: *Descr. de. l'Afrique septentrionale*، طبع و ترجمہ دِسلان (de Slane)، متن، ص ۲۱-۲۲، ترجمہ، ص ۵۲؛ (۲) ابوالفداء: *Géog-raphie*، ترجمہ رینو (Reinaud)، پیرس ۱۸۴۸ء، جلد ۲، باب ۳؛ (۳) ابن خلدون: *Berbérs*، طبع دِسلان (de Slane)، متن، ۱: ۱۵، ۱۰۶؛ ترجمہ، ۱: ۱۶۸؛ (۴) الحسن بن محمد الوزان الزیاتی Leon Africanus: *L'Afrique*، طبع شیفر (Schefer)، ۱: ۱؛ (۵) مارمول (Marmol): *Africa*، ۲: ۴۳۱؛ (۶) ابن ابی دینار القیروانی: المؤنس فی اخبار افریقیۃ، ترجمہ Pellissier و Remusat، پیرس ۱۸۴۹ء، کتاب ۲؛ (۷) Castiglioni: *Mémoire géographique et numismatique sur la partie orientale de la Bérberie appelée Afrikia par les Arabes*، میلان ۱۸۲۶ء؛ (۸) Fournel: *Les Berberes*، پیرس ۱۸۷۵ء، ۱: ۳۱ بعد؛ (۹) A. Muller: *Der Islam*, etc.، ۱: ۳۵۱ بعد، ۴۱۹، ۴۲۳-۴۴۶، ۴۵۱-۴۸۶، ۴۸۹-۵۴۷، ۵۵۶، ۶۰۶-۶۲۲ و ۲: ۵۱۳-۵۱۶، ۶۱۳-۶۱۷، ۶۲۱، ۶۳۱-۶۴۵، ۶۵۳-؛ نیز دیکھیے وہ مآخذ جو الجزائر، طرابلس الغرب اور تونس کے تحت دیے گئے ہیں۔

(G. YVER یوِر)

---

* **اَفْسَنْتِین:** اُفْسِنْتِین یا شاذ و نادر اِفْسِنْتِین (یونانی ἀψίνθιον سے)، زیادہ تر مرّاو رمْ ڈ (Wormwood) (لاطینی نام Artemisia Absin-thium)، ایک کڑوی بُوٹی) ہوتی ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسری اقسام کے پودے بھی ہیں۔ طبّی کتابوں میں اسے اکثر کَشُوثِ رُومی لکھا جاتا ہے۔ اس کی متجانس شکل اِسْفِنط (ahsinth-wine) کا ذکر قدیم عرب شاعری میں بھی ملتا ہے (لوِ، کتاب مذکور، در Löw، ص ۳۸۹)۔

اَفْسَنْتِین سے متعلق عربوں کی پیش کردہ معلومات کا معتدبہ حصّہ یونانی و لاطینی مآخذ سے لیا گیا ہے۔ اس کی قسم بندی عموماً اصل کے مطابق کی جاتی تھی، مثلاً ایرانی، نبطی، شامی، مصری، خراسانی وغیرہ۔ صُور (Tyre) اور طرسُوس کی اَفْسَنْتِین بہترین سمجھی جاتی تھی۔ اس کے زرد پھول سے خصوصاً مختلف طبّی کام لیے جاتے تھے۔ اس بوٹی کو نہ صرف مُقوّی اور کرم کُش سمجھا جاتا تھا، بلکہ قبض کشا اور پیشاب آور ہونے کے علاوہ چند اَور خواص بھی اس کی طرف منسوب کیے جاتے تھے۔ مثلاً زہر کے اثرات کو دور کرنے کے لیے بھی اسے مفید بتایا جاتا تھا۔ خارجی طور پر یہ ضماد (پلاسٹر) اور تیل میں استعمال کی جاتی تھی۔ خیال تھا کہ اگر اس کا عرق روشنائی میں ملا دیا جائے تو کاغذ محفوظ رہتا ہے۔ چند دوسری بیماریوں کے علاوہ سر سے بال گرنے (داء الثعلب) سے روکنے کے لیے بھی اسے مفید بتایا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) علی الطّبری: فردوس الحکمۃ (طبع صدیقی)، ص ۴۱۸-۴۱۹؛ (۲) داؤد الانطاکی: تذکرۃ، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ۱: ۴۹-۵۰؛ (۳) غافقی (طبع Meyerhof-Sobhy)، عدد ۲۷؛ (۴) ابن العوام: فِلاحۃ، (ترجمہ Clément-Mullet)، ۲، الف، ۳۰۲-۳۰۳؛ (۵) ابن البَیطار: جامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۴۱-۴۴؛ (۶) قزوینی (وسٹنفلٹ Wüstenfeld)، ۱: ۲۷۲؛ (۷) I. Löw: *Aram. Pflanzennamen*، ص ۸۱، ۴۲۱؛ (۸) وہی مصنف: *Die Flora der Juden*، ۱: ۳۸۶-۳۸۹؛ (۹) ابن میمون (Maimonides): شرح اسماء العقار (طبع Meyerhof)، عدد ۳؛ (۱۰) تُحفۃ الأحباب (طبع Renaud-Colin)، عدد ۱۔

(L. KOPF)

⊗ * **اَفْسُوس:** میر شیر علی بن سیّد علی مظفر خان کا تخلّص، ان کا سلسلۂ نسب امام جعفر صادقؑ سے ملتا ہے۔ ان کے آباو اجداد ایران میں بہ مقام خواف سکونت پذیر تھے۔ ان میں سے ایک بزرگ سیّد بدرالدین برادر سیّد عالم الدین حاجی خانی ہندوستان میں آئے اور [ریواڑی] کے نزدیک قصبۂ نارنول میں قیام کیا۔ محمد شاہ (۱۷۱۹-۱۷۴۸ء) کے عہد میں افسوس کے دادا سید غلام مصطفٰی دہلی آئے اور نواب شمس الدولہ خان کے زمرۂ مصاحبین میں داخل ہو گئے۔ ان کے والد اور چچا سید غلام علی خان، عمدۃ الملک امیر خان کے مصاحب تھے۔ افسوس دہلی میں پیدا ہوے اور وہاں آزادانہ تعلیم پائی۔ جب نواب ۱۷۴۷ء میں قتل ہوے تو افسوس کی عمر گیارہ سال کی تھی۔ اس وقت ان کے والد انھیں اپنے ساتھ پٹنے لے گئے اور نواب جعفر علی خان معروف بہ میر جعفر کی ملازمت اختیار کر لی۔ نواب موصوف کی معزولی (۱۷۶۰ء) تک وہ پٹنے ہی میں رہے۔ اس کے بعد لکھنؤ میں اور وہاں سے حیدرآباد چلے گئے اور وہیں ان کا انتقال ہو گیا۔ افسوس اپنے والد کے حیدرآباد جانے سے دو سال پہلے لکھنؤ میں اقامت گزیں ہو چکے تھے۔ نواب سالار جنگ ابن اسحٰق خان کی طرف سے ان کا وظیفہ مقرر تھا اور وہ شاہ عالم ثانی کے بڑے بیٹے مرزا جوان بخت (جہاں دار شاہ) کے (جو دہلی سے لکھنؤ آ گئے تھے) مصاحب ہو گئے تھے۔

انھوں نے چند سال لکھنؤ میں بسر کیے، پھر نواب آصف الدولہ کے نائب

مرزا احسن رضا خان نے ان کی ملاقات وہاں کے ریذیڈنٹ کرنل سکاٹ (W. Scott) سے کرادی، جن کی سفارش سے وہ ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰-۱۸۰۱ء میں کلکتے چلے گئے اور وہاں فورٹ ولیم کالج کے شعبۂ ہندوستانی میں ہیڈ منشی مقرر ہوگئے۔

لکھنؤ کے زمانۂ قیام میں افسوس نے ایک ہندوستانی دیوان مرتب کیا اور گلستان سعدی کا اردو ترجمہ بھی کیا، جس کی تکمیل ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۲ء میں باغ اردو کے نام سے ہوئی۔ اس ترجمے کے مقدمے میں افسوس نے اپنے حالات خود لکھے ہیں اور ان کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہماری معلومات کا سب سے بڑا ماخذ یہی ہے۔ کلکتے کے قیام میں افسوس نے کلیات سودا کی ترتیب و تدوین کی اور فارسی کی چند تصانیف کے ان اردو ترجموں پر نظر ثانی بھی کر لی جو کالج کے دوسرے منشیوں نے کیے تھے۔ اُنھوں نے منشی سجان راے [بٹالوی] کی فارسی تاریخ ہند (۱۱۰۷ھ/۱۶۹۵-۱۶۹۶ء) خلاصۃ التواریخ کے پہلے حصّے کا ترجمہ بھی اردو میں کیا۔ یہ ترجمہ، جو مورنگٹن (J. H. Morington) کی فرمائش پر شروع ہوا تھا، ۱۲۲۰ھ/۱۸۰۵ء میں آرایش محفل کے نام سے مکمل ہوا اور ۱۸۰۸ء میں کلکتے میں پہلی مرتبہ طبع ہوا۔ جان شیکسپیر (John Shakespear) نے اس کتاب کے پہلے دس باب انگریزی زبان میں ترجمہ کر کے اپنی کتاب منتخبات ہندی میں شامل کیے (ڈبلن ۱۸۴۷ء)۔ اس کا مکمل انگریزی ترجمہ کورٹ (M. J. Court) نے کیا، جو ۱۸۷۱ء میں الٰہ آباد سے شائع ہوا (باردوم، کلکتہ ۱۸۸۲ء)۔ گارساں دتاسی (Garcin de Tassy: *Litt. Hind.*) اور شپرنگر (Sprenger: *Oudh Catalogue*، ص ۱۹۸) کے قول کے مطابق افسوس نے ۱۸۰۹ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) گارساں دتاسی (Garcin de Tassy): *Histoire de la Littèrature Hindouie et Hindoustanie*، طبع ثانی، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱: ۱۲۰-۱۳۶؛ (۲) بلوم ہارٹ (Blumhardt): *Catalogue of Hindi, Panjabi and Hindustani Mss. in the British Museum*، عدد ۴۷ (لنڈن ۱۸۹۹ء)؛ (۳) مرزا علی لطف: گلشن ہند (اردو زبان میں ہم عصر ماخذ)، ص ۴۷-۵۰ (لاہور ۱۹۰۶ء)؛ (۴) نواب محمد مصطفٰی خان شیفتہ: گلشن بے خار (فارسی)، ص ۲۳ و ۲۴ (لکھنؤ ۱۸۷۴ء)؛ (۵) محمد یحیٰی تنہا: سیر المصنفین (اردو)، ۱: ۷۹-۸۷ (دہلی ۱۹۲۴ء)؛ (۶) سید محمد: ارباب نثر اردو (اردو)، مطبوعۂ حیدرآباد دکن، ص ۹۱-۱۰۰؛ (۷) رام بابو سکسینہ: *A History of Urdu Literature*، ص ۲۴۴-۲۴۵ (الٰہ آباد ۱۹۲۷ء)۔

(بلوم ہارٹ J. F. BLUMHARDT و شیخ عنایت اللہ)

---

* **اَفْسُون:** (فارسی) سحر و عزیمت، جادو، منتر؛ اس لفظ کے اشتقاق اور قدیم فارسی میں اس کے استعمال کے لیے دیکھیے Salemann، در *Gr. I. Ph.*، ۱/۱: ص ۳۰۴، خصوصاً H. W. Bailey، در *BSOAS*، ۱۹۳۳-۱۹۳۵ء، ص ۲۸۳ ببعد۔ ایران میں اب یہ لفظ خصوصیت سے اس منتر کے لیے مستعمل ہے جو زہریلے جانوروں کے کاٹے پر پڑھا جاتا ہے۔ بعض درویش، جو سانپ اور بچھو وغیرہ کو مسحور کرنے کے مدعی ہیں، کچھ انعام لے کر اپنی مصونیت دوسروں کی طرف بھی منتقل کر دیتے ہیں۔ منتر سے عموماً جسم کے کسی ایک حصّے کو محفوظ کر دیا جاتا ہے، مثلاً دایاں یا بایاں ہاتھ اور اسی سے اس قسم کے جانوروں کو پکڑنا ہوتا ہے (Polak: *Persien*، ۱: ۳۴۸)۔ [مجازاً افسون مکر و حیلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور فارسی ادب میں خواندن، دمیدن، بستن، کردن وغیرہ کے ساتھ مستعمل ہے]۔

(ہوار CL. HUART)

---

* **اَفْشار:** یا اَوْشار اُغُز (غُز [رَتْ بآن]) قبیلہ، جس کا ذکر سب سے پہلے کاشغری نے اپنی کتاب دیوان لغت التُّرک، ۱: ۵۶، میں کیا ہے؛ قب نیز رشید الدین: جامع التواریخ (طبع Bérézine)، ۱: ۳۲، جس کے بیان کے مطابق اوشار، یلدِز خان کا پوتا تھا، جو اُغُز خان کا تیسرا بیٹا تھا (لہٰذا 'یازیجی اوغلو: سلجوق نامہ، مخطوطہ؛ ابو الغازی، شجرۂ ترکی (طبع Desmaisons)، ص ۲۷؛ وہی مصنف: شجرۂ تراکمہ، استانبول ۱۹۳۷ء، ص ۴۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ دوسرے غُز قبائل کے ساتھ ترک وطن کر کے مغرب کی طرف چلے گئے تھے۔ ایک افشار سردار، جس کا نام آی ذوغُو بن قوش دوغان اور عرف شُملہ تھا، سلجوقیوں کے باج گزار کی حیثیت سے خُوزِستان میں حکومت کرتا تھا (البُنداری، طبع ہوتسما (Houtsma)، ص ۲۳۰، ۲۸۷؛ الراوندی، راحۃ الصدور، ص ۲۶۰؛ ابن الأثیر، بمددِ اشاریہ، بذیل مادۂ شُملہ؛ وصاف (مطبوعۂ بمبئی، ۲: ۱۴۹) اسے یعقوب بن ارسلان الافشاری لکھتا ہے؛ "حُسام الدین شُہلی"، در حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، ۱: ۵۴۷— اور اسی سے بذلیسی: شرف نامہ (طبع Velyaminov Zarnov)، ۱: ۳۳— سے بظاہر یہی شخص مراد ہے اور غالباً محض متن کی غلطی کی بنا پر ہے)۔ شُملہ نے ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء-۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا غُرس (یا عزّ) الدولہ تخت نشین ہوا (الرّاوندی، ص ۳۷۷)۔ اس کی وفات (۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء) پر اس خاندان کی حکومت ختم ہوگئی۔ ان ابتدائی صدیوں میں افشار سے متعلق اس سے زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ اس کی وجہ محض یہ معلوم ہوتی ہے کہ مُصنّفین اکثر ترکمانوں کا ذکر ان کے قبیلے کی تخصیص کیے بغیر مجموعی طور سے کرتے ہیں۔

جیسا کہ بخوبی معلوم ہے اس وقت کا عام دستور یہ تھا کہ ایک خاص علاقہ بطور اِقطاع (تیوُل)، یعنی جاگیر کسی سردار کو عطا کر دیتے تھے، جو اپنے خانوادے کو ساتھ لے جاتا اور اس کا منصب اس کی اولاد میں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا رہتا۔ بلاشبہہ یہی طریقِ عمل اِفشار کے معاملے میں بھی اختیار کیا گیا۔ افشار سرداروں کا ذکر آق قویونلو کے عہد حکومت میں آتا ہے (مثلاً (۱) منصور بیگ اوشار (۸۷۷ھ/۱۴۷۲-۱۴۷۳ء)، دیکھیے حَسَن رُوملو: احسن التواریخ، قلمی، آق قویونلو پر باب؛ دَوّانی: "عرض نامہ"، در *MIM*، ۵: ۲۹۸ و انگریزی ترجمہ، در *BSOAS*، ۱۹۴۰ء۔

۱۹۴۲ء، ص ۱۵۶، ۱۵۱، ۱۷۴: (۲) منصور بیگ، ضلع شیراز (۹۰۴ھ/ ۱۴۹۸-۱۴۹۹ء و ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۱-۱۵۰۲ء)، دیکھیے وہی مصنّف، طبع Seddon، بڑودہ ۱۹۳۱ء، ص ۲۱ ببعد، ۶۹؛ (۳) پیری بیگ شیراز (۹۰۴ھ/ ۱۴۹۸-۱۴۹۹ء)، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۲۴۔ صفوی خاندان کی حکومت کے قیام میں افشار کا بھی ہاتھ تھا (قبّ مادّہ ہاے قِزِلباش، اسمٰعیل اوّل)۔ صفویوں کی تواریخ میں بلند پایہ افشار منصب داروں کا ذکر اکثر آیا ہے (مثلاً احسن التواریخ، ص ۲۳۶، ۲۳۹، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۴۵، ۴۳۸؛ اسکندر منشی: تاریخ عالم آراے عباسی، ۱: ۱۵۵، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۵۱، ۳۰۹ ببعد، ۴۰۰ و ۳: ۷۶۳؛ تذکرۃ الملوک، (طبع Minorsky، ص ۱۶).

صفوی خاندان کے عہد حکومت میں افشار کی شاخیں اکثر اضلاع میں پھیلی ہوئی تھیں اور ان کے سردار صوبوں کی حکومت پر متمکّن تھے۔ افشار خوانین کوہ گیلُو کے علاقے میں حکم ران تھے۔ اس علاقے کے اکثر قبائلی گُنڈُزلُو اور اَرَشلُو برادریوں سے تعلّق رکھتے تھے (دیکھیے تاریخ عالم آراے عباسی ص ۱۹۹، ۳۴۰-۳۴۴، ۳۵۸ اور مادّۂ لُر)۔ ۱۰۰۵ھ/ ۱۵۹۶-۱۵۹۷ء کی بغاوت کے بعد ان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ بہت سے خاندان، جو عقوبت سے بچ نکلے، منتشر ہو گئے اور انیسویں صدی عیسوی کی ابتدا تک ان میں سے صرف تھوڑے سے لوگ باقی رہ گئے۔

گُنڈُزلُو اور اَرَشلُو نے خوزستان میں بہت سے نمایاں کام کیے۔ سولھویں صدی کی ابتدا میں اضلاع دِزفُول اور شُشتر میں مہدی قلی سلطان اور حیدر سلطان ایسے والی ملتے ہیں جو قبیلۂ افشار سے تھے۔ جب صوبے دار مہدی قلی نے ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹-۱۵۴۰ء میں بغاوت کی تو حیدر قلی افشار کو اس کی تادیب کے لیے مقرر کیا گیا (احسن التواریخ، ص ۲۹۴ ببعد)، (شُشتر کے افشار والیوں کے لیے دیکھیے مادّۂ شُشتر)۔ نادر شاہ کے بعد اس علاقے میں آس پاس کے عرب قبائل کے پیہم حملوں کی وجہ سے افشار کا زور ٹوٹ گیا۔ دبودے (C. A. de Bode) کے قول کے مطابق (Travels in Luristan and Arabistan، لنڈن ۱۸۴۵ء) بعض افشار دُوزک سے کنگاور، اسد آباد اور اُرمیہ میں منتقل کر دیے گئے اور ایک چھوٹی سی جماعت دِزفُول اور شُشتر میں بسا دی گئی.

کازرون [رَتَ بآن] میں افشار والیوں نے تقریباً اڑھائی صدی، یعنی شاہ عباس اوّل [صفوی] کے زمانے سے ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴-۱۸۳۵ء تک حکومت کی۔ دوسرے علاقوں میں بھی مختلف افشار خانوادوں کے افراد حکومت کرتے رہے، مثلاً اینال لُو یزد، کرمان شاہ، موصل اور رُومیہ میں اور آلپ لُو، کوسہ احمد لُو اور قِرق لُو خراسان (ابیورد، فراہ، اِسفِزار) میں.

افشار اُرمیہ کے نواح میں شاہ عباس اوّل کے عہد میں آباد ہوئے تھے (Nikitine کے ترجمہ کردہ متن کی یہ روایت کہ وہ ۸۰۲ھ/ ۱۴۰۰ء میں تیمور کے ساتھ یہاں آئے تھے، بالکل بے بنیاد ہے)۔ عباس اوّل کا نہایت ممتاز اور مشہور سپہ سالار قاسم خان قبیلۂ اِمَن لو [کذا، اینال لُو؟] کا سردار تھا، اور ۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۲-۱۶۲۳ء میں اُرمیہ، سائن قلعہ، اور سُلدُز کے علاقوں میں اپنے قبیلے سمیت بس گیا تھا (تاریخ عالم آراے عباسی، ص ۷۶۳)۔ اس کا بیٹا کلب علی خان ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷-۱۶۲۸ء میں صوبے دار تھا۔ اس کے بعد کئی اَور افشار صوبے دار ہوئے۔ خداداد بیگ قاسم لو نے (قاسم لو کا قبیلہ غالباً قاسم خان ہی کے نام پر اپنے کو موسوم کرتا تھا) ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء میں بیگلر بیگ کا لقب اختیار کیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے B. Nikitine: *Les Avšar d'Urumiyeh*، در *JA*، ۱۹۲۹ء، ص ۷۱ ببعد، اور مادّۂ اُرمیہ؛ قبّ نیز مادۂ سائن قلعہ).

صفویوں کی جو جنگیں ترکوں اور اُزبکوں سے ہوئیں ان میں افشار نے عام طور پر اہم حصّہ لیا؛ اگرچہ عباس اوّل نے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اپنی عام حکمتِ عملی کے مطابق ہمیشہ قبائل کے رجحاناتِ قبیلہ بندی مٹانے کی کوشش کی۔ نادر شاہ کے عہدِ حکومت میں، جو خود بھی ضلع ابیورد کی قِرق لُو شاخ سے تعلّق رکھتا تھا، افشار امرا ممتاز رہے۔ ان میں سے بعض نے نادر شاہ کی وفات کے بعد کے پُرآشوب دور میں بڑے بڑے کام کیے۔ افشار کے فوجی دستے قاچاری سپاہ کا ایک اہم عنصر تھے۔ ان سے اندرونی بغاوتوں کے استیصال اور بیرونی دشمنوں کے مقابلے کا کام لیا جاتا تھا.

ژوانن (Joannin) کے قول (منقولہ در Langles: *Voyages du Chevalier Chardin en Perse*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱۰: ۲۴۳) کے مطابق انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبیلۂ افشار کے افراد کی تعداد اٹھاسی ہزار تھی (Ritter نے *Asien*، ۸: ۴۰۰-۴۰۵، میں اسی کا اعادہ کیا ہے)، مگر یہ تعداد ممکن ہے ان کے خیموں کی ہو (اس میں موضع وار تفصیلی اعداد و شمار بھی دیے گئے ہیں)۔ اسی عہد کے لیے قبّ نیز P. A. Joubert: *Voyages en Arménie et en Perse*، ص ۲۲۵؛ زین العابدین شروانی: بستان السیاحۃ، طبع دوم، ص ۱۰۶ (تعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے)۔ عہد حاضر کے لیے دیکھیے مسعود کیہان: جغرافیاے مُفصّل ایران، تہران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ھ ش، ۲: ۸۶ (صوبۂ فارس کے اینان لُو، اِیلات خمسہ کے جز کے طور پر)، ص ۱۰۶ ببعد، ۱۱۲، ۳۶۳ [اینان لو اور افشار اَزْ دَبیل، مِشگِن، زَرَند اور بالخصوص ساوہ اور قزوین کے قرب و جوار میں [قبّ نیز مادّہ ہاے شاہسون و خمسہ]، ص ۹۰ (قبیلہ مسمّٰی افشار، کوہ گیلو میں اَگجیری کے حصّے کے طور پر؛ قبّ نیز فارس نامۂ ناصری، ۲: ۲۷۰)، ص ۹۲ (ششتر اور دِزفُول کے قریب گُنڈُزلُو جو بالکل جذب ہو گئے ہیں)، ص ۹۲، ۲۵۳، (افشار در کرمان)، قبّ نیز ص ۵۷ اور ۳۷۱ (اُن کا نام جغرافی اور اداری اصطلاحات میں)؛ محمود حسن بہرلُو: آذربیجان، باکو ۱۹۲۱ء، ص ۲۷ (افشار در جمہوریۂ آذربیجان)۔ زمانۂ ماقبل کے لیے قبّ اِوْلیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۲: ۲۵۹، ۸۵۹ و ۴: ۲۸۴، ۳۳۷)؛ G. Jarring: *On the distribution of Turk tribes in Afghanistan*، لنڈ ۱۹۳۹ء، ص ۶۱ (بعض افشار جنھیں عباس اوّل نے (اَنْدخوی میں) بسایا اور بعض دوسرے جنھیں نادر شاہ نے آباد کیا)۔ جس طرح بعض افشار عناصر دوسرے قبائل کے ساتھ منسلک کر دیے گئے تھے (جیسا کہ اوپر بیان

ہوا) اسی طرح ہم بعض افشار کنبے ایسے بھی دیکھتے ہیں جن کے ناموں سے اندازہ کرتے ہوے کہہ سکتے ہیں کہ شروع میں وہ اَور قبیلوں کا جزر رہے ہوں گے، مثلاً اُرمیہ میں شاملو اور جلائر (جن کا ذکر Nikitine نے کیا ہے)، جو غالباً انھیں ناموں کے بڑے قبائل سے الگ ہوگئے تھے۔ یہی بات تکہ لُو (Takelü) اور اِمیر لُو پر بھی صادق آتی ہے (O. Mann: Das Mujmil et-Tārīkh-i-ba‘d Nādirije، ص ۳۱).

افشاران ترکمانوں میں بھی ملتے تھے جو مملوک عہد میں شام، بالخصوص حلب، کے نواح میں آباد تھے (دیکھیے مثلاً القَلْقَشَنْدِی: صبح الأعشٰی؛ ابن تغری بردی (طبع Popper)، ۶: ۲۲۵، ۳۶۴، ۳۸۶، ۵۵۷)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے قرہ مان اوغلو [رَکّ بآن] کی ریاست کے قیام میں حصّہ لیا تھا: (دیکھیے Cl. Cahan، در Byzantion، ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۳)۔ عثمانلی عہد میں بھی افشار کی متعدّد شاخوں کا ذکر ملتا ہے (مثلاً رَجَب اوغلو قلعۂ جَعْبَر کے آس پاس، دیکھیے حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۵۹۳؛ دستاویزوں میں: رجب لو اَوْشاری، دیکھیے (ا۔ رفیق: اَنَدلودہ تُرک عشیر تلری استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۵، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۳۹)؛ قَرہ اَوشار، قرہ گُنْدُزلُو اَوْشاری، بَہرلی اوشاری، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۰۲، ۱۰۶)۔ یہ قبائل، جو یَنی [یِنی] اِیل کے مجموعی نام سے بھی معروف تھے، موسم سرما شام میں اور موسم گرما اناطولیہ میں زَمَنْتی (Zamanti) کے آس پاس بسر کرتے تھے۔ حکومت برابر انھیں بسانے کی کوشش کرتی رہی (اِسْپَرْتہ کے قریب اوشار کے دیہات، دیکھیے جہان نما، ص ۶۴۰؛ نیز اناطولیہ میں دوسرے دیہات جنھیں اوشار کہتے تھے)۔ اُنیسویں صدی عیسوی میں درویش پاشا نے چقوراووہ [ولایت آطنہ میں ایک جزیرہ] میں افشار قبائل کے خلاف فوجی اقدام کر کے جبراً اُنھیں [ولایت حلب میں] گورکسون کے قریب اور قیصری اور دوسرے دیہات میں آباد کر دیا (TTEM، ۸۸: ۳۴۸ اور سلسلۂ مذکورہ کا عمومی اشاریہ)۔ چقوراووہ، مَرعَش (قب Besim Atalay: مرعش تاریخی، استانبول، ۱۳۴۰ھ، ص ۷۰، ببعد) اور اناطولیہ میں اِچل (Ičel) اور قیصری اور شام میں الرَّقّہ کے گرد و نواح میں (علی رضا یَلْمن: جنوب دہ ترکمان اویماقلری، آطنہ ۱۹۳۹ء، ۲: ۱۰۵ ببعد) بعض خانہ بدوش قبیلے ابھی تک موجود ہیں.

مآخذ: (۱) [آ، ت، بذیل مادّہ Avşar (از محمد فؤاد کوپرولو)؛ (۲) احمد آقا تبریزی، در آیندہ، جلد ۴ و ۵، نیز حصّہ دوم و ہشتم، تہران ۱۹۲۶ - ۱۹۲۸ء؛ (۳) وہی مصنّف: تاریخ پانصد سالۂ خوزستان، تہران ۱۳۱۲ھ؛ (۴) F. W. Hasluck: Christianity and Islam under the Sultans، بمدد اشاریہ؛ (۵) مِنُورسکی (V. Minorsky): Ajnallu/Inallu, Rocznik Orientalistyczny، ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء، ص ۱ ببعد.

(محمد فؤاد کوپرولو)

---

* اَفْشین: اُشْرُوسَنَہ کے مقامی امرا و رؤسا کا لقب، جو اسلام سے پیشتر انھوں نے اختیار کر رکھا تھا۔ یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے جو سمرقند اور خجند کے درمیان واقع ہے اور دریاے زرفشان کا بالائی مجرٰی بھی اس میں شامل ہے، (بارٹولڈ (Barthold): Turkistan، طبع دوم، ص ۱۶۵-۱۶۹)۔ اُس صوبے کو ایک فوجی مُہم کے ذریعے، جس کی قیادت الفضل بن یحیٰی البَرمَکی نے کی تھی (۱۷۸ھ/ ۷۹۴-۷۹۵ء)، خراسان کے عرب گورنروں کی تحویل میں دیا گیا، لیکن داخلی کشمکش کے بعد ۲۰۷ھ/ ۸۲۲ء میں احمد بن ابی خالد کے زیر قیادت ایک اَور مہم بھیجی گئی۔ پھر حکمران اَفشین کاؤوس نے اسلام قبول کر لیا۔ کاؤوس کے بعد اس کا بیٹا حَیْذَار مسند نشین ہوا (عربی تذکروں میں عموماً اسے خَیْذَر لکھا گیا ہے)، جو اسلامی تاریخ میں عام طور پر الاَفْشین کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی جانب لوگوں کی توجہ سب سے پہلے المأمون کے عہد میں منعطف ہوئی، وہ اس طرح کہ جن دنوں المأمون کا بھائی ابو اسحٰق المعتصم براے نام مصر کا گورنر تھا، الاَفْشین کو بَرْقہ (Cyrenaica) کا نظم و نسق تفویض ہُوا اَور اس نے دریاے نیل کے ڈیلٹا میں قبطیوں اور عربوں کی بغاوت بڑی مستعدی سے فرو کی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ المعتصم کے جس دستۂ فوج کو "المغاربہ" کہتے تھے — اور اس میں ڈیلٹا نیز صحراے غربی کے عرب بھرتی کیے گئے تھے — وہ الاَفْشین ہی کی سعی سے مرتّب ہوا تھا.

المعتصم کے عہد (۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء - ۲۲۷ھ/ ۸۴۱ء) میں الاَفْشین کا سب سے اہم کارنامہ وہ مسلسل اور پامردانہ جنگ ہے جو اس نے آذربیجان میں خُرَّمی باغیوں کے خلاف ۲۲۰ھ/ ۸۳۵ء سے ۲۲۲ھ/ ۸۳۷ء تک جاری رکھی، جن کی قیادت بابک [رَکّ بآن] کر رہا تھا۔ اس کامیابی کے صلے میں خلیفہ نے اسے ایک تاج، دو مرصّع تلواریں اور آذربیجان و آرمینیہ کے علاوہ سندھ کی حکومت عطا کی۔ عموریہ (Amorium) کی مشہور مہم میں بھی، جس کی قیادت ۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء میں خود المعتصم نے کی تھی، الاَفْشین نے نمایاں حصّہ لیا۔ آگے چل کر عبداللہ بن طاہر سے رقابت بروے کار آئی (ماوراء النّہر کا اہم ترین رئیس ہونے کے باعث الاَفشین اپنے وطن پر نو دولت طاہریوں کا اقتدار ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا تھا)؛ چنانچہ اس نے در پردہ اَلْمازِیار (محمد بن قارِن) "اصبہاذ" (سپہبد، یعنی رئیس و سالار) طبرستان کو بغاوت پر اکسایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود اسے بھی مازیار کی شکست کا خمیازہ بھگتنا پڑا، اس پر دین سے برگشتہ ہو جانے کا الزام عائد ہوا اَور ایک مشہور مقدّمے کے بعد سامرّا کے قید خانے میں اسے فاقوں سے ہلاک کر دیا گیا (شعبان ۲۲۶ھ/ مئی - جون ۸۴۱ء).

وسط ایشیا کے بعض دوسرے امرا و رؤسا کا لقب بھی اَفشین تھا؛ بقول الیعقوبی (۲: ۳۴۴) جب سمرقند کے امیر غُورک نے قُتَیبَہ بن مُسلم سے معاہدۂ صلح کیا تو اپنے نام کے ساتھ "اِخْشِیذِ سُغْد و اَفْشینِ سَمَرْقَنْد" لکھا تھا؛ قب نیز B. Spuler: Iran in früh islamischer Zeit، ص ۳۵۷، حاشیہ ۱۴.

مآخذ: (۱) الطبری، ۳: ۱۱۰۵، ۱۱۷۱-۱۳۱۸ و مواضع کثیرہ؛ ترجمۂ زوتنبرگ (Zotenberg)، ۴: ۵۲۵-۵۴۵؛ ترجمۂ E. Marin: The Reign of al-Mu'tasim، نیو ہیون ۱۹۵۱ء؛ (۲) البلاذری، ص ۴۳۰ ببعد؛ (۳) الکِندی، ص ۱۸۹۔

۱۹۳؛(۴) البیہقی (طبع Morley)، ص۱۹۹ببعد ؛(۵) الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۵۷۷-۵۸۴ (مطبوعۂ نجف ۱۳۵۸ھ، ۳: ۱۹۹-۲۰۳)؛(۶) الیعقوبی: بلدان، ص ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۹۳؛ (۷) ابوتمام: دیوان، ص ۱۰۷، ۲۶۲، ۳۲۶ ببعد ؛(۸) بارتولڈ (Barthold): *Turkestan*، طبع دوم، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ (۹) Browne: ۱: ۳۳۰ ببعد ؛ (۱۰) E. Herzfeld: *Gesch. der Stadt Samarra*، برلن ۱۹۴۸ء، ص ۱۰۱، ۱۳۸-۱۵۲.

(بارتولڈ W. BARTHOLD وگب H. A. R. GIBB)

---

* **الأفضل بن بدر الجمالی:** ابوالقاسم شاہنشاہ، فاطمی وزیر، جو تاریخ میں عموماً وزارتی لقب سے معروف ہے۔ اس کی پیدائش ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء کے قریب بتائی جاتی ہے اور ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء کے ایک کتبے سے پتا چلتا ہے کہ [خود وزیر ہونے سے پہلے] وہ اپنے والد کی وزارت میں شریک کار تھا۔ بدر کی وفات پر سن رسیدہ خلیفہ المستنصر (۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء-۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) فوجی دباؤ کے زیر اثر الافضل کو وزیر اعظم بنانے پر مجبور ہوا۔ چند ماہ بعد وہ فوت ہو گیا۔ خلیفہ المستعلی کی مسند نشینی نے بالواسطہ اثرات و نتائج کے باعث انتہائی اہمیت حاصل کر لی۔ المستنصر خاصا بوڑھا ہو چکا تھا، مگر زندہ ہی تھا کہ اس کی جانشینی کا مسئلہ موضوع بحث بن گیا تھا۔ ایران کے اسمٰعیلی مبلغ حسن بن الصباح نے اپنی طرف سے خلیفہ کے بیٹوں میں سے نزار کے حق میں فیصلہ کر لیا، لیکن الافضل نے وزیر کی حیثیت سے المستنصر کے ایک چھوٹے بیٹے احمد کو تخت پر بٹھا دیا، جسے المستعلی کا لقب دیا گیا۔ محروم الارث نزار فوج فراہم کرنے کے ارادے سے اسکندریہ بھاگ گیا، مگر اسے گرفتار کر کے ایک زمین دوز قید خانے میں ڈال دیا گیا؛ تاہم بعض لوگوں کو یقین تھا وہ قید سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ حسن بن الصباح نے اُسے امام [برحق] تسلیم کر لیا، اور زبردست فرقۂ حشیشین کی بنا ڈالی۔ مسکوکات پر کچھ عرصے تک نزار کا نام نقش ہوتا رہا اور مصری حامیانِ نزار "نزاری" کہلانے لگے۔ الأفضل ان نتائج کی پیش بینی نہ کر سکا۔ اس کی روش ذاتی جاہ طلبی پر مبنی تھی، اسی لیے اس نے ایک نوعمر شہزادے کو تخت پر بٹھا دیا، جو اس کی مرضی کے مطابق چلنے پر مجبور تھا۔

بدر الجمالی نے [اپنے عہد وزارت میں] مصر کو تباہی سے بچا لیا تھا اور ساتھ ہی ایک آمرانہ حکومت کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اب الافضل نے بھی اسی کے نقش قدم پر چل کر خلیفہ المستعلی کو، جس کی عمر تخت نشینی کے وقت بیس برس کے لگ بھگ تھی، قصر شاہی میں نظر بند کر دیا۔ المستعلی نے آٹھ برس سے کچھ کم عرصے تک حکومت کی (۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء-۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء)۔ بعض مؤرخوں کا خیال ہے کہ ممکن ہے خلیفہ کو نزاریوں نے زہر دے دیا ہو۔ اس کے بعد الافضل نے المستعلی کے ایک پانچ سالہ بیٹے کو الآمر باحکام اللہ کا لقب دے کر تخت پر بٹھا دیا اور اس مختار مطلق وزیر کی حکومت کسی مداخلت کے بغیر جاری رہی، لیکن خلیفہ جوان ہوا تو وزیر کے شکنجے سے نکلنے کے لیے بےتابی کا اظہار کرنے لگا۔ آخر اس نے چند حشیشی فدائیوں کی خدمات حاصل کر لیں اور انھوں نے ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں اسے وزیر کے چنگل سے نجات دلوا دی۔ الأفضل ستائیس برس تک وزیر اعظم رہا اور اس تمام عرصے میں مملکت کے اندر ایسا امن و امان تھا جو سالہائے مابعد کی انتہائی بدنظمی کے پیش نظر اَور بھی نمایاں ہو جاتا ہے.

الأفضل کی آمرانہ حیثیت سامنے رکھی جائے تو مصریوں پر یہ ذمے داری عائد کرنا بالکل حق بہ جانب ہے کہ انھوں نے فلسطین پر صلیبیوں کے حملے کے وقت غفلت و بے اعتنائی سے کام لیا۔ اگر ہم یہ حقیقت پیش نظر رکھیں کہ حدودِ مصر سے باہر فاطمی حکومت کس قدر غیر ہر دلعزیز تھی تو اسے ایک حد تک قابلِ معافی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس حکومت نے بعض اقدامات یقیناً کیے، مثلاً چند قلعوں کی مرمت و تجدید کی (کم از کم ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں بندرگاہ صیدا کی تجدید کے متعلق ہمارے پاس کتباتی شہادت موجود ہے)؛ ایک سال پہلے فاطمی فوج ایک غدّار والی سے [بندرگاہِ] صُور (Tyre) چھین چکی تھی؛ اور آخر ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں یروشلم کو ان اُرتقی عُمّال سے جو وہاں جمے ہوئے تھے بزور چھین لیا گیا۔ مصری اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے کہ صلیبیوں کا نصب العین فتح بیت المقدس تھا اور یہ امر قرینِ یقین نہیں کہ انھوں نے یروشلم کو فرنگیوں (Franks) کے حوالے کر دینے کے لیے فتح کیا تھا۔ یہ درست ہے کہ جب صلیبی انطاکیہ کے سامنے خیمہ زن تھے تو ۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء میں مصری سفرا وہاں گئے تھے اور صلیبیوں نے بھی اپنے سفرا قاہرہ بھیجے تھے۔ ممکن ہے یہ آمدورفت کسی معاہدے کے سلسلے میں ہوئی ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ شام کے شمالی حصے پر سُنّی سلاطین کی حکومت تھی اور فاطمی ان سے الجھنا نہیں چاہتے تھے۔ سلجوقیوں کو بھی ان کی مداخلت ہرگز گوارا نہیں ہو سکتی تھی۔ واضح اور غیر مبہم دستاویزیں موجود نہ ہونے کے باعث ہم صرف مفروضات ہی پیش کر سکتے ہیں.

بہرصورت مصری فوجوں کی بےعملی یا کم از کم غیر مستعدی نظر انداز نہیں کی جا سکتی۔ انھوں نے یروشلم کی حفاظت کے لیے قطعاً قدم نہ اٹھایا، جس کا سقوط بری طرح محسوس کیا گیا اور الأفضل ایک فوج لے کر عَسقلان کے شمال میں ایک مقام پر پہنچ گیا، لیکن وہاں اس نے فوج سے کوئی کام نہ لیا اور ان کمکی دستوں کا راستہ دیکھتا رہا جن کی آمد سمندر کی راہ سے متوقع تھی؛ نیز اس بات کا منتظر رہا کہ فلسطین سے بدوی دستے جمع ہو لیں۔ [نتیجہ یہ ہوا کہ] فرنگیوں نے خود جارحانہ اقدام کر کے مصری فوج موت کے گھاٹ اتار دی۔ الافضل نے بھاگ کر عسقلان میں پناہ لی پھر بعُجلت تمام قاہرہ لوٹ گیا۔ ۴۹۴ھ/۱۱۰۱ء میں فلسطین پر فرنگی مسلّط ہو گئے اور وہاں کے باشندوں نے مصر میں پناہ لی۔ بعد کے برسوں میں وزیر صلیبیوں کے مقابلے پر کسی حد تک برسرِ کار رہا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی مہمّیں شاذ و نادر ہی حوالی عسقلان سے آگے بڑھیں۔ قیدیوں اور مالِ غنیمت کے سوا اُن کے ہاتھ کچھ نہ آیا۔ شام کی بڑی بڑی بندرگاہیں اس وقت ان اربابِ اختیار کے ہاتھوں میں تھیں جو وقتی مصلحت کے مطابق سنّی یا شیعہ پرچم لہراتے رہتے تھے۔ زیادہ اہمّ حملوں میں سے ایک کی قیادت الافضل کے ایک بیٹے نے کی اَور رملہ لے لینے

میں کامیاب ہوا۔ ۴۹۷ھ/۱۱۰۳ء میں عکّہ ہاتھ سے نکل گیا، کیونکہ اس کے فاطمی حاکم نے کمک نہ ملنے پر ہتھیار ڈال دیے تھے۔ طرابلس [الشام] کے خود مختار حکمران کی شدید مزاحمت نے الافضل کو اس امر پر آمادہ کیا کہ بحری بیڑے سے چند جہاز ادھر روانہ کرے، لیکن یہ جہاز دیر سے پہنچے۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں فرنگی خطرہ دوچند ہوگیا، جب شہر فَرَما نذرِ آتش کر دیا گیا۔ اس واقعے نے شاہ یروشلم بالڈوِن اوّل (Baldwin I) کی اتفاقیہ موت کے باعث بہت شہرت حاصل کر لی؛ وہی صلیبی مہم کی قیادت کر رہا تھا۔ گو اس غم انگیز دور میں مسلمان سلاطین ایک دوسرے کو بے حد شبہہ کی نگاہوں سے دیکھتے تھے، تاہم الافضل نے دمشق کے بُوریوں سے تعاون کی استدعا کی اور اسے حاصل کرنے میں کامیاب بھی ہوگیا۔

ظاہر ہے کہ عیش و تجمّل کے ان سامانوں کو دیکھ کر دل پر بہت برا اثر پڑتا ہے جن میں خلیفہ الآمر اور اس کا وزیر محصور تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جتنے زیادہ شہر فرنگیوں کے قبضے میں جاتے رہتے تھے اتنے ہی زور شور سے دعوتوں اور جشنوں کا اہتمام ہوتا رہتا تھا۔ اس غفلت و بے اعتنائی کی جتنی بھی ذمہ داری حکومتِ مصر پر عائد ہوتی ہے اس میں خلیفہ کا کوئی حصہ نہیں، کیونکہ وہ تو محض بچہ تھا، بلکہ وہ پوری کی پوری مختارِ کل وزیر کے سر ہے، جو سبک سرانہ بے حسی کا خوگر تھا۔ بدر کی بنائی ہوئی عمارتوں ـــ جن میں سے صرف قاہرہ کی فصیل اور اس کے عظیم الشان دروازوں ہی کا ذکر یہاں کافی ہے ـــ اور ان عمارتوں میں جو اس کے بیٹے الافضل نے بنائیں نمایاں تضاد ہے۔ موخّر الذکر کے پیش نظر محض ذاتی آسائش تھی اور اسی لیے اس نے قاہرہ اور فُسطاط میں متعدد تفریحی کوشک بنوائے۔ اس کے انتقال پر خلیفہ الآمر نے اس کی املاک ضبط کر لیں؛ قیمتی اشیاء، جواہرات اور ریشمین پارچہ جات ہی کو منتقل کرنے میں پورے دو مہینے صرف ہوے۔ جہاں تک اس کی زندگی کے روشن پہلو کا تعلق ہے، مورّخین لکھتے ہیں کہ اس نے مالیاتِ مصر کی تنظیم از سرِ نو کی، جس سے سلطنت کی آمدنی میں اضافہ ہوگیا تھا۔

الافضل کے بیٹے الملقّب بہ کُتَیفات کے لیے دیکھیے اگلا مقالہ۔

مآخذ: (۱) ابن المُیَسَّر (طبع Massé)، ص ۳۰-۴۳، ۵۶-۶۰؛ (۲) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الصَّیرَفی: الاشارة الی من نال الوزارة، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ص ۵۷-۶۱؛ (۴) ابن القَلانسی: ذیل تاریخ دمشق (طبع Amedroz)، ص ۱۲۸-۲۰۴، و مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن تَغری بِردی (طبع Popper)، ج ۲ (مطبوعۂ قاہرہ، ۵: ۱۴۲-۲۲۲)؛ (۶) ابن خلّکان، عدد ۲۸۵؛ (۷) المَقریزی، خِطط، ۱: ۳۵۶ بعد، ۴۲۳ و ۲: ۲۹۰؛ (۸) S. LanePoole: *History of Mediaeval Egypt*، ص ۱۶۱ بعد؛ (۹) G. Wiet: *Histoire de la Nation Égyptienne*، ۴: ۲۵۵-۲۶۷؛ (۱۰) وہی مصنف: *Matériaux pour un Corpus Insc. Arab.*، ج ۲ (*MIFAO*، ج ۵۲) (اس میں ایک بہت مفصل فہرست مآخذ دی گئی ہے)؛ (۱۱) *History of the Crusades*، فلاڈلفیا ۱۹۵۵ء، ۱: ۹۵-۹۷۔

(G. WEIT)

الافضل، ابوعلی احمد: مُلقّب بہ کُتَیفات، وزیر الافضل کا بیٹا۔ خلیفہ الآمر کے انتقال (۱۲ ذوالقعدہ ۵۲۴ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۱۳۰ء) پر زمامِ حکومت مرحوم خلیفہ کے دو مُقرّبوں ہزار مَرد اور بَرغَش کے ہاتھ آ گئی، جنھوں نے خلیفہ الآمر کے ایک عم زاد بھائی عبدالمجید کو عارضی طور پر متولّیِ حکومت بنا دیا۔ چار روز بعد فوج نے کُتَیفات کو (جس نے الافضل کا لقب اختیار کر لیا تھا) مسندِ وزارت پر بٹھا دیا۔ کچھ عرصہ بعد وزیر نے ایک اعلان کے ذریعے سے فاطمی حکمرانی برطرف کر دی اور سلطنت پر اثنا عشری شیعوں کے امامِ مُنتظَر کی سیادت قبول کر لی؛ عبدالمجید کو عُہدے سے ہٹا کر محبوس کر دیا گیا اور کتیفات نے ایک آمرِ مُطلق کی حیثیت سے عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ ہمارے پاس ۵۲۵ھ کے ایسے سکّے موجود ہیں جن پر امام محمد ابوالقاسم المنتظر لِاَمر اللّٰہ کا نام مضروب ہے؛ کچھ سکّے ۵۲۶ھ کے ہیں، جن پر الامام المہدی القائم بِاَمرِ اللّٰہِ حُجّۃُ اللّٰہِ عَلَی العالَمین کی عبارت کندہ ہے۔ ان میں وزیر کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے، کیونکہ ان پر "الافضل ابوعلی احمد نائبہ و خلیفتہ" بھی لکھا ہے۔ اگرچہ اس کا مطلب یہ تھا کہ "اسمٰعیلیت" مذہبِ سلطنت نہیں رہی، تاہم وزیر نے اس مذہب کو خلافِ قانون قرار نہ دیا، بلکہ اس سے کچھ رعایت ہی برتی؛ چنانچہ اس کے دارالقضاۃ میں حنفی و شافعی اور امامی قاضیوں کے ساتھ ایک اسمٰعیلی قاضی بھی بیٹھا کرتا تھا۔ اسمٰعیلی عناصر کے لیے یہ امر ناقابلِ برداشت تھا کہ وہ ایک ایسے فرقے کے افراد شمار ہوں جن کا مذہب سرکاری حیثیت کھو چکا تھا؛ چنانچہ کُتَیفات کو، جب وہ گھوڑے پر سوار شہر سے باہر جا رہا تھا، قتل کر دیا گیا اور عبدالمجید کو محبس سے نکال لیا گیا (۱۶ محرم ۵۲۶ھ/ ۸ دسمبر ۱۱۳۱ء)۔ اس واقعے کا سالانہ جشن فاطمی خاندان کے اختتام تک منایا جاتا رہا (المقریزی: خِطط، ۱: ۳۵۷، ۴۹۰)۔ کچھ دنوں تک عبدالمجید نے نائبِ سلطنت کی حیثیت سے حکومت کی، لیکن مختصر سے وقفے کے بعد الحافظ لدین اللّٰہ کے لقب سے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن المُیَسَّر (طبع Massé)، ص ۷۴-۷۵؛ (۲) رُوحی (مخطوطۂ اوکسفرڈ، عدد ۸۶۵)، مقالہ "الحافظ"؛ (۳) ابن الاثیر، ص ۵۲۴، ۵۲۶ [مطبوعۂ مصر ۱۳۰۱ھ، ۱۰: ۲۸۶ بعد]؛ (۴) ابن تَغری بِردی (طبع Popper)، ۲: ۳۲۸-۳۲۹ و ۳: ۱ بعد (مطبوعۂ قاہرہ، ۵: ۲۳۷-۲۴۰)؛ (۵) G. Wiet: *Matériaux pour un Corpus Insc. Arab.*، ج ۲ (*MIFAO*، ج ۵۲، ۱۹۳۰ء)، ص ۸۵ بعد؛ (۶) S. M. Stern: *The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir*، Oriens ۱۹۵۱ء، ص ۱۹۳ بعد (مکمل مسکوکاتی حوالوں کے ساتھ)۔

(S. M. STERN سٹرن)

الافضل: رسولی حکمران، رَکّ بہ رسولیہ۔

الافضل بن صلاح الدین: پورا نام الملک الافضل ابوالحسن علی نور الدین، صلاح الدین [رکّ بآن] کا سب سے بڑا بیٹا؛ ولادت: ۵۶۵ھ/

۱۱۶۹-۱۱۷۰ء اور انتقال: ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء، بمقام سُمَیساط۔ صلاح الدّین کی وفات پر اسے دمشق کا حکمران اور ایوبی خاندان کا رئیس تسلیم کر لیا گیا، لیکن اپنی نااہلی اور خود کامی کے باعث وہ یکے بعد دیگرے دمشق، مصر اور تمام شامی جاگیریں کھو بیٹھا؛ آخر میں روم کے سلجوقی سلطان کا باج گزار ہو کر رہ گیا؛ دیکھیے مادّۂ ایّوبیہ.

مآخذ: (۱) ابن خلّکان، عدد ۴۵۹؛ (۲) ابو شامہ: ذیل الروضتین، ص ۱۴۵؛ (۳) ابن تغری بردی: النجوم، ج ۶، بمدد اشاریہ؛ (۴) المقریزی: سلوک، ج ۱، بمدد اشاریہ.

(H. A. R. GIBB گب)

---

* **اَفْطار:** رک بہ صوم.

---

* **الأفطس، بنو:** پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ہسپانوی مسلمانوں کا ایک چھوٹا سا شاہی خاندان، جس نے اندلس کے دَور ملوک الطوائف میں جزیرہ نمائے آئی بیریا کے مغربی حصے میں ایک وسیع علاقے پر حکمرانی کی اور جس کا دارالحکومت بطلیوس (باداہوز Badajoz) تھا.

خلافتِ قرطبہ کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے پر اندلس کے زیریں سرحدی علاقے (الثغر الادنٰی)، جو وادی آنا (Guadiana) کے وسطی اور موجودہ پرتگال کے مرکزی حصے پر مشتمل تھے، الحکم ثانی کے ایک آزاد شدہ غلام سابور کے قبضے میں آ گئے، جس نے وقت کے اسلامی ہسپانوی دستور کے مطابق حاجب کا لقب اختیار کر لیا۔ سابور نے، جس کی لوح مزار محفوظ ہے اور جو ۱۰ شعبان ۴۱۳ھ/۸ نومبر ۱۰۲۲ء کو فوت ہوا، بربری اصل کے ایک ادیب اور عالم عبداللہ بن محمد بن مَسْلَمہ المعروف بہ ابن الأفطس کو وزیر مقرر کیا۔ یہ شخص مِکْناسہ کی جمعیت کا ایک فرد تھا، جو قرطبہ کے شمال میں فحص البلّوط کے علاقے میں آباد تھی۔ سابور کی وفات پر (جس کے دو نابالغ بچے تھے) عبداللہ بن محمد مذکور نے مسند اقتدار کے غصب میں قطعاً تأمّل نہ کیا اور بطلیوس میں خاندان افطسیہ کی بنیاد رکھ دی، جسے بعض اوقات بنو مَسلَمہ بھی کہتے ہیں.

عبداللہ نے المنصور کا اعزازی لقب اختیار کیا اور اپنی وفات تک حکمران رہا، جو محفوظ لوح مزار کے مطابق، بطلیوس میں ۱۹ جمادی الاُخرٰی ۴۳۷ھ/۳۰ دسمبر ۱۰۴۵ء کو واقع ہوئی۔ اس کے عہدِ حکومت کے تفصیلی حالات بہت کم معلوم ہیں، جو بظاہر شروع میں پرامن اور مملکت کے لیے باعث برکت تھا، لیکن بعد میں فتنہ و فساد شروع ہو گیا۔ وجہ یہ تھی کہ جلد ہی اس کے تعلقات اپنے ہمسائے، یعنی محمد ابن عبّاد [رک بہ بنو عبّاد]، حاکم اشبیلیہ سے خراب ہو گئے، بلکہ ایک دفعہ ابن عبّاد نے المنصور کو بمقام باجہ (Beja) گرفتار کر کے کچھ عرصے قید بھی رکھا تھا.

عبداللہ کی وفات پر اس کا بیٹا محمد جانشین ہوا، جو زیادہ تر المظفر کے لقب سے معروف ہے۔ مؤرخین بالاتفاق اس کی گہری علمیت اور اعلٰی ادبی ذوق کی تعریف کرتے ہیں۔ وہ اپنے ہم عصر شعرا میں سے کسی کو بھی خاطر میں نہ لاتا تھا، کیونکہ اس کی رائے میں وہ ایسی کوئی چیز پیش نہیں کر سکتے تھے جسے المتنبّی اور المعرّی کے کلام سے دُور کی بھی نسبت ہو۔ اس سے ایک ضخیم کتاب کی تالیف منسوب ہے؛ یہ منتخب اشعار کی ایک بیاض پچاس جلدوں پر مشتمل تھی، جس کا نام المظفری تھا۔ چونکہ اس کے حوالے شاذ ہی ملتے ہیں، اس لیے سمجھنا چاہیے کہ یہ کتاب اندلس میں بھی عام طور پر مشہور نہ تھی.

المظفر کا بیس سالہ عہد حکومت سیاسی زاویۂ نگاہ سے بدرجۂ غایت پُرآشوب تھا اور پورے کا پورا المعتضد شاہ اشبیلیہ کے خلاف مسلسل، لیکن بے نتیجہ، جدوجہد میں گزرا۔ اگرچہ قرطبہ کے امیر ابن جَہْوَر [رک بہ مادّۂ جَہْوَر یہ] نے ثالثی کے ذریعے جھگڑا طے کرانے کی بہت کوشش کی، مگر معاندانہ کارروائیاں برابر جاری رہیں، جن کی وجہ سے سلطنت بطلیوس بہت کمزور ہو گئی اور قشتالیہ (Castile) و لیون (Léon) کے مسیحی بادشاہ فرڈیننڈ اوّل کو حوصلہ ہوا کہ وہ حملہ کر کے حکمران کو ادائے خراج پر مجبور کر دے۔ اس طرح ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں مملکت افطسیّہ کی شمالی سرحد کے دو قلعے بیزو یا بازو (Vizeu) اور لمیقیہ (Lamego) مسیحی بادشاہ کے قبضے میں چلے گئے۔ ۴۵۶ھ/۱۰۶۳ء میں اس نے شہر قُلُمریہ (Colmbra) نیز دریائے دویرہ (Duero، Douro) اور دریائے مندیق (Mondego) کا پورا درمیانی علاقہ سر کر لیا اور یہ فتح اندلس کی مسیحی بازیافت (Reconquista) کے مراحل میں ایک فیصلہ کن مرحلہ تھی.

المظفر اپنی مملکت کی اس افسوس ناک قطع و برید کے بعد زیادہ دیر تک زندہ نہ رہا۔ وفات پر اس کا بیٹا یحیٰی المنصور تخت نشین ہوا، لیکن اس کا بھائی عمر، جو یبورہ (Evora) کا والی تھا، اس کے مقابلے پر آ گیا اور یحیٰی جلد ہی نظروں سے غائب ہو گیا۔ عمر بھی، جس نے المتوکّل کا لقب اختیار کیا، اپنے وقت کے دوسرے ملوک الطوائف کی طرح مسیحی بادشاہ الفانسو ششم کے روز افزوں مطالبات کی زد میں آ گیا، جس نے ۴۷۱ھ/۱۰۷۹ء میں اس سے قوریہ (Coria) کا قلعہ چھین لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سب سے پہلے (اور طلیطلہ پر الفانسو ششم کے قبضہ جانے سے قبل ہی) المرابطون سے اندلس میں مداخلت کی التجا کی تھی، لیکن بالآخر اپنے دوسرے ہمسایوں کی طرح وہ بھی مسیحی بادشاہ کے جارحانہ اقدامات کا مقابلہ نہ کر سکا اور خراج کے بارے میں اس کے مطالبات کے سامنے جھکنے پر مجبور ہو گیا۔ ۴۷۲ھ/۱۰۸۰ء میں اس نے طلیطلہ کے باشندوں کی پیشکش پر اس مملکت کو اپنی مملکت کے ساتھ ملانا چاہا؛ اگرچہ وہ بنو ذوالنون کے دارالحکومت میں دس ماہ قیام پذیر رہا، مگر اپنے ارادے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ وہ الزّلّاقہ [رک بآں] کی جنگ میں بذاتِ خود موجود تھا، جو ۱۲ رجب ۴۷۹ھ/۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو اسی کی مملکت میں لڑی گئی اور ان سازشوں میں شامل تھا جن کے باعث بالآخر المرابطون نے یہ فیصلہ کیا کہ الاندلس کے جملہ ملوک الطوائف کو برطرف کر کے ان کی مملکتیں اپنی سلطنت میں شامل کر لی جائیں۔ عمر المتوکّل اپنی امارت کے لیے خطرہ محسوس کر کے

الفانسو ششم کو شَنْتَرِین (Santaren)، لشبونہ (Lisbon) اور شِنْتَرہ (Cintra) دے کر امداد کا طلب گار ہوا، لیکن اس سے کچھ فائدہ نہ ہوا۔ المرابطی سالار سِیْر ابن ابی بکر نے ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۵ء کے اواخر میں وہاں کے باشندوں کی چشم پوشی سے، جو اپنے بادشاہ کے مالی مطالبات سے بہت تنگ آ گئے تھے، بطلیوس کو سر کر لیا۔ المتوکل اور اس کے دو بیٹے الفضل اور سَعْد اسیر ہوے۔ انھیں اشبیلیہ بھیجا گیا، لیکن وہاں پہنچنے سے پہلے ہی قتل کر دیے گئے۔ المتوکل کا ایک اَور بیٹا المنصور جان بچا کر بھاگ گیا؛ کچھ عرصہ وہ قاصرش (Cáceres) کے موجودہ صوبے کے حصار مَنْتانْجش (Montanchez) میں قلعہ بند رہا، بالآخر اپنے ساتھیوں کو لے کر الفانسو ششم کی مملکت میں چلا گیا، جہاں اسے مسیحی بنا لیا گیا۔

مآخذ: ملوک الطوائف کے دَور کی جملہ تواریخ، بالخصوص (۱) ابن حیان، جس کا اقتباس ابن بَسّام نے ذخیرۃ میں دیا ہے؛ (۲) ابن العذاری: بیان، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الخطیب: اَعمال الاعلام، (طبع لیوی پرووِنسال Levi-Provencal)، ص ۲۱۱-۲۱۵؛ (۴) عبداللہ بن بُلُکّین [رکّ بآں] کی خود نوشت سرگزشت، جس میں المتوکل کے عہد حکومت کے حالات مرقوم ہیں، سب سے زیادہ مفصّل اور قابل وثوق ماخذ ہے؛ (۵) Hoogvliet: *Specimen e litt. orient... d regia Aphta-sidarum familia*، لائڈن ۱۸۳۹ء، اب پرانی ہو چکی ہے؛ نیز دیکھیے (۶) ڈوزی (R. Dozy): *Hist. Mus. Esp.*، طبع ثانی، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۷) A. Prieto y Vives: *Los reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۶۵-۶۸؛ (۸) R. Menendez Pidal: *La España del Cid*، میڈرڈ ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۹) لیوی پرووِنسال (E. Lévi-Provençal): *Inscriptions arabes d'Espagne*، ص ۵۳-۵۵؛ (۱۰) وہی مصنف: *Islam d'Occident*، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ (۱۱) وہی مصنف: *Hist. Esp. mus.*، ج ۳ (زیر تالیف)۔

(لیوی پرووِنسال E. LEVI-PROVENÇAL)

---

* اَفْعال: رکّ بہ فِعْل۔

---

* اَفْعٰی: اس سے مراد نہ صرف زہریلا سانپ (viper) [یا adder] ہے — جیسا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے — بلکہ اسی قسم کے دوسرے سانپ بھی (نولدیکہ (Nöldeke)، در Wiedmann، ص ۲۷۱)؛ تاہم علم حیوانات کی عربی کتابوں میں جو خصوصیات درج ہیں (کوڑیالا یا چتلا، چکلا سر، پتلی گردن چھوٹی دُم، بعض کے دو سینگ [قبّ کتاب الحیوان (۴: ۵۹): و ذات القرنین من الافاعی صنماء لاتسمع صوت الداعی؛ یہ سینگ آنکھوں کے اوپر دو ابھری ہوئی ہڈیاں ہوتی ہیں] وغیرہ، وہ بڑے سانپوں کی بعض مخصوص اقسام کے مناسب حال ہیں (echis carinatus، echis coloratus، aspis، cerastes)۔ اکثر مآخذ میں ہے کہ افعٰی مادہ سانپ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور نر سانپ کو "اُفْعُوان" کہتے ہیں، لیکن پہلی اصطلاح ہمیشہ اسم جنس کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ عبرانی اور حبشی زبانوں میں افعٰی کے نام کی جو شکلیں پائی جاتی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لفظ سامی زبانوں کے قدیم ترین الفاظ میں سے ہے۔

افعٰی عربی ادب میں قدیم شاعری، امثال اور حدیث سے ان متأخر کتابوں تک میں پایا جاتا ہے جن میں علم حیوانات اور فرداً فرداً حیوانات سے باقاعدہ بحث کی گئی ہے۔ قدیم شاعری میں اس کا ذکر جانی دشمن کی رمز و علامت کے طور پر آیا ہے، یعنی ایسا دشمن جو قتل کا انتقام لینے کے درپے ہو۔ اس کی ضرر رسانی اس مثل سے ظاہر کی گئی ہے کہ "افعٰی کا کاٹا رسی ہاتھ میں لینے سے ڈرتا ہے" [من لدغه الافعٰی خاف من الحبل]۔ الجاحظ نے اس کے بارے میں بہت سی معلومات مہیّا کی ہیں۔ افعٰی ایک اچھا تجارتی مال بھی تھا، کیونکہ اس کے زہر سے تریاق (theriac) بناتے تھے۔ بعض لوگوں نے اس کی تجارت کو ذریعۂ معاش بنا لیا تھا اور اسے زیادہ تر سجستان سے درآمد کرتے تھے۔ الجاحظ کے زمانے میں تیس افعٰی دو دینار میں بکتے تھے۔ افعٰی کو کچھ بدوی لوگ کھاتے بھی تھے؛ چنانچہ بعض شعرا نے ان کی اس عادت کی طرف طنزاً اشارہ کیا ہے [دیکھیے الدمیری: حیاۃ الحیوان، ۱: ۵۷، مصر ۱۳۳۰ھ، جہاں ایک شخص کا ذکر ہے کہ وہ بدویوں کے ہاں مہمان رہا اور افعٰی کا گوشت کھا کر اس نے مرض استسقاء سے نجات پائی]۔

افعٰی کے بارے میں بہت سی معلومات افسانوی حیثیت کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہزار سال تک زندہ رہتا ہے، جب اندھا ہو جاتا ہے تو سوئے کے پودے (رازیانج) پر اپنی آنکھیں مل کر از سر نو بینائی حاصل کر لیتا ہے [یا یہ کہ وہ زمرد کو دیکھ کر اندھا ہو جاتا ہے؛ غالب:

سبزۂ خط سے ترا کاکل سرکش نہ دبا
یہ زمرد بھی حریفِ دم افعٰی نہ ہوا

خود میرزا غالب ایک مکتوب (موسومہ صاحب عالم مارہروی) میں زمرد سے افعٰی کے اندھا ہو جانے یا چاندنی میں کتان کے پھٹ جانے کو منجملۂ مضامین شعری بتاتے ہیں]۔

صحیح بیانات میں سے ایک یہ ہے کہ افعٰی، اپنی جنس کی زیادہ تر انواع کے برخلاف [انڈے نہیں بلکہ] بچے دینے والا جاندار ہے [قبّ تاہم کتاب الحیوان (۴: ۳۹) میں ہے: "وهی تلد و تبیض و ذلک انها اذا طرقت بیضها تحطم فی جوفها فتومی بفراخها اولا ذا حتی کأنها من الحیوان الذی یلد حیوانا مثله" گویا الافعٰی کے انڈے بھی ہوتے ہیں اور بچے بھی]۔ الجاحظ نے اس سانپ کی ایک اَور خصوصیت یہ بیان کی ہے کہ شیر، چیتے اور بلّی کی طرح اس کی آنکھیں اندھیرے میں چمکتی ہیں اور مرنے کے بعد بھی اس کی آنکھوں کی یہ صفت زائل نہیں ہوتی، وہی کتاب، ۴: ۴۰]۔

مآخذ: (۱) ابو حیان التوحیدی: الأمتاع، ۱: ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۹۲؛ (۲) الدَّمیری: [حیاۃ الحیوان]، بذیل مادّہ (ترجمہ از Jayakar، ۱: ۵۲-۵۸) [عربی متن، مطبوعۂ مصر، ۱: ۴۸-۵۷]؛ (۳) الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الاثیر: نہایۃ، ۱: ۴۴؛ (۵) ابن البَیطار: الجامع، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۴۶-۴۸؛ (۶) ابن

قُتَیبۃ: عیون الأخبار، قاہرہ ۱۹۲۵ء-۱۹۳۰ء، ۲: ۷۹، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، (ترجمہ از Kopf، ص ۵۴، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۸۰)؛ (۷) القزوینی (طبع وُسٹنفلٹ)، ۱: ۴۲۸-۴۲۹؛ (۸) ابن سِیدَہ: المخصّص، ۸: ۱۰۷-۱۰۸؛ (۹) A. Malouf: Arabic Zool.-Dict.، قاہرہ ۱۹۳۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) النُّوَیری: نہایۃ الأرب، ۱۰: ۱۳۳ ببعد؛ (۱۱) E. Wiedemann: *Beitr. z. Gesch. d. Naturwiss.*، ۵۳: ۲۴۹-۲۵۰.

(L. KOPF)

---

* **افغان: (۱) قوم، (۲) پشتو زبان، (۳) پشتو ادب:**

(۱) قوم: مختلف افغان قبائل نسلاً ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ B. S. Guha (*Census of India*، ۱۹۳۱ء، ج ۱، حصہ ۳ الف، ص xi) کے بیان کے مطابق باجوڑ کے پٹھان چترال کے گلگتوں سے بہت قریبی رشتہ رکھتے ہیں، غالبًا اس لیے کہ وہ افغانوں کے رنگ میں رنگے ہوئے دَرْد ہیں۔ دوسری طرف بلوچستان کے چوڑے سر والے پٹھان اپنے بلوچ ہمسایوں سے ملتے جلتے ہیں۔ پشاور اور ڈیرہ جات کے میدانی علاقے میں کسی قدر ہندی خون کی آمیزش ہے اور بعض قبائل میں ترک۔ مغول اثر کی علامتیں پائی جاتی ہیں، لیکن عام طور پر کہا جا سکتا ہے کہ افغان بحیرۂ روم کی لمبوتری کھوپری والی نسل کی ایرانی۔ افغانی شاخ سے تعلّق رکھتے ہیں۔ کُوْن (Coon: *Races of Europe*، ص ۴۱۹) کے بیان کے مطابق افغانوں کا کاسۂ سر ۷۲-۷۵ والی فہرست میں ہے، اور اوسط قامت ۱۷۰ سنٹی میٹر (سرحدِ پاکستان کے پٹھانوں میں) اور ۱۶۳ سنٹی میٹر (افغانستان کے افغانوں میں)۔ ناک کھڑی اور اکثر خم دار ہوتی ہے، جو عمومًا سامیوں سے مخصوص سمجھی جاتی ہے۔ اس قسم کی ناک بلوچوں اور کشمیریوں وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ افغانوں کے بال عام طور پر سیاہ ہوتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ان میں مستقل طور پر ایک اقلیّت بھورے یا سنہرے بالوں والی بھی چلی آتی ہے اور اس سے اُن میں شمالی نارڈی (Nordic) خون کی آمیزش ظاہر ہوتی ہے۔ ان کی داڑھیاں گھنی ہوتی ہیں (Coon، ص ۴۶۱).

بعض اوقات افغان اور پٹھان کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے۔ افغان کی اصطلاح دڑانیوں اور ان سے متعلقہ قبائل کے لیے استعمال کی جاتی ہے، لیکن یہ فرق غالبًا محض نام کا ہے، یعنی ایرانی نام افغان (جس کا اشتقاق معلوم نہیں) قدرتی طور پر مغربی قبائل کے لیے استعمال ہوتا ہے اور پٹھان کا اطلاق، جو مقامی نام کی بدلی ہوئی ہندی شکل ہے، مشرقی قبائل پر کیا جاتا ہے.

دیسی نام، جسے سب قبائل استعمال کرتے ہیں، پَشتون یا پَشتون ہے (شمال مشرقی بولی میں پَخْتُون)، جس کی جمع "پَخِیشانہ" ہے۔ لاسن (Lassen) نے اور اس کے تتبع میں بعض اَور لوگوں نے لفظ پَشتون کا موازنہ ہیرودوٹس کے پکتویس Πάκτυες سے کیا ہے، اور اَفریدیوں کے نام کو اپارِتائِی Απαπύται سمجھا ہے۔ یہ موخّر الذّکر شناخت ممکن ہے صحیح ہو، اگرچہ یقینی نہیں؛ مگر مقدم الذّکر کو صوتی اور دیگر وجوہ کی بنا پر رَدّ کر دینا لازم ہے (آخری جز "اُون" "آنہ" سے مشتق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ زمانۂ قدیم کا صوتی مرکب، جس کے نتیجے میں پشتو کا "شت" (بعد کی بولی میں خت) معرضِ وجود میں آیا، یونانی حروف χτ سے ادا کیا گیا ہو)۔ زیادہ قرینِ قیاس وہ بات ہے جو سب سے پہلے مارکوارٹ (Marquart) نے کہی تھی کہ اس نام کا تعلق بطلمیوس (Ptolemy) کے Παρσυῆται سے ہے، یعنی ایک قبیلہ، جو پاروفامیسس (Paropamisus) [کوہ بابا و سفید کوہ] میں آباد تھا۔ پشتو کا "شت" زمانۂ قدیم کے "رس" سے مشتق ہو سکتا ہے (دیکھیے Morgenstierne: "Pathan"، "Pashtū" etc.، در *AO*، ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۸ ببعد) اور غالبًا نام کی قدیم شکل پَرْسْوانہ (Parswāna) تھی، جو پرسو (Parsu) سے مشتق تھا، قبّ آشوری۔ بابلی پرسوا (Parsu (a)، یعنی فارسی؛ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دو زیرِ بحث ایرانی قبیلوں کے درمیان کوئی خاص طور پر قریبی رشتہ تھا (قبّ نیز پُشت، پُخت — وزیریوں کے علاقوں میں افغانوں کے مفروضہ وطن کا نام)۔ افغانوں کی زبان کا دیسی نام پَشتو (پَختو) کا تعلق غالبًا ایک صفت مونث پرسوا (Parsuwá) (بمعنی غالب زبان) سے ہے.

لوگر کے اُڑمُڑ افغانوں کو کاش اور کانی گُرام کے اڑمڑ وزیریوں کو کسی (صیغۂ جمع) کہتے ہیں۔ اس لفظ کا ماخذ معلوم نہیں، لیکن یہ کوئٹے کے قریب بسنے والے ایک افغان قبیلے موسوم بہ کاسی (Masson: *Travels*، ۱: ۳۳۰) اور کوہستانِ سلیمان کے پشتو نام "(د) کاسہ غَرْ" سے تعلق رکھتا ہے.

لفظ پشتو افغانوں کے خاص ضابطۂ معاشرت "پشتون ولی" وغیرہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس ضابطے کے اہم ارکان حسب ذیل ہیں: (۱) ننواتے: پناہ لینے کا حق؛ (۲) بَدَل: بدلے کے ذریعے انتقام؛ (۳) میلمستیا: مہمان نوازی۔ جو جھگڑے "بدل" (انتقام) کا باعث بنتے ہیں زر، زن اور زمین ان کی اصل بتائے جاتے ہیں۔ اکثر قبائل کی تنظیم جمہوری ہے اور موروثی خان کو محدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ زیادہ اہم امور قبیلے کی شاخوں اور خیلوں کے سرداروں کے باہمی مشورے سے طے کیے جاتے ہیں اور قبیلے یا گاؤں کی مجلس (جرگہ) کو بہت اہمیّت حاصل ہوتی ہے۔... افغان اور غیر افغان موالی (ہمسائے) زیادہ تر قبائل سے وابستہ ہیں، انھیں کی پناہ میں رہتے ہیں اور انھیں سے وابستہ ہوتے ہیں۔ زمین کو وقتًا فوقتًا ازسرِ نو تقسیم کرنے کا پرانا رواج (ویش) اب اکثر مقامات پر مفقود ہوتا چلا جا رہا ہے۔ افغان قبائل اگرچہ سیاسی لحاظ سے غیر متحد اور آپس میں لڑتے جھگڑتے رہے، تاہم انھیں ایک قسم کے اتحاد کا احساس تھا، جو ان کی زبان، رسم و رواج اور روایات کے اشتراک پر مبنی تھا۔ دوسری جانب ہر قبیلہ شاخوں، خاندانوں اور کنبوں میں بٹا ہوا ہے۔ ان شاخوں کے نام اکثر لفظ خیل سے بنتے ہیں یا لاحقۂ زئی سے، لیکن بعض صورتوں میں زئی سے مراد پورا قبیلہ ہوتا ہے.

افغانوں کا ذکر پہلی مرتبہ ہندی ہیئت دان وَراہہ مِہِرَہ (چھٹی صدی عیسوی کے اوائل) کی کتاب بْرِہَت سَمْہِتہ (*Bṛhat-Saṃhita*) میں (اَوَگانہ کی

شکل میں) آیا ہے۔ اس سے کچھ عرصہ بعد، غالباً چینی سیاح ہیوان سانگ (Hiuen-Tsang) کے سوانح حیات میں، جس قوم اپوکین (A-P'o- Kien) (آوگن؟) کا ذکر ملتا ہے اور جو کوہستان سلیمان کے شمالی حصے میں آباد تھی اس سے بھی غالباً افغان ہی مراد ہیں (دیکھیے A. Foucher: La vieille route de l' Inde de Bactres à Taxila، پیرس ۱۹۴۷ء، ۲: ۲۳۵، ۲۵۲ حاشیہ ۱۷)۔

ابتدائی دَور کے مسلمان مصنفوں کی کتابوں میں سے افغانوں کا ذکر سب سے پہلے حدود العالم (۳۷۲ھ/ ۹۸۲ء) میں ملتا ہے۔ اس کے بعد العُتْبی (تاریخ یمینی) اور البیرونی نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ لفظ پٹھان سولھویں صدی عیسوی سے پہلے کی کسی کتاب میں نظر نہیں آتا، لیکن ''شت'' کی تبدیلی ''ٹھ'' سے پتا چلتا ہے کہ یہ لفظ [پٹھان] ہندی آریائی زبان میں اس سے بہت پہلے لے لیا گیا ہوگا۔ العُتْبی (قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ۲: ۸۴) کے بیان کے مطابق محمود غزنوی نے طخارستان پر ایک لشکر لے کر چڑھائی کی، جو ہندی، خَلج، افغان اور غزنوی سپاہیوں پر مشتمل تھا۔ ایک اَور وقت میں اس نے افغانوں پر حملہ کر کے انھیں سزا دی۔ البَیْہَقی، جس نے اپنی کتاب اس سے تھوڑا عرصہ بعد لکھی، مذکورۂ بالا بیان کی تائید کرتا ہے۔ البیرونی افغانوں کے بہت سے قبیلوں کا ذکر کرتا ہے، جو ہندوستان کی مغربی سرحد کے پہاڑوں میں بود و باش رکھتے تھے (الہند، ترجمہ زخاؤ (Sachau)، ۱: ۲۰۸، قب ۱۹۹)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ افغانوں کا اوّلین معلوم وطن کوہستان سلیمان تھا۔ یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ افغان مغربی جانب کس حد تک پھیلے، لیکن ابتدائی دَور کے مصنفوں نے غزنی کے مغرب میں افغانوں کی کسی بستی کا ذکر نہیں کیا۔ یہ بات فرض کرنے کے لیے کوئی شہادت موجود نہیں کہ غور کے باشندے شروع میں پشتو بولتے تھے (قب Dames، در آ، طبع اوّل)۔ اگر ہم پٹہ خزانہ کے بیان پر اعتبار کریں (دیکھیے نیچے (۳)) تو شَنسَب (آٹھویں صدی عیسوی) کا پوتا، افسانوی امیر کُرُوڑ، پشتو کا شاعر تھا؛ لیکن یہ بات متعدّد وجوہ کی بنا پر بہت غیر اغلب ہے۔ سب سے دُور کے مغربی افغان قبیلے دُرّانی (ابدالی) [رَتْ بَان] کی اصل اور اس کی ابتدائی تاریخ پردۂ خفا میں ہے۔ غلزیئوں [رَتْ بَان] کے بارے میں بظاہر ممکن ہے کہ ان کا نام ترکی قبائلی نام غَلْجِی ــــ خَلج کے ایک عام پسند اشتقاق (''چور کا بیٹا'') ــــ پر مبنی ہے۔ خَلج کی جائے وقوع الاِصْطَخْری نے دریاے ہلمند کے وسطی طاس اور حدود العالم نے غزنی کے علاقے میں بیان کی ہے [رَتْ بہ مادۂ خَلج]؛ لیکن خود غلزیئوں میں سے بعض بلکہ شاید بیشتر لوگ افغانی الاصل ہو سکتے ہیں۔ بہرحال معلوم ہوتا ہے کہ افغانوں نے غزنویوں کے دَور میں سیاسی اعتبار سے کوئی اہم مقام حاصل نہ کیا۔ چند قدیم اشارے، جن کا ذکر آگے آئے گا، لانگ ورتھ ڈیمز (M. Longworth Dames) نے کیے ہیں (در آ، طبع اوّل) اور ان پر ہارڈی (P. Hardy) نے اضافہ کیا ہے۔ ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹-۱۰۴۰ء میں مسعود [غزنوی] نے اپنے بیٹے ایزدیار کو غزنی کے کوہستانی علاقے میں باغی افغانوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا (گردیزی، طبع محمد ناظم، ص ۱۰۹)۔ ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸-۱۱۱۹ء میں آرسلان شاہ [غزنوی] نے ایک لشکر فراہم کیا، جو عربوں، عجمیوں، افغانوں

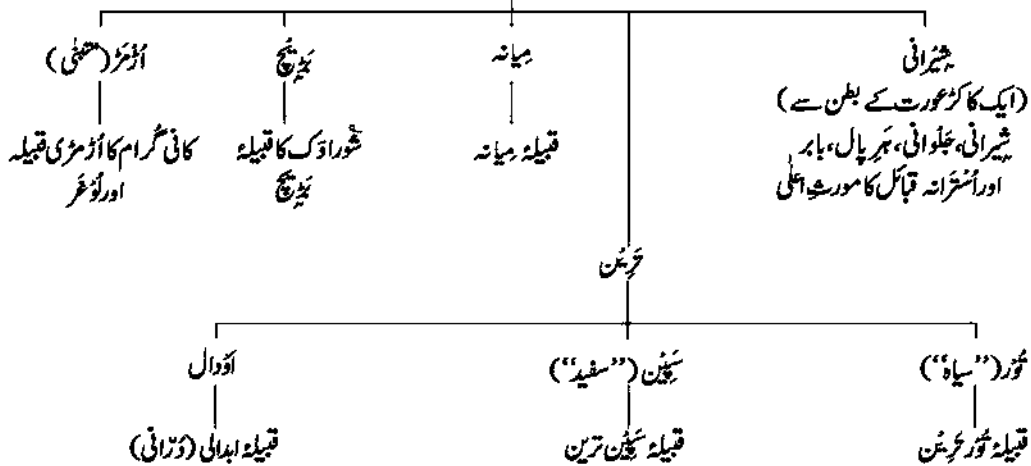
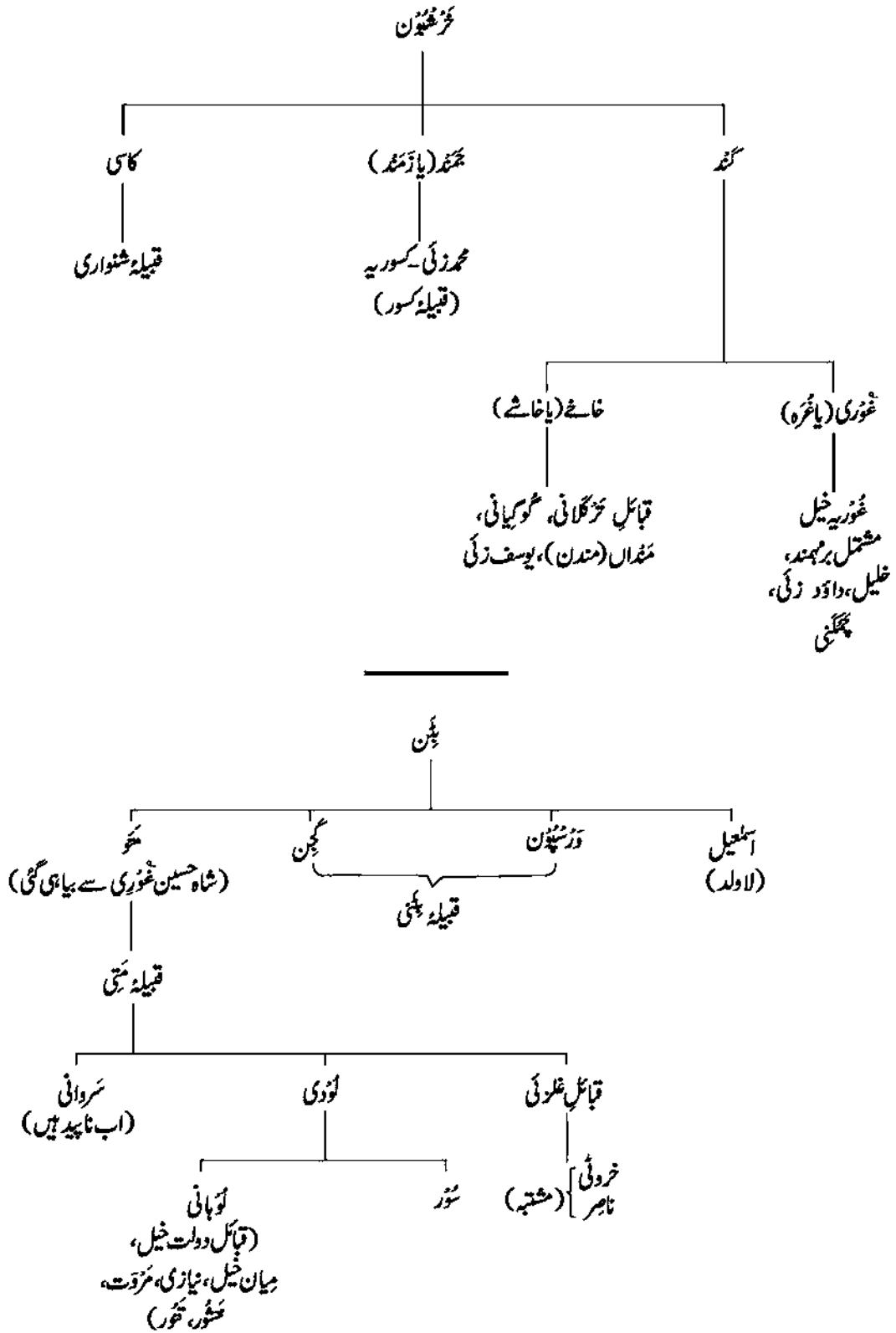
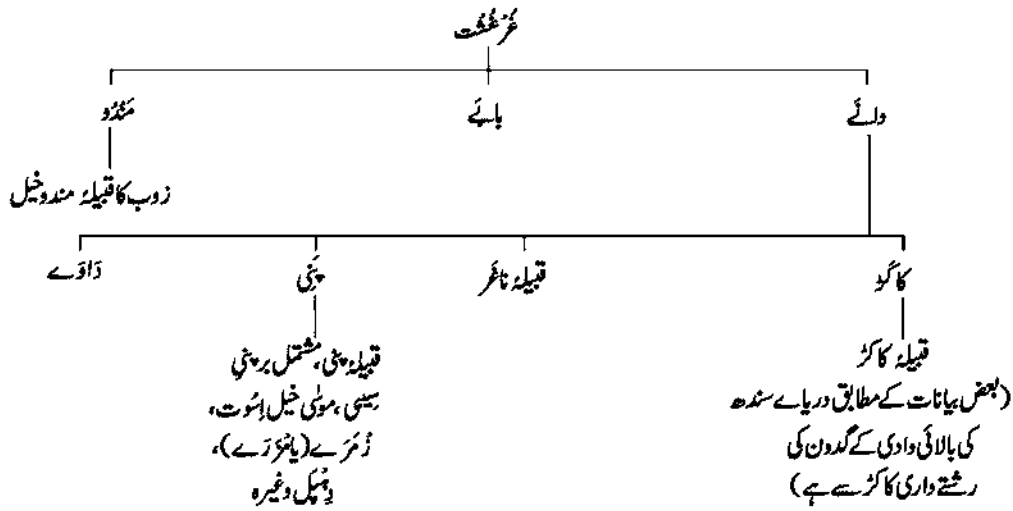
اور خَلج پر مشتمل تھا۔ الفی میں مذکور ہے کہ ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲-۱۱۵۳ء میں بہرام شاہ نے افغانوں اور خلجیوں کا ایک لشکر جمع کیا۔ غوریوں کے برسر اقتدار آنے پر بھی یہی صورتِ حال قائم رہی۔ فرشتہ (بمبئی ۱۸۳۱ء، ص ۱۰۰ ببعد) کا بیان ہے کہ مُعِزّ الدّین محمد بن سام کا لشکر ترکوں، تاجیکوں اور افغانوں پر مشتمل تھا اور اس کے ہندی مدِمقابل پتھورا راے (پرتھوی راج) نے راجپوت اور افغان سواروں کا لشکر اکٹھا کیا۔ گویا ہندوؤں اور مسلمانوں کی اس جنگِ عظیم میں افغانوں کے نمائندے دونوں طرف سے لڑتے دکھائے گئے ہیں، جس سے غالباً مترشح ہوتا ہے کہ اس وقت تک ان سب نے اسلام قبول نہیں کیا تھا، اگرچہ بعض روایات موضوعہ میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ قوم [حضرت] خالدؓ [بن الولید] ہی کے زمانے میں مسلمان ہو گئی تھی۔ یہ بات واضح نہیں کہ فرشتہ نے اپنا بیان کہاں سے اخذ کیا ہے۔ منہاج السراج کی طبقات ناصری میں اس جنگ کا جو بیان ہے اس میں یہ مذکور نہیں، [بلکہ واقعہ یہ ہے کہ] یہ مصنف غزنوی اور غوری بادشاہوں کے حالات میں افغانوں کا ذکر کسی جگہ بھی نہیں کرتا۔ اس نے اس قوم کا ذکر صرف ایک ہی مرتبہ اپنے زمانے، یعنی ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں دہلی کے بادشاہ ناصر الدّین محمود کے عہدِ حکومت میں کیا ہے، جہاں وہ لکھتا ہے (ترجمۂ Raverty، ص ۸۵۲) کہ اُلُغ خان نے راجپوتانے میں میوات کے پہاڑی قبائل کی سرکوبی کے لیے تین ہزار بہادر افغان استعمال کیے۔ جُوَیْنی (۱: ۱۴۲) کے بیان کے مطابق خَلج، غزنوی اور افغان، مغلوں کی فوج کا حصّہ تھے، جس نے ۶۱۹ھ میں مَرْو کو تاراج کیا تھا۔ بعد کی دو صدیوں کے اندر ہندوستان کی تاریخ میں کبھی کبھی افغانوں کا ذکر آ جاتا ہے، مثلاً برنی تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۷، میں لکھتا ہے کہ بَلْبَن نے ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء میں گوپال پور کے آس پاس چھوٹے چھوٹے قلعے بنوائے اور ان کی حفاظت کا کام افغانوں کے سپرد کر دیا۔ تین اَور قصبے بھی ڈاکوؤں کے حملوں کا تختۂ مشق بنے ہوئے تھے۔ ان کی حفاظت بھی ایسے قلعوں کے ذریعے کی جاتی تھی جو افغانوں کے زیرِ نگرانی تھے [امیر خسرو نے بھی اپنی ایک مثنوی میں ایسے قلعہ نشین افغانوں کا ذکر کیا ہے اور ان کی وضع قطع اور بول چال کی کیفیت مزاحیہ انداز میں بیان کی ہے (دیوان تحفۃ الصغر)، دیکھیے محمد وحید مرزا: Life and Works of Amīr Khusrau، طبع ثانی، ص ۱۵۱ ببعد]۔ یہی مصنف (ص ۴۸۲) لکھتا ہے کہ محمد بن تُغلُق کے عہد میں افغانوں کی ایک جماعت نے ملتان مَل (یہ نام ملتانی زبان میں محافظِ ملتان کے معنی میں آتا ہے اور غالباً کسی افغان سردار کا نام نہیں تھا) کے زیر قیادت ملتان میں عَلَم بغاوت بلند کیا تھا۔ سرہندی (تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۰۶) میں لکھتا ہے کہ یہ بغاوت ۷۴۴ھ/ ۱۳۴۳ء میں رونما ہوئی تھی۔ پھر غیر ملکی امرا میں ایک رُخ افغان کا ذکر آیا ہے، جس نے دیوگیر میں بغاوت کی۔ ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶-۱۳۷۷ء میں بہار کی جاگیر ملک بیر افغان کو عطا ہوئی (تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۳۳)۔ امیر تیمور نے انھیں بدستور پہاڑی راہزن ہی پایا؛ چنانچہ ملفوظات تیموری، ظفر نامہ، اور مطلع السعدین میں مذکور ہے کہ اس نے اوغانی (یا اُغانی) کے وطن کو (جو کوہستانِ سلیمان میں رہتے تھے)

تاراج کیا۔ اس طرح یہ لوگ — چند قسمت آزما سپہگروں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے — عموماً کوہستانی لُٹیروں کی تند خُو نسل بنے رہے، یہاں تک کہ ایک طالع آزما نے ہندوستان میں اقتدار حاصل کر کے انھیں (افغانوں کو) درجۂ شہرت عام پر پہنچا دیا۔ یہ دولت خان لودھی تھا، جو غلزئیوں کی شاخ لودھی سے متعلق تھا۔ وہ ترقی کرتے کرتے سلطنت ہند کی اہم شخصیتوں میں شامل ہو گیا۔ بہلول لودھی نے ۸۵۵ھ/۱۴۵۰ء [کذا، ۱۴۵۱ء] میں تختِ دہلی پر قبضہ جما لیا [رَکّ بہ مادّہ لودھی]۔ بابر نے ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء میں اس خاندان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لیکن شیر شاہ سوری نے مختصر سے وقت (۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء - ۹۶۳ھ/۱۵۵۵ء) کے لیے افغانوں کو پھر تختِ حکومت پر بٹھا دیا [رَکّ بہ مادّہ سُور]۔ اس عہد میں غلزئیوں اور دوسرے پٹھانوں کی بھاری تعداد ہندوستان میں آباد ہو گئی۔ بعد کے ایک دور میں اورنگ زیب نے مختلف قبائل کے پٹھانوں کو روہیل کھنڈ [رَکّ بآن] (قسمت بریلی وغیرہ) میں جاگیریں عطا کیں (نیز دیکھیے مادّۂ رام پور)۔ روہیل کھنڈ کا نام پشتو کے لفظ "روہیلہ" سے مشتق ہے، جس کے معنی "کوہستانی" اور "پٹھان" کے ہیں۔ جب Darmesteter نے ۱۸۸۶ء میں رام پور کی سیاحت کی تو اس وقت بھی نواب رام پور کے دربار میں بعض افغان روایات باقی تھیں، لیکن رفتہ رفتہ ہند میں آباد ہونے والے پٹھان، یہاں آبادی میں گھل مل گئے، صرف انتہائے شمال مغرب کے پٹھان مستثنیٰ ہیں۔

ازمنۂ وسطیٰ کے اواخر میں افغان قبائل نے اِدھر اُدھر پھیلنا شروع کیا۔ ہندوستان میں ان کی آمد اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ اس پھیلاؤ کا پیمانہ اتنا وسیع تھا کہ Dames (آآ طبع اوّل) کا قول — افغان غوریوں کے عہدِ حکومت تک بھی غیر اہم پہاڑی لوگ تھے، جو ایک محدود علاقے میں رہتے تھے — تسلیم کرنا مشکل ہے۔ سلیمان خیل غلزئیوں نے لوہانیوں کو کوہستان غزنی سے نکال دیا اور پندرھویں صدی عیسوی میں بٹنیوں کو درۂ گومل کے راستے مشرق کی طرف دھکیل دیا۔ اس سے سو دو سو سال پہلے خٹک [رَکّ بآن] اور بنگش پٹھانوں نے کوہاٹ کے علاقے میں اپنے موجودہ اوطان کی طرف نقل و حرکت شروع کی تھی اور روایت کے مطابق یوسف زئی اور ان کے حلیف قبائل بارھویں صدی عیسوی میں تَرنَک اور اَرغسان کے علاقے چھوڑ کر کابل چلے گئے تھے۔ بعد ازاں چودھویں صدی عیسوی کے دوران میں انھیں کابل سے نکال دیا گیا اور وہ پشاور کے میدانی علاقوں میں آ گئے، جہاں سے انھوں نے دِلازاک کو پیچھے دھکیل دیا، جو عجب نہیں افغانوں کی کسی قدیم تر ہجرت کے نمائندے ہوں۔ پھر وہ پشاور کے شمالی پہاڑوں کی وادیوں میں جا گھسے (قبّ یوسف زئی)۔ ان کے پیچھے پندرھویں صدی عیسوی کے شروع میں غوریہ خیل (مہمند وغیرہ) آئے اور بعض قبائل دریائے سندھ عبور کر کے پنجاب میں جا پہنچے۔

مغلوں کے اقتدار سے آزادی حاصل کرنے کی خاطر سرحدی افغان قبائل کو مجتمع کرنے کی پہلی کوشش سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں جنگجو شاعر خوش حال خان خٹک نے شروع کی، لیکن افغانوں کی پہلی قومی سلطنت غلزئی سردار میر وَیس کی سرکردگی میں اور زیادہ مستقل طور پر احمد شاہ دُرّانی کے زیرِ قیادت اٹھارھویں صدی عیسوی میں قائم ہوئی (رَکّ بہ مادّۂ افغانستان، حصۂ تاریخ].

افغانوں کی قبائلی روایات کے موٹے موٹے خدوخال ابوالفضل (اکبر نامہ) نے بیان کیے ہیں۔ سلیمان ماکو: تذکرۃ الاولیاء (تیرھویں صدی عیسوی کی تالیف) اور پٹہ خزانہ (ان کے لیے قبّ مقالۂ ہٰذا، شمارہ ۳) میں اس سے کسی قدر مختلف بیانات درج ہیں۔ قبائلی روایات کے متعلق ہمارا اہمّ ماخذ نعمت اللہ کی مخزن افغانی ہے، جو ۱۶۱۳ء میں مکمل ہوئی۔ اس کتاب میں جو نسب نامے دیے گئے ہیں اور وہ بعد کی تصانیف، مثلاً حیات افغانی وغیرہ، میں نقل ہوئے تاریخی مآخذ کے طور پر قابلِ اعتماد نہیں؛ تاہم ان روایتوں کی شہادت کے سلسلے میں جو سترھویں صدی عیسوی میں افغانوں میں مشہور تھیں قابلِ قدر ہیں۔ ان روایات کے مطابق بیشتر افغانوں کا مشترک مورثِ اعلیٰ قیس عبدالرشید تھا، جو [حضرت] خالد[؅] [بن ولید] کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوا اور جو بادشاہ طالُوت یا ساؤول (Saul) کے ایک پوتے افغانہ کی نسل سے تھا۔ اس قیس کے تین بیٹے تھے: سَرَبَن، بَٹَن (یا بَٹَن) اور غُرغُشت۔ پھر سَرَبن کے ہاں دو بیٹے ہوئے: شَرخَبُون اور خَرشَبُون۔ بعد کی شاخوں کی جدول یوں بنائی جا سکتی ہے:

خرشبون
کاسی
جمند (یا زمند)
کند
قبیلۂ شنواری
محمد زئی۔ کسوریہ
(قبیلۂ کسور)
غوری (یا غرہ)
خاشے (یا خاشے)
قبائلِ خرگلانی، کوکیانی،
منداں (مندن)، یوسف زئی
غوریہ خیل
مشتمل بر مہمند،
خلیل، داؤد زئی،
چمکنی
بٹن
متو
(شاہ حسین غوری سے بیاہی گئی)
گجن
ورسپون
اسمٰعیل
(لاولد)
قبیلۂ بٹنی
قبیلۂ متی
سروانی
(اب ناپید ہیں)
لودی
قبائلِ غلزئی
لوہانی
(قبائل دولت خیل،
میاں خیل، نیازی، مروت،
تتور، ...)
سور
خروٹی
ناصر
(مشتبہ)

باقی ماندہ قبائل میں سے زیادہ تر گرزان (یا گرزلان) کی اولاد سے بتائے جاتے ہیں، جس کا نسب مشکوک ہے۔

گرزان

کوڈے
(قبائل وَرَدَک، وِلازاک، اُوْرَک زئی، مَنگل)

گڑے
(قبائل اَفریدی، خٹک، جَدْران، اُتمان خیل، خوگیانی،
جاجی، تُوری، نیز غالباً شینک (مع شاخہای دَوْری
وبَنُوچی) دُخوست وال)

بعض روایات کے مطابق بنگش (بنگخ) اور وزیری بھی گَڑے کی اولاد ہیں۔ دوسروں کے نزدیک وزیری اور دَوڑ مذکورۂ بالا انساب میں کسی سے تعلق نہیں رکھتے۔

بعض کنبے نسلاً سید ہونے کے مدعی ہیں۔ ایسے خاندان شیرانی، کاکڑ، کرڑائی، داوی، تَرین، میانہ اور بٹنی قبائل میں پائے جاتے ہیں۔ گنڈاپور اور اُسترانہ قبائل بھی یہی دعوٰی کرتے ہیں؛ اصلاً یہ شیرانی قبیلے کی شاخیں تھیں۔ بنگش قریشی الاصل ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں.

مخزن افغانی میں بنگش، وزیری اور گَڑے کی شاخ سے تعلق رکھنے والے کرڑانی (افریدی وغیرہ) کے سوا مذکورۂ بالا تمام قبائل کو صراحۃً افغان تسلیم کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کرڑانی قبیلے کا علم مصنف کو نہ تھا.

یہ جان لینا موجب دلچسپی ہے کہ پشتو کی وہ تمام بولیاں جن میں حرکات ممدودہ بدل جاتی ہیں (مثلاً آ کی جگہ اُو وغیرہ، دیکھیے نیچے، شمارہ ۲) کرڑانی گروہوں یا وزیریوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ قبائلی نظام کی انتہائی پیچیدگی کو واضح کرنے کے لیے یوسف زئی کی متعدد شاخوں کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔ اس قبیلے کی پانچ شاخوں میں سے ایک، اَکوزئی، قبیلۂ رانی زئی اور دوسرے قبیلوں میں تقسیم ہوگیا ہے۔ رانی زئی کے پانچ خیلوں میں سے ایک اپنی جگہ غیبی خیل اور تین دوسرے خیلوں میں منقسم ہے۔ غیبی خیل کی دو شاخوں میں سے ایک شاخ نور محمد خیل ہے، جو خود غریب خیل اور دَوڑ خیل میں بٹ گئی ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خٹکوں کے ایک جدِ امجد کا نام غالباً تورَمانہ کی دوسری شکل ہے، جو ہندوستان کے ایک ہُن بادشاہ اور شاہی خاندان [the Shàhids] کے ایک رکن کا نام تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسطوری افغانوں اور ان بادشاہوں کے درمیان کسی قسم کا تاریخی تعلق تھا، بلکہ صرف یہ کہ مقامی روایات میں مذکورۂ بالا نام محفوظ رہا.

افغان قبائل کی جغرافیائی تقسیم: دُرّانی [رَتَ بآن] دریا کی زیریں وادیوں میں سبزوار اور زمین داوَر سے قندہار اور چمن کے جنوب مشرقی علاقے تک آباد ہیں۔ اسی کی شاخوں میں پوپل زئی (بہ شمولیتِ خاندان شاہی سدوزئی) اور بارک زئی ہیں۔ دُرّانیوں کے بعد سب سے زیادہ طاقت ور قبیلہ غَلْزئی [رَتَ بآن] ہے، جو مدت تک درّانیوں کا حریف رہا۔ یہ قبیلہ قلاتِ غلزئی سے جلال آباد تک کے علاقے میں آباد ہے۔ ہُوتک پہلے ان کی سرکردہ شاخ تھے۔ اب سب سے زیادہ اہم شاخ سلیمان خیل ہے۔ پاوندہ، یعنی وہ خانہ بدوش لوگ جو موسمِ خزاں میں گُومَل اور ژوبی کے راستے نیچے اتر کر دریاے سندھ کے کناروں تک جاتے ہیں اور موسم بہار میں افغانستان واپس ہوجاتے ہیں، انھیں سلیمان خیلوں میں سے آتے

ہیں۔ خَرَوٹی غلزئیوں کے قریب ہیں۔ کاکڑ اور ترین بلوچستان کے اضلاع پشین اور ژوب میں آباد ہیں۔ بیبی کے بَنی ان کے ہمسائے ہیں۔ ژوب کے شمال مغرب میں تختِ سلیمان کے آس پاس شیرانی ملتے ہیں۔ وزیری [رک بآن] (جو درویش خیل اور محسود میں منقسم ہیں) دریاے گومَل اور دریاے کُرّم کے درمیانی کوہستانی علاقے میں سرحد کے دونوں طرف آباد ہیں۔ مشرقی جانب کی پہاڑیوں میں بِٹنی اور لوہانی ملتے ہیں اور کُرّم زیریں کے جنوب میں جو میدان ہیں، ان میں مَرْوَت بستے ہیں۔ وادیِ ٹوچی میں دَوَڑی اور بنّوچی آباد ہیں۔ خٹک کوہاٹ کے میدانوں میں بسے ہوے ہیں، اور ان کا سلسلہ آبادی اٹک تک جاتا ہے۔ دریاے کرم کی بالائی وادی میں بنگش، شیعہ تُوری خیل اور دیگر قبائل پائے جاتے ہیں اور سرحد کے پار افغانستان کی جانب جاجی اپنے ہمسایہ مَنگل اور خوست وال کے ساتھ آباد ہیں۔ بنگش کے شمال میں اورک زئی (بعض شیعہ خاندانوں کے ساتھ) بستے ہیں۔ تیراہ اور خیبر و کوہاٹ کے درّوں میں سرحد کے دونوں طرف آفریدی [رک بآن] ہیں اور شِنواری ان کے شمال میں ہیں۔ دریاے کابل کے شمال میں ضلع پشاور اور افغانستان دونوں طرف ایک وسیع علاقے پر مہمند قابض ہیں۔ ضلع پشاور کے خلیل ان کے رشتے دار ہیں۔ مہمند کے مشرق میں پشاور کے علاقے اور شمال کے پہاڑوں (بُنیر، سوات، دِیر وغیرہ) میں یوسف زئی اور ان کے حلیف قبائل (مَنداں) وغیرہ آباد ہیں، جو داردیوں کو پیچھے دھکیلتے اور اپنے اندر ملاتے چلے جا رہے ہیں۔ انھیں سواتی کہا جاتا ہے اور وہ مخلوط نسل کے لوگ ہیں، جنھیں یوسف زئیوں نے دریاے سندھ کے پار ضلع ہزارہ میں دھکیل دیا ہے۔ وادیِ کُنَڑ اور افغانستان کے دوسرے شمالی و مشرقی حِصّوں میں صافی پائے جاتے ہیں۔ زمانۂ حال میں پشتو بولنے والے افغان کوہستان ہندوکش کے شمال میں مختلف مقامات پر، نیز ہرات کے علاقے میں، آباد ہو چکے ہیں یا آباد کیے گئے ہیں.

مآخذ: (۱) دیکھیے تصنیفاتِ محمد حیات، بِلّو (Bellow)، راورٹی (Raverty)، الفنسٹن (Elphinstone)، جن کا حوالہ مادّۂ افغانستان کے مآخذ میں دیا گیا ہے؛ (۲) روز (H. A. Rose): *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the N. W. Frontier Province*، لاہور ۱۹۱۱ـ۱۹۱۹ء، خصوصاً بذیلِ مادۂ پٹھان؛ (۳) H. C. Willey: *From the Black Mountain to Waziristan*، لنڈن ۱۹۱۲ء (سرحد کے پٹھان قبائل کے بارے میں).

(۲) پښتو زبان: پشتو جنوبی و مشرقی افغانستان میں جلال آباد کے شمال سے قندھار اور وہاں سے مغرب کی جانب سبزوار تک بولی جاتی ہے (کابل کے علاقے میں زیادہ تر فارسی بولتے ہیں، اسی طرح غزنی میں بھی)۔ شمالی اور مغربی افغانستان میں نوآباد لوگ بھی پشتو بولتے ہیں۔ پاکستان میں [سابق] شمالی و مغربی سرحدی صوبے کے اکثر باشندے دیر اور سوات سے جنوب کی طرف، نیز پنجاب کے بعض اقطاع میں اور بلوچستان میں جنوب کی جانب کوئٹے تک پشتو ہی رائج ہے۔ ان لوگوں کی مجموعی تعداد غالبًا چالیس لاکھ ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّۂ پشتو.

(۳) پشتو ادب: اب سے کچھ عرصہ پہلے تک پشتو کی کوئی کتاب سترھویں صدی عیسوی سے قدیم تر شائع نہیں ہوئی تھی، لیکن د کابل سالنامہ (سالنامۂ کابل)، ۱۹۴۰ـ۱۹۴۱ء میں عبدالحی حبیبی نے سلیمان ماکو کے تذکرۃ الاولیاء کے کچھ اجزا شائع کیے۔ یہ ایسی نظموں پر مشتمل ہیں جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ گیارھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی تھیں۔ ۱۹۴۴ء میں حبیبی نے کابل میں محمد ہوتک کی کتاب پٹہ خزانہ (تکمیل ۱۷۲۹ء) شائع کی، جس کے متعلق دعوٰی کیا گیا ہے کہ قندھار میں لکھی گئی تھی اور جو آٹھویں صدی عیسوی سے مؤلّف کے وقت تک کے پشتو شعرا کے منتخب کلام کی ایک بیاض ہے؛ لیکن یہ کتابیں متعدّد لسانی اور تاریخی مُشکلیں پیدا کرتی ہیں اور ان کے صحیح و مستند ہونے کا سوال حتمی طور پر اس وقت تک طے نہیں ہو سکتا جب تک اصلی مخطوطات لسانی تحقیقات کے لیے سامنے نہیں لائے جاتے۔ اگر محمد ہوتک کے پٹہ خزانہ کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ امر پھر بھی مشتبہ رہتا ہے کہ محمد ہوتک نے قدیم نظموں کی جو تاریخیں لکھی ہیں وہ کہاں تک درست ہیں۔ راورٹی (Raverty) لکھتا ہے کہ شیخ مَلی نے ۱۴۱۷ء میں یوسف زئیوں کی ایک تاریخ لکھی تھی، لیکن اس تصنیف کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں [قب مادّہ یوسف زئی]۔ ایک مخطوطہ موجود ہے جو بایزید انصاری (م ۱۵۸۵ء) کی خیر البیان پر مشتمل ہے۔ اور اس کا معائنہ بھی کیا جا چکا ہے۔ سترھویں صدی عیسوی کے ابتدائی دَور سے ہمارے پاس اُس کے راسخ العقیدہ مدِّ مقابل اخوند دَرْوِیْزہ [رک بہ مادّۂ روشنیہ] کی دینی اور تاریخی کتابیں (مخزن افغانی، مخزن اسلام) موجود ہیں، جو طعن و تشنیع سے لبریز ہیں۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں متعدّد شعرا پیدا ہوے، لیکن ان میں سے زیادہ تر فارسی نمونوں کے نقّال ہیں۔ یورپی معیاروں کی رُو سے اور جدید افغانستان کے قومی شاعر کی حیثیت سے ان میں سب سے نمایاں خوش حال خان [رک بآن، ۱۰۲۲ھ/ ۱۶۱۳ء ـ ۱۱۰۶ھ/ ۱۶۹۴ء] ہے، جو خٹک قوم کا سردار، بڑا محبِّ وطن، جنگجو اور مختلف مضامین پر لکھنے والا پُرنویس مصنّف تھا۔ خوش حال خان کی برجستگی، قوتِ بیان اور آزادیِ فکر نے اس کی بہترین نظموں میں ایک مخصوص کیف بھر دیا ہے۔ اس کی اولاد میں بھی متعدّد شاعر گزرے ہیں اور اس کے پوتے افضل خان نے تاریخ مُرصّع کے نام سے افغانوں کی ایک تاریخ لکھی ہے۔ قدیم ترین صوفی شاعر میرزا تھا، جو بایزید انصاری کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا، لیکن مقبول ترین صوفی شاعر عبدالرحمٰن اور عبدالحمید تھے (دونوں ۱۷۰۰ء کے قریب)۔ دُرّانی خاندان شاہی کا بانی احمد شاہ بھی شاعر تھا۔ علاوہ بریں فارسی ادب کے بہت سے تراجم نیز ایرانی و افغانی داستانیں، مثلاً آدم خان و دُرخانئ منظوم کی گئیں۔ پشتو کے وہ لوک گیت اور منظوم قصے وغیرہ بھی خاصے دلچسپ ہیں جنھیں Darmesteter نے جمع کر کے شائع کیا ہے۔ حال ہی میں افغان اکادمی (پښتو ټولنه) کابل نے لوک گیتوں کی ایک جلد طبع کی ہے، جنھیں اکثر لنڈئے یا مصرعے کہا جاتا ہے اور جو ایک مخصوص بحر میں غزلیہ اَبیات پر مشتمل ہیں۔ ان اشعار میں سے بعض بہت حسین ہیں۔ افغانستان میں ان دنوں جدید پشتو نظموں کی تصنیف و اشاعت زوروں پر ہے اور پشتو اکادمی دیگر ادبی

کتابیں بھی شائع کر رہی ہے۔

مآخذ: (براے ۲ و ۳): (۱) W. Geiger: *Sprache der Afghānen*، در *Grundriss der iran. Philologie*، ۱/۲ (مع فہرستِ مآخذ)؛ (۲) G. A. Grierson: *Linguistic Survey of India*، ج ۱۰ (وسیع اور جامع فہرست مآخذ کے ساتھ، ص ۱۴-۱۶)؛ (۳) H. G. Raverty: *Grammar*، طبع ثالث، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۴) وہی مصنف: *Dictionary*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۵) وہی مصنف: *Gulshan-i-Roh*، (چیدہ اقتباسات)، لنڈن ۱۸۶۰ء؛ (۶) وہی مصنف: *Selections from the Poetry of the Afghans*، لنڈن ۱۸۶۲ء؛ (۷) H. W. Bellew: *Grammar*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۸) وہی مصنف: *Dictionary*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۹) Trumpp: *Grammar*، لنڈن - ٹوبنگن ۱۸۷۳ء؛ (۱۰) J. Darmesteter: *Chants populaires des Afghans*، پیرس ۱۸۸۸-۱۸۹۰ء؛ (۱۱) ہیوز (T. P. Hughes): کلید افغانی، پشاور ۱۸۷۲ء و ترجمہ از Plowden، لاہور ۱۸۷۵ء؛ (۱۲) J. G. Lorimer: *Grammer and Voc. of Waziri Pashto*، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ (۱۳) D. L. R. Lorimer: *Syntax of Colloquial Pashtu*، اوکسفرڈ ۱۹۱۵ء؛ (۱۴) Malyon: *Some Current Pushtu Folk Stories*، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ (۱۵) Gilbertson: *The Pakhto Idiom, A Dictionary*، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ (۱۶) Cox: *Notes on Pushtu Grammar*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۷) G. Morgenstierne: *Etymological Voc. of Pashto*، اوسلو ۱۹۲۷ء؛ (۱۸) وہی مصنف: *Archaisma and Innovations in Pashto Morphology*، در *Norsk Tidskrift for Sprogwidenshap*، ج ۱۲؛ (۱۹) وہی مصنف: *The Wanetsi Dialect*، در مجلۂ مذکور، ج ۴؛ (۲۰) W. Lentz: *Sammlungen zur afghanischen Listeratur-und Zeitgeschichte*، در *ZDMG*، ۱۹۳۷ء، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۲۱) وہی مصنف: *Die Pašto Bewegung*، در *ZDMG*، ۱۹۴۱ء، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۲۲) H. Penzl: *On the Cases of the Afghan Noun*، *Word*، ج ۶؛ (۲۳) وہی مصنف: *Description of the Afghan Verb*، در *JAOS*، ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) وہی مصنف: *Die Substantiva nach. Afgh. Grammatikern*، در *ZDMG*، ۱۹۵۲ء، مع فہرست مآخذ؛ (۲۵) محمد اعظم ایازی: لس زیرہ پشتو لغتونہ، کابل ۱۹۴۱ء؛ (۲۶) محمد گل مہمند: پختو سیند، کابل ۱۹۳۷ء؛ (۲۷) د پختو کیلی، کابل ۱۹۳۹-۱۹۴۰ء، نشریہ پختو ٹولنہ؛ (۲۸) پختو قاموس، کابل ۱۹۵۲-۱۹۵۴ء.

(G. MORGENSTIERNE)

⊗* **افغانستان**: (۱) جغرافیہ؛ (۲) نسلیات؛ (۳) زبانیں؛ (۴) مذہب؛ (۵) تاریخ.

(۱) جغرافیہ

جو ملک اب افغانستان کے نام سے موسوم ہے اس کا یہ نام صرف اٹھارھویں صدی [عیسوی] کے وسط سے شروع ہوا، یعنی جب سے افغان قوم کو ایک مسلمہ سیادت حاصل ہو گئی۔ اس سے پہلے [ملک] کے اقطاع کے الگ الگ نام تھے، لیکن پورا ملک ایک مُعیّنہ سیاسی وحدت نہیں تھا اور اس کے مشمولہ حصّے نسلی یا لسانی یکسانی سے باہم مربوط نہ تھے۔ افغانستان کا قدیم تر مفہوم محض ''افغانوں کی سرزمین تھا''، یعنی ایک محدود علاقہ، جس میں موجودہ مملکت کے بہت سے اقطاع شامل نہ تھے؛ البتہ بعض بڑے بڑے اضلاع شامل تھے جو اب آزاد ہیں یا پاکستان کی حدود میں آ چکے ہیں۔ افغانستان اپنی موجودہ ہیئتِ ترکیبی کے مطابق بارک زئی بادشاہوں کے (جو پہلے امیر کہلاتے تھے) زیرِ اقتدار ایک بے قاعدہ سی شکل کے علاقے پر مشتمل ہے، جو ۲۹ درجے ۳۰ دقیقے اور ۳۸ درجے ۳۰ دقیقے طول بلد شمالی اور ۶۱ درجے اور ۷۵ درجے عرض بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے (یا اگر وخّان کی لمبی پٹی کو الگ کر دیا جائے تو ۶۱ درجے اور ۷۱ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد مشرقی کے درمیان).

ارضی ساخت: یہ ایران کی عظیم سطح مرتفع کا شمالی و مشرقی حِصّہ ہے (قبّ ماڈۂ ایران)، جس کی شمالی حد وسط ایشیا کا نشیبی علاقہ اور مشرقی حد دریاے سندھ کے میدان اور پاکستان کا [سابقہ] شمالی مغربی سرحدی صوبہ ہے۔ مغرب اور جنوب کی طرف یہ ملک ڈھلواں ہوتے ہوئے اس نشیبی علاقے سے جا ملتا ہے جو مذکورۂ بالا سطح مرتفع کے وسط میں ہے اور جنوب و مشرق میں بلوچستان کے سلسلۂ کوہستان سے پیوست ہو جاتا ہے۔ اس کی سطوح مرتفع کی شمالی حد وہ سلسلۂ کوہ ہے جو پامیر سے مغرب کی جانب پھیلتا چلا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ایک ذرا ہٹی ہوئی ماہی پشت پہاڑی (ridge) بند ترکستان نام بھی شامل ہے، جس کے آگے ریت اور چکنی مٹی کا میدان دریاے جیحون (Oxus) تک پھیلا ہوا ہے۔ مشرق میں یہ سطح مرتفع ایک دم نیچی ہو کر دریاے سندھ کی وادی میں آ ملتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکستان کے چکنی مٹی کے میدان کے سوا یہ پورا ملک سطح مرتفع میں شامل ہے۔ یہ سطح مرتفع خود تشکیل طبقات الارض کے متاخر دورِ ثالث (tertiary period) میں وجود پذیر ہوئی، اس لیے زیادہ تر ریت اور چونے کے پتھروں سے بنی ہے۔ اس کا شمالی و مشرقی حصّہ کسی زمانے میں ایک بڑے سمندر کا جز تھا، جو بحیرۂ خزر کے نشیب کو پاکستان کے میدانوں سے ملاتا تھا۔ ارتفاعِ ارضی کا یہ عمل، جس سے یہ علاقہ بلند ہو گیا، ابھی تک جاری ہے۔ ہولڈِش (Holdich) کے نزدیک دریاؤں کی گزرگاہوں میں زیادہ گہرائی کا سبب یہ ہے کہ وہ زمین کو اتنی تیزی سے کاٹتے نہیں جتنی تیزی سے یہ اوپر اٹھتی اور ابھرتی آ رہی ہے.

کوہستان: افغانستان کے پہاڑی سلسلوں کا نمایاں ترین پہلو شمالی کوہستان ہے، جو مشرق سے مغرب کو پھیلا ہوا ہے اور جس کے بارے میں اوپر بتایا جا چکا ہے کہ وہ سطح مرتفع کی شمالی حد بناتا ہے۔ یہ سلسلہ شمال کے ترکستانی اضلاع (زمانۂ قدیم کے باختریہ (Bactria) کو کابل، ہرات اور قندہار کے جنوبی صوبوں (زمانۂ قدیم کے اریانہ (Ariana) اور ارکوسیہ (Arachosia) سے الگ کرتا ہے۔ یہ بڑا سلسلہ مختلف ناموں سے موسوم ہے، مثلاً مشرق میں ''ہندوکش'' کے نام سے، جہاں یہ پامیر سے پھوٹتا ہے؛ آگے مغرب میں ''کوہ بابا'' اور ہرات کے قریب کوہ

سُفید [یہ کوہستان سلیمان کا ایک حصّہ ہے، جسے ہمیشہ برف پوش رہنے کے باعث کوہ سفید یا پشتو میں ''سپین غر'' کہتے ہیں] اور ''سیاہ ببک'' کے ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ موخّر الذکر عام طور سے پاروپامیسس (Paropamisus) کہلاتا ہے، اگرچہ اصلی پاروپانیسس (یا بطلیموس کے Paropanisus) میں ہندوکش بھی شامل تھا۔ اس سلسلے سے جنوب کی طرف جو علاقہ ہے اس کے بیشتر حصّے میں متعدّد ضمنی پہاڑی سلسلے یا لمبی لمبی کوہستانی شاخیں موجود ہیں، جو مشرق سے مغرب کو یا عام طور پر شمال مشرق سے جنوب مغرب کو یا عام طور پر شمال مشرق سے جنوب مغرب کو جاتی ہیں۔ ہرات اور قندہار کے صوبوں کا بڑا حصّہ انھیں پہاڑی سلسلوں اور ان کی درمیان کی وادیوں سے بنا ہے، بحالیکہ مشرقی ہندوکش کے جنوب میں پہاڑوں کا جو اُلجھا ہوا سلسلہ ہے اس میں دریاے کابل اور دریاے کُرّم کی وادیاں نیز کابل و نورستان کے صوبے شامل ہیں۔ شمالی سلسلۂ کوہ کی بلند ترین چوٹی کوہ بابا میں شاہ فولادی ہے (۱۶۸۷۰ فٹ = ۵۱۵۸ میٹر) اور جو لمبی شاخ جنوب مغرب کو نکل گئی ہے اس میں متعدد چوٹیاں تقریباً ۱۱۰۰۰ فٹ = ۳۳۵۳ میٹر تک بلند ہیں۔ جو ماہی پشت پہاڑیاں (ridges) ہلمند، خرتک، اَرغنداب اور اَرغسان کی وادیوں کو ایک دوسری سے جدا کرتی ہیں وہ بھی اسی سلسلۂ کوہ کی بیرونی شاخیں ہیں اور اس کا سراغ جنوب مشرق میں بلوچستان کے اندر تک لگایا جا سکتا ہے۔ کوہستانِ سلیمان [رک بآن]، (بلند ترین چوٹی تختِ سلیمان: ۱۱۲۰۰ فٹ = ۳۱۴۵ میٹر)۔۔ جو بالآخر وادی سندھ میں اتر کر ختم ہو جاتا ہے اور سطح مرتفع کا مشرقی کنارا ہے۔۔ افغانستان کی سیاسی حدود سے باہر ہے۔ سطح مرتفع کے اس مشرقی کنارے پر مزید شمال کی طرف دریاے کرم اور دریاے گومل کے درمیان جو پہاڑ واقع ہیں وہ اَور بھی بے قاعدہ سا مجموعہ بناتے ہیں اور ان کی بعض چوٹیاں ۱۱۰۰۰ فٹ = ۳۳۵۳ میٹر تک بلند ہیں۔ اس کے اوپر شمال میں دریاے کُرّم اور دریاے کابل کی وادیوں کے درمیان سفید کوہ واقع ہے، جو افغانستان میں ہندوکش اور کوہ بابا کے بعد سب سے اونچا کوہستان ہے (بلند ترین چوٹی کوہِ سِکارام: ۱۵۶۰۰ فٹ = ۴۵۴۳ میٹر).

دریائی نظام: ہندوکش کے شمال میں زمین کی سطح وادی جیحون کی طرف تیزی سے نیچی ہوتی چلی گئی ہے، جنوبی جانب اس کی وادیاں بتدریج سیستان کے نشیب کی طرف ڈھلتی ہیں، جس میں ہلمند ہامون (جھیل ہلمند) اور اس کی شاخ گودِ زِرہ واقع ہے۔ دریاے سندھ کے معاونوں کو چھوڑ کر باقی تمام دریا، جو کوہستان ہندوکش کے جنوب میں واقع ہیں، اسی جھیل میں گرتے ہیں۔ بنابریں افغانستان کے دریا قدرتی طور پر تین زُمروں میں بٹ جاتے ہیں، جنھیں زمرۂ سندھ، زمرۂ ہلمند اور زمرۂ جیحون کہہ سکتے ہیں۔ زمرۂ سندھ میں دریاے کابل [رک بآن] اور اس کے معاون ہیں، جن میں شمال کی طرف ہندوکش سے بہہ کر آنے والے دریا تگاؤ (Tagao) اور کنڑ اور جنوب کی طرف گل کوہ سے آنے والا دریا لوگر بہت اہم ہیں۔ جنوب میں اس زمرے کا دریا کُرّم ہے، جو کوہ پیواڑ سے نکلتا ہے اور اس کا معاون ٹوچی ہے، جس کے زیریں حصّے کو گمبیلہ کہتے ہیں۔ یہ دریا کوہستان کے نیچے پاکستانی علاقے میں پہنچ کر دریاے کرم سے مل جاتا ہے۔ مزید جنوب کی طرف گومل ہے، جو دریاے کُنڈر اور ژوب کے اتصال سے بنا ہے اور وزیرستان کے پہاڑوں کو تختِ سلیمان سے جدا کرتا ہے۔ اگرچہ یہ دریا چنداں بڑے نہیں، تاہم وسیع علاقوں کا پانی کھینچ کر لاتے ہیں نیز ہندوستان اور سطح مرتفع (افغانستان) کے درمیان کوہستان میں سے اہم عسکری اور تجارتی راستے بناتے ہیں۔ دوسری چھوٹی ندیاں بھی، مثلاً وَہوَا، لُونی، کہا اور ناری، جو زیادہ جنوب کی طرف واقع ہیں، یہی کام دیتی ہیں۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ توجہ ہے کہ ان میں بہت سی ندیاں ان قدرتی وادیوں کے ساتھ ساتھ نہیں بہتیں جو پہاڑوں نے بنا رکھی ہیں، بلکہ کوہستان سلیمان کے ریت اور چونے کے پتھروں کی ماہی پشت پہاڑیوں کو عرضاً کاٹ کر اپنا راستہ بناتی ہیں اور ان پہاڑوں میں انھوں نے عمودی کناروں والی گہری گھاٹیاں بنا دی ہیں۔

دوسرا سلسلہ، یعنی زمرۂ ہلمند، دریاے ہلمند اور اس کے معاونین نیز ان دریاؤں پر مشتمل ہے جو نشیب سیستان کی طرف جنوب مغرب کو بہتے ہیں۔ ان میں اہم ترین ہلمند [رک بآن] یا ہِرمند (اوِستا کا ہیتُمنت اور قدیم یونانی و رومی مصنّفین کا اِتی مَندرُس (Etymandrus)) ہے۔ یہ دریا کابل کے قرب و جوار سے نکلتا ہے اور تنگ کوہستانی وادیوں میں سے گزرتا ہوا ''زمینداور'' کے زیادہ کھلے علاقے میں پہنچتا ہے، جہاں اس میں بائیں طرف سے دریاے اَرغنداب (ہرہ وتی، Harahwaiti)، اَرخوتس (Arachotis) مل جاتا ہے۔ ارغنداب حقیقۃً بالائی ارغنداب، خرتک اور اَرغسان (یا اَرغستان) کے اتصال سے بنا ہے۔ یہ ندیاں شمالی و مشرقی اور جنوبی و مغربی رخ رکھنے والی کئی قریب قریب متوازی وادیوں کا پانی لاتی ہیں۔ اسی زمرے کی ایک اَور رکن وہ ندی ہے جو غزنہ سے جنوب کی طرف بہتی ہے۔ یہ دریاے ہلمند یا اس کے معاونین تک نہیں پہنچتی، بلکہ ''آب استادہ'' میں جذب ہو جاتی ہے، جو آب شور کی جھیل ہے۔ جو دریاے ہلمند سے مغرب کی طرف واقع اور جنوب مغرب کی طرف بہتے ہوئے ہامون ہی میں جا گرتے ہیں، یہ ہیں: خاش رُود [یا خواش رود]، فراہ رود، اور ہَرُوت رود [لی سٹرینج نے نام ''ہارود'' لکھا ہے۔ دراصل اس کا پرانا نام ''اسفزار رود'' تھا کیونکہ یہ دریا اسفزار یا سبزوار ہرات سے آتا ہے]۔

ہامون [رک بآن] ایک طاس ہے، جو بعض اوقات بہت کم چوڑا ہوتا ہے اور طغیانی کے زمانے میں جنوب کی طرف بے حد پھیل جاتا ہے۔ اس وقت کوہِ خواجہ کا پہاڑی قلعہ جزیرہ بن جاتا ہے۔ پھر اس کا پانی شیلَغ نامی ایک نالے کی راہ سے پست تر نشیب گودِ زِرہ میں جا گرتا ہے۔ موجودہ حد بندی کے مطابق سیستان تقسیم ہو گیا ہے، لہٰذا اب ہامون کا ایک حصّہ افغانی علاقے اور ایک حصّہ ایرانی علاقے میں چلا گیا ہے۔ ہامون سطح بحر سے صرف ۱۵۸۰ فٹ بلند ہے اور گودِ زِرہ اس سے بھی پست تر ہے۔ ہامون کا پانی بطور اوسط دس سال میں ایک مرتبہ امنڈ کر

گودِ زرہ میں پہنچتا ہے۔ اس میں کھاری پن بہت کم ہے اور پینے کے کام آ سکتا ہے۔ کھاری پن میں کمی یقیناً وقتاً فوقتاً امنڈ پڑنے ہی کا نتیجہ ہے۔ اگرچہ ان دریاؤں کا پانی باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں اور یہ گاد مٹی کی بھاری مقدار نشیبی علاقوں میں لاتے ہیں، تاہم سیستان کی سطح زمانۂ قدیم کے مقابلے میں اونچی نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ سال کا بیشتر حصّہ اس علاقے میں شمال مغرب کی تند اور تیز ہوائیں چلتی رہتی ہیں، جو سطح زمین کی ہلکی مٹی اڑا دیتی ہیں.

تیسرا سلسلہ، یعنی زمرۂ جیحون [رَکّ بہ مادّۂ آمو دریا] دریاے جیحون اور اس کے جنوبی معاونین، مُرغاب [رَکّ بآن] اور ہَری رود [رَکّ بآن] پر مشتمل ہے۔ یہ بھی جانبِ شمال میدانی علاقے میں بہتے ہیں، لیکن دریاے جیحون تک نہیں پہنچتے۔ یہ تمام دریا عظیم کوہستانی فصیل کی شمالی جانب سے نکلتے ہیں؛ صرف دریاے ہری رود کوہ بابا کے جنوب سے نکلتا ہے اور کوہ سفید اور کوہ سیاہ کے درمیان کی تنگ وادی میں سے مغرب کی طرف بہتا ہوا ہرات کے میدانی علاقے میں پہنچتا ہے۔ یہاں وہ شمال کی طرف مڑتا ہے اور پہاڑوں کے درمیان ایک نشیب میں سے گزرتا ہوا ذوالفقار کے آگے روسی ترکستان کے میدانوں میں جا کر ختم ہو جاتا ہے.

ملک کی عمومی بناوٹ: جنوب اور مغرب کی طرف کوہستانی سلسلوں کی بلندی عموماً کم ہو گئی ہے؛ لہٰذا آمد و رفت کی جو مشکلات شمالی علاقے میں پیش آتی ہیں یہاں مفقود ہو جاتی ہیں۔ بنا بریں ہرات سے قندہار تک جانے کے لیے تجارتی کاروانوں یا عسکری مہمّوں کا آسان راستہ قدیم زمانے سے وہ رہا ہے جو سَبزِوار، فرَاہ اور گرِشک ہوتا ہوا آتا ہے اور اس میں چکر ہے؛ اس کے برعکس قندہار سے غزنی اور کابل کو جاتے ہوئے وادی تَرنَک کا سیدھا راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ہرات سے، جہاں کوہ پاروپامیسس (Paropamisus) کی بلندی گھٹتے گھٹتے بہت ہی کم رہ گئی ہے، علاقۂ ترکستان تک رسائی بہت آسان ہے۔ کابل سے ترکستان جانے کے لیے کوہستان ہندوکش کے دشوار گزار درّوں — خواک، بامیان وغیرہ — میں سے بھی سیدھا راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے.

یوں طبعی محلِّ وقوع کے اعتبار سے ہرات، قندہار اور کابل، تینوں شہر ملک کے اہم ترین نقطے بن گئے ہیں۔ ان میں سے ہر شہر ایک زرخیز وادی میں واقع ہے اور اپنی ضرورتیں خود مہیا کر سکتا ہے۔ ہر ایک دوسرے شہروں نیز ہندوستان، ایران اور وسط ایشیا کو جانے والی تجارتی شاہ راہوں کے ناکے پر ہے۔ غالباً اسی وجہ سے یہ راے ظاہر کی جاتی ہے کہ استحکامِ افغانستان کے پیش نظر ان تینوں مقامات کا ایک حکومت کے قبضے میں رہنا ضروری ہے۔ اگر ان کے مالک الگ الگ ہوں تو مملکت کا استحکام ممکن نہیں۔ ان سیاسی معنی میں غزنہ اور جلال آباد کو کابل، قدیم دارالحکومت بست اور گرِشک کو قندہار اور سَبزِوار کو ہرات کے ساتھ شمار کرنا چاہیے۔ سیستان، جو ہرات سے قندہار کو جانے والی آسان گزار شاہ راہ پر واقع ہے، ہمیشہ ایک متنازع فیہ علاقہ بنا رہا ہے.

کابل کا محلِّ وقوع ہر لحاظ سے مستحکم ترین ہے، اس لیے یہ دیگر اضلاع کی بہ نسبت ہمیشہ زیادہ آزاد رہا ہے؛ اس کے برعکس ہرات مغرب اور شمال کی جانب سے حملوں کی بہت زد میں ہے اور جب کبھی کوئی خارجی طاقت ہرات سر کر لیتی ہے تو قندہار کو فی الفور خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ جب تک ہرات پر قبضہ قائم ہے اس وقت تک قندہار مغربی جانب کے حملوں سے محفوظ ہے اور پاک و ہند کے تعلق میں بھی اس کی وضعیت مستحکم ہے، اگرچہ کابل کے برابر نہیں.

سیستان کا علاقہ، جو ہامون سے متصل ہے، زرخیز اور آب یاری کے لیے موزوں ہے۔ چونکہ یہ علاقہ مشرق کی طرف قندہار جانے والی شاہ راہ پر اور مغرب کی جانب ہرات جانے والے راستے کے ناکے پر ہے اس لیے افغانستان کے حکم رانوں کے لیے بہت اہمیّت رکھتا ہے.

آب و ہوا: پورے ملک میں دونوں طرح کے انتہائی درجۂ حرارت مل سکتے ہیں۔ ایک طرف سیستان، ضلع گرم سیر اور وادی جیحون کی شدید گرمی ہے اور دوسری طرف موسم سرما میں ان علاقوں کی بے پناہ سردی، جہاں تند برفانی طوفان آ جانا بھی غیر معمولی بات نہیں۔ تاریخ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ فوجوں کو حد درجہ شدید سردی کے مصائب جھیلنا پڑے، مثلاً حوالی ہرات سے کوہستان ہزارہ میں سے کابل کی طرف شہنشاہ بابر کا سفر.

زمانۂ قریب کی مثالوں میں سے وہ مصیبتیں ہیں جو امیر عبدالرحمٰن کی فوج کو ۱۸۶۸ء میں اور حد بندی کے برطانوی کمیشن کو ۱۸۸۵ء میں بمقام بادغیس پیش آئیں۔ افغانستان میں ہر جگہ درجۂ حرارت کا یومیہ اتار چڑھاؤ بہت زیادہ ہے؛ چنانچہ زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم درجۂ حرارت میں عموماً سترہ سے لے کر تیس درجہ فارن ہائیٹ تک کا تفاوت پایا جاتا ہے۔ بہار و خزاں میں بلند وادیوں کی آب و ہوا معتدل اور خوش گوار ہوتی ہے، جو پھلوں، خصوصاً انگور، سردے، خربزے، آڑو، آلوچے، خوبانی، اخروٹ اور پستے کی پیداوار کے لیے موزوں ہے۔ نواحی کابل کی تعریفوں کے جو طومار شہنشاہ بابر نے باندھے دورِ حاضر کے سیاحوں نے انھیں بے جا نہیں پایا.

ہندوکش کے زیادہ مرتفع علاقوں میں صحیح معنی میں خالص آلپی (Alpine) [کوہستانی] آب و ہوا پائی جاتی ہے، جو کوہستان ہمالیہ کے بعض حصّوں کی آب و ہوا سے ملتی جلتی ہے.

نباتات مجموعی حیثیت سے وہی ہے جو ایرانی سطح مرتفع کی ہے اور ہندوستان کے میدانی علاقوں کی نباتات سے یکسر مختلف ہے۔ میدانی علاقوں میں ان درختوں کے سوا جو باغوں میں کاشت کیے جاتے ہیں — یعنی پھل والے درخت یا چنار اور بید مجنوں — دوسری قسموں کے درخت بہت کم ہوتے ہیں؛ لیکن اونچے پہاڑوں پر کئی قسم کے صنوبر (چیڑ pines)، سدا بہار بلوط، خود رُو تاک، عشق پیچاں (ivy) اور گلاب پائے جاتے ہیں۔ پست تر اور خشک تر پہاڑوں پر خود رُو پستہ (Pistacia Khinjuk)، جنگلی زیتون (Olea europea)، سدا بہار صنوبر (Juniper axcelsa) اور عشق پیچاں (Tecoma undulata) عام ہیں۔ انگزہ (انگوزہ)،

یعنی ہینگ (Ferula assafoetida) بہت سے اقطاع میں بہ افراط پیدا ہوتی ہے۔ موسم بہار میں خودرو پھول، بالخصوص سوسن، لالہ اور گلنار بھی بکثرت ہوتے ہیں۔

سیاسی تقسیم: ملک کی تقسیم اس کی طبعی ساخت کے مطابق ہوئی ہے۔

(۱) کابل: ولایت کابل دریاے کابل، دریاے لوغر اور دریاے تگاؤ (تگو) کے بالائی حصوں کی زرخیز اور مرتفع وادیوں، غزنہ، نیز جلال آباد [رک بآں] کے قریب وادی کابل کے زیریں حصے پر مشتمل ہے۔ پہلے اس علاقے کا اہم ترین شہر غزنہ [رک بآں] تھا، لیکن گزشتہ چار سو سال سے کابل [رک بآں] نے اس کی جگہ لے لی ہے۔ مغل بادشاہوں کے عہد میں کابل کو حکومتی مرکز تسلیم کر لیا گیا تھا اور دُرّانی بادشاہوں نے بجاے قندہار کے اسی کو اپنا دار السلطنت بنا لیا تھا۔ اس کا قدیم حریف پشاور [رک بآں] ہے۔ یہ ان قبائل کا قدرتی مرکز ہے جو دریاے سندھ کے آس پاس میدانی علاقے میں رہتے ہیں۔

(۲) قندہار: ولایت قندہار زمین داور کے قدیم صوبے پر مشتمل ہے۔ اس میں دریاے ہلمند، ترنک، ارغنداب اور ارغسان کی زیریں وادیاں شامل ہیں۔ دُرّانی زیادہ تر یہیں آباد تھے۔ موجودہ شہر قندہار [رک بآں]، جو دریاے ارغنداب پر واقع ہے، چودھویں صدی عیسوی سے اس ولایت کا حکومتی مرکز چلا آ رہا ہے اور اس نے گرشک [رک بآں] اور بُست [رک بآں] کے قدیم شہروں کی جگہ لے لی ہے۔

(۳) سیستان: سیستان [دیکھیے مادۂ سجستان] اس گرم، زرخیز اور سیراب علاقے کا نام ہے جو ہامون کے اردگرد واقع ہے، مگر اس کا بڑا حصہ ایران کی مملکت میں شامل ہے۔ اس میں کوئی بڑا شہر آباد نہیں۔

(۴) ہرات: ولایت ہرات ہری رُود کی زرخیز وادی اور اس کھلے میدانی علاقے پر مشتمل ہے جو کوہستان ہزارہ اور سرحد ایران کے درمیان واقع ہے۔ اس میں ان پہاڑوں کا بھی بڑا حصہ شامل ہے جن میں ہزارہ [رک بآں] اور چہار ایماق [رک بآں] قبائل آباد ہیں۔ اس ولایت کا دار الحکومت شہر ہرات تاریخ مشرق میں بہت مشہور و معروف ہے۔ اگرچہ یہ سابقہ عظمت و شان بہت بڑی حد تک کھو چکا ہے تاہم اب بھی ایک اہم مقام ہے اور رہے گا۔ امن اور وسائل حمل و نقل کی ترقی کے ساتھ بلاشبہہ بہت پھولے پھلے گا۔ اس ولایت کے جنوبی حصے میں سبزوار [رک بآں] بھی ایک بارونق شہر ہے۔

(۵) ہزارستان [رک بآں]: ہزارہ اور چہار ایماق قبائل کا وطن اس کوہستان کے جمگھٹ میں واقع ہے جو شمال میں کوہ بابا، مغرب میں ہرات کے کھلے میدان اور مشرق و جنوب میں وادی ہلمند سے محدود ہے۔ یہ وہ علاقہ ہے جو قدیم زمانے میں غور [رک بآں] کے نام سے مشہور تھا۔ شہر غور کے کھنڈر غالباً قدیم زمانے کے دار الحکومت فیروز کوہ کے محلّ وقوع کی نشان دہی کرتے ہیں، جہاں بارھویں صدی عیسوی میں شاہان غور حکمرانی کرتے تھے۔ اب اس علاقے میں کوئی اہم شہر آباد نہیں۔

(۶) ترکستان: کوہ بابا کے شمال میں دریاے جیحون تک جو علاقہ چلا گیا ہے اسے ترکستان کہتے ہیں۔ اس کا پرانا حکومتی مرکز بلخ [رک بآں] اب اپنی گزشتہ اہمیت کھو چکا ہے۔ اس کے موجودہ انتظامی مراکز مزار شریف [رک بآں]، تاش گرگان (تاشقرغان) اور مَیمَنہ [رک بآں] ہیں۔

(۷) بدخشان: جو علاقہ ہندوکش کے شمال اور ترکستان کے مشرق میں دریاے جیحون کے بائیں کنارے واقع ہے اسے بدخشان [رک بآں] کہتے ہیں۔ اس علاقے کو دریاے قُندُز اور اس کے معاون سیراب کرتے ہیں۔

(۸) وَخان: مزید مشرق میں جو طویل کوہستانی وادی پامیر تک پھیلی ہوئی ہے اسے وَخان [رک بآں] کہتے ہیں۔

(۹) نُورِستان: ہندوکش کا ایک پہاڑی حصہ، جو وادی کابل کے شمال اور کُنَڑ کے مغرب میں واقع ہے۔ اس کا نام پہلے کافرستان تھا، لیکن جب ۱۸۹۶ء میں امیر عبدالرحمٰن خان نے اس ملک کو سر کیا تو اس کا نام بدل کر نورستان رکھ دیا گیا۔ [آج کل مملکتِ افغانستان سات بڑے صوبوں، یعنی کابل، مزار، قندہار، ہرات، قطغن، ننگرہار (سابق مشرقی صوبہ) اور پاکتیا (سابق جنوبی صوبہ) اور گیارہ چھوٹے صوبوں، یعنی بدخشان، فراہ، غزنی، پَرْوَن، گرشک، میمنہ، شبرغان، غورات، طالقان، بامیان اور اُرزگان پر مشتمل ہے۔ ہر بڑے صوبے کا گورنر نائب الحکومت اور چھوٹے کا حاکم اعلیٰ کہلاتا ہے]۔

(۲) نسلیات

افغانستان کی آبادی حسبِ ذیل بڑے نسلی گروہوں پر مشتمل ہے: (۱) افغان؛ (۲) تاجیک اور دوسرے ایرانی؛ (۳) ترکی منگولی اور (۴) ہندوکش کے انڈو آریائی (جن میں کافر بھی شامل ہیں)۔ ۱۹۴۷ء میں جو اندازہ کیا گیا تھا اس کے مطابق افغانستان کی کل آبادی ایک کروڑ بیس لاکھ تک پہنچ جاتی ہے۔ ان میں سے ترپن فی صد افغان، چھتیس فی صد تاجیک، چھ فی صد ازبک، تین فی صد ہزارہ اور تین فی صد دیگر اقوام کے افراد بیان کیے جاتے ہیں؛ لیکن یہ اعداد و شمار یقینی نہیں۔ کسی بھی "خالص نسل" کے لوگ یہاں موجود نہیں، ہر لسانی گروہ متعدد نسلی انواع پر مشتمل ہے اور باشندوں کے باہمی اختلاط نیز فارسی اور پشتو کو ثانوی زبان کے طور پر اختیار کر لینے سے وہ امتیاز، جو شاید پہلے کبھی موجود ہوگا، خاصا دھندلا پڑ گیا ہے۔ نسلی تعیّن میں نظریات کے اختلاف کی جو مشکلات حائل ہیں ان سے قطع نظر ان مقامی گروہوں کے متعلق جو صاف طور سے علٰیحدہ علٰیحدہ ہیں ایسی نسلیاتی معلومات بھی بہت قلیل ہیں جن میں ان کی تقسیم صاف صاف کی گئی ہو۔ یہ سب اسباب ہمیں متنبہ کرتے ہیں کہ اس باب میں جو کچھ بیان کیا جائے اس میں ہم پوری احتیاط سے کام لیں۔

(۱) افغانوں کے متعلق دیکھیے جداگانہ مادۂ "افغان"۔

(۲) تاجیک افغانستان کے فارسی بولنے والے باشندوں کا عمومی نام ہے (قب مادۂ تاجیک)، جنھیں اکثر پارسی وان بھی کہتے ہیں یا جو مشرقی اور جنوبی حصوں

میں دِہگان اور دِہوار بھی کہلاتے ہیں۔ یہ دیہاتی لوگ ہیں۔ ان کے علاوہ اکثر شہروں کے باشندے بھی فارسی بولتے ہیں۔ بعض دور افتادہ اقطاع کے سوا تاجیکوں کی کوئی قبائلی تنظیم نہیں۔ دیہات میں یہ لوگ پرامن مُزارع ہیں۔ ہرات اور سیستان میں ان کا سلسلہ براہِ راست ایران کے ایرانیوں سے ملتا ہے اور شمالی افغانستان میں (میمنہ سے بدخشاں تک) یہ لوگ روس کے تاجیکوں سے رابطہ رکھتے ہیں۔ جنوبی و مشرقی افغانستان میں تاجیک غزنہ کے اردگرد کے اضلاع اور خطۂ کابل (کوہ دامن، پنج شیر وغیرہ) کے نہایت زرخیز زرعی اقطاع میں آباد ہیں۔ نسلی اعتبار سے یہ لوگ نہایت مخلوط ہیں، لیکن بدخشاں کے پہاڑی تاجیک اور شمالی افغانستان کے تاجیک بالعموم نسلاً ''اَلپی'' نمونے کے ہیں۔ ہندوکش کے جنوب میں بسنے والے بہت سے تاجیک غالبًا ایرانی افغانی نسل سے ہیں۔ بدخشان کے بعض کوہستانی تاجیکوں نے اپنی قدیم ایرانی زبانوں کو ابھی تک محفوظ رکھا ہے۔ یہی کیفیت شمالی کابل کے پَراچیوں اور وادی لُوگر [لُوغَر] کے اَرمُڑون کی ہے۔ قِزِلباش ایرانی ترکوں کی نسل سے ہیں، جنھیں نادر شاہ نے ہرات اور کابل میں آباد کیا تھا۔

(۳) ترکی اور منگولی قبائل: شمالی افغانستان کے میدانی علاقوں میں ترکی قبائل آبادی کا اہم بلکہ غالب عُنصر ہیں۔ ان کی اکثریت اُزبک [رَکَ بآں] ہے، جو دیہات اور شہروں میں آباد ہیں۔ جارنگ (Jarring) نے ان کی تعداد کا اندازہ تقریبًا پانچ لاکھ کیا ہے۔ ان کے مغرب میں اَنْدخُوئی اور بالا مُرغاب کے درمیان خانہ بدوش ترکمان [رَکَ بآں] رہتے ہیں، جو زیادہ تر اَرْسَری ہیں، (تعداد کا اندازہ دو لاکھ نفوس ہے)۔ افغانی پامیر میں کوئی تیس ہزار قرغز [رَکَ بآں] خانہ بدوش ہیں۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے ترکی قبیلوں کے افراد بھی افغانستان میں پائے جاتے ہیں۔ کابل کی شمالی جانب کوہستان اور کوہ دامن میں جو ترک بستے ہیں وہ غالبًا سب کے سب اب اپنی قومی زبان ترک کر چکے ہیں۔

غزنہ سے ہرات اور بامیان کے شمال سے وسط ہلمند تک کا کوہستانی علاقہ منگول قبائل یا مخلوط ترکی منگولی نسل اور وضع قطع کے قبائل سے آباد ہے، جو ایران میں بھی پھیلتے چلے گئے ہیں۔ اس علاقے کا مشرقی حصہ ہزارہ [رَکَ بآں] (یا بربری) قبائل کا گھر ہے۔ وہ متعدد قبائل میں بٹے ہوئے ہیں، مثلاً دے کُنڈی، دے زنگی، جاغُر وغیرہ۔ ہزارہ لوگ دیہات میں آباد ہیں اور ان کے سردار، جو عہدِ سابق میں بہت طاقت ور تھے، اپنے امیرانہ قلعوں میں رہتے ہیں۔ یہ لوگ شیعہ ہیں اور امیر عبدالرحمٰن کے عہد تک انھوں نے اپنی نیم آزادانہ حیثیت برقرار رکھی۔ مزید مغرب کی جانب ہری رُود کے دونوں طرف نیم خانہ بدوش یعنی چہار ایُماق [رَکَ بآں] (چار قبیلے) ملتے ہیں۔ یہ اصطلاح بظاہر قدرے بے احتیاطی سے بولی جاتی ہے، لیکن بالعموم اس کا اطلاق تیمَنی (ہری رود کے جنوب میں)، فِیرُوز کوہی (ہری رود کے شمال میں)، جَمشیدی (کُشک)، تیمُوری (ہرات کے مغرب کی طرف ایران میں) اور ہزاری (قلعۂ نو) قبائل پر ہوتا ہے۔ یہ ہزاری مشرق کے ہزارہ قبائل سے الگ ہیں اور انھیں ان کے ساتھ مُلتَبِس نہیں کرنا چاہیے۔ ہزارہ کو بسا اوقات چنگیز خان کے لشکریوں کی اولاد خیال کیا جاتا ہے۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ چنگیز خان اور اس کے جانشینوں نے جن علاقوں کو اجاڑ دیا تھا ان میں بتدریج زیادہ تر منگول اور کم تر ترک عناصر آ بسے (دیکھیے Bacon: وہی کتاب)۔

(۴) انڈو آریائی اور کافر: افغانستان کے انڈو آریائی ''دَرْدِی'' قبائل میں سب سے زیادہ اہم کوہستانِ کابل لَغمان اور کُنَر کی زیریں وادی کے پشائی ہیں (ان کا مقامی نام دِہگان بھی ہے)۔ یہ لوگ کپیسا اور نگرہار کے قدیم ہندو اور بدھ باشندوں کی باقی ماندہ اولاد ہیں۔ کُنَر کے علاقے میں انڈو آریائی اصل کی کچھ اَور چھوٹی چھوٹی جماعتیں بھی موجود ہیں۔ نُورستان (سابقہ کافرستان) میں متعدد قبائل آباد ہیں، جو لسانی اعتبار سے حقیقی انڈو آریائی لوگوں سے ممیز ہیں (قبّ مادّۂ کافرستان)۔ ان قبائل کو امیر عبدالرحمٰن نے ۱۸۹۶ء میں قطعی طور پر مغلوب کر لیا اور مسلمان بنا لیا۔ دردی قبائل میں سے بعض لوگ نسبۃً قریب زمانے تک لامذہب رہے۔ اب کافروں کو نورستانی یا جدیدی، یعنی نومسلم، کہا جاتا ہے۔ ان کا قدیم مذہب ہندووں کے نمونے کی اصنام پرستی تھا، جس میں ہر قبیلے کے دیوتا الگ تھے۔ ان کے ہاں بہت سی قدیم رسمیں بھی باقی رہ گئی تھیں۔ ان کے یونانی الاصل ہونے کے متعلق (جیسا کہ بعض اوقات دعوٰی کیا جاتا ہے) کوئی شہادت نہیں ملتی۔ ہمسائے انھیں دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں: اول ''سیاہ پوش'' (کَتی اور کام) اور دوسرے سفید پوش (وائگلی، اشکُن اور پَرَشون یا پَرُونی)۔ نسلی اعتبار سے کافر لوگ مشرقی دِیْرَی (Dinaric) اور نُوردِی (Nordic=قدیم شمالی) عناصر پر مشتمل ہیں۔ علاوہ بریں ان میں چھوٹی لمبوتری کھوپری والی نسل کے لوگ بھی ہیں، جن کا تعلق مغربی ہمالیہ کے لوگوں سے ہے۔ بعض قبائل میں بھورے رنگ کے بالوں اور نیلی آنکھوں والے لوگوں کی تعداد خاصی ہے۔

افغانستان میں کچھ جٹ ''بنجارے'' (gipsies) [رَکَ بآں] اور کچھ گوجر [رَکَ بآں] بھی ہیں، جو وادی کُنَر میں آباد ہیں۔ ہندو کابل اور دوسرے شہروں میں تاجروں اور مہاجنوں کی طرح اور کوہ دامن میں باغبانوں کی حیثیت سے رہتے ہیں۔

(۳) زبانیں

بابر نے لکھا ہے کہ کابل کے خطّے میں گیارہ زبانیں بولی جاتی ہیں، لیکن پورے ملک میں بولی جانے والی بولیوں کی واقعی تعداد اس سے بہت زیادہ ہے۔ باشندوں کی اکثریت پشتو یا فارسی بولتی ہے۔ یہ دونوں زبانیں ایرانی الاصل ہیں۔ پشتو کے لیے دیکھیے مادّۂ افغان۔

دیگر ایرانی زبانیں: ان فارسی بولیوں میں جو افغانستان میں رائج ہیں، زیادہ تر مشرقی نمونے کی ہیں [رَکَ بہ نیز مادّۂ ایران، حِصّۂ زبان]، جنھوں نے یای مجہول، واو مجہول اور یای معروف، واو معروف کا فرق قائم رکھا ہے۔ ہرات کے

علاقے میں یہ بولیاں مغربی رنگ میں رنگی ہوئی ہیں اور ہزارہ کی بولی اپنی امتیازی خصوصیات رکھتی ہے۔ بلوچی سرحد کو عبور کر کے صرف جنوبی صحراؤں تک پہنچتی ہے۔ کابل کے جنوب میں وادی لوگر (لوغر) کے اندر اُرمڑی ختم ہو رہی ہے، لیکن وزیرستان کے علاقۂ کانی گُرام میں ابھی تک بولی جاتی ہے۔ ایک اور قدیم مقامی ایرانی زبان پَراچی ہے، جو شمال کابل کے چند ایک دیہات میں پائی جاتی ہے۔ ہندوکش کے شمال میں بدخشان کے پہاڑوں میں نام نہاد پامیری یا غَلْچَہ زبانیں تا حال باقی ہیں، لیکن ان کا استعمال غالبًا روز بروز کم ہو رہا ہے اور ان کی جگہ بتدریج تاجیکی فارسی لے رہی ہے۔ ان میں مندرجۂ ذیل شامل ہیں: مُنْجی، جو مُنْجان میں بولی جاتی ہے (اس کی ایک شاخ ۔یدْغہ۔ چترال میں ہے)؛ وَخی، جو وَخان کی نہایت قدیم زبان ہے (اور اپنے علاقے سے باہر نکل کر گلگت اور چترال میں بھی پہنچ گئی ہے)؛ سَنْگلیچی؛ زیباکی اور اِشکاشمی دریاے جیحون کے موڑ پر، نیز وَرْدُوج کی بالائی وادی میں؛ شُغنی اور رَوشانی، اِشکاشم کے شمال کی جانب جیحون کی وادی میں۔

انڈو آریائی اور کافر زبانیں: لَہندا زبان کے علاوہ، جسے ہندو بولتے ہیں، شمالی و مشرقی افغانستان میں نورستان کی سرحدوں پر متعدّد انڈو آریائی زبانیں اور بولیاں پائی جاتی ہیں۔ یہ سب انڈو آریائی زبانوں کی نام نہاد دَرْدی شاخ سے تعلّق رکھتی ہیں۔ ان میں ممتاز ترین پَشَئی ہے، جو متعدّد اور نہایت مختلف بولیوں پر مشتمل ہے نیز لوک گیتوں سے مالا مال ہے۔ وادی کُنَڑ میں چترال کی سرحد کے قریب گاوَرباتی بولی جاتی ہے، کافری زبانیں (کَتی وائیگلی، اَشکُن اور پَراسون) قدرے جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں اور ضرور ویدوں سے پیشتر کے زمانے میں انڈو آریائی زبان سے الگ ہو گئی ہوں گی، لیکن ان زبانوں پر اب بڑی حد تک خالص انڈو آریائی عناصر کی بھاری تہیں چڑھ چکی ہیں۔

غیر انڈو آریائی زبانیں: شمالی افغانستان کے اُزبک ترکمان اور قِرغِز ترکی بولیاں بولتے ہیں، ہزارہ کی اکثریت اپنی زبان ترک کر چکی ہے اور غالبًا چہار ایْماق کا بھی یہی حال ہے؛ تاہم ایک نجی مراسلت کے مطابق میکنزی (F. Mackenzie) ۱۹۵۱ء میں بھی جَہَسُود کے ہزارہ اور شمال مَیمَنہ کے منگولوں کے ہاں ایسے رائج الفاظ کی فہرست تیار کر سکا جن کی اصل منگولی ہے۔ مزار شریف کے مغرب کے بعض خانہ بدوش قبائل کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ابھی تک عربی بولتے ہیں۔ تاجکستان کے بعض عربوں کا بھی یہی حال ہے [دیکھیے مادّۂ عرب]۔

(۴) مذہب

قبولِ اسلام کے وقت سے افغانستان کی پوری آبادی مسلمان ہے۔ بہت بڑی اکثریت سنّیوں کی ہے۔ ہزارہ، قزلباش، سیستان و ہرات کے کیانی، چند ایک سرحدی پٹھان قبائل (تُوری خیل اور تیراہ کے سیّدوں کے علاوہ اوْرَک زئیوں اور بنگش کی بعض شاخیں)، کچھ کوہستانی اور بدخشی (خاص کر غَلْچہ) شیعہ ہیں۔ ان میں سے بدخشاں کے باشندے (شُغنان اور وَخان وغیرہ سمیت) اور لُغمان نیز نواحِ وادیوں کے بہت سے پَشَئی اسمٰعیلی ہیں۔ بدخشی اپنے کو مُلائی کہتے ہیں اور پَشَئی علی اللّٰہی کہلاتے ہیں (قب ایوانوف (Ivanow): *Guide to Ism. Lit.*، ص ۹)۔

راسخ العقیدہ اسلام افغانستان میں بہت مضبوطی کے ساتھ جاگزیں ہو چکا ہے اور اسلامی شریعت کو مانا جاتا ہے۔ ہندوؤں اور شیعوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کیا جاتا ہے، لیکن احمدیوں کو ملک میں داخل ہونے کی اجازت نہیں۔ عیسائی تبلیغی جماعتوں کا داخلہ بھی ممنوع ہے، مقامی اولیا اور ان کے مزارات [کی تعظیم میں اکثر حد سے تجاوز کیا جاتا ہے]۔ سرحد کے پٹھان قبائل میں ملّاؤں نے مقامی سیاست اور جہاد کی تلقین میں بسا اوقات بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔

(۵) تاریخ

(ا) زمانۂ قبل از اسلام: ان علاقوں میں جو اب افغانستان کہلاتے ہیں پہلے اور دوسرے ہزار سالہ دور ق۔م میں، جب آریائی اقوام کی نقل مکانی جاری تھی، ایرانی قبائل بستے تھے، جنھیں کوروش (سائرس، خورس، خسرو) نے [چھٹی صدی قبل مسیح میں] ہخامنشی سلطنت میں شامل کر لیا تھا۔ سکندرِ اعظم کی فتوحات [۳۳۰ ق۔م تا ۳۲۳ ق۔م] کے بعد (قب W. W. Tarn: *Alexander the Great*، کیمبرج ۱۹۴۸ء) یہ علاقے یونانی باختریوں اور پارتھیوں کے درمیان موجبِ نزاع بنے رہے (قب W. W. Tarn: *The Greeks in Bactria and India*، کیمبرج ۱۹۵۲ء)۔ پہلی صدی قبل مسیح میں یوہ چی (یوچی Yueh-chi) قوم کے قبیلۂ کوشان (Kushan) کے زیرِ قیادت ایرانی قبائل کی ایک نئی رَو ان اقطاع میں داخل ہوئی۔ کوشانی سلطنت، جس کی ترقی پہلی صدی عیسوی میں کوزولو (کُجولو) کدفیزس (Kujula kadphises) کے زیرِ قیادت اور دوسری صدی عیسوی میں کَنِشک کے زیرِ عَلَم معراجِ کمال کو پہنچی (قب *Cambridge History of India*، ج ۱، ۱۹۳۵ء؛ R. Ghirshman: *Bēgram. Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*، قاہرہ ۱۹۴۶ء)، بالآخر غالبًا چوتھی صدی عیسوی کے وسط سے پہلے شاپور ثانی کے عہد میں ساسانیوں سے مغلوب ہو گئی۔ ۳۵۰ء کے بعد جلد ہی یوہ چی (یوچی) قبائل پر، جو کاشغریہ [کاشغر] میں رہ گئے تھے، مشرقی جانب سے ترکی اور منگولی عناصر کا دباؤ پڑا تو وہ باختریہ میں نمودار ہوے۔ ان کے مددگاروں میں اس نسل کے دوسرے قبائل کی متحدہ جمعیت بھی شامل تھی، جنھیں چیونی (Chionites) کہا جاتا ہے (دیکھیے R. Ghirshman: *Les Chionites - Hephtalites*، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۶۹ بعد)؛ اگرچہ شاپور رومیوں کے خلاف برسرِ پیکار تھا، تاہم وہ لشکر لے کر ان حملہ آوروں کے مقابلے پر آیا، مگر صلح پر مجبور ہو گیا۔ انھیں باختریہ اور نواحی علاقوں میں آباد ہونے کی اجازت دے دی گئی اور شرط یہ ٹھیری کہ وہ رومیوں کے مقابلے میں مدد دیں۔

یوہ چی یا ''کوشانی ہاے خرد'' کے بادشاہ کیدارا (Kidara) نے جلد ہی فتوحات کا دائرہ کوہستان ہندوکش کے جنوب تک بڑھا کر پاروپامی سد (Paropamisad) [کابل و غزنین] اور گندھارا [سوات و پشاور کا علاقہ] کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ غزنین کے علاقے میں چیونیوں کے ایک قبیلے زابل کا آباد ہونا توسیع مملکت کے اسی دور کا واقعہ قرار دینا چاہیے۔ بعد ازاں جب کیدارا نے آزادی کا حق منوانے کی کوشش کی اور نتیجے میں شاپور سے ازسرِنو تصادم کی نوبت آئی تو چیونی قبائل نے شاپور کا ساتھ دیا۔ کیدارا کی مملکت بھی چھن گئی اور غالبًا اس کی جان بھی گئی۔ باختر یہ چیونیوں کے قبضے میں آ گیا، جو اپنے حکمران خاندان کے نام پر ہفتلی (Hephtalites) [ہیاطلہ] کے نام سے معروف ہوے۔ ۴۰۰ء کے قریب کوہ ہندوکش کے شمال و جنوب کی سرزمین چیونی ہفتلیوں کے قبضے میں تھی، جنھیں ہندوکش کے سلسلۂ کوہستان نے دو شاخوں میں تقسیم کر رکھا تھا، مگر جنوبی، یعنی قبیلۂ زابل کی شاخ، شمالی شاخ کی برتری کو تسلیم کرتی تھی اور دونوں ریاستیں ایرانی ساسانیوں کی باج گزار تھیں۔ ایران کا شاہی خاندان جب تک طاقت ور اور مضبوط رہا باج گزاری کی یہ کیفیت قائم رہی، لیکن پانچویں صدی عیسوی کے آغاز ہی میں جب ہفتلیوں نے دیکھا کہ ایران کے لیے رومیوں کے خلاف رزم و پیکار اور وحشی قبائل کے مقابلے میں کوہ قاف کے دروں کی حفاظت مشکلات کا باعث ہو رہی ہے تو وہ ایرانی اقتدار کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکنے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگے، مگر انجام کار بہرام گور نے دوبارہ انھیں مغلوب کر لیا؛ ادھر گپتا خاندان کے راجاؤں نے ہندوستان کی سرزمین میں ان کا اقدام روک دیا تھا۔

پانچویں صدی عیسوی کا وسط ایرانیوں اور ہفتلیوں [ہیاطلہ] کے باہمی تعلقات میں انقلاب کا وقت تھا، فیروز کے عہد (۴۸۴ء) میں ہفتلیوں نے ایرانیوں پر فتح پائی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہفتلی باج گزار رہنے کے بجائے ایرانیوں کے حاکم بن گئے اور ساسانی بادشاہ نصف صدی سے زیادہ عرصے تک ہفتلیوں کو خراج دیتے رہے۔ آخر ۵۶۰ء کے قریب وسط ایشیا کی سیاسی بساط پر ایک نئی قوم نمودار ہوئی، یعنی مغربی ترک۔ ان کے اور خسرو اوّل (نوشیرواں) بادشاہ ایران کے اتحاد نے ہفتلیوں کی مرکزی سلطنت کا خاتمہ کر دیا (ساسانیوں کے ساتھ ان کے تعلقات کا حال جاننے کے لیے قب A. Christensen: *L'Iran sous les Sassanides*، طبع ثانی، ۱۹۴۴ء)۔

زابلی بادشاہی، یعنی جنوبی چیونیوں کی مملکت اپنے ہنجار پر قائم رہی۔ پانچویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہندوکش کی جنوبی جانب ایک نیا خاندان برسرِ حکومت تھا۔ اس کے دو بادشاہوں تورامانا (Toramana) اور مے ہیرا کولا (مہر گل Mihiracula) نے ہندوستان میں وسیع فتوحات حاصل کیں (۵۱۵-۵۴۴ء)۔ موخر الذکر (مہر گل) نے، جو سورج دیوتا مہرہ کا پرستار تھا، ظالمانہ دار و گیر کی نہایت ہی تلخ یاد پیچھے چھوڑی۔ ظلم و ستم اس وقت تک جاری رہا جب تک ہندوستان کے ایک قومی وفاق نے اس کا سر نہیں کچل دیا۔ جنوبی چیونیوں کی بادشاہی کا خاتمہ شمالی اقطاع میں ہفتلیوں کے اقتدار کی تباہی سے چند سال پہلے ہو چکا تھا۔

ان دو سلطنتوں کی تباہی کے بعد ان کے علاقے چھوٹے چھوٹے امرا کے قبضے میں رہے، جن میں سے بعض ساسانیانِ ایران کے باج گزار تھے اور بعض ترکوں کی اطاعت کا دم بھرتے تھے۔ ساتویں صدی عیسوی کے وسط میں مشرقی افغانستان کی سیاسی کیفیات کا نقشہ چینی سیاح ہیون سانگ (Hioun-Tsang) کے سفرنامے میں کھینچا گیا ہے۔ ایک تاریخی ماخذ میں افغان قوم کا یہ اوّلین ذکر ہے، یعنی ہیون سانگ نے ان اقطاع کو جو کوہ سلیمان کے شمال میں واقع ہیں ''اپے پو کین'' کا ملک قرار دیا ہے (دیکھیے A. Foucher: *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*، پیرس ۱۹۴۷ء، ۲: ۲۳۵، ۲۵۲، حاشیہ ۱۷)۔

ہیون سانگ کی سیاحت کے کچھ عرصہ بعد چین کے شاہی خاندان تھانگ (T'ang) نے مغربی ترکوں کا قلع قمع کر دیا اور اپنا اقتدار پامیر کے مغربی علاقے تک قائم کر لیا۔ تقریبًا سو سال تک (۶۵۹-۷۵۱ء) ہندوکش کے شمال اور جنوب کی سولہ بادشاہیاں چینیوں کی بالادستی تسلیم کرتی رہیں، جو حقیقی کی بجائے زیادہ تر برائے نام تھی۔ عرب فاتحین کو، جنھوں نے بڑی تیزی سے ایران کی ساری مملکت سر کر لی تھی، افغانستان کے ان حصوں کے آخری چھوٹے چھوٹے فرمانرواؤں کی طرف سے شدید اور مسلسل مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ کہیں نویں صدی عیسوی کے اواخر میں جا کر کوہ ہندوکش کی جنوبی جانب مسلمان پوری طرح کامیاب ہوے۔ بایں ہمہ ہفتلی موجودہ افغانستان کی نسلی ہیئت ترکیبی میں اپنے آثار چھوڑے بغیر ناپید نہ ہوے۔ بدخشاں میں آبادی کا ایک بڑا گروہ اب بھی ہفتل (ہیطل) کے نام سے موجود ہے۔ ابتدائی زمانے کے تاریخی پس منظر کے لیے قب W. M. McGovern: *The Early Empires of Central Asia*، ۱۹۳۹ء۔

(R. CHIRSHMAN)

افغانستان میں ظہور اسلام

ساتویں صدی عیسوی میں، جب آفتاب اسلام افق بطحا سے طلوع ہو رہا تھا، مملکتِ افغانستان دو سیاستوں اور دو مذہبوں سے متاثر تھی: مغربی حصے، یعنی سجستان (سیستان)، ہرات اور اس کے ملحقات پر ایرانی ساسانیوں کا سیاسی، ادبی اور مذہبی اقتدار قائم تھا، جن کا مذہب زردشتی تھا اور زبان پہلوی؛ مشرقی حصے، یعنی وادی دریاے کابل (گندھارا) میں کابل سے قندھار تک بدھ اور برہمنی مذاہب رائج تھے۔ مشہور چینی سیاحوں، ہیون سانگ (Hioun Tsang، ۶۳۰ء) اور وانگ ہیون سی (Wang Hioun Tse، ۶۵۷ء) کی سیاحت کے وقت ولایاتِ گندھارا (وادی دریاے کابل)، لمپا (لغمان) اور نگرہارا (ننگرہار) آریائی کشتری خاندان کے کابلشاہوں کے زیرِ اقتدار تھیں۔ ان کا مرکز کاپیسا (موجودہ نگرام، کابل کے شمال میں) تھا۔ انھیں اسلامی مؤرخین نے رتبیل، زنبیل اور زنتبیل لکھا ہے (تازہ ترین تحقیقات کے مطابق یہ دراصل زندہ پیل،

یعنی فارسی کا ژندہ پیل، بمعنی فیل ژیاں، تھا۔ قب فردوسی: بہ تن ژندہ پیل و بہ جاں جبرئیل ــــ دوسری صورتیں اسی کی تصحیف ہیں)۔ ان کشتری راجاؤں کی حکومت ٹیکسلا اور ویہنڈ (موجودہ ہُنڈ، علاقۂ صوابی میں)، یعنی دریاے اٹک کے مغربی کنارے سے کابل، رُخج، بُست اور سیستان تک پھیلی ہوئی تھی اور ان کے القاب تگین اور تَگِن تھے۔ اس سلسلے کا بانی بَرہاتگین تھا اور آخری حکمران لگہ تُورمَن (پشتو میں بمعنی شمشیر زن).

اس خاندان کے علاوہ بعض مقامی امرا و رؤسا کا اقتدار پہاڑی درّوں میں قائم تھا۔ یہ خاندان کُوشانُو یفتلی کے بچے کھچے افراد تھے، مثلاً مَرْو میں ماہوی، بامیان میں شیرہ، سَرَخْس میں راذَوَیہ، غرجستان (سرِ پل اور بادغیس کے درمیانی علاقے) میں شار یا بَرازبَندہ، سجستان میں فیرُوز، فُوشَنج اور ہرات میں رازان، بادِغیس میں نیزک خان، طخارستان (موجودہ قطغن) میں یَبْغو اور علاقۂ سُور و غُور میں جہان پہلوان۔ مقامی بادشاہوں کے جس آخری سلسلے نے عربوں کا مقابلہ کیا وہ برہمن شاہوں یا رایانِ کابلی کا خاندان تھا۔ یہ خاندان پہلے وزارت کے مرتبے پر فائز تھا اور اس کی بنیاد ساتویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں کَلّر (Kallar) (نیز موسوم بہ لَلِّیَہ (Lalliya)) نے ڈالی۔ البیرونی کے ہاں رایانِ کابلی میں سے حسب ذیل کے نام ملتے ہیں: سامَنْد (سامَنْتَہ دِیوہ)، کملو (کَمَرہ؟)، بھیم (بھیمہ دِیوہ)، جے پال (جَیَہ پالَہ)، اَنَنْد پال (اَنَنْدَہ پالَہ)، ترُوجَن پال (ترلوچَن پالہ)۔ علاوہ ازیں چار اور حکمرانوں کے نام کا پتا مشرقی افغانستان اور پنجاب سے دستیاب شدہ سکّوں سے چلا ہے، یعنی سَپالَہ پَتی۔ پدْمہ، خُودُوَیکہ (Khuduwayaka) (؟) اور وَنْکہ دِیوہ۔ یہ خاندان ورودِ اسلام سے ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء تک موجود رہا۔ جب افغانستان کے مشرقی حصّوں پر اسلامی لشکر کا قبضہ ہوگیا تو اس کا دارالحکومت گردیز اور کابل سے اوہنڈ (ویہنڈ) میں منتقل ہوگیا.

اس طرح ظہورِ اسلام کے وقت سلطنت افغانستان قبائلی حکمرانوں میں منقسم تھی اور یہاں پشتو، پہلوی، مغولی نیز سنسکرت کی پراکرتیں رائج تھیں۔ مغرب میں زردشتی مذہب کے پیرو تھے اور مشرق میں بدھ مت، برہمنی دھرم اور شومت کے نام لیوا۔ گویا یہاں یونانی، ہندی، مغل اور ایرانی عناصر کا ایک مخلوط تمدّن ظہور پذیر ہو چکا تھا.

عہد فاروقی: ابھی نیرِ اسلام کو طلوع ہوے زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہدِ خلافت میں عربوں کے جہاں گیر لشکر نے ایران میں ساسانیوں کی قدیم بادشاہی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا۔ ان کے آخری شہنشاہ یزدگرد نے جلُولا اور نہاوَند کی لڑائیوں میں شکست کھانے کے بعد خراسان اور بلخ کی طرف راہِ فرار اختیار کی اور جب اسے ماوراء النہر کے خاقان سے کوئی مدد نہ ملی تو مرو کے علاقے میں ماہوی سُوری کے ہاں پناہ لی، جو افغانستان کے غربی حصّوں اور غور کا حاکم تھا اور بقول فردوسی و الطبری خراسان کا فرمان روا سمجھا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے حکم سے احنف بن قیس نے یزدگرد کا تعاقب کیا اور بغیر جنگ کیے خراسان فتح کر لیا۔ چونکہ ماہوی سوری، حکم رانانِ ماوراء النہر کے ساتھ یزدگرد کے تعلّقات سے خائف تھا، لہٰذا اُسے ایک پن چکّی والے کے ہاتھوں مروا دیا (۳۱ھ/۶۵۱ء) اور بقولِ فردوسی اپنی حکومت بلخ، ہرات اور بخارا تک وسیع کر لی۔ اَحْنَف نے ماہوی کو بھی خراسان اور مرو میں شکست دے کر جیحون پار کے علاقے تک پیچھے ہٹا دیا اور آخر عمر تک خلافت کی طرف سے خراسان کا عامل رہا، جس کی مشرقی سرحد مرو الرّود سے چار فرسنگ کے فاصلے پر تھی.

اُدھر جنوب میں بھی عبداللہ بن بدیل خزاعی کے زیرِ قیادت عربوں کا ایک لشکر خراسان کے دروازوں ـــ طَبَسَین (قلعۂ طَبَس اور قلعۂ کَرِین) ـــ تک پہنچ چکا تھا۔ یہ علاقے افغانستان کی موجودہ مغربی سرحد، یعنی گرم سیر سے متّصل ہیں.

۲۲-۲۳ھ میں عبداللہ بن عامر نے کرمان کی فتح کے بعد سجستان (سیستان) پر حملہ کر دیا، جہاں کا مرزبان (حاکم) زَرنگ (عربی: زَرَنج) میں قلعہ بند ہوگیا۔ جب اس نے دیکھا کہ اسلامی لشکر قندہار بلکہ سندھ کی حدود تک پہنچ چکا ہے تو زرنگ مسلمانوں کے حوالے کر کے صلح کر لی.

ایک اَور اسلامی لشکر سیستان سے مشرق کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اس کے ساتھ ارغنداب میں زنبیل کے لشکر نے مقابلہ کیا اور زنبیل مارا گیا (۲۴ھ/۶۴۴ء)۔ البلاذُری نے ہیاطلہ کے نام سے اس کی مملکت کا ذکر کرتے ہوے لکھا ہے کہ وہ ہرات تک پھیلی ہوئی تھی.

عہد عثمانی (۲۵-۳۵ھ): عہد عثمانی میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ اور بڑھا۔ عبداللہ بن عامر نے شدید محاصرے اور جنگ کے بعد کابل فتح کر لیا، لیکن جب عربوں کا لشکر واپس ہوا تو وہاں مزید پانچ سال کے لیے مقامی فرمانرواؤں کی حکومت قائم ہوگئی۔ حضرت عثمانؓ نے اَحْنَف بن قیس کو مرو و ہرات میں، خُبیب بن قُرّہ الیربوعی کو بلخ و طخارستان میں اور عبداللہ بن عمیر لیثی کو سیستان میں حاکم مقرر کیا۔ ان دنوں افغانستان میں بغاوت برپا ہوگئی؛ چنانچہ حاکمِ سیستان نے باغیوں کو شکست دے کر کابل کو مسخّر کر لیا، مشاجع بن مسعود، حاکمِ کرمان، نے قبائل قُفْص (=کُوچ = کُفْج = موجودہ قبیلۂ کوچی اور علاقۂ گرم سیر ـــ جنوبی افغانستان ـــ کے بلوچ) کو خون ریز لڑائی کے بعد مطیع کیا، اَحْنَف بن قیس نے ۳۲ھ/۶۵۲ء تک بلخ اور طخارستان کو سَمَنگان تک باغیوں سے صاف کر دیا اور ایک عرصے تک افغانستان کے شمالی صوبوں بلخ، مرو الرّود، گوزگان اور تالقان میں جنگ جاری رکھی۔ اسی سال اس کا مقابلہ مرو الرّود کے مقامی فرمانروا بازان سے ہوا، جس کے ساتھ تیس ہزار فوج تھی اور اسے شکست فاش دی۔ خالد بن عبداللہ نے ہرات، بادغیس، غور اور خراسان پر قبضہ کر لیا۔ سرخس کے مقامی حاکم راذَوَیہ نے جزیہ ادا کرنا قبول کیا اور صلح کر لی۔ ۳۲ھ/۶۵۳ء ہی میں قارن ہراتی چالیس ہزار لشکر لے کر عربوں کے خلاف صف آرا ہوا، لیکن عبداللہ بن خازم، حاکم نیشاپور، نے زبردست لڑائیوں کے بعد اسے کچل کر رکھ دیا.

۳۰ھ/۶۵۰ء کے لگ بھگ ربیع بن زیاد سیستان میں آیا اور بَہَرہ (فَہرج)

اورزالق (جالق) کو فتح کرلیا۔ پھر بلُسُغد سے گزر کر وہ زُوشت میں پہنچا، جو زَرنج (دارالحکومت سجستان یا سیستان) سے تین میل کے فاصلے پر ہے۔ یہاں سخت لڑائی کے بعد سیستان کے دہقان یا مرزبان (حاکم) اَپَرْ وِیْز (ایران بن رستم) نے مصالحت چاہی اور زرنج مسلمانوں کے حوالے کردیا۔ بعدازاں ربیع سنارُود اور قرنین پر قبضہ کرکے خواش (خاشرُود) اور بُست تک پہنچ گیا۔ سیستان سے ربیع کی مراجعت کے بعد سیستانیوں نے شورش برپا کرکے اس کے نائب کو زرنج سے نکال دیا۔ حضرت عثمانؓ نے اب ایک برگزیدہ صحابی عبدالرحمٰنؓ بن سمرہ کو حسن بصریؒ اور متعدد فقہا کی معیت میں زَرنج بھیجا، جس کا انھوں نے ۳۳ھ/ ۶۵۳ء میں محاصرہ کرلیا۔ اَپَرْ وِیز نے اطاعت قبول کی، بیس لاکھ درہم اور دو ہزار غلام دینا قبول کیا اور فقہا کی مدد سے اسلام کی ترویج واشاعت میں مصروف ہوگیا۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کی اطلاع ملنے پر عبدالرحمٰنؓ نے امیر بن احمر کو زرنج میں اپنا قائم مقام بنایا اور بصرے کی طرف روانہ ہوگئے۔ ان کی غیر حاضری میں اہلِ سیستان نے پھر بغاوت کردی اور امیر کو وہاں سے نکال دیا۔

عہدِ مرتضویؓ (۳۵-۴۰ھ): حضرت علیؓ نے عبدالرحمٰن بن جز ءِ الطائی کو سیستان کا حاکم مقرر کیا (۳۶ھ/ ۶۵۶ء)، لیکن وہ حُسَکہ بن عَتّاب سے لڑتا ہوا ہلاک ہوگیا۔ اب عبداللہ بن عباسؓ حاکم بصرہ، نے ربعی بن کاس عنبری کو چار ہزار فوج دے کر روانہ کیا۔ ابن عتاب مارا گیا اور سیستان ربعی کے زیرِ اقتدار آ گیا۔

۳۸ھ/ ۶۵۸ء میں ثاغیر بن دعور اور حارث ابن مُرّہ کے زیرِ قیادت اسلامی لشکر سیستان سے نکلا اور قیعان (موجودہ قلات) تک بڑھتا چلا گیا، جہاں بیس ہزار قیعانیوں نے پُرزور مدافعت کی۔ خون ریز لڑائی اور طویل محاصرے کے بعد مسلمانوں نے ان کے ہزارہا افراد گرفتار کرکے انھیں منتشر کردیا، لیکن اس لڑائی میں حارث شہید ہوگئے۔

۳۹ھ/ ۶۵۹ء میں حضرت علیؓ نے زیاد کو خراسان بھیجا اور اس نے وہاں امن وسکون قائم کیا۔ اسی زمانے میں مرو کا حاکم ماہویہ کوفے چلا گیا۔ اس نے مرو کے زمینداروں اور نمبرداروں کو اسلامی طریق پر جزیہ دینے کی ترغیب دی تھی، جس پر لوگوں نے شورش برپا کردی۔ اسے فرو کرنے کے لیے جَعْدَہ مخزومی کو بھیجا گیا۔

عہدِ اموی (۴۱-۱۳۲ھ): ۴۰ھ/ ۶۶۰ء میں امیر معاویہؓ نے خراسان کی طرف لشکر روانہ کیا۔ شمال میں قیس بن الہیثم السُّلَمی بادغیس اور فوشنج (ہرات سے جنوب مغرب میں) کو فتح کرکے بلخ پہنچا اور عبادت خانہ نو بہار کو تباہ وبرباد کیا۔ اس کے نائب، عطا نے بلخ کے دریاؤں پر پل باندھے، جو اب تک اس کے نام سے منسوب چلے آتے ہیں۔ ۴۵ھ/ ۶۶۵ء تک عبداللہ بن خازم بلخ میں، امیر بن احمر مرو میں، قیس بن الہیثم طالقان، فاریاب اور مروالرّود میں اور حکم بن عمرو الغفاری خراسان کے دوسرے حصّوں میں امارت کے فرائض انجام دیتے رہے۔ ۵۱ھ/ ۶۷۱ء میں ربیع بن زیاد حارثی، حاکمِ خراسان، نے دریاے آمو کے اِس پار (بائیں جانب) پچاس ہزار عربوں کو بسایا۔ سعید بن عثمان کے عہدِ امارت میں پہلی بار آمو کے اس پار (دائیں جانب) عربوں کا لشکر پہنچا۔ یزید بن معاویہؓ کی وفات کے بعد لوگوں نے خراسان کے امیر مہلب کے خلاف بغاوت کردی، چنانچہ مرو، طالقان اور گوزگان میں سلیمان بن یزید کو اور خراسان کے دوسرے حصّوں میں عبداللہ بن خازم کو عہدۂ امارت پر فائز کیا گیا، لیکن اس اثنا میں عرب سرداروں کے درمیان پھوٹ پڑ گئی۔ عبداللہ نے ہرات میں بنی ربعہ اور بنی تمیم کا محاصرہ کرلیا اور ایک سال کی خون ریز جنگ کے بعد، جس میں آٹھ ہزار افراد ہلاک ہوے، ہرات پر قبضہ کرکے اسے اپنے بیٹے موسٰی کے حوالے کردیا (۶۴ھ/ ۶۸۳ء کے بعد)۔ ۷۵ھ/ ۶۹۴ء میں ایک شخص وکیل نامی عبداللہ بن خازم کو قتل کرکے خراسان پر قابض ہوگیا۔ ۷۹ھ/ ۶۹۸ء میں عراق وخراسان کے عامل حجاج نے یہ ملک مہلب کے سپرد کردیا، جو مروالرود سے بڑھ کر رودِ بلخ تک اور وہاں سے دریاے آمو کو عبور کرکے علاقۂ ماوراء النہر میں دو برس مصروفِ جنگ رہا۔ ۸۵ھ/ ۷۰۴ء میں مہلب کے بھائی مُفَضّل بن ابی صفرہ نے بادغیس فتح کیا۔ ۸۶ھ/ ۷۰۵ء میں مشہور فاتح قتیبہ بن مسلم کو حجاج کی سفارش پر عبدالملک نے خراسان کا حاکم بنادیا۔ قتیبہ نے بلخ، طالقان اور طخارستان فتح کیے، پھر ماوراء النہر میں فتوحات کا سلسلہ شروع کردیا (حدود ۸۹ھ/ ۷۰۸ء)۔ اس نے طخارستان کی آخری حدود تک خراسان کے تمام مخالف عناصر کو کچل ڈالا۔ شمالی افغانستان میں جن لوگوں نے مقابلہ کیا ان میں سے نیزک بادغیسی بالخصوص قابلِ ذکر ہے۔ وہ جَبْغُویہ کی طرف سے طخارستان کا حاکم تھا اور ایک عرصے تک ماوراء النہر میں قتیبہ کا ہم رکاب رہا تھا۔ جب وہ نو بہار (بلخ) پہنچا تو خود مختاری کا اعلان کردیا اور بلخ، مروالرود، طالقان، فاریاب (موجودہ شمالی میمَنہ) اور گوزگان (موجودہ سرپل) کے باشندوں کو اپنے ساتھ شریک کرلینے کے علاوہ کابلشاہ سے بھی امداد کا وعدہ حاصل کرلیا۔ قتیبہ نے بلخ سے طخارستان پر حملہ کیا۔ طالقان میں مقابلہ ہوا، جس میں نیزک نے شکست فاش کھائی اور قتیبہ چار فرسخ تک نیزک کے ساتھیوں کو پھانسی پر لٹکاتا چلا گیا۔ نیزک اپنے صدر مقام بغلان میں چلا آیا۔ قتیبہ نے سمنگان پر قبضہ کرنے کے بعد دو ماہ تک نیزک کو محصور کیے رکھا۔ آخر ایک شخص اس باغی کو پناہ دلانے کی امید پر لایا؛ قتیبہ نے غدّاروں اور باغیوں کو عبرت دلانے کے لیے اسے اس کے سات سو ہم راہیوں کے ساتھ موت کے گھاٹ اتار دیا۔ یہ اس لیے بھی ضروری تھا کہ اس کی بغاوت میں خدا جانے کتنے مسلمان خونِ شہادت میں لوٹے تھے۔ اس طرح شمالی افغانستان کا موجودہ علاقہ تمام غلّ وغش سے پاک ہوگیا (۹۱ھ/ ۷۰۹ء)۔ چند برس بعد مرکزی حکومت سے قتیبہ کا اختلاف ہوگیا؛ چنانچہ اس نے خراسان میں اپنی خود مختاری کا اعلان کردیا اور ۹۶ھ/ ۷۱۴ء میں طویل جدوجہد کے بعد اموی خلیفہ ولید نے اپنے سپہ سالار وکیع کے ذریعے اس کا خاتمہ کرادیا۔ قتیبہ کے بعد کوئی قابلِ ذکر واقعہ اس حصّے میں خاصے عرصے تک رونما نہ ہوا، البتہ بعض لوگ بنوامیہ کے مخالف تھے اور چاہتے تھے کہ خلافت بنی ہاشم کے قبضے میں آجائے۔ بنوہاشم اور بنوامیہ کی باہمی مخالفت ہی کے باعث حضرت علیؓ کی اولاد میں سے یحیٰی بن زید عازمِ بلخ ہوے، جہاں کے حاکم عقیل بن مفضل نے

انھیں گرفتار کر کے زندان میں ڈال دیا۔ ہشام اموی کی وفات (۱۰۵ھ/ ۷۲۳ء) کے بعد نئے خلیفہ ولید بن یزید نے ان کی رہائی کا حکم دیا، لیکن چند ہی روز بعد یحیٰی اپنے سات سو رفقا کے ساتھ بنو امیّہ کے کارندوں کے قابو میں آ گئے۔ گھمسان کی لڑائی ہوئی، جس میں یحیٰی شہید ہو گئے۔ اس زمانے کا دوسرا اہم واقعہ غور و غرجستان پر اسد بن عبداللہ، حاکم خراسان، کی پیش قدمی ہے۔ اسد نے وہاں کی شورشیں فرو کیں اور غرجستان کے مقامی حاکم نمرون کو مشرف بہ اسلام کیا (۱۰۷ھ/ ۷۲۵ء)۔

اب جنوبی افغانستان کی طرف آیئے۔ ۴۳ھ/ ۶۶۳ء میں امیر معاویہؓ نے عبدالرحمٰنؓ بن سمرہ کو سیستان کا حاکم بنا کر بھیجا تھا۔ انھوں نے ۴۴ھ/ ۶۶۴ء تک وہاں کی شورشیں کچلنے کے علاوہ بُست، کِش (مضافاتِ ہلمند)، زمین داور اور رُخّج کی طرف پیش قدمی کی۔ وہ کوہِ زور کے عبادت خانے میں (دیکھیے مادّۂ سوری) ایک بہت بڑا طلائی بت پاش پاش کر کے زابل اور وادی ترنک سے ہوتے ہوئے پہلے غزنہ، پھر کابل پہنچ گئے۔ ۴۴ھ/ ۶۶۴ء میں منجنیقوں کی مدد سے کابل فتح کر لیا گیا۔ اس فتح کے دوران میں ایک بڑے فاضل صحابی ابو رفاعہ عَدَوی تمیمؓ بن اسید (الأصابة، ۱۰: ۱۸۵) نے اور بروایت دیگر ابو قتادہ العَدَوی ؓ نے جام شہادت نوش کیا۔ ان کا مزار اب تک کابل میں مشہور ہے۔ اسی سال ابن سمرہ کے حکم سے مہلّب بن ابی صفرہ ایک لشکر لے کر درّۂ خیبر کے راستے پشاور کی طرف بڑھا اور کابلشاہ کو شکست دی، جس کے پاس سات ''ژندہ پیل'' اور ہر ''ژندہ پیل'' کے ساتھ چار ہزار سوار تھے۔ اس کے بعد مہلب نے دریاے سندھ عبور کیا اور لاہور و ملتان ہوتا ہوا قندابیل (گندھا پھل — حدودِ قلّات میں قصدار سے پانچ فرسخ شمال مشرق میں) کو فتح کر کے بہت سا مالِ غنیمت لے کر واپس ہوا۔ ۴۷ھ/ ۶۶۷ء میں ربیع الحارثی، والیِ سیستان، نے بُست اور رُخّج (رُخذ) پر حملہ کیا اور زنتبیل کو ہندوستان کی طرف بھگا دیا۔ ربیع نے زابلستان، وادی ارغنداب اور سیستان میں خراج، محاسبہ اور استیفاء (وصولی مواجبات سرکار) کے دفاتر کھولے اور حسن بصریؒ کی مدد سے یہاں اسلامی قوانین و ضوابط نافذ کیے۔ ۵۱ھ/ ۶۷۱ء میں عبیداللہ بن ابی بکرہ نے سیستان میں آتش پرستوں (''گبرگان'') سے، پھر بُست، رخّج اور کابل تک پیش قدمی کر کے زنتبیل سے معرکہ آرائی کی۔ مؤخر الذکر نے بیس لاکھ درہم دے کر اطاعت قبول کر لی۔ ۵۹ھ/ ۶۷۹ء میں سیستان کے نئے حاکم عبّاد بن زیاد نے کابل کے قریب ایک ہندی لشکر پر فتح پائی۔ ۶۲ھ/ ۶۸۱ء میں افغانستان کے باشندوں نے شاہ کابل کی سرکردگی میں بغاوت کر دی۔ سیستان کے نئے امیر یزید بن زیاد اور سپہ سالار ابو عبیدہ بن زیاد نے کابل پر حملہ کیا، جہاں ان کی شدید مزاحمت کی گئی۔ بہت سے مسلمان شہید ہوئے اور ابو عبیدہ کو قید کر لیا گیا۔ بنابریں دمشق سے طلحۃ الطلحات کو سیستان کی تنظیم کے لیے بھیجا گیا۔ اس نے باغیوں کی دل جوئی کی اور ۶۴ھ/ ۶۸۳ء میں اپنے بیٹے عبداللہ کو سیستان کا امیر بنا دیا۔ طلحہ کی وفات کے بعد عرب سردار ایک بار پھر اختلافات کا شکار ہو گئے اور ان میں سے ہر شخص نے افغانستان کے کسی نہ کسی حصے پر قبضہ جما لیا۔ مروان الحکم کے عہدِ خلافت میں عبدالعزیز بن عبداللہ عامر سیستان کا حاکم مقرر ہوا۔ اس نے ۶۴ھ میں وہاں پہنچ کر طلحہ کے لشکر کو مجتمع کیا اور باغی افغانوں کی سرکوبی کے لیے بُست اور کابل کا رخ کیا۔ زنتبیل نے شکست کھائی۔ ۷۳ھ/ ۶۹۲ء میں عبداللہ بن امیہ نے، جسے خراسان کے عامل حجاج نے سیستان بھیجا تھا، بُست پر حملہ کر کے زنتبیل کو بھاری تاوان ادا کرنے پر مجبور کیا۔ ۷۵ھ/ ۶۹۴ء میں عبداللہ معزول ہوا تو انتظام پھر بگڑ گیا۔ ۷۸ھ/ ۶۹۷ء میں عبیداللہ بن ابی بکرہ (عبیدہ بن بکرہ) بیابان کے راستے بست، زابل اور کابل پر حملہ آور ہوا، لیکن اسے زنتبیل کو سات لاکھ درہم دے کر صلح پر مجبور ہونا پڑا۔ ۷۹ھ/ ۶۹۸ء میں عبیداللہ بُست میں فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا بُوَیرُ دَعَہ زنتبیل سے سات لاکھ درہم چھین کر سیستان آ گیا۔ ۸۱-۸۲ھ/ ۷۰۱ء میں حجاج کے حکم سے عبدالرحمٰن ابن اشعث نے سیستان میں خارجی سالار ہمام بن عدی کے زبردست لشکر کو شکست دی۔ پھر اس نے بُست پر حملہ کر کے زنتبیل سے جنگ کی اور بہت سا مالِ غنیمت حاصل کیا۔ سیستان، زابل اور کابل پر پورا اقتدار قائم کرنے کے بعد عبدالرحمٰن نے حجاج سے مقابلے کی ٹھانی، لیکن ہزیمت اٹھا کر زرنج لوٹ آیا۔ حجاج کی ہدایت پر شمالی خراسان کے حاکم مہلّب نے مفضّل کو بھاری لشکر دے کر عبدالرحمٰن کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ وہ بُست کی جانب پیچھے ہٹ گیا، لیکن مفضّل نے تعاقب کیا۔ بُست اور رخّج کے درمیان عبدالرحمٰن نے شکست کھا کر زنتبیل کے پاس پناہ لی اور جب زنتبیل نے دائمی دوستی اور لگان کی معافی کے وعدے پر اسے اور اس کے رفیق ابو العنبر کو حجاج کے ایلچی کے سپرد کرنا چاہا تو دونوں نے چھت سے کود کر جان دے دی۔ یہ تمام واقعات ۸۴-۸۵ھ/ ۷۰۴ء میں ظہور پذیر ہوئے۔ ۸۶ھ/ ۷۰۵ء میں مسمع بن مالک نے سیستان میں ابو خلدہ خارجی سے کئی لڑائیاں لڑ کر اسے گرفتار کر لیا۔ اسی سال مسمع کی وفات پر قتیبہ بن مسلم یہاں کا حاکم مقرر ہوا، جس کے قائم مقام اشعث بن عمرو نے ۸۸ھ/ ۷۰۶-۷۰۷ء میں بمقام بُست زنتبیل سے جنگ کی اور پھر قتیبہ کے بھائی عمرو نے مؤخر الذکر کو آٹھ لاکھ درہم دے کر صلح کر لی لیکن ۹۴ھ/ ۷۱۳ء میں جب قتیبہ خراسان کی مُہمّات سے واپس ہوا تو زنتبیل نے دس لاکھ درہم سالانہ خراج ادا کرنا منظور کر لیا۔ ۱۰۹ھ/ ۷۲۷ء میں محمد بن جحش نے سیستان سے نکل کر زنتبیل سے سخت لڑائیاں کیں۔ اس کے بعد یہاں عربی قبائل میں جھگڑے پیدا ہو گئے؛ چنانچہ سلطنت بنی امیّہ کے زوال تک سیستان خانہ جنگی کا مرکز بنا رہا۔ اگرچہ دوسری طرف اسلامی لشکر سمندر کے راستے ہندوستان پہنچ کر سندھ و ملتان فتح کر چکے تھے (۹۶ھ/ ۷۱۴ء) اور اس طرح افغانستان کے عقب میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ برابر جاری رہا، تاہم افغانستان کے باشندے آخر تک مقابلہ کرتے رہے۔

عہدِ عبّاسی (۱۳۲-۲۰۵ھ): خلافتِ راشدہ اور اموی سلطنت کا ایک سو تیس سال کا دور جنگ و جدال ہی میں گزرا۔ جب تک بنو ہاشم اور بنو امیّہ کے حامی قبائل میں اختلافات جاری رہے، افغانستان کے باشندے آلِ ہاشم کے طرف دار رہے۔ جب بنو امیّہ پر زوال آنے لگا تو خراسان کے ایک بااثر شخص عبدالرحمٰن

المعروف بہ ابو مسلم مروزی (پیدائش ۱۰۲ھ) نے شہر انبار سے خلافتِ بنی ہاشم کی تحریک کا آغاز کر دیا۔ ۱۲۴ھ/۷۴۱ء میں اس نے کوفے جا کر عبّاسی امام ابراہیم سے ملاقات کی اور لوگوں کو آلِ عباس کی حمایت پر ابھارا۔ ۱۲۹ھ/۷۴۶ء میں اس نے مرو سے طخارستان تک کے باشندوں کی حمایت حاصل کر کے بنو عباس کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ ۱۳۱ھ/۷۴۸ء میں جب خلیفہ مروان کے حکم سے ابراہیم (بن محمد بن علی بن عبداللہؓ بن عباسؓ) ہلاک کر دیے گئے اور ان کا بھائی عبداللہ السفاح کوفے کی طرف بھاگ گیا تو ابو مسلم خراسان سے اپنا لشکر لے کر بڑھا، کوفے میں داخل ہو کر جامع مسجد میں السفاح کے نام کا خطبہ پڑھا اور سلطنت بنی امیہ کے خاتمے کا اعلان کر دیا (۱۳۲ھ/۷۴۹ء)۔ بنو عباس کی خلافت قائم ہونے کے بعد ابو مسلم واپس مرو چلا گیا اور ۱۳۵ھ/۷۵۲ء تک وہاں کا نظم و نسق درست کرتا رہا، پھر ماوراء النہر بھی فتح کر لیا۔ ۱۳۶ھ/۷۵۳ء میں وہ بڑے تزک و احتشام کے ساتھ عازمِ مکّہ ہوا اور ۱۳۷ھ/۷۵۴ء میں السفاح کے بھائی منصور الدوانیقی کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا، کیونکہ منصور اس کے روز افزوں اثر و رسوخ سے خائف تھا۔ ۱۴۲ھ/۷۵۹ء میں فیروز سنبا زُردُشتی نے بغاوت کر دی اور ہرات کے مغرب میں رے اور ہمدان تک بڑھتا چلا گیا، لیکن بعد ازاں خلیفہ منصور کے بیٹے مہدی کی فوج کا مقابلہ کرتے ہوے مارا گیا۔ ۱۴۴ھ/۷۶۱ء میں بُست اور قندہار میں شورش ہوئی، جسے سیستان کے حاکم زُہیر بن محمد الأزدی نے فرو کیا۔ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں استاد سیس ہروی نے علَمِ بغاوت بلند کیا۔ خلیفہ کے حکم سے خازم بن خزیمہ چوبیس ہزار کا لشکر لے کر اسے کچلنے کے لیے آگے بڑھا۔ ادھر طخارستان سے قتیبہ کے بیٹوں عمرو اور ابی عوان نے اس پر حملہ کر دیا۔ استاد سیس گرفتار ہو گیا اور اس کی بیٹی مرجیلہ کی شادی الہارون سے کر دی گئی، جس کے بطن سے المامون پیدا ہوا۔ ۱۵۱ھ/۷۶۸ء میں معن بن زایدہ سیستان کا حاکم مقرّر ہوا اور وہاں کی شورشیں فرو کرتا ہوا رُخّج تک بڑھتا گیا۔ معن نے زنتبیل سے بھی جنگ کی اور اس کے داماد ماوند (ماوید) کو تیس ہزار فوج کے ساتھ گرفتار کر کے بغداد بھیج دیا، لیکن ۱۵۲ھ/۷۶۹ء میں اہلِ سیستان نے معن کا پیٹ چاک کر دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہاں خارجیوں کی شورش زوروں پر تھی۔ ۱۵۹ھ/۷۷۵ء میں خلیفہ مہدی کی طرف سے حمزہ بن مالک نے آ کر سیستان میں نوح خارجی کا قلع قمع کر دیا۔ اس دور میں یہاں کا دوسرا اہم واقعہ یہ ہے کہ ۱۶۹ھ/۷۸۵ء میں تمیم بن سعید نے سیستان کا حاکم مقرر ہو کر بُست اور رُخّج کی طرف لشکر کشی کی، پھر کابل شاہی زنتبیل سے جنگ کر کے اس کے بھائی کو گرفتار کیا اور عراق بھیج دیا۔ ہارون الرشید کی تخت نشینی کے سال میں سیستان میں ایک بار پھر شورش برپا ہوئی اور وہاں کا عرب حاکم کثیر بن سالم بغداد بھاگ گیا۔ اس کے بعد عثمان بن عمارہ سیستان کو اپنے حلقۂ اقتدار میں لے آیا اور رُخّج کے مقام پر کابل شاہ سے نبرد آزما ہوا؛ علاوہ ازیں اس نے بشر بن فرقد اور حصنین سیستانی سے سخت لڑائیاں کیں، جنھوں نے بُست اور سیستان میں سرکشی اختیار کر لی تھی۔ ۱۷۶ھ/۷۹۲ء میں داؤد بن بشر، حاکم سیستان، نے حصنین کا خاتمہ کیا۔ پھر اس کے جانشین یزید بن جریر نے ۱۷۸ھ/۷۹۴ء میں زابل اور کابل پر حملہ کیا۔ ۱۸۲ھ/۷۹۸ء میں سیستان کا نیا حاکم عیسٰی کابل تک بڑھ گیا۔

اب خراسان کی طرف آیئے۔ الہارون کے عہد میں فضل بن یحیٰی برمکی وہاں کا حاکم مقرر ہوا (۱۷۷ھ/۷۹۳ء)۔ اس نے "لشکر بغداد" کے نام سے پانچ لاکھ افراد پر مشتمل ایک مضبوط لشکر کی تشکیل کی اور بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ البرامکہ کے زوال (۱۸۷ھ/۸۰۲ء) کے بعد ۱۹۰ھ/۸۰۵ء میں علی بن عیسٰی بن ماہان، ۱۹۱ھ/۸۰۶ء میں ہرثمہ بن اعین اور ۱۹۳ھ/۸۰۸ء میں عباس ابن جعفر خراسان کے حاکم مقرر ہوے۔

افغانستان کے جن مقتدر خاندانوں نے خلافتِ بنی عباس کے قیام میں ابو مسلم خراسانی کا ساتھ دیا ان میں غور کا سُوری خاندان قابلِ ذکر ہے۔ عہدِ بنی امیہ کے آخری دنوں میں اسی خاندان کا ایک فرد شنسب بن خرنک غور کے پہاڑوں میں حکومت کرتا تھا۔ اس کے بیٹے امیر پولاد نے مہماتِ خراسان میں ابو مسلم کا ساتھ دیا (۱۳۰ھ/۷۴۷ء، کے آس پاس دیکھیے مادّہ ہای غور، غوریہ، سور)۔ ۱۸۲ھ/۷۹۸ء میں امیر حمزہ بن عبداللہ نے، جو زَوطہماسپ کی نسل سے تھا، عیسٰی بن علی، حاکم سیستان، کو بھگا کر زرنج پر قبضہ کر لیا اور عیسٰی کا تعاقب کرتا ہوا ہرات اور فوشنج تک بڑھتا چلا گیا، لیکن پھر عیسٰی کے ہاتھوں شکست کھا کر سیستان کی طرف پسپا ہو گیا۔ یہاں اس نے ایک تازہ دم فوج منظم کر کے نیشاپور پر حملہ کیا اور خون ریز لڑائیوں کے بعد ۱۸۸ھ/۸۰۴ء میں سیستان لوٹ آیا۔ ۱۹۳ھ/۸۰۸ء میں ہارون الرشید بہ نفسِ نفیس خراسان آیا۔ حمزہ تیس ہزار کا لشکر لے کر نیشاپور کی طرف بڑھا۔ ربیع الآخر ۱۹۳ھ میں خلیفہ نے طوس میں وفات پائی اور حمزہ لڑے بغیر واپس ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے بلوچستان اور سندھ پر حملہ کیا۔ وہاں سے وہ ۱۹۹ھ/۸۱۴ء میں لوٹا اور ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں مارا گیا۔ اسی زمانے میں خاش (سیستان) کے ایک باشندے حرب بن عبیدہ نے بست سے خروج کیا اور ۱۹۹ھ تک عباسی افواج سے برسرِ پیکار رہا۔ اس کے بعد سیستان میں عباسیوں کی حکومت محض برائے نام قائم رہی ورنہ حقیقت میں اقتدار آلِ طاہر کے قبضے میں آ چکا تھا۔

بنو امیّہ اور بنو عبّاس کے عہد میں افغانستان کے مدنی اور اجتماعی حالات: ہجرت کی پہلی دو صدیوں ہی میں اسلام نے افغانستان میں مذہب زردشت، بدھ مت اور برہمن دھرم کی جگہ لے لی۔ عربی زبان اور رسم الخط پورے ملک میں پھیل گیا، تاہم مشرقی علاقوں میں تقریبًا اڑھائی سو سال تک سنسکرت (یعنی سردا اور ناگری مخلوط) رسم الخط عربی کے کوفی رسم الخط کے ساتھ ساتھ جاری رہا؛ چنانچہ عربی کا قدیم ترین کتبہ (جمادی الاولٰی ۲۴۳ھ/۸۵۷ء)، جو ٹوچی کی وادی میں دستیاب ہوا ہے، عربی اور سنسکرت دونوں زبانوں میں ہے (عجائب خانہ پشاور)۔ خراسان، ہرات اور سیستان میں بھی پہلوی زبان نے اپنی جگہ موجودہ دری فارسی کے لیے خالی کر دی اور اسلامی علوم، یعنی تفسیر، حدیث، رجال اور سیرت بھی افغانستان

میں رواج پا گئے۔ زرنج، بلخ، ہرات، مرو وغیرہ میں بڑے بڑے اسلامی مدرسے کھل گئے اور اس سرزمین سے مشہور زاہد اور بزرگ عالم پیدا ہوئے، مثلاً امام اعظم ابوحنیفہؒ بن ثابت بن زوطی کابلی، ابن المبارک مروزی، محمد بن کرّام سیستانی، بانی مذہب کرّامیہ، ابراہیم بن طہمان محدث باشانی (ہراتی)، ابواسحٰق بن یعقوب محدث جوزجانی، مشہور صوفی ابراہیم ادہم بلخی، ابوسلیمان موسٰی بن سلیمان جوزجانی (فقیہ حنفی)، ابراہیم بن رستم مروی (جو حضرت ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں سے تھے)، ابوداؤد سجستانی (صاحب سنن)، ابی حاتم سہل بن محمد محدث سجستانی، ابومعشر بلخی (منجم)، ابن قتیبہ مروزی (مؤرخ)، بشار بن برد طخارستانی (عربی شاعر) اور علی بن الجہم خراسانی (عربی شاعر) وغیرہ۔ اہلِ خراسان، مثلاً البرامکہ، کے ذریعے ایرانی تمدن اور عجمی آدابِ معاشرت عباسیوں کے دربارِ خلافت میں منتقل ہوئے۔ عربی زبان اور دری زبان نے مل کر موجودہ فارسی کی صورت اختیار کی۔ عرب فاتحین افغانستان کے بڑے بڑے شہروں میں بہت زیادہ تعداد میں آباد ہو گئے۔ اس طرح ایک مخلوط تہذیب اور ایک مخلوط نسل وجود میں آئی اور یہاں عربی آداب و رسوم کی اشاعت ہونے لگی۔ مستقل آباد ہونے والے عربوں سے قطع نظر اس ملک کے اندر مقیم افواج میں عربوں کی بڑی تعداد موجود تھی؛ چنانچہ بقول ابن الاثیر عہدِ اموی میں صرف قتیبہ کے زیرِ قیادت نو ہزار بصری، سات ہزار بکری، دس ہزار تمیمی، چار ہزار عبدقیسی، دس ہزار ازدی اور سات ہزار کوفی، یعنی کل سینتالیس ہزار خالص عربی النسل سپاہی موجود تھے۔

اموی اور عباسی دور میں ملتان، دیبل، منصورہ، ویہنڈ، الور (روڑ)، قندابیل (گنداوی) قزدار (خضدار) وغیرہ اور کشمیر سے دریاے مہران (سندھ) کے دہانے تک وادیِ سندھ اور توران (بلوچستان کا ایک حصہ) کے آباد اور پُررونق شہروں اور تجارتی مرکزوں سے ہندوستانی مصنوعات خراسان، سیستان اور ہرات کے راستے ایران، عراق اور شام کے شہروں میں لائی جاتی تھیں۔ الاصطخری اور ابن حوقل کی روایت کے مطابق قزدار، مکران اور تورانی چینی کی تجارت سارے خراسان اور عراق میں ہوتی تھی۔ بقول بشاری مقدسی توران میں سفید دانہ دار چینی کے کارخانے موجود تھے۔ پنجاب کے تجارتی قافلے کابل، غزنی، خراسان، بخارا اور ماوراء النہر میں سے گزرتے تھے اور وہاں سے چینی کے برتن ہندوستان لے جاتے تھے۔ مشہور سامانِ تجارت میں خراسان اور مرو کا ریشمی کپڑا بھی ہوتا تھا۔ ہیڈ کی ''تاریخ تجارت اموی'' میں لکھا ہے کہ اس دور میں تجارت نے خاصی وسعت اختیار کر لی تھی؛ چنانچہ افغانستان کے راستے عربی ولایت کے مغربی حصّوں میں ہندوستانی برتن، خراسانی لوہا، رنگین کشمیری کپڑا، چینی عود، مشک اور دار چینی، نخ کے ملبوسات، ناریل، لونگ، عود نیز ہندوستانی اور سندھی ہاتھی پہنچائے جاتے تھے۔ ابوزید سیرافی لکھتا ہے کہ ''ہندوستان اور خراسان کے درمیان قافلوں کی آمد و رفت رہتی ہے۔ ان قافلوں کا راستہ زابلستان (قندہار) ہے کہ اسی مقام سے قزدار اور کیزکان (قلات) اور مکران جاتے ہیں اور شال (کوئٹہ)، درۂ بولان اور سیبی کے راستے سندھ سے بھی تجارت جاری ہے''۔

حدود العالم میں ہے کہ بلہاری بھی ایک ہندوستانی تجارتی مرکز تھا اور وہاں ہندوستانی اور خراسانی تاجر آباد تھے۔ خراسان ایک آباد اور پُررونق علاقہ تھا، جس میں نعمتیں میسر، سونا، چاندی اور جواہرات کی کانیں موجود تھیں۔ یہ گھوڑوں، فیروزوں، ادویہ، ریشم اور روئی کا گھر تھا۔

خراسان اور سیستان میں بڑے بڑے تجارتی مرکزوں کی موجودگی اس بات کی دلیل ہے کہ اس وقت زراعت، آب یاری، تجارت، کان کنی اور صنعت و حرفت وغیرہ کو ترقی اور عروج حاصل تھا۔ عرب حکومت کو اس سرزمین سے وصول ہونے والے محاصل و مالیات کی مقدار بہت زیادہ تھی۔ الجہشیاری اور ابن خلدون کے قول کے مطابق عباسی حکومت نے ان اطراف پر مندرجۂ ذیل محاصل خراج، زکوۃ، غنائم اور عشر کی صورت میں عائد کیے تھے: خراسان: دو کروڑ اسّی لاکھ درہم، دو ہزار روپے (قطعہ) نقرہ، چار ہزار لدّو جانور، ایک ہزار غلام، بیس ہزار ملبوسات، تیس ہزار رطل ہلیلہ؛ سجستان: چالیس لاکھ درہم، تین سو ملبوسات، بیس ہزار رطل شکر سفید؛ توران و مکران: چار لاکھ درہم۔ قدامہ بن جعفر: کتاب الخراج کے مطابق زمانۂ صلح میں سلطنت عباسیہ کے محاصل یہ تھے: خراسان: تین کروڑ ستر لاکھ درہم؛ سجستان: دس لاکھ درہم، توران و مکران: دس لاکھ درہم۔

اموی اور عباسی خلفا کے سکّوں کے علاوہ خراسان میں سندھ کی گزرگاہ تک غیر اسلامی سلطنتوں کے سکّے بھی رائج تھے۔ بعض اوقات ساسانی بادشاہوں اور گندھارا، پنجاب اور باختر کے بدھ یا ہندو فرمانرواؤں کے سکّوں پر خلیفہ کا نام اور کلمۂ طیبہ ضرب کر دیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں ہر خراسانی بادشاہ اپنے اور خلیفۂ وقت کے نام کے سونے اور چاندی کے سکّے کوفی رسم الخط میں جاری کرتا تھا۔ البتہ آگے چل کر غزنوی دور میں بعض سکّے سنسکرت رسم الخط میں بھی مضروب ہوئے۔ الاصطخری اور ابن حوقل کے مطابق سندھ کے ساحلی علاقوں میں ایک سکّہ گندھارا کے نام سے منسوب تھا (قُبھری = گندھاری)۔ یہ سکّے ملتان سے اسمٰعیلی اور لودھی حکمرانوں نے ضرب کروائے تھے۔ چاندی کا سکّہ پانچ درہم عراقی اور خالص طلائی سکّہ تین درہم ہندی کے برابر تھا۔ منصورہ، ملتان، قندہار اور توران میں ''من'' کا وزن ''منِ مکّی'' کے برابر تھا۔ اسی طرح ایک اَور پیمانہ ''کیجی'' کیج توران میں رائج تھا اور چالیس من کے برابر تھا۔

سلطنت اموی کی سیاسی تقسیم یوں تھی کہ خراسان و ماوراء النہر سے کابل، پنجاب اور سندھ تک کا تمام مفتوحہ علاقہ ولایتِ عراق عجم میں شامل تھا، جس کے والی کی طرف سے دو گورنر مقرر کیے جاتے تھے: ایک حاکم خراسان ہوتا تھا، جس کا صدر مقام مرو تھا اور دوسرا حاکم کابل، جو پنجاب اور سندھ کے نظم و نسق کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ افغانستان میں اسلامی فتوحات کی وسعت کے ساتھ عہدِ عباسیہ میں اس ملک کی تقسیم یوں ہوگئی: (۱) ولایتِ خراسان، جو نیشاپور اور ہرات سے بلخ اور طُخارستان (موجودہ قطغن) کے علاقے پر مشتمل تھی؛ (۲) ولایتِ سیستان، جو کابل تک پھیلی ہوئی تھی؛ (۳) ولایتِ توران و مکران، جو سندھ کی حدود تک وسیع

تھی۔ ان ولایتوں میں باقاعدہ دفتری اور مالی نظام قائم تھا جس کی تفصیل الخوارزمی: مفاتیح العلوم میں ملتی ہے۔لگان مندرجۂ ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں حکومت وقت کو ادا کیا جاتا تھا: (۱) محاسبہ (نقد یا جنس)؛ (۲) مقاسمہ (پیداوار پر عائد کردہ مالیہ)؛ (۳) مقاطعہ (حکومت اور کاشتکار کے مابین طے شدہ مالیہ)۔ تمام ولایتوں میں مالیات، ڈاک، فوج، رسل و رسائل، صدقات، مصادرات، اوقاف، وظائف (تنخواہ)، پولیس اور عدالت کے محکمے موجود تھے۔لشکر عموماً سوار اور پیادہ فوجوں پر مشتمل ہوتے تھے، تلوار، زرہ، خود، نیزہ، تیر، کمان، منجنیق، دبابہ، اور ضبور (ٹینک کی ابتدائی شکل) سے مسلّح؛ فوج کی وردی قمیص، اونچی شلوار اور چپلی پر مشتمل تھی، یعنی آج کل کے پہاڑی افغانوں کا لباس۔ لشکروں کے دستے پانچ حصّوں میں تقسیم کیے جاتے تھے: (۱) قلب، جو قائدِ عمومی کی کمان میں ہوتا تھا؛ (۲) میمنہ، یعنی دائیں ہاتھ کا لشکر؛ (۳) میسرہ، یعنی بائیں ہاتھ کا لشکر؛ (۴) کُتیبہ یا مقدمہ، یعنی سامنے کا یا درمیانی لشکر، جو زیادہ تر سواروں پر مشتمل ہوتا تھا؛ (۵) ساقہ، جو لشکر کے پیچھے رہتا تھا اور اس میں لشکر کے بڑے بڑے قائدین (غالباً عرب) رہتے تھے.

عہد بنی امیّہ میں عدلیہ کے انتظام کی تفصیل یہ تھی کہ صحابۂ کرامؓ اور تابعین کو خلیفہ کی طرف سے بڑے بڑے شہروں میں مقرر کیا جاتا تھا جو قرآن، سنّت، اجماع اور قیاس کے مطابق جھگڑوں کا فیصلہ کرتے تھے۔ وہ اپنے اجتہاد اور نفاذِ شریعت میں امرا کی سیاست کے اثر سے آزاد تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں قاضی میں پانچ صفات کا ہونا ضروری ہے، یعنی علم، حرص سے پاک ہونا، بردباری، ائمہ کی پیروی اور اہلِ علم اور اصحاب الرائے سے صحبت رکھنا۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر، پیمائش و اوزان، لین دین کے معاملات کی نگرانی اور احکامِ دین کی تبلیغ کے لیے شرعی محتسب مقرر تھے۔ علما و صلحا مفتوحہ علاقوں میں تبلیغِ اسلام کے لیے آتے رہتے تھے۔ ۷۴ھ/۶۹۲ء میں سیستان اور زابلستان کے عرب حاکم ربیع الحارثی نے مشہور عالم اور زاہد بزرگ حضرت حسن بصریؒ کی مدد سے اپنی ولایت میں اسلامی قوانین رائج کیے تھے.

عہدِ خلافتِ عباسیّہ کی مزید تشریح اور تفصیلات کے لیے مندرجۂ ذیل کتابوں کے ابواب متعلقۂ خلفاے عباسیّہ دیکھیے: حدود العالم؛ تاریخ الاسلام السیاسی....؛ البشاری؛ الاصطخری؛ تاریخ التمدّن الاسلامی؛ کتاب الوزراء والکتّاب؛ مقدمۂ ابن خلدون؛ سفر نامۂ سیرافی؛ تاریخ تجارت در عصر اموی، از ابن حوقل؛ حضارة الاسلام؛ ابن قدامہ: کتاب الخراج؛ کتاب الهند والسند؛ مختصر تاریخ عرب؛ فتوحات عرب در آسیاے میانہ؛ ابن الاثیر: الکامل؛ تاریخ سندھ؛ تاریخ ادبیاتِ فارسی؛ ابن ندیم: الفہرست؛ تاریخ افغانستان، ج ۳؛ تاریخ سیستان نیز عجائب خانۂ پشاور کے کتبات.

اسلامی دور، افغانوں کی قومی مملکت کے قیام تک:

عہدِ طاہریان (۲۰۵-۲۵۹ھ): یہ فوشنج (موجودہ زندہ جان، مغربی ہرات میں) کا ایک ممتاز خاندان تھا، جس کا ایک فرد مصعب بن زریق بن ماہان عباسیوں کے عہد میں فوشنج کا حکمران اور ادب و بلاغت کے مشاہیر میں شمار ہوتا تھا۔ اس کا بیٹا حسین ۱۵۸-۱۵۹ھ میں پیدا ہوا اور عباسی دربار کی طرف سے شام اور بغداد کا حاکم مقرر رہا۔ ۱۸۰ھ/۷۹۶ء میں وہ فوشنج کا حاکم تھا۔ الہارون کی وفات (۱۹۳ھ) کے بعد اس کے بیٹوں امین اور مأمون کے درمیان اختلافات رونما ہوئے تو حسین کے بیٹے طاہر [رکّ بآن] نے مأمون کا ساتھ دیا۔ امین نے، جو بغداد میں خلیفہ ہو گیا تھا، علی بن عیسٰی کو ساٹھ ہزار فوج دے کر مامون کے خلاف لڑنے کے لیے روانہ کیا۔ اس کا مقابلہ مامون کی طرف سے طاہر نے اپنی چار ہزار خراسانی فوج کی مدد سے کیا۔ لشکر بغداد کو شکست ہوئی اور اس کا سردار مارا گیا (۱۹۵ھ/۸۱۱ء)۔ طاہر نے ۱۹۸ھ/۸۱۳ء میں بغداد فتح کیا اور امین کو موت کے گھاٹ اتار کر مأمون کو تخت پر بٹھا دیا۔ ان خدمات کے عوض پہلے تو طاہر شام کا حاکم، بغداد کا صاحب الشرطہ (کوتوال) پھر خراسان کا حاکم بنایا گیا اور ذوالیمینین کے لقب سے مُلقّب ہوا (۱۹۹ھ/۸۱۴ء)۔ اس نے کرمان، سیستان، ہرات، نیشاپور، مرو، جوزجان، بلخ اور طُخارستان کو اپنے قبضے میں لانے کے بعد ۲۴ جمادی الأخرٰی ۲۰۷ھ/[۱۴ نومبر ۸۲۲ء] کو خطبۂ جمعہ میں مامون کا نام ترک کرکے اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیا، لیکن اسی رات وہ اس دنیا سے چل بسا۔ طاہر کے بعد خراسان کی حکومت پر خلافتِ بغداد کی طرف سے اس کے اخلاف فائز رہے، یعنی طلحہ بن طاہر (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء)، عبداللہ بن طاہر (تا ۲۳۰ھ/۸۴۴ء)، طاہر بن عبداللہ (تا ۲۴۸ھ/۸۶۲ء) اور محمد بن طاہر (تا ۲۵۹ھ/۸۷۳ء)، جسے یعقوب بن لیث الصفّاری [رکّ مادّۂ صفّاریہ] نے قید خانے میں ڈال کر طاہری خاندان کے سلسلے کو ختم کر دیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مادّہ ہاے طاہریہ و ایران).

طاہریوں کا اثر و رسوخ مغربی و شمالی افغانستان تک محدود تھا اور جنوبی و مشرقی افغانستان پر کابلشاہی ہندو حکمران تھے۔ آلِ طاہر نے خلافت بغداد سے دوستانہ مراسم قائم رکھے۔ ان کی درباری اور ادبی زبان عربی تھی۔ انھوں نے افغانستان میں بچے کھچے زردشتیوں کے خلاف متعدّد اقدامات کیے.

عہد صفّاریان (۲۴۷-۳۹۳ھ/۸۶۱-۱۰۰۳ء): بنی امیہ اور بنی عباس کے عہد میں سیستان ہمیشہ سیاسی تحریکوں، خصوصاً خوارج کا مرکز رہا۔ انھیں دنوں یہاں "اہل فتوت" نے زور پکڑا، جو موجودہ سیاسی جماعتوں کی طرح کی ایک جمعیت تھی۔ اس کے ایک رکن یعقوب نے، جو سیستان کے ایک گاؤں قرنین کے ایک ٹھٹیرے لیث کا بیٹا تھا، اپنے بھائی عمرو بن لیث کی معیت میں صالح بن نضر، حاکمِ سیستان، کے دربار میں رسائی حاصل کر لی اور سیستان کے نائب حاکم درہم بن نصر کے ہاں سپہ سالاری کے عہدے پر جا پہنچا۔ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں اس نے درہم اور خوارج کو شکست دے کر اہلِ سیستان سے بیعت لے لی۔ صالح نے کابلشاہ زنتبیل سے مدد چاہی تو یعقوب نے اسے بھی شکست فاش دے کر موت کے گھاٹ اُتار دیا اور بُست پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں زابل میں اُس نے صالح کو گرفتار کیا، پھر

اسے قید خانے ہی میں مار ڈالا (۲۵۱ھ/ ۸۶۵ء)۔ ۲۵۷ھ/ ۸۷۱ء میں یعقوب نے فارس پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تو اس کی توجہ ہٹانے کے لیے خلیفہ نے اسے بلخ، طخارستان اور سندھ کے علاقے جاگیر میں دے دیے۔ ۲۵۸ھ/ ۸۷۱ء تک وہ رخّج، بلخ، بامیان، زمین داور، والشان، تگین آباد، قندہار، غزنہ اور کابل فتح کر چکا تھا۔ ۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء میں اس نے آلِ طاہر کا خاتمہ کرکے خراسان کو بھی اپنی مملکت میں شامل کرلیا۔ بقول ابن خلکان ۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء سے ۲۶۳ھ/ ۸۷۶ء تک اس نے تمام اطراف و اکناف (مثلاً ملتان، رخّج، طبَین، زابلستان، سندھ، مکران) کے بادشاہوں کو مطیع کرلیا۔ چونکہ خلیفہ نے اس کی حکومت تسلیم نہیں کی تھی اس لیے وہ حاکمِ فارس کو شکست دے کر خوزستان کے راستے بغداد کی جانب بڑھا، لیکن شکست کھا کر خوزستان کی طرف پسپا ہوا اور سترہ سال کی حکمرانی کے بعد ۱۴ شوال ۲۶۵ھ/ ۹ جون ۸۷۸ء، بروز شنبہ مرضِ قولنج میں مبتلا ہوکر جندیشاپور (فارس) میں فوت ہوگیا۔ یعقوب ایک منصف، کریم النفس اور شجاع انسان تھا۔ وہ پہلا مسلمان حکمران ہے جس نے دریاے آمو سے سیستان تک اور بادغیس، مرو اور ہرات سے کابل، گردیز اور زابلستان تک پورے افغانستان پر قبضہ کیا۔ اس نے اپنی فوجوں اور اسلحہ خانوں کی تنظیم اور خزانے کی آمدنی بڑھانے کے لیے بڑی جدوجہد کی۔ المسعودی (مروج الذھب، ج ۲) نے اسے دنیا کے بڑے بادشاہوں میں شمار کیا ہے اور اس کی خوبیِ تدبیر وسیاست کے بارے میں ایک سیر حاصل باب لکھا ہے۔ اس کے لشکر میں پانچ ہزار بختی اونٹ اور دس ہزار صفاری خچّر تھے۔ اس کی وفات کے وقت سیستان کے خزانے میں پانچ کروڑ درہم اور آٹھ کروڑ دینار تھے۔

یعقوب کا جانشین اس کا بھائی عمرو بن لیث ہوا۔ خلیفہ نے اسے خراسان، سیستان، فارس، کرمان، سندھ اور ماوراء النہر کا حاکم تسلیم کرلیا۔ ۲۶۶ھ/ ۸۷۹ء میں احمد بن عبداللہ خجستانی نے، جو طاہریوں کا ایک امیر تھا، خراسان میں شورش برپا کی اور ہرات و سیستان کی حدود تک بڑھ آیا، لیکن بالآخر عمرو کے ہاتھوں شکست کھائی (۲۶۷ھ/ ۸۸۰ء)۔ اس اثنا میں خلیفہ نے عمرو کی موقوفی کا اعلان کرکے رافع بن ہرثمہ کو روانہ کیا، جس نے ہرات اور فراہ پر قبضہ کرلیا۔ عمرو ان دنوں فارس اور عراق میں مصروفِ جنگ تھا۔ وہاں سے لوٹ کر اس نے رافع کو شکست دی۔ اب رافع نے ماوراء النہر میں جا کر سامانی بادشاہ نصر بن احمد سے مدد مانگی، لیکن عمرو اسے خراسان سے خوارزم تک پسپا ہی کرتا چلا گیا، جہاں وہ عمرو کے نائب السلطنت محمد بن عمرو خوارزمی کے ہاتھوں قتل ہوا (۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء)۔ ۲۸۷ھ/ ۹۰۰ء میں عمرو بلخ میں اسمٰعیل بن احمد سامانی سے لڑتا ہوا گرفتار ہوگیا۔ اسے بغداد بھیج دیا گیا، جہاں اس نے موت کی سزا پائی۔ بقول ابن خلکان وہ بھی حسنِ سیاست اور تدبیرِ مملکت میں اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ ابن الأثیر کے مطابق اسے اپنے لشکر اور ملک کے حالات کا کما حقہ علم تھا۔ اس نے ایک ہزار رباط، پانچ سو جامع مسجدیں، بہت سے پل اور کئی سڑکیں تعمیر کرائیں۔ عمرو کے بعد صفاریوں کو زوال آ گیا اور بخارا کے سامانیوں نے حدودِ سیستان تک شمالی افغانستان اور ہرات پر قبضہ کرلیا؛ البتہ سیستان پر کچھ مدت تک صفاری حکمران رہے۔ ۲۸۹ھ/ ۹۰۱ء میں عمرو کا نواسہ طاہر بن محمد اور اس کا بھائی یعقوب سیستان پر قابض ہو گئے اور لڑتے بھڑتے ۲۹۱ھ/ ۹۰۳ء میں بُست اور رخّج تک بڑھ گئے۔ ۲۹۶ھ/ ۹۰۸ء میں اسی خاندان کے ایک فرد لیث بن علی ابن لیث نے عمرو بن لیث کے غلام سُبکری کی مدد سے طاہر اور یعقوب کو گرفتار کرکے بغداد بھیج دیا اور خود شیر لُبادہ کے لقب سے سیستان کا امیر بن گیا۔ بُست، کش اور فراہ تک اس کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔ ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء میں سُبکری نے خلیفہ المقتدر کی شہ پاکر لیث کو گرفتار کرکے بغداد میں قید کر دیا تو اہلِ سیستان نے علی (ابو علی محمد) بن علی بن لیث الاوّل کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ کابل، بُست اور غزنہ تک اس کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا (۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء)، لیکن وہ اسی سال رخّج کے مقام پر احمد بن اسمٰعیل سامانی کے ہاتھوں گرفتار ہُوا۔ اسے سُبکری کے ساتھ بغداد بھیج دیا گیا اور سیستان میں آلِ سامان کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ ۲۹۹ھ/ ۹۱۱ء میں سیستان کے سامانی حکمران اسحٰق کے خلاف بغاوت ہوگئی اور ایک دہ سالہ صفاری بچے ابو حفص عمرو بن یعقوب بن محمد بن عمرو بن لیث کو مولی سندلی کی سرپرستی میں آگے لا کر سامانی حکمران کو گرفتار کرلیا گیا، لیکن سامانی دربار کی طرف سے حسین ابن علی مروی کو سیستان بھیجا گیا اور دانش مند سامانی وزیر ابو منصور جیہانی نے ۳۰۳ھ/ ۹۱۵ء میں زابلستان اور زمین داور تک کا علاقہ فتح کرلیا۔ بعد ازاں سامانی امرا نے رخّج اور وادی ارغنداب تک یہ ملک اپنے قبضے میں لے لیا اور رہندوان (طرانبل) کے باقی ماندہ سیاسی حریفوں کو زابلستان میں گرفتار کرلیا (۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء)۔ اب سیستان کا نظم ونسق احمد بن قدام اور عزیز بن عبداللہ کے ہاتھ میں آ گیا۔ ۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء میں یہاں کے باشندوں نے پھر شورش بپا کی اور ابو جعفر احمد بن احمد بن محمد بن خلف بن لیث کی امارت کا اعلان کر دیا۔ ابو جعفر رخّج اور ہرات کی حدود تک تمام ملک پر قابض ہوگیا تا آنکہ ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء میں اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد ابو جعفر کے بیٹے خلف بانُو (تا ۳۹۳ھ) اور امیر طاہر بو علی (۳۵۲-۳۵۹ھ) کے درمیان دشمنی پیدا ہوگئی، جو یعقوب بن لیث کے دادا کے بھائی کی نسل سے تھا۔ ۳۵۹ھ/ ۹۶۹ء میں طاہر فوت ہوگیا تو اس کا بیٹا امیر حسین (۳۵۹-۳۷۳ھ) امیر خلف بانُو سے برسرِ پیکار رہا۔ ۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء میں امیر خلف نے امیر سبکتگین، حاکمِ غزنی، کی امداد حاصل کرکے حسین سے صلح کرلی اور جب حسین نے وفات پائی تو وہ بلا شرکتِ غیرے سیستان کا حاکم ہوگیا۔ ۳۹۰ھ/ ۹۹۹ء میں امیر خلف بانُو نے ایک لاکھ دینار سالانہ خراج ادا کرنے کے اقرار پر سلطان محمود بن امیر سبکتگین کی اطاعت قبول کرلی۔ ۳۹۳ھ/ ۱۰۰۲ء میں سلطان محمود نے قلعۂ طاق سپہبد میں اس کا محاصرہ کیا اور بعد ازاں اسے گوزگان و خراسان کی طرف جلاوطن کر دیا۔ اس کا بیٹا ابو حفص ہمیشہ سلطان محمود کی خدمت میں حاضر رہتا تھا۔ یوں سیستان میں صفاریوں کی خودمختار حکومت کا خاتمہ ہوگیا، گو ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء تک

یہاں صفاری امرا غزنویوں، غوریوں اور مغلوں کی سلطنت کے ماتحت حکومت کرتے رہے (دیکھیے مادّہ صفاریہ).

صفاری منصف، مجلس پسند اور علم دوست تھے۔ وہ افغانستان کے پہلے مسلمان بادشاہ تھے جنھوں نے سلطنت کو دینی اور سیاسی وحدت کا رنگ دیا۔ ان کے عہد میں فارسی کو درباری اور ادبی زبان کا مقام ملا۔ اسی زمانے میں مشرقی افغانستان کے بعض علاقوں نے (مثلاً کابل سے گردیز تک) بدھ اور ہندو حکمرانوں کے اقتدار سے نجات حاصل کی (نیز دیکھیے مادّہ ہاے صفاریہ و ایران).

عہد سامانیان (۲۷۹-۳۸۹ھ/ ۸۹۲-۹۹۹ء): اس خاندان کا بانی سامان خداۃ، جو بہرام چوبین کی نسل سے تھا، مرو میں مامون کے ہاتھ پر مسلمان ہوا (۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء) اور اس کے بیٹے (اسد) اور پوتوں (نوح، احمد، یحیٰی اور الیاس) کو سلطنت عباسیہ میں ذمہ دار عہدوں پر فائز کیا گیا۔ ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء میں خلیفہ معتمد نے نصر بن احمد بن سامان کو ماوراء النّہر کا امیر مقرر کیا، جس نے بخارا کی حکومت اپنے بھائی اسمٰعیل بن احمد کے سپرد کر دی۔ ۲۷۵ھ/ ۸۸۸ء میں ان دونوں بھائیوں کے درمیان شدید جنگ ہوئی، نصر نے شکست کھائی اور اسے سمرقند کی طرف بھیج دیا گیا، جہاں ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء میں وہ اس دنیا سے چل بسا۔ ماوراء النّہر اور خراسان اسمٰعیل کے قبضے میں آ گیا اور خلیفہ نے بھی رسمی طور پر اسے وہاں کا حکمران تسلیم کر لیا۔ یہی آلِ سامان کے سلسلے کا اصل بانی ہے۔ اس نے ۲۸۷ھ/ ۹۰۰ء میں طخارستان سے مرو اور ہرات تک ایران کا شمالی علاقہ، ماوراء النّہر اور مغربی افغانستان کا علاقہ اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور ۲۹۵ھ/ ۹۰۷ء میں راہیِ ملکِ عدم ہو گیا۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا احمد ہوا، جس کے عہد میں حسین بن علی مروزی نے اس کی طرف سے بُست اور رخّج تک کے علاقے پر قابض صفاری حکمرانوں معدل اور بوعلی کا خاتمہ کیا۔ ۳۰۱ھ/ ۹۱۳ء میں احمد اپنے غلاموں کے ہاتھوں قتل ہوا اور اس کا ہشت سالہ بیٹا نصر ثانی بن احمد تخت پر بیٹھا۔ اس کے دَور کا قابلِ ذکر واقعہ منصور بن اسحٰق سامانی اور حسین بن علی مروزی کی بغاوت ہے۔ ۳۰۶ھ/ ۹۱۸ء میں منصور فوت ہو گیا اور حسین نے اطاعت قبول کر لی۔ اس زمانے میں سیستان کبھی مقامی حکمرانوں کے قبضے میں رہا اور کبھی سامانی امرا کے۔ ۳۳۱ھ/ ۹۴۲ء میں نصر نے وفات پائی اور اس کا بیٹا نوح اوّل تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد میں شمالی افغانستان اور خراسان کے حکمران بوعلی چغانی بن محتاج نے بغاوت کی۔ نوح نے اسے شکست دی، لیکن ۳۴۱ھ/ ۹۵۲ء میں اسے پھر خراسان کا امیر مقرر کر دیا۔ ۳۴۳ھ/ ۹۵۴ء میں نوح کی وفات پر اس کے بیٹے عبدالملک کو سلطنت ملی۔ ۳۴۵ھ/ ۹۵۶ء میں ابوالحسن سیمجور خراسان کا سپہ سالار مقرر ہوا، پھر اس کی جگہ ۳۴۹ھ/ ۹۶۰ء میں ابومنصور عبدالرّزاق اور اس کے بعد حاجب الحجاب الپتگین نے لی۔ ۳۵۰ھ/ ۹۶۰ء میں عبدالملک نے انتقال کیا اور اس کا بھائی منصور بن نوح اوّل اس کا جانشین قرار پایا۔ اس نے ابومنصور عبدالرّزاق کو خراسان کی حکم رانی اور الپتگین کی مدافعت پر مقرر کیا۔ الپتگین ۳۵۰ھ میں نیشاپور سے پسپا ہو گیا اور غزنہ پہنچ کر غزنوی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ ۳۵۳ھ/ ۹۶۴ء میں سرہنگ ابوعلی محمد بن عباس نے ہرات کے قلعۂ تولک میں بغاوت برپا کی، جسے ابوالحسن سیمجور کی طرف سے ابوجعفر نے فرو کر کے تولک کے علاوہ غور کے بھی بعض قلعے فتح کر لیے۔ منصور کو سیستان کے حاکم خلف بن احمد کے خلاف سات سال تک برسرِ پیکار رہنا پڑا۔ بالآخر ان میں صلح ہو گئی، لیکن بقولِ ابن الاثیر یہ واقعات سامانی سلطنت کے ضعف کا باعث ہوے۔ ۳۶۶ھ میں منصور نے وفات پائی اور اس کی جگہ اس کے بیٹے نوح دوم نے لی۔ اس کے عہد میں خراسان پر ابوالحسن سیمجور تادمِ مرگ (۳۷۸ھ/ ۹۸۸ء) حکومت کرتا رہا۔ ادھر غزنہ میں الپتگین کی وفات سے کچھ عرصے بعد حکومت اس کے داماد سبکتگین کے ہاتھ آئی۔ ابوالحسن کی وفات کے بعد اس کے بیٹے ابوعلی نے بلخ کے حکم ران فائق خاصہ کے ساتھ مل کر سرکشی اختیار کی۔ نوح دوم نے سبکتگین سے اعانت طلب کی۔ سبکتگین اپنے بیٹے محمود کے ساتھ پہنچا اور ہرات کے قریب ۳۸۴ھ/ ۹۹۴ء میں ابوعلی اور فائق کو شکست دے کر انھیں دیلمیوں کے علاقے میں بھگا دیا۔ نوح نے سبکتگین کو ناصر الدّین کا لقب دے کر غزنہ، کابل اور بلخ تک خراسان کا اور محمود کو سیف الدّولہ کا لقب دے کر نیشاپور کا حاکم مقرر کیا۔ امیر نوح اور سبکتگین دونوں کا ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں انتقال ہوا۔ نوح دوم کا نابالغ بیٹا منصور دوم تخت پر بیٹھا، لیکن آلِ سامان کا شیرازہ بکھر گیا۔ ایلک خان نے بخارا پر قبضہ کر لیا، فائق اور بکتوزون نے منصور دوم کو اندھا کر کے (۳۸۹ھ/ ۹۹۸ء) اس کے بھائی عبدالملک دوم کو تخت پر بٹھایا۔ منصور کا بدلہ لینے کے لیے محمود نے چڑھائی کر دی۔ آخر ان شرطوں پر صلح ہوئی کہ ہرات اور بلخ (یعنی کابل تک موجودہ افغانستان کا علاقہ) محمود کے قبضے میں رہیں اور نیشاپور و مرو بکتوزون و فائق کے حوالے ہوں۔ ۳۸۹ھ میں محمود کے واپس ہوتے ہی ایلک خان نے بخارا پر قبضہ کر کے عبدالملک دوم کو پہلے قید، پھر قتل کر دیا۔ سامانیوں کا آخری حکمران ابوابراہیم منتصر بن نوح دوم تھا۔ وہ محمود کے بھائی نصر اور ایلک خان کے خلاف بہادری سے لڑتا رہا اور آخر کار مارا گیا (۳۹۵ھ/ ۱۰۰۴ء)۔ اس طرح سامانی حکومت کا خاتمہ ہوا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّہ ہاے ایران؛ سامانیہ؛ عبدالملک؛ منصور؛ نصر؛ نوح وغیرہ).

اس عہد کے مشاہیر میں سے دو وزیر بہت مشہور ہیں: محمد بن احمد جیہانی، جس نے جغرافیے کی ایک کتاب مرتب کی، لیکن وہ اب مفقود ہو چکی ہے اور محمد بن محمد بلعمی، جس نے تاریخ طبری کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ قدیم فارسی شعرا میں سے رودکی، ابو شکور بلخی اور دقیقی اور پشتو شعرا میں سے ابومحمد ہاشم (م ۲۹۷ھ) قابلِ ذکر ہیں۔

سامانیوں کے دَور میں فارسی ادب اور زبان کے ساتھ ساتھ دین اسلام اور تمدّنِ اسلام کابل تک پھیل گیا، البتہ افغانستان کے مشرقی سرحدی علاقوں (مثلاً ننگرہار، لغمان، خوست، منگل وغیرہ) میں قدیم زبانیں، مذاہب اور تمدّن باقی رہے.

عہدِ دودمانِ پشتون (حدود ۳۰۰ھ): تیسری صدی ہجری میں کوہ سلیمان اور اس کے نواحی علاقے پر ایک پٹھان خاندان حکومت کرتا تھا۔ اس خاندان میں

تین بھائی تھے: غرغُشت، بیٹنی اور سَرْبَن۔ وہ عبدالرشید قیس نامی پٹھان کے بیٹے تھے۔ اگرچہ ان کے بارے میں بہت سے مقامی افسانے پشتو میں رائج ہیں، لیکن قدیم تذکرہ نگاروں، مثلاً سلیمان ماکو: تذکرۃ الاولیا، (حدود ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء)؛ ابوالفضل علامی: آئین اکبری (۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷ء)؛ اخوند درویزہ (م ۱۰۴۸ھ/۱۶۳۸ء): تذکرۃ الابرار اور مخزن اسلام؛ نعمت اللہ ہروی: مخزن افغانی (۱۰۱۸ھ/۱۶۰۹ء) اور شیخ امام الدین خلیل (م ۱۰۶۰ھ): تاریخ افغانی سے پتا چلتا ہے کہ تینوں بھائی ۲۰۰ھ سے ۳۰۰ھ تک افغانستان میں کوہ غور سے کوہ سلیمان تک حکومت کرتے تھے۔ قبائلی رسوخ کے علاوہ روحانی اعتبار سے بھی ان کا بڑا اثر تھا۔ شیخ بیٹنی کی بعض پشتو مناجاتیں منقول و موجود ہیں۔ کوہ سلیمان سے آگے کوہ غُونڈان تک قلات غلزئی پر خرشبون بن سڑبن کا قبضہ تھا۔ وہ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں کوہ سلیمان کے جنوبی دامن مرغہ میں فوت ہوا۔ اسمٰعیل بن بیٹنی کو کوہ سلیمان میں روحانی اثر و رسوخ کے علاوہ حکومت حاصل تھی۔ اس کا علاقہ کوہ سلیمان کے شمال مغرب (وازہ خواہ) میں غزنی تک پھیلا ہوا تھا۔ ان دونوں کے اشعار بھی قدیم پشتو میں منقول ہیں۔ خرشبون کے تین بیٹے کند، زمند اور کاسی افغان اقوام کے مشہور اسلاف میں ہیں (دیکھیے علم الانساب و نژاد شناسی افغانستان)۔

عہد فریغونیان (۲۵۰-۴۱۰ھ): یہ خاندان قبل اسلام کے بادشاہوں (گوزگانان خداۃ) کی نسل سے تھا، سامانیوں اور غزنویوں کے عہد میں گوزگانان پر حکمران رہا۔ اس کے بادشاہ صلح دوست اور علم پرور تھے، سامانیوں اور غزنویوں دونوں کے ساتھ ان کے دوستانہ مراسم تھے۔ ان کی سلطنت شمال کی طرف دریائے آمو اور جنوب کی طرف غرجستان، غور (جہاں کا حکمران غرشاہ فریغونیانِ گوزگانان کے ماتحت تھا) اور طالقان میں بلمند کے گرد و نواح تک تھی۔ خود گوزگانان کا اطلاق موجودہ سرپل کے گرد و نواح پر ہوتا تھا۔ بقول العتبی اس سلسلۂ خاندان کا سردار فریغون تیسری صدی ہجری میں رباط افریغون کی حدود میں رہتا تھا، جو المقدسی کی رُو سے اندخود (موجودہ اندخوی) اور کرکی سے ایک دن کی مسافت پر واقع تھی۔ اس خاندان میں فریغون کا بیٹا احمد پہلا شخص ہے جس کا ذکر ہمیں تاریخ اسلام میں ملتا ہے۔ بقول نرشخی ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں، جب امیر اسمٰعیل سامانی بلخ میں عمرو لیث صفاری سے برسرِ پیکار تھا تو عمرو نے احمد فریغونی کو بلخ کا حاکم مقرر کیا۔ قابوس نامہ سے پتا چلتا ہے کہ وہ بہت سے گلّوں کا مالک تھا۔ الاصطخری نے زمین داور سے رباط کروان (ہری رود بالائی کے قریب) تک کی سرزمین ابن فریغون کے علاقے میں شمار کی ہے۔ اس خاندان کے ایک اَور حکم ران ابوالحارث محمد بن احمد کا ذکر فارسی زبان کے قدیم جغرافیے حدود العالم میں ملتا ہے۔ یہ کتاب ۳۷۲ھ/۹۸۲ء میں اسی علم دوست حکمران کی نذر کی گئی تھی۔ اس کے عہد میں یہ خاندان اپنے عروج پر تھا۔ الاصطخری نے ۳۴۰ھ/۹۵۱ء کے لگ بھگ اس کے کاتب جعفر بن سہل کا ذکر کیا ہے۔ بارٹولڈ کے قول کے مطابق اس نے ۳۶۵ھ/۹۷۵ء میں اپنی ایک بیٹی کی شادی نوجوان سامانی بادشاہ نوح بن منصور کے ساتھ کر دی۔ ۳۸۰ھ/۹۹۰ء میں اس نے نوح بن منصور کی مدد کرتے ہوئے امیر فائق خاصہ سے جنگ کی لیکن شکست کھائی۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ ۳۸۳ھ/۹۹۳ء میں نوح خراسان سے گوزگانان کی طرف آیا اور ابوالحارث اس سے جا ملا۔ جب سبکتگین نے ۳۸۵ھ/۹۹۵ء میں فائق پر چڑھائی کی تو ابوالحارث اوّل الذکر کی مدد کے لیے ہرات آیا۔ اسی زمانے میں العتبی کے قول کے مطابق اس نے اپنی دوسری بیٹی کی شادی محمود سے کی اور سبکتگین کی ایک بیٹی کا نکاح اپنے بیٹے ابوالنصر احمد بن محمد کے ساتھ کر دیا۔ ۳۸۶ھ/۹۹۶ء میں جب سبکتگین اس جہان سے رخصت ہوا تو ابوالحارث نے محمود اور اس کے بھائی اسمٰعیل کے درمیان صلح کرا دی اور خود محمود کے ساتھ غزنہ چلا گیا۔ ۳۸۹ھ/۹۹۸ء میں محمود نے اسمٰعیل کی گرفتاری کا فرض بھی ابوالحارث کے سپرد کیا تھا۔ تاریخ کے اوراق میں اس کے متعلق یہ آخری ذکر ملتا ہے۔

العتبی نے ۳۹۴ھ/۱۰۰۳ء میں ایک شخص فریغون بن محمد کا ذکر کیا ہے، جسے محمود نے آخری سامانی شہزادے منتصر کے تعاقب میں بلخ سے اندخود اور مرورود کی حدود تک بھیجا تھا، لیکن اس کے متعلق کوئی تحقیق نہیں ہو سکی۔

العتبی اور گردیزی کے مطابق اس خاندان کا ایک اَور فرد ابونصر احمد بن محمد ابوالحارث معروف بہ والی گوزگانان، قراخانیوں اور محمود کے بھائی کے درمیان جنگ پل چرخیان (۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء) میں محمود کے قلبِ لشکر کا قائد تھا اور بھیم نگر کی لڑائی (۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء) میں بھی محمود کے ہم رکاب تھا۔ اس نے ۴۱۰ھ/۱۰۱۹ء میں وفات پائی۔ البیہقی نے اسی سال کے واقعات کے ذیل میں لکھا ہے کہ محمود غور کی مہمات پر گیا اور اس کے شہزادے — مسعود اور محمد — امیر افریغون گوزگانان کے بیٹے حسن کے ساتھ زمین داور میں رہے۔ یہی حسن، جو سبکتگین کا نواسہ تھا، گوزگانان کے تخت کا وارث ہوا۔ العتبی اور عوفی کا بیان ہے کہ سلطان محمود نے امیر ابونصر کی بیٹی کا نکاح اپنے بیٹے محمد کے ساتھ کر دیا تھا اور گوزگانان کا علاقہ ابونصر کو واپس کر کے وہاں کے نظم و نسق کے لیے اس کے ساتھ ابو محمد حسن بن مہران کو مقرر کیا تھا۔ گویا یہ خطّہ ۴۰۸ھ/۱۰۱۷ء میں غزنویوں کے زیر اقتدار آ گیا تھا۔ ناصر خسرو کے اس شعر میں اسی طرف اشارہ ہے:

کجاست آنکه فریغونیان زهیبت او
ز دست خویش بدادند گوزگانان را

شمالی و مغربی افغانستان کے ان بادشاہوں نے علوم پروری اور عدل و انصاف میں بڑی شہرت پائی۔ ان کے درباری علما میں بدیع الزمان ہمدانی اور ابوالفتح بُستی، صاحب مفاتیح العلوم، کے علاوہ حدود العالم کا گم نام مؤلف قابلِ ذکر ہے۔

عہد لودیانِ ملتان (۳۷۰-۴۰۱ھ): غزنہ پر سبکتگین کا اقتدار قائم ہو جانے کے بعد (۳۶۶ھ/۹۷۶ء) سامانی حکمرانوں پر زوال آ گیا اور طخارستان و بلخ سے گوزگانان تک اور ہرات، سیستان، بُست اور کابل سے گردیز تک

افغانستان کا سارا علاقہ غزنہ سے ملحق ہوگیا (۳۶۸ھ/ ۹۷۸ء)۔ ان دنوں لاہور سے خیبر تک راجہ جے پال حکومت کرتا تھا اور مشرقی افغانستان کے بعض حصے ماورائے سندھ اور ملتان تک ملتان کے مشہور خاندانِ لودیان سے متعلق تھے۔ جب جے پال نے دوسری بار سبکتگین سے شکست کھائی (۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء) تو شیخ حمید لودی، حاکم ملتان، نے سبکتگین کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیا (۳۸۲ھ/ ۹۹۲ء)۔ اس کا جانشین اس کا بھتیجا شیخ رضی ہوا، جو اخبار اللودی میں احمد لودی کی روایت کے مطابق پشتو کا شاعر تھا اور حمید لودی کے عہد میں کہسار افغانان (کوہ سلیمان) میں تبلیغ کیا کرتا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دریاے سندھ اور غزنہ کے درمیانی علاقوں کے بعض افغانوں نے اس زمانے تک اسلام قبول نہیں کیا تھا؛ چنانچہ الاصطخری غور کو ایسا دار الکفر قرار دیتا ہے جہاں مسلمان بھی بستے ہیں۔ ۳۷۲ھ/ ۹۸۲ء میں حدود العالم کا مصنّف قندہار شہر (کنارِ سندھ) کو برہمنوں اور بتوں کی جگہ، لغمان کو بت خانوں کا مرکز اور بیہار کو بت پرستوں کا مقام خیال کرتا ہے۔ اس وقت بُست، زرنج اور رخّج اسلامی شہر تھے اور کابل شہر کی نصف آبادی مسلمانوں کی اور نصف ہندووں کی تھی۔ شیخ رضی کے بعد ملتان کی حکومت نصر بن حمید کے ہاتھ میں آئی (۳۹۰ھ/ ۹۹۹ء)۔ جب سلطان محمود نے ملتان پر پہلا حملہ کیا (۳۹۶ھ/ ۱۰۰۵ء) تو وہاں کا حاکم ابو الفتوح داؤد بن نصر (۳۹۵-۴۰۱ھ) تھا۔ اس پر سلطان نے بے دین اور اسمٰعیلی ملحد ہونے کا الزام عائد کیا، لیکن پشتو مآخذ، مثلاً پٹہ خزانہ اور خود اس کے ایک پشتو شعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بے دین اور ملحد نہ تھا۔ محمود کے حملے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ایک سال قبل (۳۹۵ھ/ ۱۰۰۴ء) جب اس نے بھاٹیہ حکمران باجی راؤ پر حملہ کیا تھا تو داؤد نے بے اعتنائی برتی تھی۔ بہرحال سات روز کے محاصرے کے بعد داؤد لودی نے تاوانِ جنگ اور سالانہ خراج ادا کرنے کے وعدے پر صلح کر لی۔ ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۰ء میں محمود پھر ملتان پر حملہ آور ہوا اور داؤد کو قلعۂ غورک میں قید کر دیا، جہاں وہ دنیا سے رخصت ہوگیا۔ اگرچہ اس سے لودیوں کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا لیکن وہ ملتان میں بدستور موجود رہے؛ چنانچہ فخر مدبر کے قول کے مطابق سلطان مسعود کی وفات (۴۳۲ھ) کے بعد داؤد کے بیٹے شیخ (؟) نے بغاوت کر دی۔ جب سلطان مودود کا بھیجا ہوا لشکر وایوہ کے قلعے میں پہنچا تو شیخ منصورہ کی طرف چلا گیا اور ملتان پر غزنوی لشکر کا قبضہ ہوگیا۔ تاریخ میں لودیانِ ملتان کا آخری ذکر اسی قدر ملتا ہے۔

یہ خاندان ہندوستان میں افغانی اور اسلامی تہذیب و تمدّن کا پہلا بانی ہے۔ اس کے دو فرد، شیخ رضی اور نصر بن حمید، پشتو کے شاعر تھے۔ ان کے اشعار مع سوانح کے لیے دیکھیے پٹہ خزانہ و تذکرۂ شعرائے پشتو (بحوالۂ احمد بن سعد اللودی، ۶۸۶ھ/ ۱۲۸۷ء: کتاب اللوذعی فی اخبار اللودی)۔ فرشتہ نے انھیں افغان بتایا ہے۔ لودیوں نے دوبارہ ۸۵۵ھ میں سلطان بہلول لودی کے زیرِ قیادت اپنی حکومت ہندوستان میں قائم کی، جو ایک سو برس تک (۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء) جاری رہی، لیکن افغانستان کی تاریخ سے اس کے خاندان کا براہِ راست کوئی تعلق نہیں.

(عبد الحیّ حبیبی [تلخیص: سیّد امجد الطاف])

اسلامی دور: افغانوں کی قومی مملکت کے قیام تک جن علاقوں سے افغانستان کی تشکیل ہوئی وہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی ہزار سالہ دَور میں مختلف صوبوں میں منقسم تھے۔ اگرچہ یہ صوبے اکثر ایک سے انقلابات کا تختۂ مشق بنتے رہے، تاہم وہ کسی بھی وقت باہم مل کر ایک جداگانہ وحدت نہ بنے اور نہ افغانوں نے میر وَیس، بلکہ احمد شاہ درّانی کے وقت تک اپنی کوئی سلطنت قائم کی۔ پیشتر کی تاریخ افاغنہ کے متعلّق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مختلف صوبوں پر مقالات، مثلاً خراسان، سجستان، زابلستان، زمین داور، طخارستان، کابلستان؛ نیز مختلف خاندانوں کے متعلّق مقالات، جو ان اقطاع پر حکم ران رہے اور وہ مقالات جو اہم شہروں، مثلاً بلخ، غزنہ، ہرات، کابل وغیرہ پر لکھے گئے ہیں.

اسلامی فتوحات کے وقت اس ملک کے جو صوبے ساسانیوں کی سلطنت میں شامل تھے جلد ہی سر ہوگئے۔ اسلامی حملوں کی ایک رَو سجستان میں سے ہو کر گزری، لیکن اس مرکز سے کابل کو فتح کرنے کے لیے جو کوششیں ابتدائی صدیوں میں ہوتی رہیں وہ خاندانِ صفاریہ [رتّ بان] کے برسرِ عروج آنے کے وقت تک مستقلاً نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئیں۔ ولایت کابل نے دوسرے مشرقی صوبوں کی بہ نسبت اسلام [کی یلغار] کا مقابلہ زیادہ دیر تک کیا اور صرف غزنویوں کے عہد میں جا کر فتوحات کا یہ عمل پایۂ تکمیل کو پہنچا.

[غزنویہ (۳۵۱ھ/ ۹۶۲ء- ۵۸۳ھ/ ۱۱۸۶ء): عبد الملک اوّل سامانی کی وفات کے بعد خراسان کے سپہ سالار امیر حاجب الپتگین نے اس کے جانشین منصور بن نوح کے خلاف بغاوت کر دی (۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) اور ۳۵۱ھ میں] شہر غزنہ وہاں کے حکمران [ابو علی انُوک یا امیر ابوبکر لاویک] سے چھین لیا۔ [لاویک غالبًا کابل کے امراے کوشانو یفتلی میں سے تھا۔ خود الپتگین اور اس کے جانشین، جن کے ناموں کے آخر میں لفظ تگین آتا ہے، ترکی- افغانی مخلوط النّسل بادشاہوں کی اولاد تھے، جو چینی سیاح وُوکُونگ (Wou Kong) کے بیان کے مطابق ۷۶۰ء میں افغانستان کے مشرقی حصّوں پر نیز ہندوکش کے جنوب میں حکومت کرتے تھے؛ چنانچہ سلطان محمود کے اخلاف کے عہد تک موجودہ قندہار کے شمال مغرب میں ان کی یادگار ایک شہر تگین آباد باقی تھا۔ غزنہ کے بعد الپتگین نے] زابلستان کا ملک سر کیا اور اس جگہ اپنی آزاد ریاست قائم کر لی، جو پہلے اس کے بیٹے اسحٰق (۳۵۲-۳۵۵ھ) کو وراثۃً ملی، بعد ازاں اس کے ایک غلام [اور رفیق] بلکا تگین [یا بلکا تگین] کے قبضے میں آئی۔ [بلکا تگین بڑا متّقی، جنگ جو اور انصاف پسند تھا۔ اس نے دس سال تک حکومت کی، ۳۵۹ھ/ ۹۶۹ء میں اپنے نام کا سکّہ جاری کیا اور محاصرۂ گردیز کے دوران ۳۶۵ھ/ ۹۷۵ء میں فوت ہوا۔ اس کے بعد الپتگین کے رفقا میں سے ایک مفسد شخص امیر پیری تگین غزنہ پر قابض ہوگیا (۳۶۵ھ)۔ لوگوں نے ناخوش ہو کر امیر لاویک کو بلا بھیجا، جس نے کابلشاہ کے بیٹے کی مدد سے چرخ (لوگر- جنوبی کابل) پر حملہ کر دیا، لیکن الپتگین کے داماد امیر سبکتگین سے شکست کھائی اور وہ دس ہاتھیوں پر قبضہ کر کے انھیں غزنہ لے آیا،

جہاں لوگوں نے اسے امیر بنا لیا (۲۷ شعبان ۳۶۶ھ/۱۲ اپریل ۹۷۷ء)۔]
یہی سبکتگین خاندان غزنویہ [رک بآن] کا بانی تھا اور غزنہ (غزنین، غزنی) اس کا دار الحکومت تھا۔

[امیر سبکتگین ایک دانشمند اور بہادر شخص تھا۔ تاریخ گزیدہ کے بیان کے مطابق اس نے زابل کے رئیس کی بیٹی سے شادی کی۔ اس طرح وہ افغانوں کا داماد بن گیا اور تمام افغان اس کے لشکر میں شامل ہونے لگے۔ اس نے بُست، قُصدار (موجودہ خزدار ــ قلات کے جنوب میں)، زمین داور، بامیان، طخارستان، غور، زابلستان اور کابل کو، جو قرا تگین کے گماشتوں کے قبضے میں تھے، فتح کر کے پروان (شمالی کابل) میں اپنا سکہ جاری کیا۔ اس نے لغمان میں، جہاں بڑے مستحکم قلعے اور بت کدے تھے، ویہنڈ کے برہمن فرمانروا جے پال کے ایک لاکھ کے لشکر کو شکست دے کر پشاور تک کے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں دین اسلام کی تبلیغ کی (۳۸۱ھ/۹۹۱ء)۔ ان لڑائیوں میں کثیر مال غنیمت ملنے سے سبکتگین کی قوت بہت مستحکم ہو گئی اور بقول ابن الاثیر اس کے بعد افغان اور خلجی اس کے دائرۂ اطاعت میں آ گئے۔ اس کے عہد کا دوسرا اہم واقعہ جنگ ہرات (۳۸۴ھ/۹۹۴ء) ہے، جس میں فتح پا کر اس نے سامانی بادشاہوں کے دشمنوں کے پاؤں اکھاڑ دیے۔ اکیس برس حکومت کرنے کے بعد ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں سبکتگین نے مدرموی کے مقام پر وفات پائی اور غزنہ میں دفن ہوا۔ اس وقت وہ دریاے آمو سے قُصدار تک اور دریاے سندھ سے نیشاپور اور سیستان تک اپنی سلطنت کی تشکیل کر چکا تھا اور وہاں کے مقامی حکمران خاندانوں، مثلاً سیستان میں صفاریوں کے جانشین، گوزگانان میں فریغونی امرا اور ملتان میں لودھی بادشاہوں نے اس کی سیادت تسلیم کر لی تھی۔

سبکتگین کے چھ بیٹوں میں سے اسمٰعیل غزنہ پہنچ کر اس کا جانشین ہو گیا۔ چونکہ اسے کوئی تجربہ نہ تھا اس لیے مخالفین نے سرکشی اختیار کی اور اس کے بڑے بھائی محمود نے، جو نیشاپور میں خراسان کا حاکم تھا، اس پر چڑھائی کر دی۔ غزنہ کے دروازے پر دونوں بھائیوں کا مقابلہ ہوا۔ بازی محمود کے ہاتھ رہی۔ اسمٰعیل صرف سات ماہ حکومت کر سکا اور اس شکست کے بعد قید خانے ہی میں چل بسا۔ اسی سال (۳۸۷ھ) محمود نے شمالی افغانستان بھی فتح کر لیا اور بلخ میں سریر آراے سلطنت ہوا۔ اس سے فارغ ہو کر محمود عبدالملک بن نوح سامانی سے جنگ آزمائی کے لیے مرو کی طرف بڑھا، لیکن بالآخر سامانی حکمران نے طخارستان سے بلخ اور ہرات تک خراسان کی حکومت محمود کو سپرد کر کے صلح کر لی (۳۸۸ھ/۹۹۸ء)۔ اس سے کچھ ہی عرصے بعد عباسی خلیفہ القادر باللہ نے اسے "یمین الدولۃ امین الملۃ ولی امیر المؤمنین" کا خطاب عطا کر کے خراسان اور غزنہ کا فرمانروا تسلیم کر لیا (ذوالقعدہ ۳۸۹ھ/اکتوبر ۹۹۹ء)۔ اس خطاب کے علاوہ محمود کو نظام الدین، ملک الممالک اور ملک الملوک کے القاب سے بھی یاد کیا گیا ہے۔ فردوسی اسے "شاہ" لکھتا ہے۔ العتبی اسے کبھی کبھی "سلطان" اور دوسرے غزنوی مؤرخین، مثلاً البیہقی اور گردیزی، اسے "امیر" کہتے ہیں۔ نظام الملک (سیاست نامہ)، ابن الاثیر (الکامل) اور منہاج سراج (طبقات ناصری) نے لکھا ہے کہ سلطان کا لقب پہلی بار محمود نے اختیار کیا تھا اور مجمل التواریخ والقصص (مطبوعۂ تہران) کے مؤلف کا قول ہے کہ اس نے یہ لقب امیر خلف صفاری کی تقلید میں اختیار کیا تھا، تاہم اس کے اور اس کی اولاد کے سکّوں پر یہ لقب نظر نہیں آتا؛ پہلی بار یہ ابراہیم غزنوی (۴۵۱-۴۹۲ھ) کے سکّے پر کندہ کیا گیا تھا۔ محمود کے کتبات مزار میں سے جو باقی رہ گئے ہیں اور قریب قریب کوفی رسم الخط میں ہیں، اس کی وفات کے فوراً بعد لکھے گئے تھے، ان میں اس کا نام "الامیر الاجل السیّد نظام الدین ابی القاسم محمود بن سبکتگین" مندرج ہے اور یہی سب سے قدیم اور مستند ثبوت ہے۔

[ہندوستان پر محمود کے چھوٹے بڑے متعدد حملوں اور وسط ایشیا میں اس کی سلطنت کی تشکیل کے بارے میں تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّہ ہاے غزنویہ؛ محمود غزنوی]۔

اپنی عمر کے آخری ایام میں محمود ایک وسیع مملکت پر حکومت کرنے لگا تھا، جس میں جانب غرب خراسان، جبال کا کچھ حصّہ اور طبرستان اور مشرق کی طرف پورا پنجاب شامل تھا؛ شمال کی جانب اس کا اقتدار دریاے جیحون کے آگے پہنچ چکا تھا، لیکن اس سلطنت کا مرکزی حصّہ وہ سارا ملک تھا جو اب افغانستان کہلاتا ہے [اس طرح اس نے اصفہان، عراق، ہمدان اور طبرستان سے مشرق میں گنگا کے کنارے تک، شمال میں آمو تک اور جنوب میں سواحل بلوچستان اور کاٹھیاواڑ تک کا علاقہ مطیع کر لیا تھا۔ وہ بہت لائق، بہادر، سخی اور امور سلطنت سے کماحقہٗ آگاہ بادشاہ تھا۔ بقول العتبی اس نے ترک، افغان، تاجیک، ہنود اور خلجی (=غلجی، ترکی اور افغانی مخلوط النسل لوگ، جو بقول الاصطخری و یاقوت خراسان اور سیستان، نیز کابل تک کے علاقے میں آباد تھے) عناصر سے مرکب لشکر کی تشکیل کی، افغان قبائل کو کوہسار غور، کوہ سلیمان اور کوہ سفید (سپین غر) وغیرہ میں مطیع کر کے مشرف بہ اسلام کیا اور بقول الذہبی و ابن الاثیر معتزلہ، باطنیہ، جہمیہ، مشبّہہ اور روافض وغیرہ فرقوں کو عبرت ناک سزائیں دے کر کچل ڈالا۔ اس کا دربار ہمیشہ بڑے بڑے شعرا (مثلاً فردوسی، فرخی، منوچہری، عنصری) اور علما (مثلاً البیرونی، ابن سینا، الثعالبی، خمّار اور العتبی) کا ملجا و ماؤی رہا۔ آخر عمر میں محمود دق کی بیماری میں مبتلا ہو گیا تھا؛ چنانچہ وہ تینتیس سال کی حکمرانی کے بعد اسٹھ برس کی عمر میں ۲۳ ربیع الآخر ۴۲۱ھ/۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء کو اس جہان فانی سے رخصت ہو گیا]۔ اس فاتح اعظم کی شخصیت نے عوام کے دلوں پر گہرا نقش ثبت کیا اور وہ اس سرزمین کا قومی بطل قرار پایا۔

[محمود کے بعد اس کا بیٹا محمد گوزگانان سے غزنہ آ کر باپ کا جانشین ہوا، لیکن فوج اور اکثر امرا محمود کے ایک اور بیٹے مسعود کے حامی تھے؛ چنانچہ جب مسعود ہرات سے غزنہ کی طرف روانہ ہوا تو خود محمد ہی کے سپہ سالار اور حاجب نے اپنے آقا کو پکڑ کر اندھا کر دیا اور شوال ۴۲۱ھ/اکتوبر ۱۰۳۰ء میں مسعود کو تخت پر بٹھا دیا۔

مسعود نے ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء میں کرمان اور مکران پر قبضہ کیا اور ۴۲۵ھ/

۱۰۳۳ء میں آمل، ساری اور طبرستان پر غلبہ پایا۔ ۴۲۷ھ/ ۱۰۳۵ء میں اس نے ہانسی اور ہندوستان کے دوسرے قلعے فتح کیے اور ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۶ء میں اپنے بیٹے مجدود کو لاہور کا حاکم بنا کر غزنہ لوٹ گیا۔ اس کے بعد چند سال خراسان اور بلخ میں سلجوقی ترکمانوں کی شورشیں فرو کرنے کی سعی کرتا رہا، لیکن بالآخر میکائیل سلجوقی کے بیٹوں طغرل اور چغری بیگ نے خراسان پر نیشاپور، ہرات، بلخ اور سیستان تک قبضہ کر لیا اور دندانقان کی لڑائی میں مسعود کو شکست دی۔ نیشاپور میں مسعود کے نام کا آخری سکّہ ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹ء میں ضرب ہوا اور اس کے بعد یہاں ۴۳۳ھ میں طغرل کا سکّہ جاری ہو گیا۔ سلطنت کے حالات کو مخدوش پا کر مسعود نے اپنے بیٹے مودود کو غزنہ میں چھوڑا اور خود محمود کے خزانوں، لشکر اور اپنے نابینا بھائی محمد کو لے کر ہندوستان کا رخ کیا، لیکن ابھی وہ (ٹیکسلا اور راولپنڈی کے درمیان) مارگلہ تک پہنچا تھا کہ سپاہ نے بغاوت کر کے محمد کو بادشاہ بنا دیا اور مسعود کو قلعۂ گیری میں قید کر کے طاہر بن محمد کے ذریعے ہلاک کرا ڈالا (۱۱ جمادی الاولیٰ ۴۳۲ھ/ ۱۷ جنوری ۱۰۴۱ء)۔ اس کے مفصّل حالات کے لیے دیکھیے مادّۂ مسعود۔

غزنہ میں امیر مودود باپ کا جانشین ہوا اور لشکر لے کر ہندوستان کی طرف چلا۔ ننگرہار میں بہ مقام دینور اپنے چچا محمد کی فوج کو شکست فاش دی اور اسے نیز اس کے بیٹے طاہر کو گرفتار کر کے قتل کر دیا (۴۳۲ھ/ ۱۰۴۱ء)۔ مودود نے سلجوقیوں سے دوستانہ مراسم قائم کرنے کی کوشش کی، حتّٰی کہ چغری بیگ کی بیٹی سے شادی بھی کر لی، لیکن اس کے باوجود وہ ان کے شر سے محفوظ نہ رہ سکا (رَكَ بہ مادّۂ غزنویہ)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ہندوؤں کے دل جیتنے کی بھی خاصی کوشش کی؛ چنانچہ اس کے سکّوں پر شو کے بَیل کی تصویر اور ''سری سمنہ دیوہ'' کی عبارت دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ نقش اوہنڈ کے بادشاہوں کے سکّوں سے ماخوذ ہیں۔ مودود نو سال حکومت کرنے کے بعد ۴۴۱ھ/ ۱۰۴۹ء میں فوت ہوا۔

غزنویوں کی سلطنت دو ماہ تک مسعود دوم، ابن مودود اور اس کے چچا علی بن مسعود کے نام پر قائم رہی۔ پھر عبدالرشید بن سلطان محمود اُن پر غلبہ پا کر مالک تخت بن گیا (۴۴۱ھ)۔ اس کے عہد میں خراسان کا حاکم داؤد سیستان کے راستے بُست اور زمین داور اور اس کا بیٹا آلپ ارسلان طخارستان کی طرف سے غزنہ تک آ پہنچا۔ عبدالرشید کے سپہ سالار طغرل نے، جو سلطان محمود کا غلام تھا، درّۂ خمار (موجودہ پل خمری) میں آلپ ارسلان کو، بُست میں داؤد کو اور سیستان میں داؤد کے چچا بیغو کو شکست دی، پھر غزنہ پہنچ کر عبدالرشید نیز چند غزنوی شہزادوں کو مار ڈالا (۴۴۴ھ/ ۱۰۵۲ء) اور تخت پر قابض ہو گیا؛ لیکن باشندگانِ غزنہ نے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور نوشتگین نے اسے قتل کر کے فرخ زاد بن مسعود کو تخت پر بٹھا دیا (۴۴۴ھ)۔ فرخ زاد نے سات سال حکومت کرنے کے بعد صفر ۴۵۱ھ/ مارچ ۱۰۵۹ء میں وفات پائی اور اس کا بھائی ابراہیم بن مسعود حکمران بن گیا۔ اس نے آلپ ارسلان سے صلح کر لی۔ مشرقی افغانستان کے بعض حصّے لاہور تک اس کے قبضے میں رہے۔ اس نے متعدد بار ہندوستان پر لشکر کشی کی، بہت سے محل، مدرسے اور قلعے (ایمن آباد اور خیر آباد) تعمیر کرائے اور اکتالیس سال تک اطمینان و سکون سے حکومت کرنے کے بعد ۴۹۲ھ/ ۱۰۹۹ء میں وفات پا گیا۔ پھر ابراہیم کا بیٹا علاء الدّین مسعود سوم تخت نشین ہوا، جس کی شادی سلطان سنجر کی بہن سے ہوئی تھی؛ چنانچہ سلجوقیوں سے اس کے مراسم بڑے خوش گوار رہے اور اس طرح اسے ہندوستان میں مزید فتوحات کا موقع ملا۔ ۵۰۸ھ/ ۱۱۱۵ء میں اس کا بیٹا شیرزاد تخت پر بیٹھا، لیکن وہ اپنے بھائی ارسلان شاہ کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ ارسلان نے اپنی سوتیلی ماں (سلطان سنجر کی ہمشیرہ) کی توہین کی اور تخت پر قبضہ کر لیا۔ اس کے دوسرے بھائی بہرام شاہ نے سنجر کے ہاں پناہ لی، جس نے لشکر کشی کر کے ارسلان کو ہندوستان کی طرف بھگا دیا اور بہرام شاہ غزنہ کے تخت پر بیٹھ گیا۔ سلجوقوں کے رخصت ہوتے ہی ارسلان پھر غزنہ میں پہنچا اور بہرام شاہ کو نکال باہر کیا۔ لیکن جلد ہی سنجر نے غزنہ فتح کر لیا اور ارسلان موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷ء)۔ بہرام شاہ کے عہد میں غزنویوں کی حکومت محض برائے نام رہ گئی تھی اور سکّہ بھی سلطان سنجر کے نام پر جاری ہو گیا تھا۔ بہرام شاہ نے بھی ہندوستان پر لشکر کشی کی۔ ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸ء میں اس نے محمد باہلیم کا خاندان سمیت صفایا کیا، جس نے ملتان میں سرکشی اختیار کر لی تھی اور شوالک میں ناگور کے قلعے کی بنیاد رکھی۔ جب وہ واپس غزنہ پہنچا تو اسے علاء الدین جہان سوز غوری سے برسرِ پیکار ہونا پڑا۔ بہرام شاہ کا بیٹا جنگ میں کام آیا، خود بہرام ہندوستان کی طرف پسپا ہو گیا اور غزنہ غوریوں کے قبضے میں آ گیا۔ غوریوں کی مراجعت پر بہرام شاہ غزنہ لوٹا اور ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء میں اس نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ اس کا بیٹا خسرو شاہ جانشین ہوا، لیکن اسے غزوں نے غزنہ سے نکال دیا اور وہ لاہور آ گیا، جہاں ۵۵۵ھ/ ۱۱۶۰ء میں اِس دنیا سے رخصت ہو گیا اور اس کا بیٹا خسرو ملک لاہور کا فرمان روا ہوا۔ غزنویوں کی سلطنت اب سمٹ کر صرف ہندوستانی مقبوضات تک محدود رہ گئی تھی۔ ۵۸۳ھ/ ۱۱۸۷ء میں یہاں بھی ان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور وہ یوں کہ سلطان معزّ الدّین بن محمد سام غوری [رَكَ بآن] نے اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا اور قلعۂ بلروان (غرجستان) میں قید کر دیا، جہاں اس نے ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء میں وفات پائی۔

غزنویوں کی حکومت اڑھائی سو برس تک افغانستان، ایران اور ہندوستان کے علاقوں میں دریائے دجلہ سے دریائے گنگا کے کناروں تک قائم رہی اور غزنہ، بلخ اور لاہور ان کے دار الحکومت رہے۔ اس دوران میں اسلامی تمدّن اور فارسی زبان نے بڑی ترقی کی، اسلام پوری سلطنت میں رائج ہو گیا اور سلطنت کے مشرقی حصّوں میں ہندوشاہی مذہب اور حکومت کے آثار نابود ہو گئے۔ ابوالعبّاس اسفرائینی، احمد بن حسن میمندی، حسن بن محمد میکالی، خواجہ عبدالصّمد اور خواجہ طاہر سنوفی وغیرہ غزنویوں کے مشہور و معروف وزیر تھے۔ ایران، افغانستان، ہندوستان اور ماوراء النہر وغیرہ ممالک آباد تھے اور وہاں تجارت زوروں پر تھی۔ اس عہد کے مشہور علماء، مؤرّخین اور مصنّفین یہ ہیں: البیرونی، ابن سینا، ابوالفتح بُستی، بدیع الزمان ہمدانی، ابوعلی مسکویہ، ابومنصور الثعالبی، ابوالفضل البیہقی، عبدالجبار العتبی، ابونصر مشکان،

نصراللہ (صاحبِ کلیلة و دمنة)، ابومنصور موفق ہروی (صاحبِ کتاب الأبنیة عن حقائق الأدویة)، عبدالحیٔ گردیزی (صاحبِ زین الاخبار)، فخر مدبّر مبارک شاہ (صاحبِ آداب الحرب والشجاعة) اورابوالحسن الہجویری الغزنوی (صاحبِ کشف المحجوب)۔ شعرا میں فردوسی، طوسی، فرخی، عنصری، منوچہری، عسجدی، سنائی، مسعود سعد سلیمان، ناصر خسرو، اسدطوسی، سید حسن غزنوی، ابو الفرج رونی لاہوری اور مختاری غزنوی اس دور کے مشاہیر ہیں۔ ایشیا میں غزنویوں کا دربار شعراء، علما اور اربابِ فن کی تربیت گاہ بنا ہوا تھا۔ خود سلطان محمود ایک عالم فرمان روا تھا۔ بقول ابن خلکان علم حدیث میں اسے یدِطولٰی حاصل تھا اور اسی وجہ سے اس نے شافعی مذہب اختیار کرلیا تھا۔ بعض علما نے اسے فقہ کی بعض کتابوں کا مصنّف قرار دیا ہے اور عوفی نے اس کے اشعار میں سے بعض قطعات نقل کیے ہیں۔ غزنویوں کے زمانے میں نفیس مصنوعات، فنونِ لطیفہ اور بحیثیت مجموعی ثقافت نے خاصی ترقی کی۔ مغلوں کی وحشیانہ دست برد سے جو آثار بچ گئے ہیں (سبکتگین اور محمود کے مزار، غزنہ کے دو منار، بُست کی چھاؤنی کے باقی ماندہ آثار وغیرہ) وہ غزنوی عہد کے فن سنگ تراشی، فن تعمیر اور خطاطی کی تروتازگی کا ثبوت ہیں۔

غزنوی عہد میں صوبوں کے نظم و نسق کے لیے مرکزی حکومت کی طرف سے حاکم مقرر کیے جاتے تھے، جن کا انتخاب سپہ سالاروں، حاجبوں، شہزادوں اور دوسرے شاہی مقرّبوں میں سے ہوتا تھا۔ بیہقی کا بیان ہے کہ وزیر مالیہ اور صدر اعظم کے عہدے وزیرِ دیوان وخواجۂ بزرگ کے سپرد تھے۔ وزارت دفاع کا دفتر سپہ سالار کے ماتحت تھا، محکمۂ سفارت اور دفتر تحریراتِ سلطنت دبیر بزرگ اور دیوانِ وکالت حاجبِ بزرگ کی تحویل میں تھے۔ علاوہ ازیں دربار میں ندیم، وزیر، خازن اور کوتوال کے عہدے بھی تھے۔ صوبوں کے ساتھ مضبوط رابطے اور امن و امان کے باعث مالیات میں معتدبہ اضافہ یقینی تھا، چنانچہ ہم مختلف صوبوں سے حکومت کے خزانے میں آمدنی کا اندازہ بیس کروڑ درہم کر سکتے ہیں؛ سونے، جواہرات اور مالِ غنیمت کی بھاری مقدار، جو ہندوستان کی لڑائیوں میں حاصل ہوتی تھی، اس سے مستثنٰی ہے۔ بڑے بڑے شہروں میں نظامِ حکومت چلانے کے لیے محکمۂ ڈاک، محکمۂ جاسوسی اور محکمۂ پولیس قائم تھا۔ خلافتِ بغداد اور خوانینِ ماوراء النہر کے ساتھ غزنویوں کے سیاسی تعلّقات بہت دوستانہ تھے اور آپس میں سفیروں کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا۔

سلاجقہ، خوارزم شاہی اور ملوکِ سیتان (۴۲۹ - ۶۳۲ھ): سلطان محمود نے غز ترکوں کی شورشوں سے نجات پانے کے لیے ان کے ایک رئیس یبغو ارسلان (المعروف بہ اسرائیل) بن سلجوق کو بطور یرغمال کالنجر میں نظر بند کر دیا تھا (۴۱۶ھ/ ۱۰۲۵ء)، لیکن اس کے بھائی میکائیل کے بیٹوں طغرل بیگ، اور چغری بیگ داؤد نے سلطنتِ غزنہ کے بہت سے علاقوں پر قبضہ کر لیا، پھر دندانقان میں سلطان مسعود کو شکست فاش دے کر طغرل (۴۲۹ - ۴۵۵ھ) نے نیشاپور میں حکومت قائم کر لی۔ سلطان مودود کے عہد میں سلاجقہ کا اقتدار جنوب میں سیستان اور شمال میں بلخ و طخارستان تک بڑھ گیا تھا، چنانچہ چغری بیگ کا بیٹا آلپ ارسلان (۴۵۵ھ/ ۱۰۶۳ء - ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲ء) طخارستان، بلخ، ترمذ، قبادیان، وخش اور ولوالج پر قابض تھا۔ آلپ ارسلان اور اس کے بیٹے ملک شاہ (۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲ء - ۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲ء) نے سلطان ابراہیم غزنوی سے دوستانہ مراسم قائم رکھتے ہوئے زابلستان اور کابل کے علاقے کو لاہور تک سلطنت غزنہ میں تسلیم کر لیا۔ ملک شاہ کے بیٹے سلطان سنجر (۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷ء - ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء) نے بہرام ارسلان کے مقابلے میں شاہ غزنہ کی حمایت کی اور اسے اپنے ماتحت لاہور تک غزنہ کا بادشاہ بنا دیا (۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷ء)۔ یوں اس کی حکومت کی حدود لاہور تک پہنچ گئیں۔ ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵ء میں سلطان سنجر کی لڑائی ہرات کے پہاڑوں میں سلطان علاء الدین حسین جہان سوز سے ہوئی اور جہان سوز کو پکڑ کر غور واپس بھیج دیا گیا۔ اس کے بعد قرہ خطائیوں اور غزّوں کے نیم وحشی قبیلوں نے وسط ایشیا کے کوہسار سے بغاوت کر کے سنجری حکومت کا صفایا کر ڈالا (۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء) اور غزنہ، زابل اور سیستان پر یورش کر کے خسرو شاہ غزنوی کو لاہور تک پسپا کر دیا؛ لیکن غوریوں اور خوارزم شاہیوں نے غزّوں کا فتنہ جلد ہی دبا دیا۔

افغانستان میں خوارزم شاہیوں کی حکومت کی ابتدا یوں ہوئی کہ ملک شاہ سلجوقی نے انوشتگین غرچہ کو خراسان کا حاکم مقرر کر دیا تھا (۴۷۰ھ/ ۱۰۷۷ء)۔ سنجر نے ۴۹۰ھ/ ۱۰۹۶ء میں اس کے بیٹے قطب الدین احمد کو اسی عہدے پر مامور کیا۔ وہ فوت ہُوا (۵۲۲ھ/ ۱۱۲۸ء) تو اس کا بیٹا علاء الدولہ اتسز سنجر کے زیرِ سیادت خراسان کی حکومت پر قابض ہو گیا (۵۲۲ھ/ ۱۱۲۸ء - ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء)، لیکن کئی بار سنجر سے برسرِ پیکار ہوا۔ اتسز کے بعد اس کا بیٹا ایل ارسلان (۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء - ۵۶۷ھ/ ۱۱۷۱ء)، پھر علاء الدین تکش بن ایل ارسلان (۵۶۸ھ/ ۱۱۷۲ء - ۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹ء)، علاء الدین محمد بن تکش (۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹ء - ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء) اور سلطان جلال الدین منکبرنی بن علاء الدین محمد (۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء - ۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء) نے افغانستان کے مغربی اور شمالی حصّوں پر حکومت کی۔ غوریوں سے خوارزم شاہیوں کی لڑائی اس عہد کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ غوری مدّت سے غور اور بامیان میں حکومت کر رہے تھے، لیکن ۶۱۱ھ/ ۱۲۱۴ء میں علاء الدین محمد نے غور، فیروز کوہ اور غزنہ تک ہرات پر قبضہ کر کے انھیں باہر نکال دیا۔ آخری خوارزم شاہی بادشاہ جلال الدین منکبرنی نے افغانستان میں تاتاریوں سے کئی جنگیں کیں، جن کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس خاندان کا ایک فرد تاج الدین ینالتگین سیستان، نیہ، غور، تولک اور اسفزار پر قابض ہو گیا تھا (۶۱۳ھ/ ۱۲۱۵ء)، لیکن تاتاریوں کے ہاتھوں سیستان کے قلعے میں محصور ہو کر مارا گیا [رکّ بہ مادّہ ہائے سلجوق، آل؛ خوارزم شاہ؛ قرہ خطائی]۔

اس وقت افغانستان چار حصّوں میں منقسم تھا: (۱) طخارستان سے مرو تک شمالی صوبے براہِ راست سنجری دربار سے ملحق تھے؛ (۲) غور، بامیان اور گوزگانان (ہرات کی حدود تک) کے علاقے غوریوں کے ماتحت تھے؛ (۳) علاقہ زابل

ہلمند سے غزنہ و کابل تک اور ننگرہار سے پشاور و لاہور تک آلِ محمود غزنوی کے پاس تھا اور (۴) ولایتِ سیستان (بُست اور زمین داور سے زرنج، فراہ اور نیہ تک) ملوک سیستان کے تابع تھی.

ملوکِ سیستان صفاری اور مقامی امرا کے اخلاف میں سے تھے اور ان کے تعلقات سلجوقیوں، غوریوں، غزنویوں، حتّٰی کہ چنگیزی تاتاریوں کے ساتھ بھی دوستانہ رہے۔ ان میں سے طاہر بن محمد (م ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء) اور تاج الدّین بن طاہر (م ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۳ء) سلطان سنجر کے سیاسی اقتدار کے ماتحت تھے۔ شمس الدّین سالیس بن تاج الدّین (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء)، اس کا بھتیجا تاج الدّین حرب (۵۶۴ھ/ ۱۱۶۸ء۔ ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء)، ناصر الدّین عثمان (م ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵ء)، بہرام شاہ بن تاج الدّین حرب (۶۱۳ھ/ ۱۲۱۶ء۔ ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء) اور نصر الدّین بن بہرام شاہ (م ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء) شاہانِ غور کے ساتھ رشتہ دارانہ اور دوستانہ مراسم رکھتے تھے۔ بعد ازاں محمود بن بہرام شاہ، محمود ابن حرب، شمس الدّین علی مہربانی (م ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء)، مبارز الدّین بن مسعود (م ۶۴۷ھ/ ۱۲۴۹ء) اور آلِ کرت (دیکھیے سطور آئندہ) کے بادشاہوں نے بھی تاتاری حملہ آوروں سے ساز باز کر کے سیستان کو اپنے قبضے میں رکھا۔ سیستانی ملوک کے اس صفاری خاندان میں سے شاہ حسین بن ملک غیاث الدّین، مؤلفِ احیاء الملوک، نے زمانۂ قدیم سے اپنے زمانے تک صفاریوں کی تاریخ لکھی۔ سیستان میں اس نسل کے امرا ایک ہزار سال تک باقی رہے.

غوری (سوری) (۴۰۵۔ ۶۱۲ھ): خراسان و غور کے ایک قبیلے "سوری" کے امرا شیوعِ اسلام سے پہلے طخارستان، غور، ہرات اور خراسان کے کوہستان میں حکومت کرتے اور غُرشاہ کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے (غُر = پہاڑ)۔ شنسب بن خرنک (۴۰۔ ۸۰ھ)، جس نے حضرت علیؓ کے دستِ مبارک پر اسلام قبول کیا، اس خاندان کا پہلا مسلمان حکمران ہے۔ اس کے بیٹے امیر پولاد (۱۳۰ھ/ ۷۴۷ء) نے ابو مسلم خراسانی کی اعانت کرتے ہوئے عباسی تسلّط کے قیام میں بڑا حصّہ لیا۔ پولاد کے ایک بیٹے امیر کروڑ (= سخت اور مضبوط [رٹ بآن])، المعروف بہ جہان پہلوان (۱۳۹۔ ۱۵۴ھ) کے عہد میں اس خاندان کا اقتدار زمین داور، بُست اور والشان پر چھایا ہوا تھا۔ امیر کروڑ پشتو کا اچھا شاعر بھی تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا امیر ناصر (۱۶۰ھ/ ۷۷۶ء) حکمران ہوا۔ بقولِ منہاج سراج ۱۷۰ھ میں امیر بنجی بن نہاران شنسبی غور کا بادشاہ تھا، جو اپنے سپہ سالار شیش بن بہرام کے ساتھ ہارون الرشید کے دربار میں پہنچا، جہاں اسے "قسیم امیر المؤمنین" کا خطاب ملا۔ صفاریوں کے عہد میں غور کی امارت امیر سوری کو مل چکی تھی (نواح ۲۵۳ھ/ ۸۶۷ء)۔ سلطان سبکتگین کے عہد میں غور پر حملے ہوئے، لیکن اس خاندان کی خود مختاری کو کوئی گزند نہ پہنچا۔ سلطان محمود نے بقول البیہقی ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء اور بقول ابن الاثیر ۴۰۱ھ/ ۱۰۱۰ء میں دس ہزار فوج کے ساتھ حملہ کر کے غور کے حکمران امیر محمد سوری کو قلعۂ آہنگران میں محصور کر دیا، جس نے کچھ عرصے کے بعد ہتھیار ڈال دیے۔ سلطان اسے اور اس کے چھوٹے بیٹے شیش کو اپنے ساتھ غزنہ لے گیا، لیکن اس نے قید کی ذلت پر موت کو ترجیح دی اور راستے ہی میں زہر کھا لیا۔ اس کی وفات کے بعد سلطان نے اس کے بیٹے امیر ابو علی بن محمد کو غور کا حکمران مقرر کیا، جو ایک علم دوست انسان تھا۔ اس نے غور میں کئی مدرسے، مسجدیں اور محلّات بنوائے۔ مسعود غزنوی کے عہد میں اس کے بھتیجے عباس بن شیش نے اسے قید کر کے تخت پر قبضہ کر لیا (۴۲۵ھ/ ۱۰۳۳ء)۔ اسے علمِ نجوم کا شوق تھا، چنانچہ مندیش میں قلعۂ سنگہ کے اندر اس نے ایک رصدگاہ قائم کی؛ لیکن عباس بہت ظالم اور ستم گر تھا۔ لوگوں نے تنگ آ کر سلطان ابراہیم غزنوی سے فریاد کی، جس نے غور پر لشکر کشی کر کے اسے غزنہ میں قید کر دیا اور اس کے بیٹے امیر محمد کو غور کا حکمران بنا دیا۔ وہ ایک علم نواز، نیک سیرت اور عادل انسان تھا (۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء)۔ اس کا بیٹا اور جانشین قطب الدّین حسن (۴۶۰ھ/ ۱۰۶۷ء)، جو سلاطین غور کا جدِ امجد تھا، ۴۹۳ھ/ ۱۰۹۹ء میں باغیوں سے لڑتا ہوا مارا گیا اور اس کا بیٹا ملک عزالدین حسین (۵۱۰ھ) وارثِ تخت ہوا۔ سنجری سلطنت سے اس کے دوستانہ مراسم تھے۔ اس کے سات بیٹوں نے خراسان، غور، زابل، غزنہ، بامیان اور طخارستان کے علاقے فتح کر کے ان پر حکومت کی، جس کی تفصیل یہ ہے:۔

(۱) قطب الدین محمد، المعروف بہ ملک الجبال (غرشاہ) نے شہر فیروزکوہ بسایا اور قلعہ تعمیر کیا۔ ولایتِ ورشاد پر بھائیوں سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور وہ غزنہ چلا گیا، جہاں بہرام شاہ غزنوی کے ہاتھوں مارا گیا (۵۴۱ھ/ ۱۱۴۶ء)۔ یہی قتل غوریوں اور غزنویوں کے اختلاف کا باعث بنا.

(۲) بہاء الدّین سام، حاکم مندیش غور (۵۴۴۔ ۵۵۴ھ): قطب الدّین محمد غزنہ جاتے ہوئے فیروزکوہ بہاء الدّین کے حوالے کر گیا، جہاں وہ ۵۴۴ھ/ ۱۱۴۹ء میں تخت نشین ہوا۔ اس نے کئی قلعے تعمیر کرائے اور ملک بدر الدّین گیلان کی لڑکی سے نکاح کیا، جس کے بطن سے سلطان معز الدّین محمد سام اور سلطان غیاث الدّین پیدا ہوئے۔ اس نے اپنے بھائی کے قتل کا انتقام لینے کے لیے غزنہ پر یورش کی لیکن راستے ہی میں بمقام گیلان اس دنیا سے رخصت ہو گیا.

(۳) مادین کا خطہ ملک شہاب الدّین محمد خرنک (۵۵۰ھ) کے حصّے میں آیا۔ اس کا بیٹا ملک ناصر الدّین ابوبکر، جو ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں گزیو اور تمران (شمالی قندہار) کا حاکم تھا، تاتاریوں کے حملے کے بعد التتمش کے دربار میں دہلی چلا گیا اور وہیں ۶۲۰ھ میں اس نے وفات پائی.

(۴) ملک شجاع الدّین علی جرماس کا حاکم تھا (۵۵۰ھ)، جس کا جانشین اس کا بیٹا علاء الدّین ابنِ علی ہوا (۵۹۹ھ/ ۱۲۰۲ء)۔ سلطان غیاث الدین نے بُست، وجیر، گرم سیر، درمشان، رُوزگان اور غزنہ کا خطہ اس کے سپرد کر دیا۔ فتح خراسان کے وقت وہ نیشاپور میں حکمران تھا۔ سلطان معز الدّین نے اسے غرجستان اور زمین داور کا حاکم بنا دیا۔ ۶۰۱ھ/ ۱۲۰۴ء میں اس نے ملاحدۂ کوہستان کا قلعۂ

کا رخ جناباد فتح کر لیا، لیکن سلطان معزالدّین کی شہادت کے بعد اسے قلعۂ غرجستان میں قید کر دیا گیا۔

(۵) علاء الدّین حسین (۵۴۴-۵۵۱ھ)، حاکم وجیرستان، ملک بہاء الدّین کی وفات کے بعد فیروز کوہ میں ممالک غور کے تخت پر بیٹھا۔ اپنے بھائیوں کے خون کا بدلہ لینے کے لیے وہ تکین آباد کے قریب بہرام شاہ غزنوی سے نبرد آزما ہوا اور شکست دے کر غزنہ پر قابض ہو گیا، شہر کو آگ لگا دی اور باشندوں کا قتل عام کیا۔ بُست کا بھی یہی حشر ہوا۔ اسی بنا پر اسے جہان سوز کا لقب ملا۔ اس نے طخارستان فتح کر کے اسے اپنے بھائی فخر الدّین کے سپرد کر دیا، پھر سلطان سنجر سے ٹکر لی، لیکن گرفتار ہو گیا۔ سلطان نے از راہِ نوازش اسے واپس غور بھیج دیا۔ وہ بامیان، گرم سیر، داور، بُست، تولک، جبال ہرات، غرجستان اور مرغاب کو بھی حکومتِ غور کے قبضے میں لے آیا۔ وہ فوت ہوا تو اس کا بیٹا سیف الدّین فیروز کوہ کے تخت پر بیٹھا۔ اس نے ملاحدہ کے داعیوں کا قتلِ عام کیا اور غزّ وں کے مقابلے کی سعی کی، لیکن ایک سال سے زیادہ زندہ نہ رہا اور اپنے ہی سپہ سالار کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا۔

(۶) سلطان سیف الدّین سوری (۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء-۵۴۴ھ/ ۱۱۴۹ء)، حاکمِ استیہ، غوریوں کا پہلا حکمران تھا جس نے سلطان کا لقب اختیار کیا۔ اس نے اپنے بھائی قطب الدّین کے خون کا بدلہ لینے کے لیے غزنہ پر چڑھائی کی اور بہرام شاہ کو بھگا کر غزنہ پر قابض ہو گیا؛ لیکن بہرام شاہ نے جلد ہی افغانوں اور خلجیوں کی فوج لے کر یلغار کر دی اور سلطان سوری نیز اس کے وزیر سیّد مجد الدین موسوی کو گرفتار کر کے پلِ طاق پر پھانسی دے دی۔ جہان سوز نے اسی کے انتقام میں غزنہ کو ویران کیا تھا۔

(۷) ملک فخر الدین مسعود (۵۴۰ھ) تمام بھائیوں میں سب سے بڑا اور کشی کا امیر تھا۔ جہان سوز نے طخارستان اس کے سپرد کر دیا۔ بعد ازاں اس نے جبال شغنان، پردرواز، وخش اور بدخشان تک قبضہ کر لیا۔ جنگ راغ زر میں اپنے بھتیجوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا اور اسے بامیان میں بھیج دیا گیا وہیں جاں بحق ہو گیا (۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵ء)۔ اب اس کا بیٹا شمس الدین محمد بامیان کا امیر بنا۔ اس نے سلطان غیاث الدّین کی تائید سے افغانستان کے ایک وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا اور خوارزم شاہیوں کے مقابلے کے لیے غور کے لشکر میں شرکت کی۔ اس کی وفات کے بعد اس کا علم دوست بیٹا بہاء الدّین سام تخت نشین ہوا، جس کے دربار میں امام فخر الدّین رازی، شیخ الاسلام جلال الدّین ورسل (؟) اور مولانا سراج الدّین جوزجانی جیسے علما موجود تھے۔ اس کی سلطنت کشمیر سے کاشغر، ترمذ سے بلخ اور جنوب میں غور و غرجستان کی حدود تک پھیلی ہوئی تھی۔ سلطان معزالدّین کی شہادت کے بعد امرا نے اسے غزنہ بلایا، لیکن وہ گیلان کے مقام پر فوت ہو گیا (۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵ء)۔ اس نے چودہ برس حکومت کی۔ اس کے بیٹے جلال الدّین علی نے حکومت سنبھالی اور اپنے بھائی علاء الدّین کو غزنہ کے تخت پر بٹھا دیا۔ جب تاج الدّین یلدوز نے مؤخر الذّکر پر حملہ کیا اور جلال الدّین اس کی مدد کے لیے گیا تو اس کے چچا علاء الدّین مسعود نے بامیان کے تخت پر قبضہ کر لیا، لیکن جلال الدّین نے غزنہ کا تصفیہ کرنے کے بعد واپس جا کر چچا کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ کچھ عرصے بعد یلدوز نے پھر غزنہ پر حملہ کیا اور علاء الدّین شکست کھا کر محصور ہو گیا۔ جلال الدّین اس کی مدد کے لیے پہنچا، لیکن دونوں بھائی یلدوز کے ہتھے چڑھ گئے اور بامیان کی طرف لوٹا دیے گئے۔ وہیں انھوں نے وفات پائی (نواح ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء)۔

یہ تھا غوری حکومت کی تشکیل کرنے والے سات بھائیوں کا مختصر سا حال۔ ان کے بعد سلطان غیاث الدّین محمد سام بادشاہ ہوا۔ اسے اور اس کے بھائی معزالدّین کو ان کے چچا علاء الدّین نے قلعۂ وجیرستان میں قید کر دیا تھا، لیکن سلطان سیف الدین ابن علاء الدّین (۵۵۱ھ) نے انھیں رہا کر دیا۔ سیف الدّین کو اس کے سپہ سالار ابو العباس شیش نے قتل کر کے غیاث الدّین کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور اسے فیروز کوہ میں تخت پر بٹھا دیا (۵۵۸ھ/ ۱۲۶۴ء)۔ غیاث الدّین کے عہد کے اہم واقعات یہ ہیں: اس نے ابو العبّاس شیش کو مار ڈالا۔ راغ زر کے مقام پر اپنے چچا ملک فخر الدّین مسعود اور اس کے حلیفوں (ملک علاء الدّین تماج سنجری، حاکمِ بلخ اور تاج الدّین یلدوز، حاکمِ ہرات) کی متحدہ افواج کا مقابلہ کر کے انھیں شکست دی۔ تماج ہلاک ہو گیا اور ملک فخر الدّین مسعود کو پکڑ کر احترام کے ساتھ بامیان کی طرف لوٹا دیا گیا۔ بعد ازاں غیاث الدّین نے گرم سیر، زمین داور، قادس، کالیون، فیوار، سیف رود (غرجستان)، طالقان، مرو اور گرزیوان کو سلطنتِ غور سے ملحق کر لیا۔ اس کے بھائی معزالدّین نے ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء میں غزّ وں کو غزنہ سے پسپا کر کے اسے بھی حدودِ سلطنت میں شامل کر لیا۔ ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء میں ہرات ۵۷۳ھ/ ۱۱۷۷ء میں فوشنج کا بھی الحاق ہو گیا، ملوکِ سیستان نے بھی گھٹنے ٹیک دیے اور شمالی ممالک، مثلاً مرغاب، اندخود، میمنہ، فاریاب، پنجدہ وغیرہ بھی فتح کر لیے گئے۔ ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء میں غیاث الدّین نے جلال الدّین محمود بن ایل ارسلان خوارزم شاہ کو شکست دی، جس نے مملکت کے شمالی علاقوں کو گزند پہنچایا تھا۔ ۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹ء میں خراسان کو صاف کر کے نیشاپور تک پیش قدمی کی گئی۔ اس طرح غیاث الدّین کی حدودِ سلطنت ہندوستان سے عراق تک اور دریائے جیحون سے آبنائے ہرمز تک پھیلی ہوئی تھیں۔ خلیفۂ بغداد نے سلطنتِ غور کو قانونی طور پر تسلیم کر لیا اور دونوں درباروں میں سفارتی تعلقات قائم ہو گئے۔ غیاث الدّین نے ہرات میں بتاریخ ۲۷ جمادی الاولیٰ ۵۹۹ھ/ ۱۱ فروری ۱۲۰۳ء وفات پائی۔ وہ علم دوست اور انصاف پرور بادشاہ تھا۔ شروع میں مذہبًا اپنے اسلاف کی طرح محمد کرّام سیستانی کا پیرو تھا، لیکن بعد ازاں اس نے شافعی عقیدہ اختیار کر لیا۔ اس کی مہر پر کلمۂ "حسبی اللّٰہ وحدہ" کندہ تھا۔ اس کا گرمائی دار الحکومت فیروز کوہ اور سرمائی دار الحکومت زمین داور تھا۔

سلطان غیاث الدین محمد سام کے حکم سے اس کا بھائی ابو المظفر معزالدین

محمد بن سام قسیم امیر المؤمنین غزنہ کے تخت پر بیٹھا تھا (۵۶۹-۵۷۰ھ/۱۱۷۳ء)۔ ۵۷۰ھ میں اس نے گردیز فتح کیا اور قرامطہ سے ملتان چھین لیا؛ ۵۷۳ھ/۱۱۷۷ء میں سنقران کے باغیوں کی گوش مالی کی؛ ۵۷۴ھ میں بھیم دیو نہروالہ کے خلاف اس کی مہم ناکام رہی؛ ۵۷۵ھ میں اس نے فرشور (پشاور) اور ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں لاہور پر قبضہ کرلیا اور آخر عمر تک ہندوستان کو فتح اور اسے نورِ اسلام سے منوّر کرنے میں کوشاں رہا (تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّۂ غوریہ)۔ ۳ شعبان ۶۰۲ھ/ ۱۵ مارچ ۱۲۰۶ء کو، جب وہ کھوکھروں کی بغاوت فرو کرکے ہندوستان سے غزنہ جا رہا تھا فرقۂ ملاحدہ کے ایک فدائی نے اسے شہید کر دیا۔ سلطان محمد غوری نے ایشیا کے وسط میں ایک وسیع مملکت کی بنیاد رکھی اور ہندوستان میں گنگا کے کنارے تک اسلامی پرچم لہرا دیا۔ اس کی سلطنت مشرق میں بنارس سے مغرب میں خراسان تک اور شمال میں خوارزم سے جنوب میں بحیرۂ عرب تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس کے پرچم دائیں طرف سے سرخ اور بائیں طرف سے سیاہ تھے اور بقول منہاج سراج خزانوں میں مال و دولت کی کثرت تھی.

سلطان غیاث الدّین محمد کی وفات (۵۹۹ھ) پر سلطان معز الدّین نے اس کے بیٹے غیاث الدّین محمود کو بُست، فراہ اور اسفزار کا حاکم مقرر کیا تھا۔ سلطان معز الدّین کی شہادت کے بعد وہ غور کی سلطنت کو غرجستان، طالقان، گرزیوان، قادس اور گرم سیر سمیت اپنے حیطۂ اقتدار میں لے آیا۔ اس نے تاج الدّین یلدوز کو غزنہ اور قطب الدّین ایبک کو ہندوستان کی حکومت کا فرمان عطا کیا۔ بعد ازاں اس نے علاء الدّین اتسز شنسبی کے لشکر کو، جسے سلطان محمد خوارزم شاہ کی اعانت حاصل تھی، شکست دی اور علی شاہ بن تکش خوارزم کو، جو غور کی طرف بھاگ گیا تھا، قصرِ برکوشک میں قید کر دیا۔ ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں غیاث الدّین محمود کو علی شاہ کے ملازموں نے اچانک قتل کر دیا۔ اس کا چہاردہ سالہ بیٹا بہاء الدین سام صرف تین ماہ تک تخت نشین رہ سکا اور سلطان علاء الدین اتسز بن علاء الدین جہان سوز نے اسے نکال کر فیروز کوہ پر قبضہ کرلیا۔ اتسز نے چار سال حکومت کی، پھر ملک نصیر الدّین حسین، امیر شکار، نے غزنہ سے غور پر حملہ کرکے اتسز کو جرماس کے مقام پر قتل کر دیا (۶۱۱ھ/ ۱۲۱۴ء) اور غور غزنوی حکومت میں شامل کرلیا گیا۔ ۶۱۱ھ میں تاج الدّین یلدوز نے علاء الدّین ذِرِ غور کو فیروز کوہ کے تخت پر بٹھا دیا، لیکن اگلے ہی سال وہ سلطان خوارزم شاہ کے قابو میں آ گیا اور پورا غور خوارزم شاہی سلطنت میں شامل ہوگیا.

سلطان محمد غوری کی شہادت (۶۰۲ھ) کے بعد ہی غوریوں کی وسیع سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا تھا اور مختلف علاقوں پر سلطان کے مختلف امرا کی حکومت قائم ہو گئی تھی۔ تاج الدّین یلدوز، حاکمِ غزنہ، کی ایک بیٹی قطب الدّین ایبک (حاکمِ ہند) اور دوسری ناصر الدین قباچہ (حاکمِ سندھ) سے بیاہی گئی تھی۔ جب ایبک نے غزنہ پر حملہ کیا تو یلدوز پنج ند کے مقام پر شکست کھا کر کرم کی طرف چلا گیا۔ ایبک غزنہ پر چالیس روز حکومت کرنے کے بعد ہندوستان لوٹ گیا اور یہ علاقہ یلدوز ہی کے قبضے میں رہ گیا؛ تاہم سلطان محمد خوارزم شاہ کی فوجوں سے ہزیمت اٹھا کر یلدوز کو ہندوستان کی طرف فرار ہونا پڑا، جہاں وہ سلطان التتمش کے خلاف لڑتا ہوا گرفتار ہوا اور بدایون میں مارا گیا (۶۱۱ھ/ ۱۲۱۴ء).

حکومتِ غوریہ کے خاتمے (۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء) پر خوارزم شاہیوں نے شمالی علاقوں اور غور و ہرات پر قبضہ کرلیا۔ سیستان سے بُست تک کا علاقہ نیز تگین آباد اور زابلستان مقامی ملوکِ سیستان کے قبضے میں آ گئے.

غوریوں کے عہد میں غزنوی تمدّن پورے کمال کو پہنچا۔ فارسی ادب غوری فاتحین کے توسط سے دہلی تک پہنچ گیا۔ پشتو شعر و ادب کی زبان بنی۔ اسلام پورے افغانستان نیز ہندوستان کے بہت بڑے حصے میں پھیل گیا۔ فنِ تعمیر نے بڑی ترقی کی (جامع مسجد ہرات، قطب مینار دہلی)۔ نامور علما اور شعرا کی سرپرستی سے علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوا۔ ان میں سے امام فخر الدین رازی، نظامی عروضی سمرقندی، احمد میدانی نیشاپوری (صاحبِ مجمع الامثال)، علی باخزری (صاحبِ دمیة القصر)، قاضی منہاج سراج (صاحبِ طبقات ناصری)، ابونصر فراہی (صاحبِ نصاب)، محمد عوفی (صاحبِ لباب) وغیرہ بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔

تاتاریوں کا خروج (۶۱۶-۶۴۰ھ): غزنویوں اور غوریوں کا اقتدار مٹ چکنے کے بعد سیستان میں مقامی بادشاہ، مشرقی افغانستان کے علاقوں میں غوریوں کے مقرر کردہ امرا، ہرات میں آلِ کرت اور شمالی افغانستان میں خوارزم شاہی حکومت کر رہے تھے۔ چنگیز خان (تموچین، ولادت: ۵۴۹ھ/ ۱۱۵۴ء) منگولیا میں ایک وسیع سلطنت کی بنیاد رکھ چکا تھا۔ ۶۱۶ھ/ ۱۲۱۹ء میں اس کا تصادم سلطان محمد خوارزم شاہ سے ہوا، جس کے ایک عامل نے تاتاریوں کے ایک تجارتی قافلے کو لوٹا اور چنگیز خان کے سفیر کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا۔ چنگیز خان اپنے کثیر لشکر کے ساتھ ایک بے پناہ سیلاب کی طرح اٹھا، سلطان کی فوج کو شکست دے کر بخارا، سمرقند، بناکت، خجند، جند اور ماوراء النہر کے دوسرے شہروں کو تاراج کرکے ظلم و بربریت کی ایک عدیم النظیر مثال قائم کر دی۔ خوارزم شاہ بھاگ کر مقابلہ کے لیے بلخ پہنچا اور افغانستان کے مشہور شہروں کو تاتاریوں کا مقابلہ کرنے کے لیے مختلف امرا کے سپرد کر دیا۔ ربیع الاوّل ۶۱۷ھ/ [مئی] ۱۲۲۰ء میں تاتاریوں نے بلخ فتح کرکے خوارزم شاہ کے تعاقب میں ہرات کا رخ کیا اور فوشنج تک قتلِ عام کرتے ہوئے طوس پہنچ گئے۔ خوارزم شاہ نے بحیرۂ خزر کے جزیرے آبسکون میں وفات پائی (شوال ۶۱۷ھ) اور تاتاریوں نے اس کے دار السّلطنت ارگنج کو، جو ایشیا کا نہایت پُررونق شہر اور علم و دانش کا مرکز تھا، ویران کر ڈالا۔ اس کا خاندان اسیر ہوگیا، البتہ اس کا بیٹا جلال الدّین نیشاپور اور بُست ہوتا ہوا ہرات پہنچ گیا۔ اس کے بعد چنگیز خان نے ترمذ اور بلخ کو فتح کرکے لوگوں کا قتلِ عام کیا اور اس کے بیٹے تُولی نے مرو، بیہق اور نسا سے فیروز کوہ، آستیہ اور تولک تک کے شہروں کو مسخّر اور تباہ و برباد کر دیا۔ اس کے بعد ہرات، جوزجانان، اندخود، میمنہ، فاریاب، بامیان نیز طخارستان کے شہروں کا بھی یہی حشر ہوا (۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء)۔

اس وقت آخری خوارزم شاہ جلال الدین منکبرتی نے ہرات سے غزنہ پہنچ کر افغان رؤسا کی اعانت سے ایک لشکرِ جرّار جمع کیا اور پروان (موجودہ جبل السراج) میں چنگیزی فوجوں کو، جن کا سپہ سالار قوتوقو تھا، شکست فاش دی؛ لیکن بدقسمتی سے خوارزم شاہ کے سرداروں میں پھوٹ پڑ گئی اور چنگیز خان شکست کا انتقام لینے کے لیے طالقان فتح کر کے غزنہ پر چڑھ آیا۔ خوارزم شاہ نے بڑی جرأت اور جواں مردی سے اس کا مقابلہ کیا۔ دریاے سندھ کے کنارے اس کا بیٹا شہید ہو گیا، اہلِ حرم غرقاب ہو گئے اور خود لڑتا بھڑتا دریا کو عبور کر گیا۔ چنگیز خان نے تین ماہ تک پشاور اور پنجاب کی سرحدوں پر چترال تک قتلِ عام اور لوٹ مار کی، پھر اپنے دو بیٹوں اوگدائی اور چغتائی کو یہاں چھوڑ گیا۔ جلال الدین خوارزم شاہ کی مثال سے حوصلہ پا کر ہرات اور نیشاپور میں لوگوں نے بغاوت کی، لیکن تاتاریوں نے ہر جگہ بغاوتوں کو سختی سے کچل دیا۔ اس سلسلے میں نیشاپور تاراج ہو گیا۔ مزید براں چغتائی کے ہاتھوں سندھ، مکران اور وادی کرم کے شہر ویران و برباد ہوئے۔ ۶۱۹ھ میں چنگیز اپنے بیٹوں سمیت ماوراء النہر لوٹ گیا۔ رمضان ۶۲۴ھ/اگست ۱۲۲۷ء میں اس کی موت نے دنیا کو ایک بڑے عذاب سے نجات دے دی اور افغانستان اس کے بیٹے تُولی خان کے حصے میں آیا۔ اُدھر جلال الدین نے ہندوستان پہنچ کر ایک جماعت تیار کر لی اور ناصر الدین قباچہ، حاکم سندھ، کو شکست فاش دے کر ٹھٹھہ تک پیش قدمی کی۔ پھر وہ ۶۲۱ھ/۱۲۲۴ء میں کرمان (ایران) چلا گیا، جہاں اس نے تفلس، خلاط، گرجستان اور ارمنستان تک کے علاقے فتح کر لیے۔ ۶۲۸ھ/۱۲۳۰ء میں اس نے میافارقین میں کُردوں کے ہاتھوں شہادت پائی اور اس طرح خوارزم شاہی خاندان کا آخری چراغ گُل ہو گیا۔

تاتاریوں کی ماتحتی میں ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء سے ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء تک سیف الدین حسن قرلغ نے غزنہ اور بامیان پر حکومت کی اور عباسی خلیفہ کے نام کا سکّہ چلایا۔ ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں جب خراسان کے باشندوں نے علمِ بغاوت بلند کیا اور سرکشی کے شعلے پورے افغانستان میں پھیلے تو تاتاریوں نے دوبارہ قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا۔ بعد ازاں جنتمور خراسان کا حاکم مقرر ہوا (۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء)۔ اس نے ملک بہاء الدین کو خراسان کا امیر بنا دیا۔ پھر ۶۳۵ھ/۱۲۳۷ء کے قریب نُوسال اور ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء میں گرگوز اور ۶۴۱ھ/۱۲۴۳ء سے ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء تک امیر ارغون تاتاری دربار کی طرف سے خراسان کے حاکم رہے۔ اس دوران میں آلِ کرت تاتاریوں کے زیرِ اطاعت ہرات، فیروز کوہ اور غرجستان پر حکومت کرتے تھے، چنانچہ جب ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء میں چنگیز کا پوتا ہلاگو (۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء-۶۴۹ھ/۱۲۵۱ء) خراسان میں آیا تو ملک شمس الدین کرت نے اظہارِ اطاعت کیا۔ ماوراء النہر میں مقیم چغتائی سردار غزنہ اور کابل تک کے علاقے پر بالواسطہ یا بلاواسطہ تلوار کے بل پر مسلط رہے اور انھوں نے تیس برس کے عرصے میں جان و مال کے علاوہ یہاں کے علوم و تمدّن کو بھی تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ افغانستان کے تمدّن میں، جو قدیم آریائی اور عربی اسلامی تمدّنوں کا ممزوج تھا، تاتاری عنصر بھی شامل ہو گیا، جس کا اثر زبان و لغات، آدابِ معاشرت، عادات و اخلاق، ہر بات پر پڑا۔ نظم و نسق اور دفتری و سیاسی امور بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ چنگیزی سپہ سالاروں نے یاسا، یعنی تاتاریوں کے قوانین و احکام، سختی سے نافذ کر دیے۔ بقولِ کاترمیئر (مقدمۂ جامع التواریخ، از رشیدی) تاتاری خوانین اپنے مسلمان مشیروں (حاجبوں اور قاضیوں) کے ذریعے اسلامی احکام و آداب کی نگہداشت بھی کرتے تھے۔ تاتاریوں کے مذہبی پیشوا (کشیش یا تویِن) سحر و جادو کے اثرات زائل کرنے میں مشغول رہتے تھے۔ ان کے ہاں اویغوری رسم الخط رائج تھا۔ قُورچی (ہتھیار اٹھانے والا)، چَربی (دربان)، اَختہ چی (گھوڑوں کا محافظ)، یساول (نقیب)، قراؤل خاصہ اور کِشِکچی (محافظ)، بہادر (مبارز)، داروغہ (آمر)، نوئین یا نویان (شہزادہ)، اُلُغ نویان (بڑا شہزادہ)، ترخان (لشکر کا سردار) وغیرہ دربار کے معزز لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ بادشاہ کو قاآن اور خاقان کہتے تھے۔ لشکر دس دس ہزار کے دستوں (تومان) پر مشتمل اور میدانِ جنگ میں جُرنغار (میسرہ)، برنغار (میمنہ)، قُول (قلب، جہاں خان کی قیام گاہ ہوتی تھی)، چنداول (ساقہ)، ہراول (مقدمہ) اور قراول (طلایہ) میں منقسم ہوتا تھا۔ خوراک، ساز و سامان اور عورتوں کے حصے کو اغروق کہتے تھے۔ شاہراہوں پر مسافروں کے لیے سرائیں (یام) بنی ہوئی تھیں، جہاں ڈاک کے گھوڑے (الاغ) موجود رہتے تھے۔ قضا کے محکمے کو یرغو، قاضی کو یرغوچی ان کے حکم ناموں کو موچلکا، خان کے مہر بردار کو تمغاچی اور مہر کو تمغا کہتے تھے۔ جس فرمان پر تمغا ثبت ہوتا تھا اس کی اطاعت لازم سمجھی جاتی تھی۔ بسا اوقات تاتاری سرداروں کی مجلس شوریٰ (قوریلتای) تشکیل دی جاتی تھی۔ جگہ جگہ فوجی چھاؤنیاں (یورت، اردو) قائم تھیں۔ اس عہد میں چین کے فنِ نقاشی کو خاصا فروغ حاصل ہوا۔ کاشی کاری، معماری اور ریشمی کپڑے، زربفت، قالین وغیرہ بننے کی صنعت نے بھی ترقی کی۔ چین سے افغانستان، ہند، ایران، عراق اور روم کے تعلقات قائم ہونے لگے اور ان ممالک میں شاہراہیں بن گئیں؛ لیکن صنعت و تجارت کی یہ ترقی اس وقت عمل میں آئی جب چنگیز کے مرنے کے بعد اس کے اخلاف میں وحشت و بربریت کم ہو گئی۔ تاتاریوں کے دور کے علما و شعرا میں مولانا روم، شیخ نجم الدین دایہ (مرصاد العباد)، نصیر الدین طوسی، معین الدین جُوینی (نگارستان)، شیخ فرید الدین عطار، مولانا جامی، امامی ہروی، امیر حسینی غوری (نزہۃ الارواح) اور سلیمان ماکو (تذکرۃ الاولیاء، پشتو) کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

افغانستان پر حسبِ ذیل تاتاری بادشاہوں نے حکومت کی: (۱) چنگیز (۶۱۶-۶۱۸ھ)؛ (۲) اوگدائی بن چنگیز (۶۱۸ھ)؛ (۳) چغتائی بن چنگیز (۶۱۸-۶۳۹ھ)؛ (۴) قراہولاگو (۶۳۹-۶۴۹ھ) اور (۵) ارغون بن اباقا (۶۴۳ھ) کے علاوہ (۶) تُولی بن چنگیز (۶۲۰ھ)۔

آلِ کرت اور تاتاریوں کے عہد میں افغانستان کے داخلی امرا (۶۰۰-۷۸۳ھ): سلطان محمد غوری کے عہد میں اس کے ننھیالی رشتہ داروں میں سے دو

بھائی تاج الدّین عثمان مرغنی اور عز الدّین عمر مرغنی معزز درباریوں میں شمار ہوتے تھے۔ رکن الدّین محمد بن تاج الدّین کو چنگیزی ایلچیوں سے اچھا سلوک کرنے کی بنا پر خیسار، غور اور اس کے متصل شہروں کی حکومت سونپی گئی۔ اس کی وفات (۶۴۳ھ/ ۱۲۴۵ء) کے بعد اس کا بھانجا ملک شمس الدّین محمد مہین بن ابی بکر کرت جانشین ہوا، جو تاتاریوں کا مقرب تھا۔ ۶۴۴ھ میں اس نے تاتاری سپہ سالار سالین نوئین سے مل کر لاہور اور ملتان کو مطیع کیا، لیکن آگے چل کر وہ مسلمانوں اور افغانوں کی حمایت سے متہم ہو کر موردِ عتاب ہوا اور اسے پہلے طائر بہادر، پھر منکوخان کے ہاں پناہ لینا پڑی۔ مؤخر الذکر نے قدیم تعلقات کے پیشِ نظر اسے سندھ اور خراسان تک موجودہ افغانستان کا حاکم مقرر کر دیا (۶۴۵ھ/ ۱۲۴۸ء)۔ ۶۴۷ھ میں طالقان، اسفزار، خاف، گرزیوان، تولک، فراہ اور سیستان کے حاکموں نے اس کی اطاعت قبول کی۔ ۶۴۸ھ میں اس نے افغانستان کو فتح کرنے کا ارادہ کیا، جس کا اطلاق ان دنوں قندہار اور غزنی سے دریاے سندھ تک کے علاقے پر ہوتا تھا اور اس پر فخر الدّولہ والدّین ملک شاہنشاہ اپنے دارالحکومت مستونگ سے حکمران تھا۔ ملک شمس الدّین نے اس کی شرائطِ مصالحت مسترد کر کے ۶۵۲ھ میں مستونگ کا محاصرہ کر لیا۔ سخت لڑائیوں کے بعد ملک شاہنشاہ اپنے بیٹے بہرام شاہ اور تو دوسرے اقربا سمیت مارا گیا۔ اس کا داماد میران شاہ بچ کر سیستان کی طرف نکل گیا، لیکن ۶۵۸ھ/ ۱۲۵۹ء میں واپس آیا تو وہ بھی شمس الدّین کے خلاف ایک لڑائی میں ہلاک ہو گیا۔

افغانوں کے ایک اَور مرکز قلعۂ تیری کے امیر المار افغان نے طایر بہادر اور اس کے برادرِ نسبتی نوئین کو دو بار شکست دی تھی۔ شمس الدّین نے حملہ کر کے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا اور قلعہ امیر حسام الدّین جامل کے سپرد کر دیا (صفر ۶۵۳ھ/ [مارچ] ۱۲۵۵ء)۔ اِسی سال اس نے قلعۂ کھیرا میں شعیب افغان، پھر قلعۂ دُوکی میں اس کے چچیرے بھائی سندان کو سخت لڑائیوں کے بعد مار ڈالا۔ ۶۵۵ھ میں افغانی امرا کا دوسرا مرکز قلعۂ ساجی بھی فتح ہو گیا۔ ۶۶۶ھ تک شمس الدّین پورے افغانستان کو مطیع کر چکا تھا۔ اسی زمانے میں ہرات چنگیزی شاہزادوں کی خانہ جنگی کا مرکز بن گیا اور شمس الدّین خیسار میں پناہ گزین ہو گیا۔ اباقاخان نے فتح یاب ہو کر قدیم جاگیروں کا فرمان اس کے نام جاری کر دیا اور اسے ہرات میں بلا لیا (۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء)، لیکن چنگیزی شہزادے خراسان پر کسی مقتدر خراسانی کو حاکم نہیں دیکھنا چاہتے تھے اس لیے اسے ۶۷۶ھ میں تبریز بلا کر زہر دے دیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا ملک رکن الدین (الملقب بہ شمس الدّین کہین) ہرات میں اس کا جانشین ہوا۔ اس نے چنگیزی شہزادوں سے بدستور مراسم قائم رکھے اور ۶۷۸ھ تک غور و خیسار اور ۶۸۰ھ میں قندہار کے قلعے فتح کیے۔ اس کا بیٹا ملک فخر الدّین ایک علم پرور اور ادیب بادشاہ تھا، جس کی حکومت کو امیر غازان خان نے ہرات سے دریاے سندھ تک تسلیم کر لیا۔ اس کی وفات (۷۰۶ھ/ ۱۳۰۷ء) [لین پول کے مطابق ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۸ء] کے بعد امیر اولجایتو نے ہرات، سیستان، غرجستان وغیرہ کی حکومت اس کے بھائی ملک غیاث الدّین محمد (۷۰۶-۷۲۹ھ) کے سپرد کی۔ پھر اس کے حسبِ ذیل بیٹوں نے یکے بعد دیگرے حکومت کی: ملک شمس الدّین دوم (۷۲۹-۷۳۰ھ)؛ ملک حافظ (۷۳۰-۷۳۲ھ)؛ ملک معز الدّین (۷۳۲-۷۷۱ھ)؛ [لین پول، ۷۷۲ھ/ ۱۳۷۰ء]۔ ملک معز الدّین کی وفات (۷۷۱ھ) کے بعد اس کا بیٹا ملک غیاث الدّین تخت نشین ہوا۔ ۷۸۳ھ/ ۱۳۸۱ء میں امیر تیمور نے ہرات فتح کر کے اسے، بیٹے پیر محمد اور بھائی محمد سمیت ماوراء النہر کی طرف ملک بدر کر دیا اور ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء میں انھیں قتل کرا دیا۔ اس طرح آلِ کرت کا سلسلہ ختم ہو گیا [لین پول کے مطابق ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء میں]۔

آلِ کرت کے معاصرین میں سے ملوکِ سیستان [رَکّ بآن] کے علاوہ ہوتک امرا قابلِ ذکر ہیں، جو ترنک کے کنارے قلات غلوئی میں حکومت کرتے تھے۔ ان میں سے بابا ہوتک ولد تولر (۶۶۱-۷۴۰ھ) اور اس کے بیٹے شیخ ملک یار (۷۴۹ھ/ ۱۳۴۸ء) نے تاتاریوں کے خلاف کئی لڑائیاں کیں۔ اسی خاندان نے بارھویں صدی ہجری میں قندہار کی ہوتکی سلطنت کی بنیاد رکھی۔

تیموریان ہرات (۷۷۱-۹۲۰ھ): تیمور [رَکّ بآن] نے ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰ء میں دریاے آمو کو پار کیا، اندخود، سرخس اور فوشنج کو سَر کرنے کے بعد ہرات کو مسخّر کرنے کا ارادہ کیا اور آلِ کرت کے آخری حاکم غیاث الدّین پیر علی کا قصہ پاک کر دیا۔ اس کا دوسرا حملہ ۷۸۵ھ/ ۱۳۸۳ء میں سبزوار اور فراہ سے شروع ہوا اور زرہ (زرنج) اور سیستان کو تاراج کر کے رکھ دیا۔ اسی یلغار میں بُست اور قندہار بھی ویران ہو گئے۔ اس طرح سارا ملک تیموری سلطنت کا جز بن گیا۔ ۸۰۰ھ/ ۱۳۹۷ء میں تیمور نے مشرق کا رُخ کیا، اپنے پوتے پیر محمد خان کو کابل، غزنہ اور قندہار کا والی بنایا اور اپنے بیٹے شاہ رُخ کو جاگیر کے طور پر ولایت خراسان کی بادشاہت دی، جس کا صدر مقام ہرات تھا۔ پیر محمد خان نے سلیمان کوہ کے افغانوں پر چڑھائی کی، پھر ہندوستان میں پیش قدمی کر دی۔ خود تیمور نے یہ اطلاع پا کر کہ ملتان میں پیر محمد خان کی مزاحمت کی گئی ہے اندراب سے کوہستان ہندوکش پر لشکر کشی کی، پھر لغمان سے دوسری طرف پلٹ کر اس نے سیاہ پوش اور کتور [کیتر] کافروں پر حملہ کیا۔ اس مہم کے بعد اس نے باغی افغانوں پر چڑھائی کی اور دریاے سندھ عبور کیا۔ اس پیش قدمی کے وقت نیز واپسی پر وہ بنّوں سے گزرا تھا؛ لہٰذا غالبًا اس نے درۂ ٹوچی کی راہ اختیار کی ہوگی، جو غلزئیوں اور وزیریوں کے علاقے سے گزرتی ہے۔ اس کی فوج میں افغانوں کی موجودگی کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ملتی، حالانکہ تاجیک اس کے لشکر میں شامل تھے۔

جب تیمور فوت ہوا (۸۰۷ھ/ ۱۴۰۵ء) تو پیر محمد [بن غیاث الدّین جہانگیر بن تیمور] کابل میں حکومت کر رہا تھا، لیکن یہ خلیل [بن میران شاہ بن تیمور] تھا جس نے تختِ سلطنت پر قبضہ کر لیا (جانشینانِ تیمور کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے مادّۂ تیمور، بنو)۔ نتیجۃً جو جنگ ہوئی اس کا خاتمہ پیر محمد کے قتل پر ہوا۔ تھوڑے عرصے بعد

خلیل کو معزول کر دیا گیا اور شاہ رُخ حکمرانِ اعلیٰ بن گیا۔ اس کا عہدِ حکومت، جو چالیس سال تک رہا، امن و امان کا دور تھا۔ اس عہد میں ملک سال ہائے ماسبق کی تباہی و بربادی سے سنبھلنے کے قابل ہو گیا۔ [شاہ رخ نے تمام شورشوں کا قلع قمع کیا، اندخود، شبرغان، طخارستان، ختلان، بلخ، بدخشان اور سیستان کے علاقے اپنی سلطنت میں شامل کیے اور کئی شان دار عمارتیں، خانقاہیں اور مدرسے بنوائے۔ ۲۵ ذوالحجہ ۸۵۰ھ/ ۲۳ مارچ ۱۴۴۷ء کو اس نے وفات پائی۔ بعد ازاں اس کی وسیع سلطنت میں تیموری شہزادوں کے درمیان کئی جھگڑے رونما ہوئے اور] یکے بعد دیگرے الغ بیگ [بن شاہ رُخ (۸۵۰-۸۵۳ھ) — زیج الغ بیگ اور اولوس اربعہ کا مؤلف]، عبداللطیف [بن الغ بیگ] (۸۵۳-۸۵۴ھ) اور بابر میرزا [بن بایسنقر بن شاہ رخ (۸۵۴-۸۶۱ھ)] وغیرہ تخت نشین ہوئے، لیکن ان سب کا عہدِ حکومت مختصر تھا۔ ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۶ء میں [سلطان] ابوسعید [گورگان بن سلطان محمد بن میران شاہ بن تیمور] تخت نشین ہوا، لیکن خراسان و افغانستان کی حکمرانی کے لیے حسین [بن منصور بن بایقرا بن عمر شیخ بن تیمور] نے جھگڑا کیا۔ اسے ۸۷۰ھ/ ۱۴۶۵ء میں شکست ہوئی؛ مگر ابوسعید دو سال بعد فوت ہو گیا۔ اس کا جانشین سلطان احمد خراسان پر ایک دن کے لیے بھی قابض نہ ہوا بلکہ حسین بایقرا جھگڑے کے بغیر اپنے پایۂ تخت ہرات سے خراسان، سیستان، غور اور زمین داور پر حکمرانی کرتا رہا (۸۷۲-۹۱۱ھ)۔ شاہ رُخ اور حسین بایقرا کے طویل عہدِ حکومت میں شعر و سخن اور علم و فن کے مرکز کے طور پر ہرات اپنی شہرت کے کمال پر پہنچ گیا۔ [اس کا وزیر میر علی شیر نوائی (م ۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء) جہاں بانی اور علم و ادب میں لاثانی تھا۔ اس عہد کے مشاہیر میں حسین واعظ کاشفی، میر خواند، خواندامیر، عبدالرزاق سمرقندی، مولانا جامی اور بہزاد نقاش قابلِ ذکر ہیں۔ اس زمانے میں ہرات کا سیاسی اور علمی اثر و نفوذ استانبول اور جنوبی ہندوستان تک پہنچ گیا اور یہ شہر ایشیا میں علم و ادب، فلسفہ اور صنعت و حرفت کا مرکز بن گیا۔] حسین بایقرا کے عہدِ حکومت کے آخری سنین میں اس کا اقتدار شمال کی جانب سے شیبانی خان اور اس کے ازبکوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خطرے میں پڑ گیا۔ [اس کی وفات (۱۱ ذوالحجہ ۹۱۱ھ/ ۵ مئی ۱۵۰۶ء) کے بعد ہرات کی مرکزی حکومت، جو اس کے شہزادوں بدیع الزمان اور مظفر حسین کے ہاتھوں میں آئی تھی، شیبک خان نامی ایک چنگیزی لٹیرے کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی] اور افغانستان کے اقطاع الگ الگ حکومتوں میں منقسم ہونے لگے.

[کنٹر اور یوسف زئی حکمران (۸۰۰-۹۰۰ھ): تیمور کی یلغار کے وقت کنٹر کے درّوں میں ایک مقامی خاندان ''سلطان'' حکومت کرتا تھا۔ اس زمانے میں سلطان پکھل بن کھجامن لغمان سے کنٹر، باجوڑ، سوات اور کشمیر تک کے علاقے پر حکمران تھا (نواح ۸۰۰ھ)۔ جب وہ فوت ہوا تو بیٹوں کی خانہ جنگی سے فائدہ اٹھا کر اس کے بھائی سلطان بہرام نے حکومت پر قبضہ کر لیا (نواح ۸۱۰ھ)۔ اس کی حدود کابل سے کشمیر تک پھیلی ہوئی تھیں۔ اس کے بعد زمامِ سلطنت سلطان تومنا کے ہاتھ میں آئی (نواح ۸۵۰ھ)۔ اس خاندان کی حکومت پہاڑی سلسلوں میں محدود رہی.

آلِ تیمور کے عہد میں کئی افغان قبائل قندہار، گومل وغیرہ سے ہجرت کر کے کابل کے درّوں میں آباد ہو گئے۔ ۸۷۰ھ/ ۱۴۶۵ء میں الغ بیگ بن ابوسعید، حاکمِ کابل، نے ملک سلطان شاہ یوسف زئی سمیت ان قبائل کے سرکردہ لوگوں کو اکٹھا کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا، لیکن سلطان شاہ کا بھتیجا احمد بچ نکلا۔ بعد ازاں حصارک میں یوسف زئی اور مہمند زئی قبیلوں میں لڑائی چھڑ گئی اور نتیجۃً مہمند زئیوں نے ننگرہار کے علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ یوسف زئیوں نے باجوڑ، بنیر اور سوات کا رخ کیا اور اشنغر [ہشت نگر، مرکز چارسدہ] کی پوری سرزمین اور پشاور کے شمالی دوآبے پر قبضہ کر کے ناوگی سے اوہنڈ تک کے علاقے کے مالک بن گئے۔ ان کے حکمرانوں میں سے ملک ملی (شیخ آدم) بن یوسف بالخصوص قابلِ ذکر ہے۔ وہ عالم اور متقی ہونے کے علاوہ ایک اعلیٰ مقنن بھی تھا، چنانچہ اس نے اجتماعی قوانینِ قومی اور تقسیمِ اراضی پر ایک کتاب دفتر شیخ ملی لکھی (۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء)، جس پر مدتوں عمل درآمد ہوتا رہا۔ اس کے بعد حکومت کجو خان رانی زئی کے قبضے میں آ گئی (۹۰۰ھ/ ۱۴۹۴ء)، جس نے شیخ پتور میں غوریہ خیل اور لنگر کوٹ میں دلازاکوں کو شکست دی۔ کجو خان کے بعد دو اور فرمانرواؤں — شاہ منصور ولد ملک سلیمان اور سلطان اویس — کا نام ملتا ہے (۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء - ۹۲۵ھ/ ۱۵۱۹ء)۔ بابر نے شاہ منصور کی بیٹی سے شادی کی تھی].

تیموریانِ ہند، نیز ارغونیوں، ازبکوں اور صفویوں کا نفوذ (۹۱۰-۱۱۵۱ھ): ہرات میں تیموریوں کا آخری دور تھا کہ ظہیر الدین محمد بابر بن عمر شیخ میرزا بن ابوسعید گورگان [رک بآن] فرغانہ میں تخت نشین ہوا (۸۹۹ھ/ ۱۴۹۳ء)، لیکن اپنے اعزا کی ریشہ دوانیوں کے باعث اسے وہاں سے نکلنا پڑا۔ انھیں دنوں جوجی بن چنگیز کی نسل سے ایک شخص شیبانی خان بن ابراہیم (۹۰۵ھ/ ۱۴۹۹-۱۵۰۰ء تا ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰-۱۵۱۱ء) سمرقند پر قابض ہو گیا تھا۔ ۹۰۹ھ/ ۱۵۰۳ء میں اس سے بابر کی جنگ ہوئی، لیکن جب اس نے حریف کو قوی دیکھا تو افغانستان کا رخ کر لیا، جہاں اس زمانے میں خاندانِ ارغون (ایلخانی) [رک بآن] برسرِ عروج آ گیا تھا۔ اس کے بانی ذوالنون بیگ کو، جو غور اور سیستان کا والی تھا، ہزارہ اور نیکوداری قبائل کو شکست دینے کے بعد زابلستان اور گرم سیر کے صوبے بھی مل گئے، چنانچہ وہ قندہار کو دارالحکومت بنا کر خود مختار بن بیٹھا اور اس نے اپنے بیٹے شاہ بیگ کی مدد سے سلطنت کو جنوب کی طرف درّۂ بولان اور سیوستان تک وسعت دے دی۔ ۹۰۴ھ/ ۱۴۹۸ء میں اس نے غور، زمین داور اور قندہار کی آبادیوں سے لشکر بھرتی کر کے، جو غالباً تاجیکوں اور افغانوں پر مشتمل تھا، ہرات پر بھی چڑھائی کی۔ اس کے بیٹے مقیم نے کابل پر حملہ کر کے [امیر عبدالرزاق بن الغ بیگ کو لغمان کی طرف بھگا دیا (۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲ء)]، لیکن کابل پر اس کا قبضہ بہت مختصر وقت کے لیے تھا۔ [۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء میں بابر کی آمد کی اطلاع پا کر وہ قندہار چلا گیا اور یوں بابر کابل

پر قابض ہو گیا۔ ادھر ذوالنون بیگ پر شیبانی خان نے حملہ کیا۔] ذوالنون بیگ ازبکوں کے خلاف پہلی ہی لڑائی میں مارا گیا اور ۹۱۳ھ/ ۱۵۰۷ء میں شیبانی نے ہرات پر قبضہ کر لیا۔

شاہ بیگ اور مقیم اب بابر اور شیبانی کے بیچ میں تھے۔ بابر ایک حد تک بجا طور پر سلطنتِ تیموریہ کا وارث ہونے کا مدعی تھا۔ اس نے قندہار پر چڑھائی کی۔ ارغونی امیروں نے شیبانی سے اتحاد کر لیا، لیکن بابر نے انھیں شکست دے کر قندہار لے لیا اور [اپنے بھائی] ناصر میرزا کو وہاں کا والی مقرر کر دیا، جس پر شیبانی فوراً حملہ آور ہوا۔ بابر اس وقت ہرات جا رہا تھا تاکہ سلطان حسین سے مل کر ازبکوں کے مقابلے میں دفاعی تدبیریں اختیار کرے۔ ابھی وہ راستے ہی میں تھا کہ اسے سلطان حسین کے فوت ہو جانے کی خبر ملی، تاہم وہ مرغاب پر اس کے بیٹوں کی معرکہ آرائی میں شریک رہا۔ وہاں سے وہ ہرات گیا اور موسم سرما میں کوہستان کی راہ سے کابل لوٹا۔ اس سفر میں اسے اور اس کی فوج کو سخت مصائب برداشت کرنا پڑے۔ وہ ۹۱۲ھ/ آغاز ۱۵۰۷ء میں عین اس وقت کابل پہنچا جب اس کے اپنے خویش و اقارب ایک خطرناک سازش کر رہے تھے۔ بابر نے کابل پہنچتے ہی سازش کا قلع قمع کیا۔ اس کے بعد گرمی کے موسم میں وہ قندہار کی مہم پر گیا اور جمادی الاولی ۹۱۳ھ/ ستمبر ۱۵۰۷ء میں کابل لوٹ آیا۔ وہ ہندوستان پر مہم کی تیاری کر رہا تھا، بلکہ کوچ کر چکا تھا، کہ اسے اطلاع ملی، شیبانی نے قندہار فتح کر کے وہاں ارغونیوں کا اقتدار بحال کر دیا ہے۔ یہ خبر اس وقت ملی جب بابر جگدلک اور ننگرہار کے افغان قبائل کے خلاف برسرِ پیکار تھا، جو تھوڑی ہی مدت پہلے وادی کابل پر قابض ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں بابر کابل کو بھی مشکل سے اپنے قبضے میں رکھ سکا، جہاں بغاوت اور فوج کی سرکشی سے اس کے اقتدار کو زبردست خطرہ لاحق ہو رہا تھا۔ اب شیبانی خراسان کا مالک اور قندہار کا بالادست حکمران بن چکا تھا؛ لیکن اس کی طاقت رُوبہ زوال تھی۔ اس کے عساکر نے کوہستانِ غور کی ایک مہم میں شدید نقصانات اٹھائے۔ مزید براں ایک اَور جنگ جو بادشاہ، یعنی ایران کی سلطنتِ صفویہ کا بانی شاہ اسمٰعیل، مغرب کی طرف سے دباؤ ڈال رہا تھا۔ ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء میں اسمٰعیل نے خراسان پر چڑھائی کی۔ شیبانی نے مرو کے قریب صفویوں سے شکست کھائی اور مارا گیا۔ ہرات شاہ اسمٰعیل کے قبضے میں چلا گیا، جہاں شیعی عقائد انتہائی جبر و تشدد سے رائج کیے گئے۔ اب بابر نے شاہ اسمٰعیل سے اتحاد کر لیا اور کچھ عرصے کے لیے وسط ایشیا میں اپنی موروثی مملکت پر بھی قابض ہو گیا۔ کابل کی مملکت اس نے اپنے بھائی ناصر میرزا کے لیے چھوڑ دی، لیکن شاہ اسمٰعیل سے اتحاد قائم کرنا عوام الناس کو سخت ناپسند تھا۔ ازبک دوبارہ مجتمع ہوے۔ بابر نے ۹۱۸ھ/ ۱۵۱۲ء میں بخارا کے قریب غُجدُوان کے مقام پر شکست کھائی اور بڑی مشکل سے جان بچا کر کابل کی طرف پسپا ہوا، جہاں سخت بدنظمی پھیلی ہوئی تھی۔ یہاں اسے اپنی مغل فوج، نیز افغان قبائل کی شورشیں فرو کرنا پڑیں۔ یوسف زئی قبائل نقل مکان کر کے پشاور کی وادی میں آ گئے تھے اور انھوں نے اپنے پیش رو دلازاکوں کو باجوڑ اور سوات کے پہاڑوں سے باہر نکال دیا تھا۔ بابر نے بڑی سختی سے ان کی سرکوبی کی اور قتلِ عظیم کے بعد باجوڑ پر قبضہ کر لیا۔ اسے ہزارہ قبائل کی بغاوتوں کو بھی کچلنا پڑا۔ اس کے بعد اس نے قندہار کی طرف اپنی توجہ مبذول کی، جہاں ابھی تک شاہ بیگ ارغون متمکن تھا اور اس نے شاہ اسمٰعیل کے ساتھ سمجھوتا کرنے کی لاحاصل کوششیں کی تھیں۔ اسے ہرات میں قید کر لیا گیا تھا؛ جہاں سے وہ بھاگ نکلا۔ اس وقت سے وہ سندھ میں اپنی بادشاہت قائم کرنے کے لیے تگ و دو کر رہا تھا۔ ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء میں بعض بلوچ قبائل کی مدد سے اس نے سندھ پر چڑھائی کی۔ بابر قندہار کو سر کرنے میں دو بار ناکام رہا، تا آنکہ ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۱ء میں وہ کامیاب ہو گیا۔ اب شاہ بیگ نے شال (کوئٹہ) کو اپنا گرمائی اور سیبی کو سرمائی صدر مقام بنا لیا اور سندھ کے لیے اپنی کدو کاوش جاری رکھی، قندہار کا پورا صوبہ بابر کے قبضے میں آ گیا تھا۔ اب بابر اپنے آپ کو اتنا طاقت ور محسوس کرنے لگا تھا کہ طالع آزمائی کی وہ مہمیں اختیار کرے جن کا سلسلہ ہندوستان کے لودھی افغانوں کی سلطنت کا تختہ الٹنے پر ختم ہوا۔ [اس وقت سے بابر نے اپنا مستقر ہندوستان میں قائم کر لیا، جہاں سے افغانستان، کابل، بدخشان اور قندہار تک حکومت ہوتی تھی۔] بابر ہمیشہ کابل کو ہندوستان کے میدانوں پر ترجیح دیتا تھا [چنانچہ اس کی وفات (یکم جمادی الاولی ۹۳۷ھ/ ۲۱ دسمبر ۱۵۳۰ء) کے بعد اس کی میت حسبِ وصیت کابل کے حوالی میں دفن کی گئی]۔

اس وقت افغانستان، ہندوستان اور ایران کی دو بڑی سلطنتوں کے زیر اثر ایک نسبۃً منظم اور پُرامن دور میں داخل ہو چکا تھا۔ وہ ان دونوں سلطنتوں کے درمیان اس طرح بٹ گیا تھا کہ ہرات اور سیستان کی ولایتیں ایران کے پاس رہیں، اگرچہ ان پر ازبکوں کے حملے کچھ عرصے تک پریشانی کا موجب بنتے رہے؛ کابل سلطنتِ مغلیہ کا جز بنا رہا اور قندہار پر کبھی مغل اور کبھی ایرانی قابض ہو جاتے تھے۔ مغل بادشاہوں کا اقتدار بتدریج ہندوکش کے جنوب تک محدود ہو کر رہ گیا۔ کوہستان کے شمال میں [بابر کے چچیرے بھائی] سلیمان میرزا نے، جسے بابر نے بدخشان کا والی بنایا تھا، ایک نیم آزاد سے شاہی خاندان کی بنیاد قائم کر لی اور ملک کے باقی ماندہ اقطاع شیبانیوں کے زیرِ نگیں رہے۔

بابر کا بیٹا ہمایوں اس کا جانشین ہوا۔ اس کے بھائی کامران، ہندال اور عسکری مختلف ولایتوں کے والی تھے۔ کابل اور قندہار کی ولایتوں کو پنجاب کے ساتھ ملا کر کامران کے ماتحت کر دیا گیا۔ ادھر شاہ اسمٰعیل [م ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء] کے جانشین طہماسپ نے اپنے بھائی سام میرزا کو ہرات کا والی مقرر کر دیا۔ صفوی بادشاہ قندہار کو مملکت خراسان کا (جو اب ان کے قبضے میں تھی) باج گزار علاقہ خیال کرتے تھے، اس لیے وہ قندہار پر مغلوں کے قبضے کو غاصبانہ سمجھتے تھے۔ ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۵ء میں سام میرزا نے اچانک قندہار پر حملہ کر دیا۔ اہلِ قندہار نے اس کی مزاحمت کامیابی سے کی اور آٹھ ماہ بعد کامران نے [لاہور سے آ کر سام میرزا کو شکست دی اور قندہار خواجۂ کلاں کے سپرد کر کے واپس چلا گیا]۔ سام میرزا

کی غیر حاضری میں ازبکوں نے عبید اللہ کے زیرِ سرکردگی خراسان پر چڑھائی کی اور ہرات کا بدقسمت شہر پھر مسخّر اور تاراج ہوا۔ طہماسپ نے یہ شہر از سرِ نو فتح کیا، سام میرزا کو معزول کر دیا، قندھار پر چڑھائی کی اور اسے بھی سَر کر لیا؛ [تاہم ۹۴۳ھ/ ۱۵۳۶ء میں] کامران نے پھر قندہار پر قبضہ کر لیا۔ اندریں اثنا [فرید خاں، المعروف بہ] شیر شاہ [سوری] کے زیرِ قیادت افغانوں نے ہمایوں کے خلاف بغاوت کر دی، جس کے نتیجے میں ہمایوں سے ہندوستان کا تخت چھن گیا۔ [رجب ۹۴۷ھ/نومبر ۱۵۴۰ء میں وہ سندھ پہنچا اور وہاں سے] قندہار کے جنوبی صحرا میں سے ہوتا ہوا سیستان اور ایران گیا (۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء)، جہاں شاہ طہماسپ نے اس کے ساتھ مہمان نوازی کا برتاؤ کیا۔ [اس دوران میں کامران بدخشان سے قندہار تک اور کابل سے وادی سندھ تک پورے علاقے پر حکم رانی کرنے لگا تھا اور اس کا دار الحکومت کابل تھا۔ ۹۵۱ھ/ ۱۵۴۴ء میں ہمایوں دربارِ صفوی سے امداد حاصل کر کے ہرات کی راہ دریاے ہلمند کے کنارے آپہنچا اور شاہم علی اور میر خلیج کو، جو بُست میں کامران کی طرف سے حکومت کرتے تھے، محصور کر لیا۔ پھر چھے ماہ کے محاصرے کے بعد ۹۵۲ھ/ ۱۵۴۵ء میں عسکری مرزا سے قندہار بھی چھین لیا اور طہماسپ سے معاہدے کے مطابق یہ شہر ایرانی شہزادے مراد صفوی کے سپرد کر دیا۔ اس کم عمر شہزادے کی وفات کے بعد ہمایوں نے اسے اپنے قبضے میں لے لیا اور اسے بیرم خان کے سپرد کر کے کابل پر حملہ آور ہوا، جسے اس نے رمضان ۹۵۳ھ/ ۱۵۴۶ء میں سَر کر لیا۔] بعد کے چند سال بھائیوں کے درمیان لڑائی میں بسر ہوے۔ کبھی ایک فریق جیت جاتا اور کبھی دوسرا۔ کامران نے دو مرتبہ کابل پر قبضہ کیا، لیکن بہت تھوڑے عرصے کے لیے۔ بعد ازاں اس نے کچھ وقت افغانوں کے قبیلوں مہمند اور خلیل میں گزارا اور انھیں وادی کابل کو تاراج کرنے پر ابھارا۔ بالآخر ۹۶۱ھ/ ۱۵۵۳ء میں اس نے ہمایوں کے سامنے ہتھیار ڈال دیے اور اس کی آنکھوں میں سلائی پھروا دی گئی۔ اب ہمایوں قندہار اور کابل کا مالک بن گیا اور اپنے آپ کو اتنا طاقت ور سمجھنے لگا کہ ہندوستان کو دوبارہ فتح کرنے کی کوشش کرے؛ چنانچہ اس نے سُور بادشاہوں پر فتح حاصل کی [اور یکم رمضان ۹۶۲ھ/ ۲۰ جولائی ۱۵۵۵ء کو پھر تختِ دہلی پر متمکن ہو گیا۔ ۱۴ ربیع الاوّل ۹۶۳ھ/ ۲۶-۲۷ جنوری ۱۵۵۶ء کو ایک حادثے کا شکار ہو کر اس نے دہلی میں وفات پائی اور اس کا فرزند جلال الدّین اکبر تیرہ سال کی عمر میں بروز جمعہ بتاریخ ۲ ربیع الثانی ۹۶۳ھ/ ۱۴ فروری ۱۵۵۶ء بمقام کلانور (پنجاب) بادشاہ بنا]۔ نوجوان شہزادہ ابھی ہندوستان کی از سرِ نو تسخیر کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں مصروف تھا کہ طہماسپ نے موقع کو غنیمت جان کر قندہار پر قبضہ کر لیا (۹۶۵ھ/ ۱۵۵۸ء)۔ یہ شہر ایرانیوں کے قبضے میں رہا، تا آنکہ ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۴ء میں شہزادہ مظفر حسین نے اسے اکبر کے حوالے کر دیا اور شاہ بیگ کابلی قندہار کا حاکم مقرر رہوا۔ عہدِ اکبری میں جو اہم واقعات افغانستان میں رونما ہوے وہ حسب ذیل ہیں: اکبر کی تخت نشینی کی خبر سنتے ہی سلیمان میرزا نے محمد حکیم میرزا بن ہمایوں کو کابل میں محصور کر لیا، مگر اکبر کی فوجیں کابل پہنچیں تو سلیمان بدخشان کو لوٹ گیا (۹۶۳ھ/ ۱۵۵۶ء)۔ ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء میں ابو المعالی ترمذی دربارِ اکبری سے فرار ہو کر کابل پہنچا اور شہزادہ محمد حکیم کی والدہ اور چند اُور امرا کو قتل کر دیا۔ شہزادے نے سلیمان میرزا سے مدد طلب کی، جس نے پلِ غوربند پر ابو المعالی کو قتل کر کے کابل پر قبضہ کر لیا (۷ رمضان ۹۷۱ھ/ [۱۹ اپریل ۱۵۶۴ء])، پھر کابل کی حکومت شہزادے کے سپرد کر کے واپس بدخشان چلا گیا۔ دربارِ اکبری سے مدد ملنے پر محمد حکیم کو کابل سے دریاے سندھ اور قندہار سے سلسلۂ ہندوکش تک کی مستقل حکمرانی نصیب ہوئی اور سلیمان میرزا کا اثر زائل ہو گیا۔ اس سے کچھ عرصے بعد محمد حکیم نے لاہور پر حملہ کر دیا، لیکن اکبر نے اسے پشاور کی طرف پسپا کر دیا (۹۷۴ھ/ ۱۵۶۶ء)۔ بعد ازاں سلیمان میرزا کو اپنے نواسے شاہ رخ میرزا کے ہاتھوں ہندوستان کی طرف بھاگنا پڑا (۹۸۳ھ/ ۱۵۷۵ء)۔ ۹۸۷ھ/ ۱۵۷۹ء میں اس نے محمد حکیم کی مدد سے بدخشان پر حملہ کیا، جس پر شاہ رخ نے صلح کر لی اور طالقان سے ہندوکش تک کا علاقہ سلیمان کو دے کر خود بدخشان پر اکتفا کیا (۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء)۔ محرم ۹۸۹ھ/ [فروری] ۱۵۸۱ء میں اکبر نے پھر ایک بار محمد حکیم کو شکست دے کر پسپا کیا اور اس کا تعاقب کرتا ہوا کابل جا پہنچا؛ لیکن صفر ۹۸۹ھ میں وہ کابل وزابلستان کا علاقہ پھر محمد حکیم کے سپرد کر کے ہندوستان چلا آیا۔ اُدھر سلیمان میرزا اور شاہ رُخ کے باہمی اختلاف سے فائدہ اٹھا کر عبد اللہ خان ازبک، حاکمِ بلخ، نے دونوں کو کابل کی طرف بھگا دیا۔ جب شہزادہ محمد حکیم نے وفات پائی (۱۳ شعبان ۹۹۳ھ/ ۹ اگست ۱۵۸۵ء) تو اکبر نے مان سنگھ کو تازہ دم فوجیں دے کر کابل کی حفاظت کے لیے بھیجا اور زین خان کوکہ کو وہاں کا حاکم بنا دیا؛ اس طرح کابل کا علاقہ اکبر کی سلطنت کا مستقل جز بن گیا (۹۹۵ھ/ ۱۵۸۶-۱۵۸۷ء)۔ اس کے بعد اکبر کی فوجیں سوات اور باجوڑ کے علاقوں میں جنگ جو پشتون قبائل سے نبرد آزما ہوئیں۔ ۹۹۷ھ میں اکبر نے بھی ایک ماہ تک کابل میں قیام کیا اور قاسم خان کابلی کو وہاں کی حکومت سپرد کی۔ ان جنگوں میں روشانی جلال الدّین بن بایزید کے مقابلے میں شاہی افواج کو بہت زیادہ نقصان پہنچا اور اکبر کے نورتنوں میں سے ایک یعنی بیربل بھی مارا گیا (۹۹۴ھ/ ۱۵۸۶ء)۔ اس طرح غزنہ کی حکومت روشانیوں کے ہاتھ آ گئی.

۳ جمادی الاُخرٰی ۱۰۱۴ھ/ ۱۶ اکتوبر ۱۶۰۵ء کو اکبر نے وفات پائی اور اس کا بیٹا نور الدین جہانگیر تخت نشین ہوا۔ ہرات کے صفوی حکمران حسین خان شاملو نے قندہار پر حملہ کیا، شاہ بیگ نے ڈٹ کر مقابلہ کیا اور ایرانی فوجیں بے نیلِ مرام واپس ہو گئیں۔ اب جہانگیر نے قندہار، سندھ اور ملتان کی حکومت غازی خان کے سپرد کی۔ ۱۰۱۵ھ/ ۱۶۰۶ء میں اس نے سفرِ کابل کے دوران میں شاہ بیگ کو افغانستان کا حاکم مقرر کیا، لیکن جب ۱۰۲۰ھ/ ۱۶۱۱ء میں احدداد روشانی نے کابل پر حملہ کیا تو قلیج خان کو کابل کی حکومت پر بھیج دیا گیا۔ ۱۰۳۱ھ [/ ۱۶۲۱ء] میں شاہ عباس [صفوی] نے قندہار دوبارہ فتح کر لیا۔ اس کے بعد جہانگیر کو اس پر فوج کشی کرنے

کی مہلت نصیب نہ ہوئی۔

۲۸ صفر ۱۰۳۷ھ/ ۸ نومبر ۱۶۲۷ء کو جہانگیر کی وفات ہوئی اور شاہ جہان کو ہندوستان کا تخت ملا۔ تیراہ، پشاور، کابل، غزنہ اور بنگش کے علاقوں میں لڑائیاں شاہ جہان کی تخت نشینی تک جاری تھیں۔ اس جنگ کو غنیمت جان کر بلخ کے حاکم نذر محمد خان نے شمالی افغانستان کا علاقہ سَر کر کے کابل کا محاصرہ کرلیا؛ تین ماہ تک معرکہ جاری رہا، تا آنکہ شاہی افواج نے کابل پہنچ کر اسے پسپا کر دیا (۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء)۔ اسی سال افغانی قبائل نے متحد ہو کر شورش بپا کر دی اور پشاور کا محاصرہ کرلیا، لیکن سعید خان، حاکم کابل، نے انھیں مار بھگایا۔ عہدِ اکبری کے آخری دور میں پشین (بلوچستان) کا ایک رئیس حسن خان ترین تھا، جس کے بیٹے شیر خان ترین نے صفوی اور مغلیہ حکومتوں کے درمیان ایک مستقل حکومت قائم کرلی تھی۔ اس نے ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۱ء میں سیوستان فتح کرنے کی ٹھانی، لیکن قندہار کے صفوی حاکم علی مردان خان سے شکست کھائی۔ ۱۰۴۷ھ/ ۱۶۳۷ء میں شاہ جہان نے قندہار پر چڑھائی کے لیے لشکر بھیجا اور علی مردان خان نے شہر شاہ جہان کے حوالے کر دیا۔ اس کے بعد گرِشک بھی لے لیا گیا اور زمین داور پر بھی مغلوں کا قبضہ ہوگیا۔ [۱۰۴۹ھ میں شاہ جہان نے کابل کا سفر کیا، جہاں یوسف زئیوں نے شورش برپا کر رکھی تھی۔ اسے فرو کرنے کے بعد ہندوکش سے قندہار تک کا علاقہ سلطنت دہلی کے ساتھ ملحق کر دیا گیا۔ ۱۰۵۶ھ میں شاہ جہان نے افغانستان کے شمالی علاقوں پر بھی حملہ کیا اور بدخشان سے بلخ تک کی سرزمین زیر کر کے اپنی سرحد دریاے آمو تک پہنچا دی۔] ۱۰۵۸ھ/ ۱۶۴۸ء میں ایران کے جوان سال بادشاہ عباس ثانی نے، جو اس وقت سولہ سال کا تھا، قندہار پر لشکر کشی کر کے اسے فتح کرلیا۔ بعد ازاں یہ شہر پھر کبھی سلطنت مغلیہ کا جز نہیں بنا۔ شاہ جہان کی افواج نے اسے دوبارہ فتح کرنے کی [بار بار] کوشش کی۔ باہم حریف شہزادے اورنگ زیب اور دارا شکوہ اس شہر کے خلاف مہمیں لے کر گئے [۱۰۵۹ھ، ۱۰۶۱ھ، ۱۰۶۲ھ]، لیکن دونوں ناکام رہے۔ [یوں شاہ جہان کے ہاتھ میں صرف کابل و غزنہ کا علاقہ رہ گیا۔ شمالی ولایات (میمنہ، اندخود، بلخ، طخارستان اور ہندوکش) پر ۱۰۵۷ھ/ ۱۶۴۷ء سے تورانی حکمران قابض ہو چکے تھے۔ قندہار، سیستان اور ہرات صفویوں کے زیرِ تسلّط آ چکے تھے۔

۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۸ء میں اورنگ زیب عالم گیر تخت نشین ہوا۔ اس کا عہد افغانستان کی تاریخ کا سب سے زیادہ پُرشورش زمانہ ہے۔ ۱۰۷۷ھ/ ۱۶۶۶-۱۶۶۷ء میں اورنگ زیب کو یوسف زئیوں کی سرکوبی کرنا پڑی، جنھوں نے پشاور کے شمال میں ملا چالاک اور سلطان محمود جدون وغیرہ کے زیرِ قیادت پکھلی پر حملہ کیا تھا۔ ۱۰۷۹ھ/ ۱۶۶۸ء میں ایمل خان مہمند نے مشہور جنگ جو شاعر خوش حال خان خٹک کی معیّت میں خیبر سے نبرد آزمائی کا آغاز کیا۔ ۱۰۸۱ھ/ ۱۶۷۰-۱۶۷۱ء تک افغانوں کے خلاف کئی لڑائیاں لڑی گئیں۔

۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۶ء میں عالم گیر نے وفات پائی اور شہزادہ معظم نے کابل سے آ کر عَلَمِ شاہی نصب کر دیا۔ دہلی کی تیموری حکومت کے آخری دَور میں کابل و پشاور کی حکمرانی ناصر خان کے سپرد تھی اور غزنہ کی باقر خان کے۔ قندہار پر ہوتکی بادشاہوں کا قبضہ تھا، جن کی حکومت پشین، مستونگ اور ڈیرہ جات تک تھی۔ بالآخر ۱۱۵۱ھ/ ۱۷۳۸ء میں نادر شاہ افشار کے ہاتھوں آلِ بابر کی دو سو چالیس سال کی حکومت افغانستان سے اٹھ گئی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ اڑھائی صدیاں افغانوں سے جنگ اور باہمی خون ریزی میں ضائع ہوئیں اور تیموریہ ہند کی تہذیب کا اثر افغانستان پر کچھ زیادہ نہیں ہوا۔

اس دَور میں افغانستان پر تین عظیم حکومتوں، یعنی مغلوں (کابل، غزنہ، قندہار)، صفویوں (ہرات و قندہار) اور تورانیوں (بلخ و بدخشان)، کی سرحدیں ملتی تھیں۔ اس سہ طرفہ دباؤ سے پشتونوں میں دفاع اور داخلی خود مختاری کا جذبہ تیز ہوگیا، پشتو ادب میں پختگی پیدا ہوئی اور یہ زبان اپنے شباب کو پہنچی۔

افغانستان میں تیموریوں نے ملکی و عسکری نظام وہی رکھا جو لودھیوں اور سوریوں نے ہندوستان میں جاری کیا تھا۔ بقولِ سمتھ (Vincent Smith) دُولاتُوزِ شیر شاہی نظام ہی تھا۔ افغانستان چار حصوں میں منقسم تھا: (۱) صوبۂ کابل، عہدِ بابری سے نادر شاہ کی فتح تک برابر دہلی کے تحت رہا؛ (۲) صوبۂ قندہار، کبھی دہلی سے اور کبھی دربارِ صفوی سے وابستہ ہوتا رہا؛ (۳) بدخشان، تیموریہ دہلی اور ان کے ہم جدوں کے درمیان باعثِ نزاع رہا؛ (۴) بلخ، جو کبھی تیموریہ دہلی کے تحت آیا اور کبھی شاہانِ توران کے۔ عہدِ شاہ جہانی میں عبدالحمید نے آمدنی کی یہ تفصیل دی ہے:- (۱) کابل = سولہ کروڑ دام؛ (۲) قندہار = چھے کروڑ دام؛ بلخ = آٹھ کروڑ دام؛ (۴) بدخشان = چار کروڑ دام؛ (۵ دام = ۲ آنے)۔ ابو الفضل کی تصریح کے مطابق ہر صوبہ چند سرکاروں، شہروں، قلعوں اور تھانوں میں منقسم تھا۔ ملکی اور انتظامی امور کا حاکمِ اعلٰی صوبے دار کہلاتا تھا۔ اس کے ماتحت فوجی مددگار اور فوج دار ہوتے تھے۔ سرکاری قلعوں اور شاہراہوں کی اہم چوکیوں کی نگہداشت کوتوالوں اور تھانے داروں کے ذمے تھی۔ بعض اوقات صوبہ کسی امیر یا شہزادے کو بطورِ جاگیر (تیول یا اقطاع) بھی عطا کر دیا جاتا تھا۔ اس صورت میں اسے تیول دار کہتے تھے۔ ہر صوبے اور شہر میں محاسبے اور مالی امور کی نگرانی دیوان کرتے تھے۔ امورِ عدلیہ اور شرعی مقدمات قاضیوں کے روبرو پیش ہوتے تھے۔ فوجی عدالتیں قاضیِ عسکر کے سپرد تھیں۔ لشکر کی تنخواہ اور ضروریات کا بندوبست بخشی کا کام تھا۔ واقعہ نویس جاسوسی اور خبر رسانی کرتے تھے۔

افغانستان میں تیموریہ دہلی کے حسب ذیل آثار قابل ذکر ہیں: (۱) طاقِ چہل زینہ، کوہ سر پوزۂ قندہار پر، ۹۳۰-۹۵۳ھ؛ (۲) چار باغ، قندہار؛ (۳) کابل میں باغ شہر آرا، چار باغ، باغ جلوخانہ، اورتہ باغ وغیرہ؛ ان میں طاق چہل زینہ شہزادگان کامران، ہندال و عسکری نے تعمیر کرایا تھا اور باغات بابر نے۔ ان کے علاوہ (۴) چہار چھتہ، کابل (علی مردان خان)؛ (۵) مسجدِ شور بازار (اورنگ زیب)؛ (۶) باغِ صفا، بہسود جلال آباد (بابر)؛ (۷) قلعۂ شہباز (اکبر،

۹۹۸ھ)؛ (۸) باغِ استالف، مسجد سنگ مرمر، قبرِ بابر، باغِ نملہ (شاہ جہان، ۱۰۵۶ھ)؛ (۹) بالا حصار (جہانگیر، ۱۰۱۵ھ) (۱۰) قلعۂ پروان شمال موجودہ جبل السراج (ہمایوں، ۹۵۵ھ)۔ کابل، قندہار، بلخ اور بدخشان میں ٹکسالیں بھی تھیں، جہاں طلائی، نقرئی اور مسی سکّے ڈھالے جاتے تھے۔

اس زمانے میں اسلامی حکومتوں کی حدود خلیج بنگالہ سے جبل الطارق تک پھیلی ہوئی تھیں۔ ایشیا، افریقہ اور یورپ میں وسیع ممالک ان کے تحت آچکے تھے۔ بڑی بڑی غیر مسلم یورپی طاقتوں، مثلاً انگلستان، روس، ہالینڈ، فرانس اور ہسپانیہ سے ہندوستان، ایران اور خلافتِ عثمانیہ کے سیاسی اور تجارتی تعلقات قائم ہو چکے تھے۔ ہندوستان کی تجارت بیرونی ممالک سے خشکی کے راستے یا تو پشاور، کابل اور بخارا کی راہ سے ہوتی تھی یا قندہار اور مشہد کی راہ سے۔ صنعت، تجارت اور علوم وفنون کو ان عظیم شہنشاہیوں نے بڑی ترقی دی۔ مال و دولت سے لدے ہوے قافلے برابر کابل، قندہار اور ہرات سے گزرتے رہتے تھے۔ افغانوں کے قبائل تعداد اور رسوخ کے لحاظ سے مستقل ترقی کرتے رہے اور غالبًا یہی وہ زمانہ ہے جس میں ابدالی اور غلزئی اپنے پہاڑوں سے نکل کر قندہار، زمین داور، ترنگ اور ارغنداب کی زیادہ زرخیز وادیوں میں پھیلے۔ جب تاجیک قوم پر زوال آیا، جنھیں مغلوں کے حملوں کی سختیاں برداشت کرنا پڑی تھیں اور کوہستان غور میں ان کے پہاڑی قلعوں پر نیم مغل نسل (قبّ ہزارہ) کی آبادی قابض ہوگئی تو افغان قوم کے لوگوں کو ابھرنے کا موقع ملا۔ وہ اپنے مشرقی کوہستانوں پر حملہ آوروں کی ترک تاز سے بہت کم متاثر ہوے تھے، کیونکہ حملہ آوروں کو زیادہ حرص یہی ہوتی تھی کہ درّوں میں سے گزر کر ہندوستان کو لوٹیں۔ ادھر افغانی قبائل کی بڑھتی ہوئی آبادی کو پھیلنے کی جو ضرورت مشرق کی طرف ہندوستان کے میدانی علاقوں میں لے جاتی تھی وہی ضرورت ان کے گلّہ بان اور دہقان قبائل کو مغرب کی طرف پھیلنے کی محرک ہوئی۔ کوہستانی قبائل نے عملی طور پر تمام حکومتوں کے مقابلے میں اپنی آزادی برقرار رکھی۔ ان آزاد قبائل میں توخی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

توخیوں کا دور (۹۶۰-۱۲۰۰ھ): غلزئیوں کی ایک شاخ توخی نے، جو ترنگ اور ارغنداب کی وادیوں میں بسی ہوئی تھی، تیموریانِ دہلی اور صفویانِ ایران کے درمیانی علاقے میں اپنی خود مختاری برقرار رکھی۔ اسی خاندان میں سے شاہ محمد قلاتی ۹۶۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں ہمایوں کی طرف سے قندہار کا حاکم تھا، جس کی نسل سے ایک فرد ملخی ہوا۔ اسے اورنگ زیب نے سلطان ملخی کا لقب دے کر تمام غلزئیوں کا مَلِک تسلیم کیا (۱۰۹۲ھ/ ۱۶۵۱ء)۔ اس کے عہد میں صفویوں، ہزارویوں اور غلزئیوں کے درمیان خون ریز لڑائیاں ہوئیں۔ ملخی نے ابدالیوں کے رئیس سلطان خداداد سے ایک عہد نامہ کیا، جس کی رو سے وادی گرماب حدِ فاصل قرار پائی۔ اس کی ہلاکت (۱۱۰۰ھ/ ۱۶۸۸ء) کے بعد مدت تک اس کے بیٹے حاجی عادل (نواح ۱۱۰۰ھ) بعد میں عادل کے فرزند بائی خان (نواح ۱۱۱۵ھ) نے قلات اور اس کے ملحقات پر حکومت کی، پھر کچھ عرصہ ملخی کے بھتیجے شاہ عالم ولد علی خان (نواح ۱۱۵۰ھ) بعد ازاں اس کے فرزند خوش حال خان نے۔ مؤخر الذکر کے بیٹے اشرف خان کو احمد شاہ ابدالی نے قلات سے غزنی تک کی حکومت سپرد کی تھی (نواح ۱۱۶۰ھ)۔ تیمور شاہ ابدالی کے عہد میں اشرف خان کے بیٹے اموخان کو غلزئیوں کی حکومت مل گئی (نواح ۱۲۰۰ھ)۔ اس خاندان کے لوگ امیر عبدالرحمٰن خان کے عہد تک برسر اقتدار تھے۔

عہد ابدالیان (۴۰۰-۱۱۴۴ھ): ابدالی خاندان کا شجرۂ نسب اَبْتَل یا اَپْتَل (= اَوْدل = اَبْدل = ہَیْطَل = ہَفْتَل) تک پہنچتا ہے۔ سفید فام آریاؤں کے اس قبیلے نے باختر اور طخارستان میں اپنا اقتدار قائم کیا تھا۔ تاریخ اسلام میں ابدال یا اودل کے نام سے جو شخص معروف ہوا (نواح ۴۴۰ھ) وہ ترین بن شرخبون بن سڑبن کا بیٹا تھا (سڑبن کا ذکر مقالے کے ابتدائی حصے میں آچکا ہے)۔ اس کی نسل سے ملک سلیمان زیرک بن عیسٰی (نواح ۷۵۰ھ) نے افغانی قبائل کو کوہ سلیمان سے قندہار تک پھیلا دیا۔ پھر اس کا بیٹا ملک بارک (۷۶۰ھ) اور دوسرا بیٹا ملک لوپلی جانشین ہوا (۷۸۳ھ)۔ اس نے اپنا اقتدار شال و ژوب (بلوچستان) تک وسیع کر لیا۔ اس کے پوتے ملک بامی ولد ملک حبیب (۸۵۰ھ) کے حصے میں قندہاری قبائل کی سرداری آئی، جسے سلطان سکندر لودھی (۸۵۵-۹۰۰ھ) نے تسلیم کیا۔ اس کے بعد ملک بہلول ولد کامی ولد بامی (۸۹۰ھ) اور ملک صالح ولد معروف ولد بہلول (۹۵۰ھ) بھی لائق سردار گزرے ہیں۔ صالح کے بعد اس کا بھائی ملک سدو ایک قومی جرگے کے سامنے قندہار کی مسندِ ریاست پر بیٹھا۔ یہی شخص سدوزئی قبیلے کا جدِ اعلٰی ہے۔ محمد زئی قبیلے کا جدِ اعلٰی محمد رئیس بارک زئی، ملک سدو کا ہم عصر اور تابع تھا۔ سدو کی حکومت کو شاہ عباس صفوی نے بھی رسمی طور پر تسلیم کر لیا تھا (نواح ۱۰۳۱ھ/ ۱۶۲۱ء)۔ پچھتر سال تک با اختیار حاکم رہنے کے بعد اس نے اپنے بیٹے خضر خان کو جانشین مقرر کیا۔ ۱۰۴۷ھ/ ۱۶۳۷ء میں شاہ جہان نے خضر خان اور اُس کے بھائیوں مودود (مغدود) خان، زعفران خان، کامران خان اور بہادر خان کی مدد سے قندہار پر قبضہ کیا تھا اور اسی بنا پر انھیں قندہار کا سردار تسلیم کیا تھا۔ ملک مغدود اور ملک کامران ۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء میں دہلی گئے اور موردِ عنایاتِ شاہی ہوے۔ ان میں اوّل الذکر ۱۰۵۳ھ/ ۱۶۴۳ء میں ملک یحیٰی، حاکم کابل، سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ ۱۰۷۰ھ کے قریب خضر خان کے بیٹے سلطان خداداد (المعروف بہ خوڈکی) اور شیر خان قندہار کے سردار ہوے۔ خداداد اور سلطان ملخی غلزئی نے معاہدہ کر کے اپنی اپنی حکومتوں کی سرحدیں پل سنگین اور گرماب جلدک مقرر کیں اور کوہ سلیمان کی ترائیوں تک ژوب اور بوری کے علاقوں پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۱۱۰۵ھ/ ۱۶۹۳ء میں شیر خان نے قندہار کے حاکم کے خلاف جنگ کر کے بند کوژگ میں صفوی افواج کا صفایا کر دیا۔ شیر خان کے بعد اس کا بیٹا سرمست خان اور اس کے بعد دولت خان ولد سرمست خان کو قندہار کی سرداری ملی۔ سلطان خداداد کا بیٹا حیات سلطان بھی سردار دولت خان کے سپرد کر کے اپنے بھائی لشکر خان کو لے کر چھے ہزار ابدالیوں کے ساتھ ملتان چلا گیا۔ دولت خان ایک مردِ آہن تھا، جس نے شاہ جہان

اور عالم گیر کے متعدد حملوں کا مقابلہ بڑی کام یابی سے کیا۔ اسے پچاس برس تک قندہار میں کامل اقتدار حاصل رہا، حتّٰی کہ صفوی حکومت کے بیگلر بیگی زمان خان کا اثر صرف قلعے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ۱۱۰۶ھ/ ۱۶۹۴ء میں شاہ حسین صفوی نے گرگین خان گرجستانی نام ایک ظالم نصرانی کو شاہ نواز خان کا لقب دے کر قندہار کا بیگلر بیگی مقرر کیا۔ وہ ایک رات اپنے خون خوار سواروں سمیت دولت خان کے مرکزِ حکومت شہر صفا میں داخل ہوا اور اسے ہلاک کر دیا (نواح ۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ء)۔ دولت خان کے بعد اس کا بیٹا رستم خان مسندِ ریاست پر بیٹھا۔ اگرچہ اس کا بھائی زمان خان بطورِ یرغمال حکومت صفوی کے قبضے میں تھا، تاہم اس نے بلوچوں کی مدد سے جنوبی قندہار میں صفوی لشکر کو تباہ کر دیا۔ چار سال بعد اس کا انتقال ہو گیا۔ اب ابدالی قبائل بے سرے رہ گئے۔ ان میں انتشار پھیل گیا۔ اس طرح قندہاری قبائل کی امارت حاجی میرویس خان کے ہاتھ آئی، جو ہوتکی خاندان کا مؤسّس ہے۔ ابدالی زعما ہرات چلے گئے اور وہاں انھوں نے اپنی حکومت قائم کر لی (نواح ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء).

۲۶ رمضان ۱۱۲۹ھ کو حیات سلطان کے بیٹے عبداللہ خان نے ہرات پر قبضہ کر کے اس کے تمام ملحقات اپنی حکومت میں شامل کر لیے۔ ۱۱۳۲ھ/ ۱۷۱۹ء میں اس کا بیٹا اسداللہ خان شاہ محمود ہوتکی کا مقابلہ کرتا ہوا مارا گیا تو حیات سلطان نے ہرات کی حکومت دولت خان کے بیٹے زمان خان کے سپرد کر دی۔ زمان خان کی سرکردگی میں ابدالیوں نے صفویوں کے حملے کا مقابلہ کامیابی سے کیا۔ اس کی وفات (۱۱۳۵ھ/ ۱۷۲۲ء) کے بعد محمد خان ولد عبداللہ خان نے ہرات کی حکومت سنبھالی اور مشہد تک پیش قدمی کر کے چار مہینے اس کا محاصرہ جاری رکھا۔ کچھ عرصے بعد ابدالیوں نے اس کی جگہ زمان خان کے بیٹے ذوالفقار خان کو امیر بنا لیا (۱۱۳۶ھ)، لیکن ۱۱۳۸ھ/ ۱۷۲۵ء میں قومی جرگے نے ذوالفقار خان کے تحت صرف باخرز اور بادغیس کی حکمرانی رہنے دی؛ فراہ کی حکم داری عبداللہ خان کے ایک بیٹے رحمٰن خان اور ہرات کی مرکزی حکومت اس کے دوسرے بیٹے اللہ یار خان کے سپرد ہوئی۔ اللہ یار خان اور ذوالفقار خان نے نادر شاہ افشار سے سخت لڑائیاں لڑیں۔ ۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۸ء میں انھوں نے نادر شاہ کی پیش قدمی روک دی اور وہ دو ماہ کی لڑائی کے بعد ہرات پر ان کی حکمرانی تسلیم کر کے واپس ہو گیا۔ ۱۱۴۳ھ میں نادر شاہ نے ہرات فتح کرنے کا دوبارہ عزم کیا۔ اب کے شاہ حسین ہوتک نے بھی ذوالفقار خان کی مدد کی اور نادر شاہ ناکام رہا۔ صفر ۱۱۴۴ھ میں ہرات کی مدافعت اللہ یار خان کے سپرد ہوئی اور اس نے مردانہ وار جنگ جاری رکھی، لیکن بالآخر ایک سال کے محاصرے کے بعد وہ ہرات چھوڑ کر ملتان پہنچ گیا اور شہر پر نادر شاہ کا قبضہ ہو گیا (رمضان ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء [کذا، فروری ۱۷۳۲ء])۔ ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء میں ذوالفقار خان کے بھائی احمد خان نے قندہار سے آ کر دوبارہ وہاں اپنی حکومت قائم کر لی.

ہوتکیوں کا دَور (۱۱۱۹ - ۱۱۵۰ھ): دولتِ ہوتکی کے بانی میر وَیس خان کا جدِّ اعلٰی ہوتک بن بائرو بن تولر بن غلجی تھا۔ یہی غلجی (=غرزی (کوہ زادہ)=خلجی= غلزی) غلزئی قبائل کا مورثِ اعلٰی تھا۔ میرویس سلطان ملخی کا نواسا تھا اور اس کی بیوی کامران خان ابدالی کی پوتی تھی۔ وہ خود ایک خوش گفتار، خوش کردار اور عقل مند انسان تھا، چنانچہ اسے اپنے ذاتی محاسن اور خاندانی روابط کے باعث افغانوں کے تینوں بڑے قبیلوں، یعنی ہوتکیوں، غلزئیوں اور ابدالیوں کی حمایت حاصل ہو گئی، تا آنکہ اس نے قندہار میں اپنی مستقل حکومت کی بنیاد ڈالی۔ جب صفویوں کی طرف سے گرگین خان قندہار کا حاکم ہو کر آیا تو میرویس بار بار اصفہان جا کر حسین صفوی سے داد خواہ ہوا۔ جب وہاں سے لفظی ہمدردی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوا تو بیت اللہ میں جا کر عرب علما سے گرگین کو قتل کر دینے کے جواز میں فتوٰی حاصل کیا۔ پھر وہ قندہار لوٹا اور ایک بہت بڑے جرگے میں اعلانِ استقلال کی توثیق کرائی۔ اس کے بعد اس نے تمام اہلِ قندہار کی مدد سے گرگین خان اور صفویوں کے پورے لشکر کو تہِ تیغ کر کے شہر (قندہار) پر قبضہ کر لیا۔ اس واقعے کے ایک عینی شاہد، مؤلّف پٹہ خزانہ (پشتو)، کا بیان ہے کہ گرگین کا قتل ۲۹ ذوالقعدہ ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء [کذا، ۳ فروری ۱۷۰۸ء] کو ہوا.

صفویوں نے اپنی طاقت سے مرعوب کر کے میرویس کو اطاعت اختیار کرنے پر کئی بار مجبور کیا، لیکن اس نے غلامی کا طوق گردن میں ڈالنے سے انکار کر دیا اور ان کا ہر حملہ پسپا کر دیا۔ بالآخر ۱۱۲۳ھ/ ۱۷۱۲ء [کذا، ۱۷۱۱ء] میں گرگین کے بھتیجے کیخسرو کے زیرِ کمان ایک بڑا لشکر بھیجا گیا، لیکن اس میں سے صرف پانسو آدمی جان بچا کر نکل سکے اور کیخسرو اپنی فوج سمیت مارا گیا (۲۸ رمضان)۔ اس کے بعد میرویس نے اپنے بھائی کو تحائف دے کر فرخ سیَر، شاہ دہلی، کے پاس بطورِ سفیر بھیجا، جس کے جواب میں دربارِ دہلی نے اسے قندہار کی حکمرانی کی سند، خطابِ "حاجی امیر خانی"، خلعت و شمشیر اور ہاتھی ارسال کیے۔ میرویس کے قبضے میں قندہار کا پورا علاقہ مغرب میں فراہ و سیستان تک اور مشرق میں پشین و غزنہ تک تھا۔ اس کی وفات (۱۱۲۷ھ/ ۱۷۱۵ء) کے بعد اس کے کم ہمّت بھائی عبدالعزیز نے ایران کی اطاعت قبول کر لی، جس پر ۱۱۲۹ھ/ ۱۷۱۶ء میں میرویس کے بیٹے محمود نے اسے قتل کر دیا اور خود مسندِ حکومت سنبھال لی۔ ۱۱۳۴ھ/ ۱۷۲۱ء میں اس نے ایران کے پایۂ تخت اصفہان پر لشکر کشی کی اور آٹھ ماہ کے محاصرے کے بعد اس پر قبضہ کر لیا (۱۱ محرم ۱۱۵۳ھ/ [۲۲ اکتوبر] ۱۷۲۲ء)؛ یوں صفویوں کے آخری بادشاہ حسین کا اقتدار ختم ہوا۔ فاتحِ اصفہان کی وفات (۱۲ شعبان ۱۱۳۷ھ/ [۲۵ اپریل] ۱۷۲۵ء) کے بعد اصفہان میں تختِ سلطنت پر شاہ اشرف ابن عبدالعزیز متمکّن ہوا۔ اس کے عہد میں احمد پاشا والیِ بغداد نے کئی بار ایران پر حملے کیے، لیکن ہر بار اسے پسپا کر دیا گیا۔ بالآخر صلح ہو گئی، افغانوں اور عثمانیوں کے درمیان سفارتی تعلّقات استوار ہو گئے۔ اسی طرح اشرف نے روسی فوجوں کی بھی مقاومت کی، جن کا اجتماع ایران کی شمالی سرحدوں پر ہوا تھا۔ پانچ سال حکومت کرنے کے بعد اس کی فوجیں نادر شاہ کے مقابلے میں تتر بتر ہو گئیں اور اسے افغانستان کی طرف فرار کے سوا چارہ نہ رہا۔ اواخر ۱۱۴۲ھ/ ۱۷۲۹ء [کذا، ۱۷۳۰ء] میں ابراہیم بن

عبداللہ خان بلوچ نے اسے قتل کر دیا۔

۱۱۳۵ھ میں شاہ محمود نے اصفہان فتح کرنے کے بعد اپنے چھوٹے بھائی شاہ حسین کو قندہار کا حاکم بنا دیا تھا۔ اس کے عہد میں حدودِ سلطنت فراہ، ہرات، سبزوار، غزنہ اور گومل سے آگے شال، پشین اور ڈیرہ جات تک پھیل گئیں، حتّٰی کہ اس کی فوجیں ملتان کی حدود میں بھی داخل ہوگئیں۔ اس کی حکومت ۱۱۴۹ھ/ ۱۷۳۶ء تک رہی اور اسی سال نادر شاہ افغانستان کو فتح کرنے کے لیے ہرات میں ابدالیوں کا تختہ الٹانے کے بعد قندہار کے در پے ہوا۔ شاہ حسین نے تقریباً ایک سال تک ڈٹ کر مقابلہ کیا، لیکن بالآخر اسے ۱۱۵۰ھ/ ۱۷۳۷ء میں قندہار نادر کے حوالے کرنا پڑا، جس نے شہر کو تاراج کیا اور ۱۱۵۱ھ/ ۱۷۳۸ء میں شاہ حسین کو زہر دلوا کر مروا ڈالا۔

تحریکِ آزادی کے اعتبار سے ہوتکیوں کا مختصر سا عہد بڑا اہم ہے۔ ایک طرف تو اس زمانے میں داخلی طور پر ایک آزاد حکومت قائم ہوئی اور افغان قوم نے اپنی دلاوری کا سکّہ بٹھایا، دوسری طرف علمی ماحول پیدا ہوا، بالخصوص پشتو ادب کو بڑی ترقی نصیب ہوئی۔

نادر شاہ افشار (۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۵ء - ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء): نادر شاہ نے ایران میں ہوتکیوں، ہرات میں ابدالیوں اور قندہار میں غلزئیوں کی بساطِ حکومت الٹ دی، لیکن اس کے بعد اس نے افغان قبائل کے بارے میں بالعموم اور ابدالیوں کے ساتھ بالخصوص مصالحت کی حکمتِ عملی اختیار کی اور ان کی بڑی بڑی جمعیتیں اپنی فوج میں بھرتی کر لیں۔ بہت سے غلزئیوں نے سلطنتِ ہند کے صوبہ کابل میں پناہ لی تھی۔ نادر شاہ نے یہ کہہ کر کہ اس کے احتجاجات کا کوئی جواب دربار دہلی سے نہیں دیا گیا کابل پر چڑھائی کر دی، جو فوراً مسخر ہوگیا (۱۱۵۱ھ/ ۱۷۳۸ء)۔ کابل میں شہنشاہِ دہلی محمد شاہ کے مضروبہ سکّوں کی آخری معلومہ تاریخ ۱۱۳۸ھ/ ۱۷۲۵ء ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نادر شاہ نے اپنے سکّے بنوانے کے لیے کابل کی ٹکسال استعمال نہیں کی، بلکہ فتحِ قندہار کے سال (۱۱۵۰ھ/ ۱۷۳۷ء) میں اپنا سکّہ قندہار میں ضرب کرایا؛ دوسرے سکّے، جو نادر آباد (جسے نادر شاہ نے محاصرۂ قندہار کے دوران میں قندہار سے باہر بنایا تھا) کے ضرب شدہ ہیں، بلاشبہہ محاصرے کے زمانے کے ہیں۔

اب افغانستان نادر شاہ کے قبضے میں تھا اور اس طرح ۱۱۵۲ھ/ ۱۷۳۹ء میں ہندوستان پر فوج کشی کے لیے اسے ضروری مرکز مل گیا۔ محمد شاہ پر اسے جو فتح حاصل ہوئی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنتِ مغلیہ کے وہ سارے علاقے جو دریاے سندھ کے مغرب میں تھے اور جن میں پشاور اور ڈیرہ جات کے اضلاع بھی شامل ہیں، اس کے حوالے کر دیے گئے، کابل پر اس کا اقتدار مان لیا گیا اور سندھ کے کلہوڑا یا عبّاسی حکمران اس کے باج گزار قرار پائے۔ دہلی سے واپس آ کر اس نے دریاے سندھ کو اٹک کے مقام پر عبور کیا اور یوسف زئیوں پر، جنھوں نے شورش برپا کر رکھی تھی، حملہ کیا۔ پھر وہ کابل چلا گیا۔ بعد ازاں وادی کرم اور علاقۂ بنگش کے راستے ڈیرہ جات سے گزرتا ہوا سندھ جا پہنچا۔ وہاں سے درّۂ بولان کے راستے قندہار، پھر ہرات چلا گیا۔ عمر کے باقی ماندہ ایّام میں وہ اپنے افغانی عساکر پر زیادہ اور ایرانی فوج پر کم اعتماد کرتا تھا۔ اہلِ ایران سنّی عقائد کے باعث اس سے برگشتہ تھے۔ ابدالیوں پر اس کی خاص نظرِ عنایت تھی اور ان کا نوجوان سردار احمد خان عساکرِ نادری میں بہت اونچے منصب پر پہنچ گیا تھا۔ روایت ہے، نادر شاہ نے خود ہی پیشین گوئی کر دی تھی کہ اس کے بعد احمد بادشاہ ہو جائے گا۔ جب نادر شاہ ایرانیوں اور قزلباشوں کے ہاتھوں مارا گیا [یکشنبہ ۱۱ جمادی الاُخریٰ ۱۱۶۰ھ/ جون ۱۷۴۷ء] تو احمد شاہ نے، جو ابدالیوں کی ایک کثیر جمعیت کے ساتھ قریب ہی فروکش تھا، ایک خزانہ بردار فوجی دستے کو گرفتار کر لیا اور قندہار جا پہنچا، [جہاں ایک بڑے قومی جرگے نے اسے افغانستان کی بادشاہی کے لیے منتخب کر لیا (شوال ۱۱۶۰ھ/ اکتوبر ۱۷۴۷ء)]۔

افغانوں کی قومی مملکت

(الف) سدوزئی خاندان [۱۱۶۰ - ۱۲۵۰ھ]: احمد شاہ کے بادشاہ بن جانے پر سلطنتِ نادری کے تمام مشرقی اضلاع دریاے سندھ تک اس کے قبضے میں آ گئے۔ جلد ہی ہرات بھی افغانی مملکت میں شامل ہوگیا۔ ایرانی بادشاہت کے عام انتشار کے وقت احمد شاہ نے نادر شاہ کے پوتے شاہ رُخ کے محافظ کا کام انجام دیا، جسے اس کے دشمنوں نے اندھا کر دیا تھا اور اس کے لیے خراسان میں ایک ریاست قائم رکھی۔ یہ صوبہ فی الواقع احمد شاہ اور اس کے بیٹے تیمور شاہ کے مقبوضات کا ایک حصّہ تھا اور کبھی کبھی مشہد میں ان دونوں کے نام کے سکّے بھی مضروب ہوے؛ لیکن رسماً شاہ رُخ وہاں کا حکمران رہا، تاآن کہ تیمور شاہ کی وفات کے بعد آغا محمد قاچار نے اسے گرفتار کر کے مروا ڈالا؛ تاہم ہرات سلطنت درّانیہ کا جزوِ لاینفک سمجھا جاتا تھا اور خراسان کی قدیم مملکت ایران و افغانستان کے درمیان بدستور منقسم رہی۔

احمد شاہ نے قندہار کو اپنا دارالحکومت بنایا اور اسے احمد شاہی کا نام دیا۔ یہ نام اس کے اور جانشینوں کے سکّوں پر کندہ ہے۔ اس نے "دُرِّ دُرّان" کا لقب اختیار کیا اور اس کی قوم، یعنی ابدالی، اس وقت سے دُرّانی [رَکّ بآن] کہلانے لگی۔ اس کا خاندان بہت پہلے سے افغانوں میں احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ اس کی اپنی سرگرمی اور موقع شناسی نے اسے اس قابل بنا دیا کہ اپنی حیثیت کو برقرار رکھے۔ قبائل کے ساتھ وہ نرمی اور ملاطفت کا برتاؤ کرتا تھا۔ خزانۂ شاہی کے لیے محاصل عائد کرنے کے بجاے اس کا زیادہ انحصار خارجی مہمات پر تھا۔ دُرّانی اس پر نازاں تھے اور بہ طیبِ خاطر اس کی پیروی کرتے تھے، لیکن وہ ایسی نسل کے لوگ نہ تھے جن پر آسانی سے حکومت کی جا سکے۔ یہی سبب تھا کہ اس کا بیٹا تیمور شاہ اپنا دارالحکومت قندہار سے تبدیل کر کے کابل لے گیا، جہاں آبادی کی اکثریت تاجیک تھی۔ ہندوستانی فتوحات میں احمد شاہ صرف نادر شاہ کا ہم پایہ ہی ثابت نہیں ہوا بلکہ اس پر سبقت لے گیا۔ اس نے اپنے مقبوضات کو دریاے سندھ

سے بھی آگے بہت دور تک وسعت دی، اور ان میں کشمیر، لاہور اور ملتان کی ولایات، یعنی پنجاب کے بیشتر حصّے، کا اضافہ کرلیا اور بہاول پور کے حکمران داؤد پوتروں سے بھی اپنی بالادستی تسلیم کرالی۔

احمد شاہ نے متعدّد بار ہندوستان پر چڑھائی کی اور دہلی پر ایک سے زیادہ مرتبہ قبضہ کیا۔ اس نے ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۱ء میں پانی پت کے مقام پر مرہٹوں کو جو شکست دی وہ ہندوستان کی تاریخ میں انقلاب انگیز واقعہ ہے، لیکن اس نے پنجاب سے آگے ہندوستان کے کسی صوبے کو اپنی سلطنت میں شامل نہیں کیا۔ سکّھوں کے خلاف اس نے مسلسل معرکہ آرائی کی، جو بالآخر [اس کے جانشینوں کے عہد میں] صوبۂ پنجاب کے ہاتھ سے نکل جانے کا موجب ہوئی۔ قلات کے خان بَرُہُوئی [بروہی] نصیر خان نے بھی، جو نادر شاہ کا باج گزار تھا، ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء میں آزادی و خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ احمد شاہ نے قلات کا محاصرہ کیا، لیکن کامیابی نہ ہوئی اور واپس ہندوستان روانہ ہونے کے باعث اس نے خانِ قلات کی برائے نام اطاعت پر اکتفا کرلیا؛ تاہم نصیر خان نے خراسانی مہمات میں احمد شاہ کی مدد کی اور اس نے ۱۱۸۲ھ/۱۷۶۸ء میں [ایران کے] کریم خان زند پر جو فتح حاصل کی اس میں نصیر خان کا بڑا حصّہ تھا۔ اس موقع پر نابینا افشاری شہزادے نے کریم خان کا ساتھ دیا اور اسے مشہد میں پناہ دی۔ احمد شاہ نے شہر کی ناکہ بندی کر کے اسے سَر کرلیا۔

احمد شاہ کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّۂ احمد شاہ درّانی۔ اس نے قندہار کے قریب پہاڑی علاقے میں مرغاب کے مقام پر [بتاریخ ۲۰ رجب ۱۱۸۶ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۷۷۲ء] وفات پائی اور اپنے جانشین کے لیے ایک بہت وسیع، لیکن غیر محفوظ، سلطنت چھوڑی۔

[احمد شاہ ایک عالم، پشتو کا صاحبِ دیوان شاعر، دین دار اور بہادر شخص تھا۔ رعایا کے ساتھ مہربانی اور عدل سے پیش آتا اور اپنی مملکت سے باہر کے مسلمانوں کے ساتھ اخوتِ اسلامی کا مظاہرہ کرتا تھا۔ اس نے افغانستان کی اتنی شان دار خدمات انجام دیں کہ وہاں کے لوگ اسے "بابا" کے لقب سے یاد کرنے لگے۔ مملکتِ افغانستان میں ملکی، فوجی، مالی اور مدنی محکمے قائم کر کے وزیر مقرر کیے۔ قندہار کا موجودہ شہر، تاشقرغان اور بعض دوسرے شہر آباد کیے۔ ۱۱۶۹ھ/ ۱۷۵۲ء میں کابل کا جنگی قلعہ تعمیر کرایا۔ اس کی افواج تقریبًا ایک لاکھ نفوس پر مشتمل تھیں اور سالانہ آمدنی تین کروڑ دس لاکھ روپے تھی]۔

تیمور شاہ اپنے باپ کے عہد میں سلطنت کے اہم عہدوں، مثلًا ولایاتِ لاہور و ملتان کی نظامت پر فائز رہا تھا۔ یہ امر اس کے نام کے سکّوں کے ایک جداگانہ سلسلے سے ظاہر ہوتا ہے۔ احمد شاہ کی وفات کے وقت وہ ہرات میں تھا اور اپنے بھائی سلیمان کو، جسے بعض امرا نے اس کا حریف بنا کر کھڑا کر دیا تھا، گرفتار اور قتل کرنے کے بعد ہی قندہار پر قبضہ حاصل کر سکا۔ وہ اپنے دارالسلطنت کو جلد ہی کابل لے گیا اور امن و امان سے بیس سال حکومت کی؛ مگر اس عرصے میں سلطنت کی قوت اور استحکام میں بتدریج کمی آتی گئی اگرچہ بہ ظاہر اس میں کوئی خلل واقع نہیں ہوا۔ بیرونی صوبوں میں مرکزی حکومت کا اقتدار مخدوش حالت میں تھا۔ سکّھوں نے زور پکڑا اور ۱۱۹۶ھ/۱۷۸۱ء میں انھوں نے ملتان فتح کرلیا، لیکن تیمور شاہ نے اسی سال یہ شہر واپس لے لیا۔ سندھ میں باج گزار کلھوڑا سرداروں کا تختہ الٹ گیا اور ان کی جگہ تالبُر (جنھیں عام طور پر تالپُر یا تال پور کہا جاتا ہے) قبیلے کے بلوچ امیر برسرِ اقتدار آگئے اور تیمور شاہ کے سپہ سالاروں کے خلاف ۱۱۹۷ھ/ ۱۷۸۲ء سے ۱۲۰۱ھ/۱۷۸۶ء تک کامیابی سے لڑتے رہے۔ انھوں نے تیمور شاہ کی برائے نام سیادت قبول کر کے اپنی آزادی برقرار رکھی۔ بخارا کی منگت قوم کا امیر معصوم صوبۂ ترکستان، خصوصًا مرو، پر دست درازی کر رہا تھا۔ اس کے خلاف تیمور شاہ نے لشکر کشی کی اور معصوم نے بھی برائے نام اطاعت قبول کرلی، لیکن اپنے مفتوحہ علاقوں پر بدستور قابض رہا۔ کشمیر میں بھی بغاوت پھوٹی، جسے دبا دیا گیا۔ اندرونِ ملک میں درّانیوں کے قبیلۂ بارک زئی کی طاقت بتدریج بڑھتی گئی۔ تیمور شاہ نے [۷ شوال] ۱۲۰۷ھ/ [۱۸ مئی] ۱۷۹۳ء کو وفات پائی۔

تیمور شاہ کا جانشین اس کا بیٹا زمان شاہ ہوا، جس نے اپنے بعض بھائیوں کو کابل کے بالا حصار میں قید کر دیا۔ اس کے ایک بھائی ہمایوں نے قندہار سے نکل کر مقابلہ کیا، مگر شکست کھائی اور بلوچستان کی طرف بھاگ گیا۔ ایک طرف تو زمان شاہ اس خانہ جنگی میں الجھا ہوا تھا اور دوسری طرف شمال میں بخارا کے (منگتی) بادشاہ، جنوب میں سندھ کے میر، مغرب میں ایران کے قاچار اور مشرق میں پنجاب کے سکھ خطرات کا سامان بن رہے تھے۔ ۱۲۰۸ھ/ ۱۷۹۳ء میں زمان شاہ نے پنجاب کا رخ کیا، لیکن ابھی پشاور ہی پہنچا تھا کہ ہمایوں نے میرانِ سندھ کی مدد سے قندہار سر کرلیا؛ چنانچہ زمان شاہ نے قندہار پر چڑھائی کی، ہمایوں کو گرفتار کر کے اندھا کرا دیا، پھر درّۂ بولان کی راہ سے سندھ کے تالپُر میروں کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوا، جنھوں نے تین لاکھ طلائی سکّے دے کر صلح کرلی۔ اس اثنا میں زمان شاہ کے دوسرے بھائی محمود نے ہرات سے لشکر کشی کر دی۔ زمان شاہ نے محمود کو شکست دی اور اس کی والدہ کی سفارش پر اسے ہرات کا حکمران رہنے دیا۔ اس کے بعد اس نے بخارا کے ازبکوں سے بلخ چھینا۔ ۱۲۱۰ھ/ ۱۷۹۵ء میں اس نے اٹک پار کیا۔ حسن ابدال میں سکّھوں کو شکست دے کر آگے بڑھا اور لاہور فتح کرلیا۔ اس دوران میں محمود نے پھر شورش برپا کر دی، چنانچہ زمان شاہ مجبورًا واپس ہوا اور محمود کو شکست دے کر اپنے بیٹے قیصر مرزا کو اس نے حاکم بنا دیا (۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء)۔

[زمان شاہ عالی ہمّت اور جلیل القدر بادشاہ تھا۔ زیادہ تدبّر اور اہتمام سے کام لیتا تو اس وقت تک افغانستان میں حکومت کی استواری کے علاوہ ہندوستان میں مسلمانوں کی متزلزل حکمرانی کو تقویت پہنچانے کا سامان موجود تھا۔ اس وسیع سر زمین کو، جہاں مسلمان بارھویں صدی کے اواخر میں سب سے بڑی قوت بن چکے تھے، اُن اجنبیوں کے تسلّط سے بچانا بہت آسان تھا جو تاجروں کی حیثیت میں یہاں آئے تھے، مگر انھوں نے سلطنت کی داغ بیل ڈال دی تھی اور ملکی حاکموں کی تباہی

خیز رقابتوں سے فائدہ اٹھا کر رفتہ رفتہ دائرۂ اقتدار بڑھاتے جارہے تھے۔ دکن میں حیدر علی خان اور اس سے بدرجہا بڑھ کر ٹیپو سلطان نے اس اجنبی قوت کو ختم کر دینے کے لیے جان کی بازی لگا دی تھی۔ ٹیپو سلطان نے جہاں بعض ملکی فرمان رواؤں کے علاوہ سلطنتِ عثمانیہ (جو منصب خلافت کی بھی حامل تھی) اور حکومتِ فرانس سے امداد و تعاون کی اپیل کی تھی وہاں زمان شاہ سے بھی نہایت اچھے روابط پیدا کر لیے تھے۔ اگر زمان شاہ شمالی ہند میں فوج لے کر آجاتا اور انگریزوں کے لیے ہمہ گیر ہراس پیدا کر دیتا تو ٹیپو سلطان کے لیے دکن کی فضا سازگار ہو جاتی اور وہ قدم آگے بڑھا کر بیشتر ملکی حاکموں کو ساتھ ملا لیتا۔ یوں انگریزی اقتدار کا کانٹا ہمیشہ کے لیے نکل جاتا۔ زمان شاہ سے ٹیپو سلطان کے روابط کی مستند دستاویزیں خود انگریزوں نے محفوظ کر دی ہیں (مثلاً ایم وڈ (M. Wood)، ایم، پی کی کتاب *A Review of the Origin, Progress and Result of the last Decisive War in Mysore*، ضمیمۂ الف مکاتیب ۲۱-۳۰)۔ زمان شاہ اس منصوبے پر کاربندی کے لیے تیار تھا اور غالباً اسی لیے ہندوستان آیا تھا، مگر لاہور پہنچا تو پیچھے شاہ محمود نے ہنگامہ برپا کر دیا۔ زمان شاہ کو تیزی سے لوٹنا پڑا، محمود سے جنگ میں شکست کھائی، گرفتار ہوا اور اس کی آنکھوں میں سلائی پھروا دی گئی (۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۰ء)۔ انگریزوں نے اس مہلت سے فائدہ اٹھا کر نظام اور مرہٹوں کی امداد سے ٹیپو سلطان پر چڑھائی کر دی۔ سلطان شہید ہو گیا اور اس کی "سلطنت خداداد" باہم بانٹ لی گئی (مئی ۱۷۹۹ء)]۔

ادھر کابل میں محمود کی تخت نشینی کے اعلان کے ساتھ ہی پشاور میں [اس کے بھائی] شجاع الملک نے اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ غلزئیوں نے محمود کے خلاف بغاوت کر کے شجاع الملک کی مدد کی، جس نے ۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء میں کابل لے لیا، محمود کو زندان میں ڈالا اور اپنے سگے بھائی زمان شاہ کو قید سے نکالا۔ کچھ عرصے کے لیے محمود کے بیٹے کامران نے فتح خان کی مدد سے قندہار پر قبضہ قائم رکھا، مگر فتح خان نے اپنے لیے شرطیں طے کر کے پہلے تو شجاع الملک کی اطاعت قبول کر لی، پھر اپنی حالت سے غیر مطمئن ہو کر جلد ہی زمان شاہ کے بیٹے قیصر شاہ کو نیا مدعی حکومت بنا کر کھڑا کر دیا۔ بعد کے چند سال پیہم سازشوں میں گزرے۔ فتح خان کبھی ایک مدعی تخت سے مل جاتا تھا اور کبھی دوسرے کا ممد و مددگار بن جاتا تھا۔ کبھی وہ محمود اور کامران کی حمایت کا دم بھرتا تھا اور کبھی اپنے آپ کو قیصر کا حامی ظاہر کرتا تھا۔ ادھر شجاع الملک نے اپنی طاقت سندھ اور کشمیر کی مہموں میں ضائع کر دی۔ بالآخر فتح خان نے، جو اب محمود کا حامی تھا، نملہ کے مقام پر شجاع الملک کو شکست دی، جو ہندوستان بھاگ آیا، [پہلے رنجیت سنگھ کے پاس رہا، "کوہ نور" دے کر جان چھڑائی، بھیس بدل کر بھاگا اور لدھیانے پہنچ گیا۔ جہاں انگریزوں نے اس کے لیے قیام کا انتظام کر دیا۔ ۱۲۲۶ھ/ ۱۸۱۱ء]۔

اب محمود کی حکمرانی کا دوسرا دور شروع ہوا، لیکن وہ بالکل فتح خان کا دست نگر تھا، جس کی طاقت بہت بڑھ گئی تھی۔ اس کا ایک بھائی دوست محمد خان اعلیٰ منصب پر فائز ہوا، دوسرا بھائی محمد اعظم خان کشمیر کا اور تیسرا بھائی کہن دل قندہار کا والی مقرر رہا۔ ہرات کا صوبہ ایک اور شہزادے کے زیر اقتدار خود مختار ہو گیا تھا، اسے فتح خان اور دوست محمد خان نے ۱۲۳۲ھ/ ۱۸۱۶ء میں از سر نو فتح کیا۔ [محمود کے بیٹے کامران کو فتح خان کا اقتدار پسند نہ تھا۔ اس نے موقع پا کر پہلے اسے اندھا کیا، پھر قتل کرا دیا۔] فتح خان کو افغان قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے؛ چنانچہ اس کے بھائی دوست محمد کو بھاری لشکر جمع کرنے اور ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۱۸ء [کذا، ۱۸۱۹ء] میں کابل کے قریب شاہ محمود کو شکست دینے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔ کابل محمود کے ہاتھ سے نکل گیا، جسے وہ دوبارہ حاصل نہ کر سکا۔ ہرات پر وہ اپنی وفات (۱۲۴۵ھ/ ۱۸۲۹ء) تک قابض رہا۔ اس کا جانشین کامران ۱۲۵۸ھ/ ۱۸۴۲ء تک وہاں حکومت کرتا رہا، تا آنکہ اسے قتل کر دیا گیا۔

(ڈیمز M. LONGWORTH DAMES [وعبدالحی حبیبی، بہ تلخیص از سید امجد الطاف])

(ب) بارک زئی (یا محمد زئی) خاندان [از ۱۲۱۶ھ]: محمد زئی قبیلہ قندہار کے بارک زئی دڑانیوں کی ایک چھوٹی سی شاخ ہے۔ یہ محمد نامی ایک شخص سے منسوب ہے، جو ابدالی قبائل کے سردار ملک سدّو کا ہم عصر تھا اور ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۱ء کے قریب اپنے چھوٹے سے قبیلے کے درمیان قندہار کے جنوب مشرق میں ارغسان کے مقام پر بود و باش رکھتا تھا۔ اس کے اخلاف قندہار کے بارک زئی قبائل میں سردار کے لقب سے ملقب تھے اور حاجی جمال الدین خان بن حاجی یوسف بن یارو ابن محمد کی وجہ سے ممتاز ہوئے، جو احمد شاہ ابدالی کے ماتحت کام کرتا تھا اور ۱۱۸۴ھ/ ۱۷۷۰-۱۷۷۱ء میں فوت ہوا۔ اس کے بیٹے پایندہ خان نے بغاوتوں کو فرو کرنے میں تیمور شاہ کی گراں قدر خدمات انجام دیں، لیکن زمان شاہ نے محمود کے ساتھ سازش کی افواہیں سن کر پایندہ کو ۱۲۱۴ھ/ ۱۸۰۰ء میں بمقام قندہار قتل کرا دیا۔ اس کے متعدد بیٹے تھے، جن میں سب سے بڑا فتح خان تھا۔ جب محمود نے کابل پر قبضہ کیا (۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۰ء) تو فتح خان شاہ دوست کے لقب سے منصب وزارت پر فائز ہوا۔ محمد زئیوں کی طاقت میں اضافہ ہو جانے کے باعث ان کی امنگیں حکمران خاندان سدّو زئی سے متصادم ہو گئیں۔ اس تصادم نے افغانستان کو جنگ و جدل اور خون ریزی کا شکار بنا دیا، تا آنکہ آخر کار ۱۲۳۴ھ/ ۱۸۱۸-۱۸۱۹ء میں فتح خان کے قتل کے بعد اس کے بھائی دوست محمد خان نے شاہ محمود کو کابل سے نکال دیا۔ اس کی حکمرانی کے ابتدائی برسوں میں سلطنت کے بیرونی صوبے تیزی کے ساتھ اس کے ہاتھ سے نکل گئے۔ سکھوں نے ۱۲۳۳ھ/ ۱۸۱۸ء میں ملتان، ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۱۹ء میں کشمیر اور ڈیرہ اسمٰعیل خان اور ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۱ء میں ڈیرہ غازی خان فتح کر لیا۔ [پشاور امیر دوست محمد کے بھائی سلطان محمد نے رنجیت سنگھ کے حوالے کر دیا۔ امیر دوست محمد نے لشکر کشی کی، مگر سلطان محمد کی غدّاری سے اس کا لشکر پراگندہ ہو گیا۔ امیر جلال آباد کو لوٹ گیا اور رنجیت سنگھ نے غدّاری کے صلے میں سلطان محمد کو ہشت نگر سے کوہاٹ اور ٹل تک کا علاقہ بطورِ جاگیر دے دیا (۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸ء)۔] ادھر امیرانِ سندھ نے شکارپور فتح کر کے [سندھ

میں] افغانی اقتدار کی آخری علامت مٹا دی۔ ہندوکش کے شمال میں بلخ کی ولایت بھی ہاتھ سے جاتی رہی۔ اس طرح دوست محمد ایک مختصر، مگر مضبوط، افغان مملکت کا حاکم رہ گیا، کیونکہ دُور افتادہ صوبوں کے ضائع ہو جانے سے، جو سدّوزئیوں کے ضعف کا باعث بنے تھے، اس کی طاقت مجتمع ہو گئی۔ وہ منصف مزاج مشہور تھا اور افغانوں میں ہر دل عزیز تھا۔ اس کی ترقی میں اس کے بھائیوں کی ناگزیر رقابتوں سے بڑی رکاوٹ پیدا ہوئی۔ جب اس نے کابل کو اپنا دار الحکومت بنایا تو اس کا بھائی کہن دل قندہار پر قابض تھا۔ ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء میں قندہار واپس لینے کے لیے شجاع الملک نے جو پیش قدمی کی اسے کہن دل نے ناکام بنا دیا۔ وزیر یار محمد خان کے ہاتھوں کامران کے قتل (۱۲۵۸ھ/ ۱۸۴۲ء) کے بعد ایرانی پھر ہرات پر قابض ہو گئے۔ اس شہر کو دوست محمد نے اپنی وفات سے کچھ ہی پہلے ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء میں دوبارہ حاصل کیا۔

[امیر دوست محمد نے پشاور میں اپنے بھائی کو شکست دینے اور رنجیت سنگھ سے مقابلہ کرنے کے لیے انگریزوں، ایرانیوں اور روسیوں سے مدد مانگی۔ انگریزوں نے الیگزانڈر برنس (Sir Alexander Burns) کے زیرِ قیادت ایک مشن کابل بھیجا۔ انھیں ایّام میں روس کا نمائندہ ویکووچ (Vikovich) بھی کابل پہنچ گیا اور دربارِ کابل کو پنجاب میں انگریزوں کے خلاف پیش قدمی پر اکسانے لگا۔ امیر دوست محمد نے برنس سے کہا کہ اگر دولتِ انگلشیہ دو ہزار بندوقیں اسے دے دے اور پشاور نیز دریاے سندھ کے مغرب کے تمام علاقے اس کے لیے واگزار کر دے تو وہ انگریزوں کا دوست بن جائے گا، لیکن انگریزوں نے ہندوستان کی حفاظت اور روس کے احتمالی حملوں کی پیش بندی کے لیے شاہ شجاع سے اس مضمون کا معاہدہ کر لیا کہ انگریز اس کے لیے کابل فتح کریں گے اور وہ ان کا سفیر کابل میں رکھے گا، دُولِ خارجہ سے انگریزوں کے مشورے کے بغیر تعلّقات پیدا نہیں کرے گا اور کشمیر، نیز دریاے سندھ کے دونوں کناروں کے علاقے سے درّۂ خیبر تک اور ڈیرہ جات سے دست بردار ہو جائے گا۔ انگریزی فوج نے کین (Sir John Keane) کی سرکردگی میں شجاع کو ساتھ لے کر ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸-۱۸۳۹ء میں درّۂ بولان کے راستے قندہار پر چڑھائی کی اور اسے فتح کر کے شاہ شجاع کو تختِ شاہی پر متمکّن کر دیا (۲۳ صفر ۱۲۵۵ھ/ ۸ مئی ۱۸۳۹ء)۔ یہیں شاہ شجاع نے برطانوی نمائندے میکناٹن سے وعدہ کیا کہ وہ افغانستان میں مستقلاً انگریزی فوج رکھے گا۔ یکم جمادی الاُخرٰی ۱۲۵۵ھ/ ۱۲ اگست ۱۸۳۹ء کو کابل بھی فتح ہو گیا اور شاہ شجاع افغانستان کا بادشاہ بن گیا۔ امیر دوست محمد اپنے بیٹوں سمیت بخارا کی طرف بھاگ گیا، جہاں کے امیر نے اسے زندان میں ڈال دیا۔]

شاہ شجاع کا عہد بڑا پُرآشوب ثابت ہوا۔ [افغانوں نے انگریزوں کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا اور ان پر حملے کرنے لگے۔ ایک سال بعد امیر دوست محمد اپنے بیٹے افضل خان کے ہم راہ بخارا سے بھاگ کر مجاہدین سے آملا، لیکن ایبک کے مقام پر شکست کھائی اور تاشقرغان چلا گیا (شعبان ۱۲۵۶ھ/ ستمبر ۱۸۴۰ء)۔ چند روز بعد اپنی مساعی سے مایوس ہو کر اس نے اپنے آپ کو انگریزوں کے حوالے کر دیا اور اسے کلکتے بھیج دیا گیا۔ لیکن اس سے مجاہدین کی سرگرمیوں میں کمی نہ آئی اور انھوں نے امیر دوست محمد کے بیٹے محمد اکبر خان کے زیرِ قیادت انگریزوں کے لیے مشکلات پیدا کر دیں۔ میکناٹن کابل میں اکبر خان کے ہاتھوں مارا گیا، الیگزانڈر برنس ۲ نومبر ۱۸۴۱ء کو قتل ہوا، برطانوی افواج ۱۸۴۱ء میں کابل سے روانہ ہو گئیں اور انھیں درۂ خرد کابل میں تقریباً ختم کر دیا گیا؛ خود شاہ شجاع کو بھی افغانی مجاہدین نے ٹھکانے لگا دیا (۲۱ صفر ۱۲۵۸ھ/ ۳ اپریل ۱۸۴۲ء)۔ انگریز جلال آباد اور قندہار پر قابض رہے۔ انھوں نے ۱۸۴۲ء کے موسمِ خزاں میں دوبارہ کابل پر قبضہ جما لیا، جہاں شاہ شجاع کے قتل کے بعد اس کے بیٹے فتح جنگ کو پوپل زئیوں نے بادشاہ تسلیم کر لیا تھا، لیکن بارک زئی اس کے مخالف تھے۔ افغانستان کی اس جنگ میں انگریزی افواج کے تیس ہزار آدمی مارے گئے اور اکیس کروڑ روپیہ صرف ہوا، لیکن وہ اپنی حفاظت سے عاجز رہے؛ چنانچہ انھوں نے امیر دوست محمد سے مصالحت کر لی اور افغانستان کی سرزمین خالی کر گئے (شوال ۱۲۵۸ھ/ نومبر ۱۸۴۲ء)۔ فتح جنگ بھی ان کے ہمراہ چلا گیا اور یوں امیر دوست محمد ملّتِ افغان اور اپنے بیٹے اکبر خان کی ہمّت کے صدقے ایک بار پھر کابل کے تخت پر بیٹھا۔ امیر نے اپنی حکمرانی کے دوسرے دَور میں اُن افغان زعما پر جنھوں نے آزادی کی راہ میں سب کچھ قربان کر دیا تھا نہ تو اعتماد کیا اور نہ امورِ مملکت میں انھیں دخل دینے دیا۔ اس کے برعکس اس نے تمام مناصب اپنے بیٹوں اور بھائیوں کی تحویل میں دے دیے، لیکن ان کی باہمی رقابتیں خاندان کے اتحاد و استحکام میں وقتاً فوقتاً رخنہ اندازی کرتی رہیں۔ خود اکبر خان، جو منصبِ وزارت پر فائز ہو گیا تھا، اپنی وفات (۱۲۶۳ھ/ ۱۸۴۶-۱۸۴۷ء) تک باپ سے کشیدہ خاطر رہا۔ سکھوں اور انگریزوں کی دوسری جنگ (۱۸۴۹ء) کا دور مستثنیٰ کرتے ہوئے دوست محمد نے انگریزوں سے دوستانہ تعلقات قائم رکھے۔ ۱۸۵۷ء میں ہندوستانی فوج اور دوسرے طبقے انگریزوں کے خلاف اٹھے، مگر اس موقع پر دوست محمد کے لیے ان کی کوئی مدد ممکن نہ تھی۔ وہ اپنے ملک کے استحکام میں لگا رہا۔ اس نے ۱۲۶۷ھ/ ۱۸۵۰ء سے ۱۲۷۲ھ/ ۱۸۵۵ء تک کے عرصے میں بلخ، خُلم، قُندُزا اور بدخشان کو ازسرِ نو فتح کیا۔ ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء میں وہ ہرات سے ایرانیوں کو نکال دینے میں کامیاب ہوا۔ اس فتح کے چند روز بعد وہ وہیں [بعارضۂ دمہ] فوت ہو گیا [۲۱ ذوالحجہ ۱۲۷۸ھ/ ۱۹ جون ۱۸۶۲ء]۔ وہ اپنی نمایاں کوتاہیوں کے باوجود عمومی حیثیت سے ایک اچھا حکمران تھا۔ [وہ افغانستان کے موجودہ حکمران خاندان کی امارات کا بانی اور امیر کبیر کے لقب سے مشہور ہے۔ اس کی سلطنت کی سالانہ آمدنی ۵۱۹، ۲۳، ۲۴ روپے پہنچ گئی تھی۔]

دوست محمد کا پانچواں بیٹا شیر علی، جسے اس نے اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا، تخت پر بیٹھتے ہی اپنے بڑے بھائیوں محمد افضل اور محمد اعظم، نیز اپنے بھتیجے (عبدالرحمٰن بن محمد افضل) سے خانہ جنگی میں مبتلا ہو گیا (ان جنگوں کے لیے دیکھیے مادّۂ عبدالرحمٰن

خان)۔ ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء میں شیر علی نے (عبدالرحمٰن سے) شکست کھائی۔ اس کے ہاتھ سے پہلے کابل، پھر قندہار نکل گیا۔ افضل خان اور اعظم خان نے یکے بعد دیگرے ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء تک حکومت کی، لیکن وہ ہرات پر قابض نہ ہو سکے، جہاں سے شیر علی کے بیٹے محمد یعقوب نے پیش قدمی کر کے اگلے سال قندہار اور کابل کو اپنے باپ کے لیے ازسرِ نو فتح کر لیا۔ [امیر اعظم خان اور عبدالرحمٰن خان بھاگ کر ایران پہنچے، جہاں اعظم خان فوت ہو گیا اور عبدالرحمٰن کو ترکستان کے روسی حاکم نے اپنے ہاں بلا لیا۔] اب شیر علی پورے افغانستان کا مالک تھا اور ہندوستان کی برطانوی حکومت نے اس کی امارت تسلیم کر لی۔ اس نے ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں انبالے کے مقام پر ہندوستان کے وائسرائے لارڈ میو (Mayo) سے ملاقات کی، لیکن امیر اس سے چنداں مطمئن نہ ہوا، کیونکہ اسے وائسرائے سے دوسری طاقتوں کے مقابلے میں امداد کا پکا وعدہ حاصل کرنے میں ناکامی ہوئی۔ انھیں ایام میں اس نے اپنے دلیر بیٹے محمد یعقوب کو زندان میں ڈال دیا اور جب اس کے لیے وائسرائے نے شفاعت کی تو سخت برہم ہوا۔ وہ سیستان کی سرحد کے بارے میں انگریز افسروں کی ثالثی پر رضامند ہو گیا، لیکن جب ثالثی کے نتیجے کے طور پر زرخیز ترین اراضی کا ایک خاصا بڑا حصہ ایران کو دے دیا گیا تو انگریزوں کے خلاف شیر علی کی برہمی میں اَور بھی اضافہ ہو گیا اور اس نے روس سے تعلقات قائم کرنے کے لیے بات چیت شروع کر دی۔ یہ واقعات ۱۸۷۸-۱۸۸۰ء کی جنگِ افغانستان کا موجب بنے۔ برطانوی فوج نے کابل فتح کر لیا اور شیر علی مزار شریف کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ [۲۹ صفر ۱۲۹۶ھ/ ۲۲ فروری ۱۸۷۸ء کو] فوت ہو گیا (نیز دیکھیے مادّۂ شیر علی).

باپ کے فرار ہو جانے کے بعد محمد یعقوب کو [آٹھ سال بعد] قید سے نکالا اور اس کے امیر بننے کا اعلان کیا گیا (ربیع الاوّل ۱۲۹۶ھ/فروری-مارچ ۱۸۷۹ء)۔ گندمک کے مقام پر [کابل کی طرف] پیش قدمی کرتی ہوئی برطانوی افواج سے امیر کا سامنا ہوا۔ یہاں ایک معاہدہ طے کیا گیا۔ (۴ جمادی الاخرٰی/ ۲۶ مئی)، جس کی رُو سے وہ درّۂ بولان اور وادی کُرم کے قریب کے کچھ علاقے برطانوی ہند کے حوالے کر کے کابل میں انگریزی سفارت رکھنے کا فیصلہ ہو گیا۔ چند ماہ بعد کابل میں بغاوت برپا ہو گئی اور انگریزی سفارت کے ارکان، جن کا قائد کیوگنری (Sir Louis Cavagnari) تھا، تہ تیغ کر دیے گئے۔ اس حادثے کی وجہ سے جنگ دوبارہ چھڑ گئی۔ رابرٹس (Roberts) نے دوسری مرتبہ کابل فتح کیا، لیکن وہاں اس کی فوج کو قبائلی لشکر نے، جس کی قیادت محمد جان اور ملّا مشک عالم کر رہے تھے، گھیر لیا۔ قبائلی لشکر کی شکست کے بعد یعقوب خان کو معزول کر کے ہندوستان بھیج دیا گیا اور حکومت عبدالرحمٰن کو پیش کر دی گئی۔ قندہار میں ایک الگ ریاست قائم کی گئی۔ اس جگہ جو انگریزی فوج مقیم تھی اس کا کچھ حصہ سٹیورٹ (Stewart) کی کمان میں کابل کو روانہ ہوا۔ یہ دراصل ملک کے تخلیے کی ابتدا تھی؛ لیکن جب یہ فوج غلزیوں کے علاقے سے گزری تو احمد خیل کے مقام پر اس قبیلے کے ایک بھاری لشکر نے اس پر حملہ کر دیا، جسے بڑی شدید جنگ کے بعد شکست دی گئی.

ابھی عبدالرحمٰن کے بادشاہ بننے کا اعلان ہوا ہی تھا کہ شیر علی کا دوسرا بیٹا، محمد ایوب ہرات میں لشکر جمع کر کے قندہار کی طرف بڑھا، میوند کے مقام پر انگریزی افواج کو شکست فاش دی [۱۷ شعبان ۱۲۹۷ھ/ ۲۵ جولائی ۱۸۸۰ء] اور قندہار کا محاصرہ کر لیا۔ [عبدالرحمٰن کابل میں امن قائم کرنے کے بعد عازمِ قندہار ہوا۔ جنرل رابرٹس دس ہزار فوج کے ساتھ اس کی حمایت پر تھا؛ چنانچہ سردار محمد ایوب کو ایران کی طرف بھگا دیا گیا اور قندہار بھی امیر عبدالرحمٰن کے حوالے کر دیا گیا۔] اس کے بعد ساری برطانوی فوج افغانستان خالی کر کے واپس چلی آئی اور پورا ملک، بشمول قندہار، عبدالرحمٰن کے سپرد کر دیا گیا (۱۲۹۷ھ/ ۱۸۸۰ء)۔ اس نے داخلی مشکلات اور خارجی مسائل کے باوجود اپنے ملک کی آزادی اور وحدت برقرار رکھی [رَکّ بہ مادّۂ عبدالرحمٰن]۔ [اس سلسلے میں ہندوستان کی برطانوی حکومت نے اسے بڑی تقویت پہنچائی۔ ۱۸۸۰ء میں اسے پانچ لاکھ روپے، کئی سو توپیں اور کئی ہزار بندوقیں دی گئیں۔ اس کے علاوہ اسے اٹھارہ ہزار پونڈ سالانہ کی مالی امداد بھی ملنے لگی۔ اس نے "خطِ ڈیورنڈ" کو باہمی سرحد بنانے پر موافقت کر لی (۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸ء)۔ اس کے دورِ حکومت میں تمام داخلی شورشوں کو انتہائی جبر و استبداد سے کچل کر رکھ دیا گیا۔ عبدالرحمٰن نے ہندوکش سے شمال کی ولایات پر قبضہ کیا اور کافرستان فتح کر کے اس کا نام نورستان رکھا (۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵ء)۔ ۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۷ء میں روس اور افغانستان کی سرحدات کا تعیّن ہوا اور پنج دہ کا علاقہ افغانستان سے الگ ہو گیا۔ امیر عبدالرحمٰن نے اپنی وفات (۱۵ جمادی الاُخرٰی ۱۳۱۹ھ/ یکم اکتوبر ۱۹۰۱ء) پر ایک غیر متنازع فیہ حکومت اپنے بیٹے امیر حبیب اللہ کے لیے چھوڑی۔ [افغانستان کے لوگوں کے لیے امیر ایک مستبد حکمران تھا، لیکن انگریزوں کے ساتھ اس کی روش بہت نرم اور دوستانہ تھی، چنانچہ اس نے سوات، چترال، وزیرستان، خیبر، چاغی، چمن، پشین، پاراچنار اور کرم کے علاقے ایک معاہدہ طے کر کے برطانوی حکومت کے لیے چھوڑ دیے].

امیر حبیب اللہ کی تخت نشینی کے تھوڑے عرصے بعد روسی۔ برطانوی معاہدہ طے ہو گیا اور اس بات کا احتمال جاتا رہا کہ ان میں سے کوئی طاقت افغانستان کے کسی حصے کا الحاق کر لے گی یا اس کے معاملات میں مداخلت کرے گی۔ ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء میں امیر حبیب اللہ نے اس معاہدے کی توثیق کر دی جو اس کے والد نے ہندوستان کی برطانوی حکومت سے کر رکھا تھا اور جس کی رُو سے امیر نے اٹھارہ لاکھ روپیہ (ایک لاکھ ساٹھ ہزار پونڈ) کے عوض معاملاتِ خارجہ برطانوی حکومت کی تحویل میں دے دیے۔ امیر حبیب اللہ کے عہد میں ملک کے اندر امن و امان فی الجملہ قائم رہا اور تعلیم میں بھی کچھ ترقی ہوئی۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں افغانستان نے غیر جانب داری کی حکمت عملی اختیار کی۔ ۱۸ جمادی الاولٰی ۱۳۳۷ھ/ ۲۰ فروری ۱۹۱۹ء کو امیر نے لغمان کے قلعۂ گوش میں پڑاؤ ڈال رکھا تھا کہ اسے گولی کا نشانہ بنا دیا گیا۔ [اس کے بھائی نصر اللہ خان نے جلال آباد میں اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا،

لیکن امیر کے تیسرے بیٹے امان اللہ خان نے، جسے فوج کی امداد حاصل تھی، مسند امارت حاصل کرلی اور نصر اللہ خان نے قید میں انتقال کیا۔]

امان اللہ خان نے [یکم مارچ ۱۹۱۹ء کو] تخت نشین ہوتے ہی [افغانستان کے استقلال کا اعلان کرکے برطانوی حکومت سے جنگ شروع کردی۔ انگریزی افواج نے درّۂ خیبر کے شمالی دہانے کے پاس ڈکّہ کے مقام پر اور چمن کے سامنے سپین بولاک کے افغانی قلعے پر قبضہ کرلیا اور کابل پر طیارے کے ذریعے سے بم باری کی؛ لیکن افغانستان کے عوام نے قندہار میں سردار عبدالقدوس، صدر اعظم، جنوبی سرحدات پر سپہ سالار محمد نادر خان اور سمت مشرقی میں اپنے قومی سرداروں کی راہبری میں اعلانِ جنگ کردیا۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں سوویٹ روس نے افغانستان کا استقلال تسلیم کرلیا۔ بالآخر حکومتِ افغانستان اور برطانوی ہند کے درمیان صلح کی گفت وشنید شروع ہوئی اور معاہدۂ راولپنڈی (۲ ذوالقعدہ ۱۳۳۷ھ/ ۸ اگست ۱۹۱۹ء) کی رُو سے برطانوی حکومت نے افغانستان کی آزادی باضابطہ تسلیم کرلی۔ شاہ امان اللہ خان نے سفیروں کے ذریعے ساری دنیا سے روابط قائم کرلیے اور مملکت عصری ترقیات کی طرف قدم بڑھانے لگی۔] ۱۹۲۱ء میں روس کی سوویٹ حکومت اور برطانیہ سے نئے معاہدے کیے گئے، گو کشیدگی شمالی سرحدوں پر ۱۹۲۲ء تک اور جنوبی و مشرقی سرحدوں پر ۱۹۲۴ء تک جاری رہی۔ ۱۹۲۲ء میں لوئی جرگے نے ایک دستور اساسی مرتب و نافذ کیا۔ ۱۹۲۳ء میں انتظامی دستور العمل مرتب ہوا۔ [عساکر کی تنظیم و اصلاح جدید ترین اصول پر ہوئی اور دنیا بھر کے ممالک سے تجارتی تعلقات کا قیام عمل میں آیا۔ داخلی اصلاحات کا اجرا ہوا، مثلاً غلامی کی تنسیخ، مطابع کا قیام، اخبارات کا اجرا، بلدیات کا قیام، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر، تار برقی اور ٹیلی فون کی توسیع، نہروں اور کانوں کی کھدائی، کابل میں مجلسِ شوریٰ اور صوبوں میں مجالسِ مشورہ کا قیام، سیاسی احزاب کی آزادی، جہالت اور تعصب کے خلاف جدوجہد، اعلیٰ تعلیم کے انتظامات، حمل ونقل کے جدید وسائل کی درآمد اور ان کا اجرا۔ ۱۹۲۴ء میں عورتوں کے لیے بھی اعلیٰ تعلیم کی تدابیر اختیار کی گئیں، جس پر انگریزوں کے اشارے سے ایک مفرور افغانی سردار عبدالکریم کے زیر سرکردگی خوست میں بغاوت ہوگئی۔ کابل کے عساکر نے باغیوں کو گرفتار کرکے گولی سے اڑا دیا اور عبدالکریم ہندوستان کی طرف بھاگ آیا۔ یہ پہلی رجعت پسندانہ تحریک تھی جو انگریزوں کی انگیخت پر امان اللہ کے خلاف پیدا ہوئی]۔ ۱۹۲۴ء میں دوسرے لوئی جرگے نے تعلیم نسواں سے متعلق قوانین منسوخ کردیے نیز جبری بھرتی کے قوانین میں ترمیم کردی۔ [جب امن قائم ہوگیا تو امان اللہ خان نے ۱۹۲۶ء میں بادشاہ کا لقب اختیار کیا اور ۱۹۲۸ء میں یورپی ملکوں کی سیاحت کی، ان سے سیاسی، علمی، ثقافتی اور اقتصادی معاہدات طے کیے اور کاغذ سازی، شکر سازی، پشمینہ بافی اور نساجی (کپڑا بننے) کے کارخانے خرید کر ملک میں لایا۔] اس دورے سے واپس آکر بادشاہ نے نئے دستورِ اساسی کے نفاذ اور معاشری و تعلیمی اصلاحات کی ترتیب کے لیے تیسرا لوئی جرگہ طلب کیا۔ [چونکہ امان اللہ کا ماسکو جانا دولتِ انگلشیہ کے سیاسی مقاصد کے موافق نہ تھا اور اسے ہندوستان کے لیے خطرے کی علامت سمجھا گیا، اس لیے انگریزی حکومت نے ہندوستان کے سرحدی قبائل میں شورش برپا کردی۔ اس کے علاوہ اسی حکومت کی شہ پر] ایک تاجیک ڈاکو بچۂ سقّا نے کوہ دامن سے پیش قدمی کرکے کابل پر قبضہ کرلیا (جنوری ۱۹۲۹ء)۔ امان اللہ خان قندہار کی طرف نکل گیا۔ وہاں سے اس نے کابل کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے جو کوشش کی اسے حبیب اللہ [بچۂ سقّا] کے حامیوں نے ناکام بنا دیا (اپریل - مئی ۱۹۲۹ء)۔ اندریں اثنا ہرات پر ایک اَور تاجیک عبدالرحیم کا قبضہ ہوگیا۔ امان اللہ چمن کے راستے افغانستان سے رخصت ہوگیا اور اٹلی جا کر سکونت اختیار کرلی۔

[ملک میں ابتری پیدا ہوگئی تو سپہ سالار محمد نادر خان (بن محمد یوسف خان بن یحییٰ خان بن سلطان محمد خان برادر دوست محمد خان) فرانس میں بیمار پڑا تھا۔ جنگ استقلال میں کامیابی کا سہرا اسی کے سر رہا تھا، لیکن وہ ملکی پالیسی سے شدید اختلافات کی بنا پر، نیز علاج کے لیے ملک سے باہر چلا گیا تھا۔ انتہائی کمزوری کی حالت میں واپس آیا۔ قوم کو امن و اتحاد کی دعوت دی اور اعلان کیا کہ حکومت کا آخری فیصلہ قومی نمائندوں پر چھوڑا جائے۔ بچۂ سقّا سے بھی یہی کہا کہ اپنا معاملہ قوم کے حوالے کردے۔ کئی مہینے کی ناکامیوں اور پریشانیوں کے بعد سپہ سالار نے وزیریوں اور محسودوں کا ایک لشکر فراہم کیا، جس نے سپہ سالار کے بھائیوں شاہ ولی خان اور شاہ محمود خان کی سرکردگی میں کابل پر قبضہ کرلیا، جہاں قومی نمائندوں نے ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۴۸ھ/ ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۹ء کو محمد نادر خان کی بادشاہی کا اعلان کردیا۔]

حبیب اللہ نے ہتھیار ڈال دیے اور اسے موت کی سزا دی گئی۔ ملک میں امن و امان قائم کرنے میں مزید دو سال لگے۔ امان اللہ خان کے حامیوں میں اضطراب اور بےچینی کی آگ سلگتی رہی، جن میں سب سے زیادہ سرگرم لوغر کا چرخی خاندان تھا۔ اس خاندان کے سرکردہ رکن کو سزائے موت دینے کے باعث ایک خونین عداوت کی صورت پیدا ہوگئی۔ ۱۹۳۰ء میں ابراہیم لقی نے روس کی انگیخت پر قطغن میں شورش برپا کی، جسے وزیر حربیہ نے فرو کردیا۔ ۱۹۳۰ء میں گردیز میں دری خیل اور ۱۹۳۱ء میں غزنہ میں سلیمان خیل قبائلی اٹھ کھڑے ہوئے۔ انھیں بھی عسکری طاقت سے دبا دیا گیا۔ نادر شاہ نے وہ مکتب اور مدرسے از سرِ نو کھولے جو سقوی شورش اور بدامنی کے دوران میں بند ہوگئے تھے؛ ان کے علاوہ دارالفنون کے نام سے ایک درس گاہ جاری کی۔ اس نے عساکر کو منظم کیا، [ہر شعبے میں اصلاحات کیں اور دورِ ابتری کی بربادیوں سے ملک کو نجات دلا کر ترقی کے راستے پر لگانے کی انتہائی کوشش کی۔ طلبہ میں شوقِ علم بڑھانے اور قوم کو تعلیم کی اہمیت پر متوجہ کرنے کے لیے نادر شاہ خود سندیں اور انعامات تقسیم کیا کرتا تھا۔ ایسی ہی ایک تقریب پر، جو قصر دلکشا میں منعقد ہوئی تھی، عبدالخالق نام ایک طالب علم نے، جو چرخی خاندان کا پروردہ تھا، اس وقت نادر شاہ کو گولی مار دی جب وہ طلبہ کی پہلی قطار کے ایک ایک فرد سے مصافحہ کررہا تھا (۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ/ ۸ نومبر ۱۹۳۳ء)۔

نادرشاہ کا ایک بھائی (ہاشم خان، صدرِ اعظم) ایک نئی سڑک کے افتتاح کے لیے کابل سے باہر تھا۔ دوسرا بھائی (شاہ ولی خان) یورپ میں سفیر تھا۔ صرف تیسرا بھائی شاہ محمود خان وزیرِ حربیہ کابل میں موجود تھا۔ اس نے نادرشاہ کے بیٹے ظاہرشاہ کو، جس کی عمر انیس سال تھی بادشاہ بنانے کا اعلان کر دیا] عملاً ہاشم خان، صدرِ اعظم، ہی ۱۹۴۶ء تک امورِ سلطنت کا مختار بنا رہا۔ آئندہ برسوں میں چند قبائلی بغاوتیں [۱۹۳۵ء میں علی زئی قبائل، ۱۹۳۷ء میں جدران اور مہمند قبائل اور ۱۹۴۳ء میں صافی و مہمند قبائل] پورے اہتمام سے فرو کی گئیں اور عسکری، تعلیمی اور اقتصادی ترقیات کی مؤثر تدبیروں پر عمل درآمد ہونے لگا۔ ۱۹۳۴ء میں افغانستان جمعیۃ الاقوام (League of Nations) کا رکن بن گیا۔ ۱۹۳۶ء میں سوویت روس سے تجارتی معاہدہ طے ہوا۔ ۱۹۳۷ء میں اس نے ترکی، عراق اور ایران کے ساتھ میثاقِ سعد آباد پر دستخط ثبت کیے۔ دوسری عالمی جنگ کے دوران میں بھی افغانستان کامل غیر جانب داری پر قائم رہا۔ رہے سہے سرحدی تنازعات ۱۹۴۷ء میں طے کر لیے گئے، یعنی شمال کے قضیے کا روس سے معاہدہ طے کر کے اور دریاے ہلمند کے پانی کے متعلق ایران سے نزاع کا تصفیہ امریکی ثالثی کے ذریعے ہو گیا۔ اسی سال پاکستان کی نئی مملکت قائم ہوئی، اس وقت سے سابق شمالی و مغربی سرحدی صوبے اور آزاد قبائل کا مسئلہ، جس نے سو سال تک افغانستان اور برطانوی ہند کے باہمی تعلقات کو ابتر بنائے رکھا تھا، ان دو مسلمان مملکتوں کے باہمی تعلقات میں بھی خلل انداز ہوتا رہا۔ [نام نہاد مسئلۂ پختونستان کی بنا پر ۱۹۶۲ء میں کچھ عرصے کے لیے سفارتی تعلقات بھی منقطع ہو گئے، تاہم وزارتِ عظمٰی سے سردار داؤد خان کی سبک دوشی کے بعد سے دونوں ملکوں کے تعلقات بہت خوش گوار ہو رہے ہیں].

(ڈیمز M. LONGWORTH DAMES و گب H. A. R. GIBB

[و عبدالحی حبیبی، بہ تلخیص از سیّد امجد الطاف])

آئین: افغانستان کا رسمی نام آج کل دولت پادشاہیۂ افغانستان ہے۔ حکومت کی شکل دستوری بادشاہت ہے۔ قانون سازی کا اختیارِ اعلٰی پارلیمنٹ (شوراے ملّت) کے ہاتھ میں ہے، جس میں بادشاہ، کابینہ وزرا اور مجلسِ ملّی شامل ہیں۔ سینیٹ پچاس ارکان پر مشتمل ہے، جنھیں بادشاہ عمر بھر کے لیے نامزد کر دیتا ہے اور مجلسِ ملّی کے لیے ۱۷۱ ارکان چنے جاتے ہیں۔ اس کا اجلاس سال میں دو مرتبہ (مئی اور اکتوبر میں) ہوتا ہے، لیکن بہ شرطِ ضرورت کسی اور وقت بھی طلب کیا جا سکتا ہے۔ ان کے علاوہ ایک مجلسِ اعلٰی بھی ہے، جو لوئی جرگہ کہلاتی ہے۔ اس کا اجلاس غیر معیّنہ اوقات میں ہوتا رہتا ہے، خصوصاً عام حکمتِ عملی کے بارے میں جب کبھی بادشاہ کو مشورے کی ضرورت ہو۔ ۱۹۶۳ء میں ایک نئے آئین کی تشکیل کے لیے ایک کمیشن مقرر ہوا تھا۔ اس کی سفارشات بھی لوئی جرگے کے سامنے پیش کی گئیں [اب ایک جدید آئین اس کی روشنی میں مرتب ہوا ہے].

نظم و نسقِ حکومت: [اس آئین کے نافذ ہونے سے پہلے] افغانستان میں چودہ وزارتیں تھیں، یعنی (۱) وزارتِ دفاع؛ (۲) وزارتِ امورِ خارجہ؛ (۳) وزارتِ امورِ داخلہ؛ (۴) وزارتِ تعلیم؛ (۵) وزارتِ اقتصادیات؛ (۶) وزارتِ عدل؛ (۷) وزارتِ تعمیراتِ عامّہ؛ (۸) وزارتِ مال؛ (۹) وزارتِ صحت؛ (۱۰) وزارتِ معادن و صنعت و حرفت؛ (۱۱) وزارتِ مراسلات؛ (۱۲) وزارتِ زراعت؛ (۱۳) وزارتِ منصوبہ بندی اور (۱۴) وزارتِ صحافت و اطلاعات۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک وزیر ہے اور ان کے علاوہ قبائلی معاملات کا ایک الگ محکمہ ہے، جو ایک صدر کے ماتحت ہے۔ وزرا اور یہ صدر سب کابینہ کے رکن ہیں۔ پورا ملک سات بڑے صوبوں: کابل، مزار شریف، قندہار، ہرات، قطغن، ننگرہار (سابق صوبۂ مشرقی) اور پاکتیا (سابق صوبۂ جنوبی) اور گیارہ چھوٹے صوبوں: بدخشان، فراہ، غزنہ، پروان، گرشک، میمنہ، شبرغان، غورات، طالقان، بامیان اور ارزگان میں منقسم ہے۔ ہر صوبے کا ایک گورنر ہے، جو بڑے صوبوں میں نائبِ حکومت اور چھوٹے صوبوں میں حاکمِ اعلٰی کہلاتا ہے.

قومی پرچم: قومی جھنڈے میں سیاہ، سرخ اور سبز رنگ کی عمودی پٹیاں ہیں، جن کے درمیان ایک سفید طغرٰی بنا ہوا ہے.

رقبہ اور آبادی: کل رقبہ دو لاکھ پچاس ہزار مربع میل اور جدید ترین افغانی اندازے کے مطابق کل آبادی [ایک کروڑ چھیالیس لاکھ چوراسی ہزار] ہے، یعنی آبادی کی گنجانی ایران کی آبادی کی گنجانی سے دُگنی اور ریاست ہاے متحدۂ امریکہ کی گنجان آبادی کے مساوی ہو جاتی ہے۔ [آبادی کی بہت بڑی اکثریت (ننانوے فی صد) مسلمان ہے۔ تھوڑی سی تعداد سکھوں، ہندوؤں اور یہودیوں کی بھی ہے۔] افغانستان کے بیشتر باشندے مذہباً سنّی ہیں، لیکن ایک قلیل تعداد (تقریباً دس لاکھ) شیعوں کی بھی موجود ہے.

تعلیم: ابتدائی مکاتب جگہ جگہ موجود ہیں۔ ثانوی مدارس صرف بڑے شہروں میں ہیں۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم مفت دی جاتی ہے۔ کابل یونیورسٹی میں، جو ۱۹۳۳ء میں قائم کی گئی تھی، حسبِ ذیل نو شعبے (faculties) ہیں: طب، سائنس، زراعت، انجینیرنگ، قانون و سیاست، ادب، اقتصادیات، دینیات اور علم الادویہ.

نظم و نسقِ عدالت: قانونِ عدالت زیادہ تر شریعت اسلامیہ پر مبنی ہے۔ ہر ضلع میں محاکمِ ابتدائیہ اور ہر صوبائی مرکزِ حکومت میں محاکمِ مرافعہ موجود ہیں۔ ان کے علاوہ ایک عدالتِ عالیہ (محکمۂ عالی تمیز) وزارتِ عدل سے وابستہ ہے اور ایک سپریم کورٹ (ریاست تمیز اعیان) ہے۔ [آئین کی ترمیم کے ساتھ ساتھ نظم و نسقِ عدالت میں بھی تبدیلیاں کی گئی ہیں].

پیداوار: اگرچہ افغانستان کا زیادہ تر علاقہ پہاڑی اور بنجر ہے، تاہم بیچ بیچ میں وادیاں اور سرسبز زرخیز میدان آ جاتے ہیں، جہاں نہروں اور کنووں سے آب پاشی کے ذریعے اتنا اناج پیدا ہو جاتا ہے کہ وہاں کے باشندوں کے لیے کافی ہو۔ ایسا قابلِ زراعت علاقہ کوئی ساڑھے تین کروڑ ایکڑ ہے، جس میں تقریباً دو کروڑ ایکڑ عملاً زیرِ کاشت ہے۔ یہاں کئی قسم کے پھل بھی بہت اچھے اور افراط سے پیدا ہوتے ہیں، تازہ اور خشک پھل بڑی مقدار میں باہر بھیجے جاتے ہیں۔ دنبوں کی کثرت ہے اور ان

کی کھالوں اوراون کی برآمد ملک کی آمدنی کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ ایرانی نسل کی قرہ قلی بھیڑیں بھی پالی جاتی ہیں اور ان کی کھالیں بھی بیرونی ممالک میں بھیجی جاتی ہیں۔ روئی بھی خاصی مقدار میں پیدا ہوتی ہے (۱۹۶۰-۱۹۶۱ء میں تقریباً چوّن ہزار ٹن)۔ ارنڈ، مجیٹھ اور ہینگ کے پیڑ بڑی تعداد میں موجود ہیں.

معدنیات: افغانستان کی کانوں سے ابھی پوری طرح کام نہیں لیا گیا، لیکن یہاں تانبے کی افراط ہے۔ سیسا اور لوہا بھی خاصی مقدار میں موجود ہے۔ کوئلے کی کانیں بھی دریافت ہوئی ہیں اور ابھی حال میں ہرات اور شمالی علاقے میں پٹرول بھی دستیاب ہوا ہے۔ سونا قندہار میں اور کئی شمالی دریاؤں کی ریت میں پایا جاتا ہے۔ پنج شیر کی وادی میں چاندی کی کانیں ہیں اور بدخشان میں دنیا کا بہترین لاجورد (Iapis Iazuli) ملتا ہے۔ پنج شیر میں ابرق کی کان دریافت ہوئی ہے اور میمنہ کے علاقے میں گندھک کے ذخیرے پائے جاتے ہیں.

صنعت وحرفت: زمانۂ حال میں صنعت وحرفت میں نمایاں ترقی ہوئی ہے اور ملک میں متعدّد کارخانے قائم ہو چکے ہیں، جن میں سے کابل میں دیا سلائی، بٹن، چمڑے کی چیزوں، سنگ مرمر کے ظروف، فرنیچر، شیشے، سائیکلوں اور پلاسٹک کے کارخانے ہیں۔ ایک اَور کارخانہ موٹروں کے فالتو پرزوں کی ساخت کے لیے بھی قائم ہو گیا ہے۔ اون کا ایک کارخانہ قندہار میں ہے اور ایک کابل میں؛ روئی دھننے کے کارخانے قندہار اور لشکر گاہ میں ہیں؛ سوتی کپڑوں کا ایک کارخانہ جبل سراج میں اور ایک پل خمری میں ہے۔ جرمنوں نے گل بہار میں ایک جدید وضع کا کپڑے کا کارخانہ قائم کیا ہے۔ فوج کے لیے اسلحہ اور بارود سازی کا ایک الگ کارخانہ ہے۔ بغلان میں چقندر سے شکر بنانے کا اور قندہار میں پھلوں کو ڈبوں میں محفوظ کرنے (canning) کا کارخانہ ہے۔ دریاے کابل پر سربوئی میں ایک برقابی کارخانہ بن چکا ہے اور ایک اَور نغلو میں ۱۹۶۷ء تک تیار ہو جائے گا۔ جبل سراج اور پل خمری میں سیمنٹ کے بڑے بڑے کارخانے بن گئے ہیں.

مواصلات: افغانستان اپنے ہمسایہ ملکوں سے سڑکوں کے ذریعے مربوط ہے، جن میں سے کئی ایک سرحد کے مختلف درّوں میں سے گزر کر اسے پاکستان سے ملاتی ہیں۔ ان درّوں میں سب سے اہم درّۂ خیبر ہے۔ قندہار سے چمن تک کی سڑک پختہ بن گئی ہے [اور وہاں ایک ریلوے لائن بنانے کا معاہدہ بھی پاکستان سے ہو چکا ہے]۔ امریکی سرمایہ دار تورخم سے کابل تک کی دو سو میل لمبی سڑک کو پختہ بنا رہے ہیں اور اسی طرح کابل سے قندہار جانے والی سڑک پختہ بن گئی ہے۔ ہرات سے ایران جانے والی سڑک کو پختہ بنانے کا منصوبہ زیرِ غور ہے۔ روسیوں نے اپنی سرحد پر کشک سے قندہار تک کی سڑک کو پختہ بنانے کا معاہدہ کر لیا ہے اور ہندوکش میں سے سلنگ (salang) کی زمین دوز سڑک بھی بنا رہے ہیں، جس سے شمال کا پرانا راستہ ایک سو بیس میل کم ہو جائے گا۔ صوبائی مرکز سب کے سب کابل کے ساتھ موٹر کی سڑکوں کے ذریعے وابستہ ہیں، لیکن سامانِ تجارت ابھی تک زیادہ تر اونٹوں یا ٹٹوؤں وغیرہ کے ذریعے لایا لے جایا جاتا ہے۔ افغانستان میں ہنوز ریلیں نہیں بنیں، لیکن اس سلسلے میں ۱۹۶۳ء میں پاکستان سے جو معاہدہ ہوا تھا اس کی رو سے طورخم اور چمن سے ریلوے لائنیں افغانستان کے اندر تک بنائی جا سکیں گی.

سکّہ: افغانستان کا روپیہ (افغانی) چاندی کا سکّہ ہے، جس میں دس گرام چاندی ہوتی ہے (۹۰۰ء خالص) اور یہ سو پیسوں (پول) میں تقسیم کیا جاتا ہے.

([ادارہ، ماخوذ از *The Statesman's Year-Book*، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء])

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۰۱ء؛ (۲) ابن خُردازبہ: المسالک و الممالک، لائڈن ۱۳۰۶ھ؛ (۳) قدامہ بن جعفر: کتاب الخراج، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، مصر ۱۲۹۰ھ؛ (۵) الاصطخری: المسالک والممالک، لائڈن ۱۳۰۶ھ؛ (۶) المقدسی: احسن التقاسیم، لائڈن ۱۸۷۷ء؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: الأصابة فی تمییز الصحابة، مصر ۱۳۲۳ھ؛ (۸) الیعقوبی: کتاب البلدان، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۹) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بولاق ۱۲۹۹ھ؛ (۱۰) المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱ء ببعد؛ (۱۱) ابن مسکویہ: تجارب الامم، لائڈن ۱۹۰۹ھ؛ (۱۲) الذہبی: دول الاسلام، حیدرآباد دکن ۱۳۳۳ھ؛ (۱۳) حدود العالم، تہران ۱۹۳۲ھ (حواشی از منورسکی (Minorsky)، لنڈن ۱۹۳۷ء)؛ (۱۴) ابن الندیم: الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۵) سیّد جمال الدین افغانی: تتمة البیان، قاہرہ ۱۹۰۱ء؛ (۱۶) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۹۰۲ء؛ (۱۷) وہی مصنّف: مشاہیر الشرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۱۸) حسن ابراہیم: تاریخ الاسلام السیاسی والدینی والثقافی والاجتماعی، ۳ جلد، مصر ۱۹۴۸ء؛ (۱۹) صدر الدین علی: اخبار الدولة السلجوقیة، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۲۰) محمد حسن: مرآة الاشباہ، مطبوعۂ اودھ؛ (۲۱) شمس الدین سامی: قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۸ھ؛ (۲۲) خلیل ادہم: دول اسلامیہ، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۲۳) بیہقی: تاریخ مسعودی، ۲ جلد، تہران ۱۹۴۷ء؛ (۲۴) ابونصر العتبی: تاریخ یمینی، مصر ۱۲۹۰ھ؛ (۲۵) تاریخ سیستان، طبع بہار، تہران ۱۹۳۴ء؛ (۲۶) تاریخ طبری [فارسی]، ترجمۂ بلعمی، لکھنؤ ۱۹۱۶ء؛ (۲۷) جوینی: تاریخ جہانگشای، تہران ۱۳۱۵ھ ش؛ (۲۸) حافظ ابرو: ذیل جامع التواریخ رشیدی، تہران ۱۹۳۷ء؛ (۲۹) تزک تیموری، بمبئی ۱۳۲۶ھ؛ (۳۰) تزک بابر، ترجمۂ عبدالرحیم خانخانان، طبع ہند ۱۳۰۸ھ؛ (۳۱) بابر نامہ، تعلیقات از بیورج، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۳۲) غیاث الدین احمد خواند امیر: قانون ہمایونی، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۴۰ء؛ (۳۳) بایزید بیات: تذکرۂ ہمایون و اکبر، کلکتہ ۱۹۴۱ء؛ (۳۴) ابوالفضل: آئین اکبری، لکھنؤ ۱۳۰۲ھ؛ (۳۵) وہی مصنّف: اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۶ء؛ (۳۶) تزک جہانگیری، طبع میرزا ہادی، لکھنؤ ۱۳۲۷ھ؛ (۳۷) معتمد خان بخشی: اقبال نامۂ جہانگیری، کلکتہ ۱۸۸۵ء؛ (۳۸) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۳۹) محمد صالح لاہوری: عمل صالح، کلکتہ ۱۹۳۹ء؛ (۴۰) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۲۵ء؛ (۴۱) نظام الدین احمد ہروی: طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۴۲) منشی محمد کاظم: عالمگیر نامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۴۳) خافی خان: منتخب اللباب، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۸۹۶ء؛ (۴۴) رقعات عالمگیر، طبع دار المصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۴۵ء؛ (۴۵) نواب صمصام الدولہ: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۳۰۹ھ؛ (۴۶) سیّد غلام علی بلگرامی: سبحة المرجان فی آثار ہندوستان، ۱۳۰۳ھ؛ (۴۷) مرتضٰی حسین بلگرامی: حدیقة الاقالیم، لکھنؤ ۱۲۹۶ھ؛ (۴۸) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینة الاصفیاء، لکھنؤ ۱۹۳۴ء؛ (۴۹) غلام علی آزاد: خزانۂ عامرہ، مطبوعۂ ہند؛ (۵۰) امیر علی شیر نوائی:

مجالس النفائس، تہران ۱۹۴۴ء؛ (۵۱) آتشکدۂ آذر، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۵۲) یحیٰی بن احمد سہرندی: تاریخ مبارک شاهی، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۵۳) خواندامیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۲۷۳ھ؛ (۵۴) منہاج سراج: طبقات ناصری، طبع حبیبی، کوئٹہ ۱۹۴۹ء؛ (۵۵) عبدالرزاق سمرقندی: مطلع سعدین، طبع ڈاکٹر محمد شفیع، لاہور ۱۳۶۰ھ؛ (۵۶) قابوس نامه، تہران ۱۹۴۰ء؛ (۵۷) عروضی: چهار مقاله، مع تعلیقاتِ قزوینی، لائڈن ۱۹۰۹ء؛ (۵۸) عوفی: لباب الالباب، لائڈن ۱۳۲۱–۱۳۲۴ھ؛ (۵۹) علی بن حامد کوفی سندی: چچ نامه، نشریۂ عمر بن محمد داؤد پوتہ، دہلی ۱۹۳۹ء؛ (۶۰) تاریخ فرشته، لکھنؤ ۱۳۲۱ھ؛ (۶۱) میر خواند: روضة الصفا، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۶۲) سیّد معصوم بکری: تاریخ سند، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۶۳) حمداللہ مستوفی: تاریخ گزیده، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۶۴) عبدالحی گردیزی: زین الاخبار، تہران ۱۹۳۵ء؛ (۶۵) یحیٰی قزوینی: لب التواریخ، تہران ۱۹۳۵ء؛ (۶۶) مجمل التواریخ و القصص، طبع بہار، تہران ۱۹۳۸ء؛ (۶۷) نوراللہ لاوردی: زندگانی نادر شاه، تہران ۱۹۳۹ء؛ (۶۸) رضا قلی ہدایت: روضة الصفا ناصری، ج ۸، تہران ۱۳۰۲ھ؛ (۶۹) تاریخ نظامی ایران....، تہران ۱۳۱۵ھ ش؛ (۷۰) میرزا محمد خلیل صفوی: مجمع التواریخ، تہران ۱۹۴۹ء؛ (۷۱) محمد طاہر قزوینی: عباس نامه، تہران ۱۹۵۰ء؛ (۷۲) نجف قلی معزی: تاریخ روابط سیاسی ایران، تہران ۱۹۴۷ء؛ (۷۳) عبداللہ رازی: تاریخ ایران، تہران ۱۹۳۶ء؛ (۷۴) عباس اقبال: تاریخ مفصل ایران در عهد مغول، تہران ۱۹۳۲ء؛ (۷۵) وہی مصنّف: تاریخ عمومی، تہران ۱۹۲۵ء؛ (۷۶) حسین فروغی: تاریخ ایران، تہران ۱۳۱۸ھ؛ (۷۷) ابن محمد امین: مجمل التواریخ بعهد نادریه، تہران ۱۹۴۰ء؛ (۷۸) سلطان محمد خالص قندہاری: تاریخ سلطانی، بمبئی ۱۲۹۸ھ؛ (۷۹) شیر محمد گنداپور: خورشید جهان، لاہور ۱۸۹۴ء؛ (۸۰) عبدالرؤف بینوا: میرویس خان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۸۱) محمد زردار خان ناغر افغان: صولت افغانی، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۸۲) رهنماے افغانستان، نشریۂ اکادمی افغان، کابل ۱۹۴۹ء؛ (۸۳) احمد علی کہزاد: تاریخ افغانستان، ج ۲، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۸۴) وہی مصنّف: در زوایای تاریخ افغانستان، کابل ۱۹۵۲ء؛ (۸۵) وہی مصنّف: مسکوکاتِ افغانستان در عصرِ اسلام، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۸۶) سیّد قاسم رشتیا: افغانستان در قرنِ نوزدهم، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۸۷) عبدالشکور: کتیبه های میوزیم پشاور، پشاور ۱۹۴۸ء؛ (۸۸) ملک الکتاب شیرازی: زینت الزمان فی تاریخ هندوستان، بمبئی ۱۳۱۰ھ؛ (۸۹) نواب محمد غوث خان افغان: مجمع السلاطین، بمبئی ۱۲۷۹ھ؛ (۹۰) حمید کشمیری: اکبر نامه (منظوم)، کابل ۱۹۵۱ء؛ (۹۱) مفتاح التواریخ، طبع ولیم بیل، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۹۲) فخر مدبر: منتخبات آداب الحرب، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۹۳) دکتور شفق: تاریخ ادبیاتِ ایران، تہران ۱۹۴۲ء؛ (۹۴) سیفی ہروی: تاریخ هرات، کلکتہ ۱۹۴۳ء؛ (۹۵) مکتوباتِ محمود گاوان، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۹۶) محمد عبدالسّلام خان عمر خیل: نسب نامه افاغنه، مطبوعۂ ہند ۱۹۱۴ء؛ (۹۷) یعقوب علی کابلی: بادشاهان متأخر افغانستان، کابل ۱۹۵۳ء؛ (۹۸) محمد عباس رفعت: تزک افغانی، مطبوعۂ ہند ۱۲۹۹ھ؛ (۹۹) فرهنگ اوستا، مطبوعۂ بمبئی؛ (۱۰۰) علی قلی میرزا: تاریخ افغانستان، مطبوعۂ تہران؛ (۱۰۱) میر غلام محمد غبار: احمد شاه بابا، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۱۰۲) وہی مصنّف: افغانستان و نگاهی بتاریخ افغان، در مجلۂ کابل، ج ۱ و ۲، کابل ۱۹۳۱–۱۹۳۲ء؛ (۱۰۳) شاہ ولی اللہ دہلوی: مکتوباتِ سیاسی، نشریۂ خلیق نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۰ء؛

(۱۰۴) مکتوباتِ شاه فقیر اللّٰه علوی، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۰۵) حسامی: فتوح السلاطین، آگرہ ۱۹۳۸ء؛ (۱۰۶) عطا محمد: نوای معارک، کابل ۱۹۵۳ء؛ (۱۰۷) امیر عبدالرحمٰن: تاج التواریخ، بمبئی ۱۳۲۲ھ؛ (۱۰۸) محمد سعادت خان ترین افغان: خصائل السعادة، لکھنؤ ۱۸۵۵ء؛ (۱۰۹) شاہ شجاع سدوزئی: واقعاتِ شاه شجاع، کابل ۱۹۵۴ء؛ (۱۱۰) محمد عبدالحکیم لودی: شوکتِ افغانی، آگرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۱۱۱) تذکرۂ نصر آبادی، تہران ۱۳۱۵ھ ش؛ (۱۱۲) عبدالحکیم استاقی: سکینة الفضلاء، دہلی ۱۳۵۰ھ؛ (۱۱۳) وہی مصنّف: چراغِ انجمن، دہلی ۱۹۲۱ء؛ (۱۱۴) میر احمد شاہ بخاری: شکرستانِ افغانی، لاہور ۱۳۰۵ء؛ (۱۱۵) علی اصغر حکمت: جامی، تہران ۱۹۴۰ء؛ (۱۱۶) امیر شیر علی لودھی: مرآة الخیال، مطبوعۂ ہند؛ (۱۱۷) گلشن روه، طبع راورٹی (Raverty)، ہرٹفورڈ ۱۸۶۰ء؛ (۱۱۸) کلیدِ افغانی، طبع ہیوز (Rev. Hughes)، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۱۹) مجلۂ کاوه، سال ۲، برلن ۱۳۰۳ھ ش؛ (۱۲۰) جریدۂ امان افغان، کابل ۱۹۱۹ء؛ (۱۲۱) سالنامه های کابل؛ ۱۹۳۰–۱۹۵۳ء، نشریات اکادمی افغان، کابل؛ (۱۲۲) میرزا مہدی: درۂ نادره، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۲۳) وہی مصنّف: جهانکشای نادری، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۱۲۴) امرناتھ: ظفر نامۂ رنجیت، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۱۲۵) قاسم علی: محاربۂ کابل، آگرہ ۱۲۷۲ھ؛ (۱۲۶) میر احمد شاہ افغانی: بهارستانِ افغانی، لاہور ۱۳۰۵ھ؛ (۱۲۷) محمد حسین سنبھلی: تذکرۂ حسینی، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ؛ (۱۲۸) سیّد صدیق حسن خان: شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۲ھ؛ (۱۲۹) منشی عبدالکریم: تاریخ احمدی، مطبع نولکشور ۱۲۶۶ھ؛ (۱۳۰) غلام حسین: سِیَر المتاخرین، مطبع نولکشور لکھنؤ؛ (۱۳۱) سیّد ظہور الحسین موسوی: تاریخِ افاغنه، مطبوعۂ ہند ۱۳۳۰ھ؛ (۱۳۲) امین احمد رازی: هفت اقلیم، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۱۳۳) محمد حیات خان: حیات افغانی، لاہور ۱۸۶۷ء و انگریزی ترجمہ: Afghanistan، لاہور ۱۸۷۶ء؛ (۱۳۴) سیّد ابوظفر ندوی: تاریخِ مختصرِ هند، اعظم گڑھ ۱۳۵۵ھ؛ (۱۳۵) سیّد الطاف علی: حیاتِ حافظ رحمت خان، بدایون ۱۹۳۳ء؛ (۱۳۶) رحمٰن علی خان: تذکرۂ علماے هند، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ؛ (۱۳۷) دوست محمد کامل: خوشحال خان خٹک، پشاور ۱۹۵۱ء؛ (۱۳۸) محمد حسین خان: افغان بادشاه، لاہور ۱۳۴۶ھ؛ (۱۳۹) وہی مصنّف: انقلابِ افغانستان، مطبوعۂ جالندھر؛ (۱۴۰) برہان الدین کشککی: نادر افغان، کابل ۱۳۱۰ھ؛ (۱۴۱) اللہ بخش یوسفی: تاریخِ آزاد پٹھان، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۴۲) وہی مصنّف: یوسف زئی افغان، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۴۳) جمال الدین افغانی: تاریخِ افغانستان، مترجمۂ محمود علی خان، منڈی بہاؤالدین ۱۳۴۲ھ؛ (۱۴۴) سلطان محمد خان: دبدبۂ امیری، مترجمۂ محمد حسن بلگرامی، حیدر آباد دکن ۱۹۰۱ء؛ (۱۴۵) سیّد شاہ بخاری: کابل میں چار بادشاه، مطبوعۂ حمایت اسلام پریس، لاہور؛ (۱۴۶) عزیز ہندی: زوالِ غازی امان اللّٰه خان، امرتسر ۱۹۳۴ء؛ (۱۴۷) محمود الرحمٰن ندوی: دولت غزنویه، لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۱۴۸) حاجی محمد خان: ذکرِ شاہِ اسلام، مطبوعۂ مطبع نظامی، دہلی؛ (۱۴۹) عبیداللہ سندھی: کابل میں سات سال، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۵۰) محمد علی قصوری: مشاهداتِ کابل و یاغستان، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو پاکستان؛ (۱۵۱) تردیدِ شایعاتِ باطلۂ شاہِ مخلوع (مع فیصلۂ لوی جرگہ، ۵)، ۱۳۰۹ھ؛ (۱۵۲) محمد ہوتک: پٹہ خزانه، مع تعلیقاتِ حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۱۵۳) اخوند درویزه: تذکرة الابرار و الاشرار، پشاور ۱۳۰۹ھ؛ (۱۵۴) قاضی عطاء اللہ: تاریخ پشتون، پشاور ۱۹۴۷ء؛ (۱۵۵) افضل خان: تاریخ مرصع، ہرٹفورڈ ۱۸۶۰ء؛ (۱۵۶) سلیمان ماکو: تذکرة الاولیاء، در پشتانۂ شعراء، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۱۵۷) اخوند قاسم پاپن خیل: فوائد الشریعه، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۵۸)

عبدالحی حبیبی: تاریخچۂ شعر پشتو، قندہار ۱۹۳۵ء؛ (۱۵۹) وہی مصنف: مقدمۂ دیوان عبدالقادر خان خٹک، قندہار ۱۹۳۷ء؛ (۱۶۰) وہی مصنف: مقدمۂ کلیات خوشحال خان، قندہار ۱۹۳۷ء؛ (۱۶۱) وہی مصنف: لوی احمد شاہ بابا، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۱۶۲) وہی مصنف: پشتانۂ شعراء، ج ۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۱۶۳) وہی مصنف: مشاہیر ابدالیان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۶۴) وہی مصنف: مؤرخین گمنام افغان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۶۵) وہی مصنف: مقالۂ ''تعدیل'' (دربارۂ نسب نامۂ اہلِ کرت)، در مجلۂ آریانہ، شمارہ ۶۸، کابل ۱۹۴۸ء؛ (۱۶۶) وہی مصنف: تاریخ ادبیاتِ پشتو، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۱۶۷) وہی مصنف: افغانستان در عصرِ تیموریانِ ہند (غیر مطبوعہ)؛ (۱۶۸) نادر نامہ (منظوم)، مخطوطۂ حبیبی؛ (۱۶۹) خلاصۃ الانساب ابدالی، مخطوطہ؛ (۱۷۰) نعمت اللہ ہروی: مخزنِ افغانی، مخطوطہ؛ (۱۷۱) اخوند درویزہ: مخزنِ اسلام، (پشتو)، مخطوطہ؛ (۱۷۲) مُلّا مست زمند: سلوک الغزاۃ (پشتو)، مخطوطہ؛ (۱۷۳) شیخ امام الدین پشاوری: تاریخ افغانی، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۴) عوفی: جوامع الحکایات، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۵) محمد نسوی: سیرۃ جلال الدین منکبرتی، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۶) فیض محمد ہزارہ: تحفۃ الحبیب، مخطوطۂ کابل؛ (۱۷۷) نواب محبت خان: ریاض المحبۃ، مخطوطہ؛ (۱۷۸) فیض اللہ بنیانی: تاریخ محمود شاہی، مخطوطۂ پشاور؛ (۱۷۹) حسن خواجہ بخاری: مذکر احباب، مخطوطۂ برلن؛ (۱۸۰) تاش محمد القندوزی: حجۃ الاورنگ شاہیہ، مخطوطۂ کابل؛ (۱۸۱) والہ داغستانی: ریاض الشعراء، مخطوطۂ کابل؛ (۱۸۲) بلمفورڈ، آئرک: جنگِ افغان و فارس (ترجمہ)، مطبوعۂ لنڈن؛ (۱۸۳) سرجان ملکم: تاریخ ایران، (ترجمہ)، بمبئی ۱۸۶۷ء؛ (۱۸۴) کرسٹنسین: ایران بعہد ساسانیان (ترجمہ)، دہلی ۱۹۴۱ء؛ (۱۸۵) بارتولڈ: جغرافیای تاریخی ایران (ترجمہ)، تہران ۱۹۲۸ء؛ (۱۸۶) لین پول: طبقات سلاطینِ اسلام (ترجمہ)، تہران ۱۳۱۹ھ ش؛ (۱۸۷) پاول ہورن: تاریخِ مختصرِ ایران، تہران ۱۳۱۲ء؛ (۱۸۸) M. Akram: *Bibliographie analytique de l'Afghanistan*، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۱۸۹) M. Elphinstone: *Caubul*، لنڈن ۱۸۳۹-۱۸۴۲ء؛ (۱۹۰) وہی مصنف: *Account of the Kingdom of Caboul*، لنڈن ۱۸۱۵ء؛ (۱۹۱) J. Bidulph: *Tribes of the Hindoo Koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۱۹۲) J.P. Ferrier: *Caravan Journeys*، لنڈن ۱۸۵۷ء؛ (۱۹۳) وہی مصنف: *History of the Afghans*، لنڈن ۱۸۵۸ء؛ (۱۹۴) A. Burnes: *Cabool*، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۱۹۵) وہی مصنف: *Bokhara*، ترجمۂ انگریزی از v. Bode، لنڈن ۱۸۳۵ء؛ (۱۹۶) H. W. Bellew: *Afghanistan and the Afghans*، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۱۹۷) وہی مصنف: *Political Mission to Afghanistan*، لنڈن ۱۸۶۲ء؛ (۱۹۸) وہی مصنف: *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۵ء؛ (۱۹۹) وہی مصنف: *Races of Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۲۰۰) T. H. Holdich: *The Indian Borderland*، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ (۲۰۱) وہی مصنف: *Geographical results of the Afghan Campaign*، در *Proc. of the Geogr. Soc.*، ۱۸۷۹ء؛ (۲۰۲) Evan Smith، در F. J. Goldsmid: *Eastern Persia*، ۱: ۲۲۳-۲۲۸؛ (۲۰۳) C. Masson: *Travels in Balochistan, Afghanistan, etc.*، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۲۰۴) G.T. Vigne: *Ghazni, Kabul and Afghanistan*، لنڈن ۱۸۴۰ء؛

(۲۰۵) Mohan Lal: *Travels in Panjab, Afghanistan*، لنڈن ۱۸۴۶ء؛ (۲۰۶) وہی مصنف: *Life of Dost Mahomed*، ۲ جلد، کلکتہ ۱۸۴۶ء؛ (۲۰۷) C. E. Yate: *Northern Afghanistan*؛ (۲۰۸) G. S. Thorburn: *Bannu*، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۲۰۹) Oliver: *Across the Border, Pathan and Baloch*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۲۱۰) A. H. Mac-Mohan: *Southern Borderland of Afghanistan*، در *Geogr. Journal*، ۱۸۹۷ء؛ (۲۱۱) وہی مصنف: *Survey and Exploration in Seistan*، در مجلۂ مذکور، ۱۹۰۶ء؛ (۲۱۲) P. Molesworth Sykes: *Fourth Journey in Persia*، در مجلۂ مذکور، ۱۹۰۲ء؛ (۲۱۳) وہی مصنف: *A History of Afghanistan*، لنڈن ۱۹۴۰ء (مکمل مآخذ)؛ (۲۱۴) A. and P. Gries-bach: *Field Notes, Geol. Survey of India*، ۲۹: ۱، ۱۴؛ (۲۱۵) A. Hamilton: *Afghanistan*، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۲۱۶) F. A. G. Martin: *Under the absolute Amir*، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۲۱۷) O. V. Nieder-mayer: *Afghanistan*، لائپزگ ۱۹۲۴ء؛ (۲۱۸) E. Trinkler: *Afgh-anistan, eine landeskundliche Studie*، گوتھا ۱۹۲۸ء؛ (۲۱۹) وہی مصنف: *Quer durch Afghanistan nach Indien*، برلن ۱۹۲۵ء؛ (۲۲۰) R. Furon: *L'Afghanistan*، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۲۲۱) وہی مصنف: *L'Iran, Perse et l'Afghanistan*، طبع ثانی، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۲۲۲) E. Dollot: *L'Afghanistan*، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۲۲۳) Ikbal Ali Shah: *Modern Afghanistan*، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۲۲۴) V. Červinka: *Struc-ture économique et social commerce extérieur*، لوزان ۱۹۵۰ء؛ (۲۲۵) H. G. Raverty: *Races of Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۲۲۶) وہی مصنف: *Grammar*، طبع ثالث، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۲۲۷) B. S. Guba: *Racial Affinities of the People of India*، در *Census of India 1931*، ۱/۳، بعد، شملہ ۱۹۳۵ء؛ (۲۲۸) G.S. Robertson: *Kafirs of the Hindu-Kush*، لنڈن ۱۸۹۶ء؛ (۲۲۹) Herrlich: *Beiträge zur Rassen-und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren*، در *Deutsche im Hindukush*، برلن ۱۹۳۷ء؛ (۲۳۰) Markowski: *Die materielle Kultur des Kabulgebieties*، لائپزگ ۱۹۳۲ء؛ (۲۳۱) Andreev: *Po etnologiya Afghanistana*، تاشکنت ۱۹۳۲ء؛ (۲۳۲) G. Tarring: *On the distribution of Turkish Tribes in Afgh-anistan*، Lund ۱۹۳۹ء؛ (۲۳۳) وہی مصنف: *Uzbek Texts from Afghan Turkestan*، Lund ۱۹۳۸ء؛ (۲۳۴) Bacon: *Inquiry into the History of the Hazara Mongols*، در *S. W. Journal of Anthropology*، ۱۹۵۱ء، ص ۲۳۰ بعد؛ (۲۳۵) G. A. Gri-erson: *Linguistic Survey of India*، ج ۸/۲ و ج ۱۰؛ (۲۳۶) وہی مصنف: *The Ōrmurī or Bargistā Language*، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۲۳۷) G. Morgenstierne: *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*، اوسلو ۱۹۲۶ء؛ (۲۳۸) وہی مصنف: *Report on a Ling-*

uistic Mission to N. W. India، اوسلو ۱۹۳۲ء: (۲۳۹) وہی مصنف:
Persian Texts from Afghanistan، در AO، ج ۱۶: (۲۴۰) وہی مصنف:
Indo-Iranian Frontier Languages، ج ۱ و ۲، اوسلو ۱۹۲۹ء: (۲۴۱)
وہی مصنف: Supplementary Notes on Ormuri، در N(orsk)
T(idskrift for) S(progwidenskap)، ج ۵: (۲۴۲) وہی مصنف: The
Language of the Ashkun Kafirs، در NTS، ج ۲: (۲۴۳) وہی
مصنف: The Language of the Prasun Kafirs، در NTS، ج ۱۵:
(۲۴۴) وہی مصنف: Notes on Shughni، در NTS، ج ۱: (۲۴۵) وہی مصنف:
Notes on Gawar Bati، اوسلو ۱۹۵۰ء: (۲۴۶) D. L. Lorimer:
Phonology of Bakhtiari, Badakhshani, etc.، لنڈن ۱۹۲۲ء: (۲۴۷)
W. Gieger: Pamir-Dialekte، در Grundr. d. iran Philol.، ج ۱/
۲ (مع ماخذ): (۲۴۸) R. Ganthiot: Quelques observations sur
le mind- jânni، در MSL، ۱۹۱۵ء: (۲۴۹) W. Lentz: Materialien
zur Kenntnis der Shugni-Gruppe، گوٹنگن ۱۹۳۳ء: (۲۵۰) H.
Sköld: Materialien zu den iranischen Pamirsprachen،
Lund ۱۹۳۶ء: (۲۵۱) I. I. Zarubin: Kharakteristike mund-
zhanskogo yazīka، لینن گراڈ ۱۹۲۷ء: (۲۵۲) Klimčitsky: Vakha-
nskie tekstï، لینن گراڈ ۱۹۳۶ء: (۲۵۳) Ramstedt: Mogholica، در
JSFO، ص ۲۳: (۲۵۴) Leech: Vocabulary of Moghal Aimaks،
در Vocabularies of Some Languages, etc.، بمبئی ۱۹۳۸ء: (۲۵۵)
W. M. McGovern: The Early Empires of Central Asia،
لاہور ۱۹۳۹ء: (۲۵۶) C. B. Melleson: History of Afghnistan،
۱۸۷۸ء، لنڈن ۱۸۸۰ء: (۲۵۷) G. P. Tate: The Kingdom of Afgh-
anistan—a historical sketch، بمبئی۔کلکتہ ۱۹۱۱ء: (۲۵۸) W. K. Fraser-
Tytler: Afghanistan—a study of political developments، طبع
ثانی، لنڈن ۱۹۵۳ء: (۲۵۹) C. C. Davies: The Problem of the North
West Frontier, 1890-1908، کیمبرج ۱۹۳۲ء: (۲۶۰) W. Huberton:
Anglo-Russian Relations concerning Afghanistan, 1837-
1907، لنڈن ۱۹۳۷ء: (۲۶۱) Cambridge History of India، ج ۵،
باب ۲۸ (ص ۴۳۲ و ماخذ: ص ۶۲۳ ببعد): (۲۶۲) Durand: Causes of
the First Afghan War، لنڈن ۱۸۷۹ء: (۲۶۳) J. W. Kaye: His-
tory of Afghan War، لنڈن ۱۸۷۴ء: (۲۶۴) The Second Afghan
War, 1878-1880, Abridged Official Account، لنڈن ۱۹۰۸ء:
(۲۶۵) Heusman: Afghan war of 1879-80، لنڈن ۱۸۸۱ء: (۲۶۶)
The Third Afghan War, 1919, Official Account، کلکتہ ۱۹۲۶ء:
(۲۶۷) White King: History and Coinage of the Bara-
kzais، در Numismatic Chronicle، ۱۸۹۶ء: (۲۶۸) A. Conolly:
Journey to the North of India Overland from England، ۲
جلد، لنڈن ۱۸۳۴ء: (۲۶۹) Barr: Journal of a march from Delhi
to.....Cabul with the mission of Sir C. M. Wade، ۱۸۴۴ء:
(۲۷۰) Lady Sale: Journal of the disasters in Afgha-
nistan، لنڈن ۱۸۴۳ء: (۲۷۱) Hough: Narrative of the march
and opperations of the Army of the Indus....1838-39، لنڈن
۱۸۴۱ء: (۲۷۲) Griffin: The Rajas of the Panjab....، ۱۸۷۳ء:
(۲۷۳) Griffin و Massey: Chiefs and families of note in the
Panjab، ۳ جلد، لاہور ۱۹۰۹ء: (۲۷۴) Pottinger: Travels in Belou-
chistan and Scinde، لنڈن ۱۸۱۶ء: (۲۷۵) Philip K. Hitti:
History of the Arabs، لنڈن ۱۹۳۷ء: (۲۷۶) Muir: The Caliphate،
لنڈن ۱۹۲۴ء: (۲۷۷) Gibb: Chinese Records of the Arabs in
Central Asia، در BSOAS، ۲ (۱۹۲۳ء): ۶۱۳-۶۲۳: (۲۷۸) Marquart
Irānšehir، برلن ۱۹۰۱ء: (۲۷۹) Brown: A Literary History of
Persia، کیمبرج ۱۹۰۲-۱۹۲۰ء: (۲۸۰) وہی مصنف: A History of
Persian Literature in Modern Times، کیمبرج ۱۹۲۴ء: (۲۸۱)
Erskine: History of India، لنڈن ۱۸۵۴ء: (۲۸۲) The Statesman's
Year-Book، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء: (۲۸۳) World Muslim Gazetteer،
مرتبہ موتمر العالم الاسلامی، کراچی ۱۹۶۴ء: (۲۸۴) H. A. Ross: A Glossary
of Tribes and Castes of the Punjab and the N.-W.
Frontier Provinces، لاہور ۱۹۱۱-۱۹۱۹ء: (۲۸۵) H. C. Willy:
From the Black Mountain to Waziristan، لنڈن ۱۹۱۲ء (پٹھانوں
کے سرحدی قبائل کے بارے میں): (۲۸۶) W. Gieger: Sprache der
Afghānen، در Grundriss der iran. Philologie، ۱/۲ (مع فہرست
کتب ماخذ): (۲۸۷) H. G. Raverty: Dictionary، ۱۸۶۷ء: (۲۸۸)
وہی مصنف: Selections from the Poetry of the Afghans، لنڈن
۱۸۶۲ء: (۲۸۹) H. W. Bellew: Grammar، لنڈن ۱۸۶۷ء: (۲۹۰)
وہی مصنف: Dictionary، لنڈن ۱۸۶۷ء: (۲۹۱) J. Darmesteter: Chants
populaires des Afghans، پیرس ۱۸۸۸-۱۸۹۰ء: (۲۹۲) J. G.
Lorimer: Grammar and Voc. of Waziri Pashto، کلکتہ ۱۹۰۲ء:
(۲۹۳) D. L. R. Lorimer: Syntax of Colloquial Pashtu،
اوکسفرڈ ۱۹۱۵ء: (۲۹۴) Maylon: Some Current Pushtu Folk
Stories، کلکتہ ۱۹۰۲ء: (۲۹۵) Gilbertson: The Pakhto Idiom, A
Dictionary، لنڈن ۱۹۳۲ء: (۲۹۶) Cox: Notes on Pushtu Gram-
mar، لنڈن ۱۹۱۱ء: (۲۹۷) G. Morgenstierne: Etymological Voc.
of Pashto، اوسلو ۱۹۲۷ء: (۲۹۸) وہی مصنف: Archaisms and Inno-
vations in Pashto Morphology، در NTS، ج ۱۲: (۲۹۹) وہی مصنف:
The Wanetsi Dialect، در مجلۂ مذکور، ج ۳: (۳۰۰) W. Lentz:
Sammlungen zur afghanischen Literatur-und Zeitges-
chichte، در ZDMG، ۱۹۳۷ء، ص ۷۱۱ ببعد: (۳۰۱) وہی مصنف: Die Pašto
Bewegung، در ZDMG، ۱۹۴۱ء، ص ۱۱۷ ببعد: (۳۰۲) H. Penzl: On

(۳۰۳) وہی مصنف: the Cases of the Afghan Noun, Word، ج ۶؛
Afghan Descriptions of the Afghan Verb، در JAOS، ۱۹۵۱ء؛
(۳۰۴) وہی مصنف: Die Substantiva nach. Afgh. Gramma-
tikern، در ZDMG، ۱۹۵۲ء مع فہرست کتب مآخذ؛ (۳۰۵) Elliot و Dowson:
History of India، ج ۱-۵؛ (۳۰۶) Mc Crindle: Ancient India,
Ivasions of Alexander، لنڈن ۱۸۹۶ء؛ (۳۰۷) وہی مصنف: Ptolemy's
Geography، بمبئی ۱۸۸۶ء؛ (۳۰۸) Cunningham: Successors of
Alexander، لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۳۰۹) Gardner: Greek and Scythian
Kings، در مقدمۂ فہرستِ کتبِ موزۂ بریطانیہ، ۱۸۸۶ء؛ (۳۱۰) V. A. Smith:
Early History of India، اوکسفرڈ ۱۹۰۴ء؛ (۳۱۱) وہی مصنف: Cat. of
Coins in Indian Museums، اوکسفرڈ ۱۹۰۶ء؛ (۳۱۲) Fleet: Chro-
nology of Kushāns، در JRAS، ۱۹۰۳ء ص ۳۲۵ و ۱۹۰۴ء ص ۷۰۳ و ۱۹۰۵ء
ص ۲۲۳، ۳۵۷ و ۱۹۰۷ء، ص ۱۰۱۳؛ (۳۱۳) Stein: Kalhana's Rajata-
rangini، ویسٹ منسٹر ۱۹۰۰ء، ص ۳۳۶؛ (۳۱۴) وہی مصنف: Afghanistan
in Avestic Geogr.، در Ind. Antiquary، بمبئی ج ۱۵؛ (۳۱۵) وہی
مصنف: Zorastrian deities on Indo-Scythian coins، در مجلۂ مذکور،
ج ۱۷؛ (۳۱۶) وہی مصنف: White Huns and kindred tribes، در مجلۂ
مذکور، ج ۳۹؛ (۳۱۷) Wilson: Ariana antiqua، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۳۱۸)
E. Thomas: Chronicles of the Pathān Kings of Delhi، لنڈن
۱۸۷۱ء؛ (۳۱۹) Shahāmat 'Ali: Sikhs and Afghans، لنڈن ۱۸۴۶ء؛
(۳۲۰) Howorth: Hist. of the Mongols، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ (۳۲۱)
Hanway: Travels، لنڈن ۱۷۶۲ء؛ (۳۲۲) Irvine: The Bangash
Nawābs of Farukhābād، در JASB، ۱۸۷۸ - ۱۸۷۹ء؛ (۳۲۳)
Huchinson: The Tirah Campaign، لنڈن ۱۸۹۸ء.

(ڈآ، لائڈن، طبع اوّل وثانی [وعبدالحی حبیبی وادارہ])

---

* **الافغانی، جمال الدین:** رَکَ بہ جمال الدین افغانی.

---

* **الاَفلاج:** (اَفلاج الدَّوَاسِر)، جنوبی مجد کا ایک ضلع، جو طُوَیق کی عظیم ڈھلان (cuesta) کے آر پار واقع اور تخمیناً شمال میں وادی بِرَک، مشرق میں البَیاض کے میدان، جنوب میں وادی المُقرَن اور مغرب میں الدَّحِی کے ریگ زار سے محدود ہے۔ اس ضلع کا آباد ترین نخلستان اور صدر مقام لَیلٰی ہے (۴۶°، ۴۴'، ۵۳" طول بلد مشرقی، ۲۲°، ۱۶'، ۴۵" عرض بلد شمالی).

الاَفلاج میں کئی قابلِ دید تالاب ہیں، جن میں چشموں سے پانی آتا ہے اور جو عُیون السَّیح کہلاتے ہیں۔ ان کے علاوہ نہروں کے ایک وسیع نظام کے باقی ماندہ آثار بھی ہیں، جو کسی وقت ایک زیادہ خوش حال خطّے کو سیراب کرتی تھیں۔ تالاب، جن میں سب سے بڑا تقریباً ایک کیلومیٹر لمبا ہے، جزیرہ نمائے عرب کے اندر اپنی قسم کی مخصوص چیزوں میں سب سے زیادہ قابلِ توجہ ہیں۔ اس ضلع کا نام، جو قدیم ایام میں اَلفَلَج بھی کہلاتا تھا، فلج (جمع: افلاج) سے ماخوذ ہے [قبَ "ویسمّی لانفلاجه بالماء" — الہمدانی، ۱: ۱۵۹] اور یہ اصطلاح عمان میں اب بھی ایسی کاریز (= زیرزمین نالی) کے معنی میں استعمال ہوتی ہے جس میں سطح زمین پر سوراخ ہوں تاکہ اسے آسانی سے صاف کیا جا سکے، اگرچہ یہ عجیب بات ہے کہ الاَفلاج میں اب اس قسم کی کاریز کو، جو ممکن ہے ایرانی الاصل ہو، ساقی (تلفّظ: ساجی، جمع: سواجی) کہا جاتا ہے۔ سَحّان، بَرابِز اور الوَجّاج کی کاریزیں اور تین چھوٹی آبی گزرگاہیں، جو سب کی سب السَّیح کے نخلستان کو سیراب کرتی ہیں، تا حال رواں ہیں، اگرچہ ان کی دیکھ بھال اچھی طرح سے نہیں کی جاتی.

الاَفلاج کے منتہائے شمال کا گاؤں اَسَیلِہ ہے۔ لَیلٰی موجودہ دارالامارہ غَصِیبہ، سابق دارالامارۃ المُبَرّز اور الجُفَیدِریہ کی بستیوں پر مشتمل ہے۔ زیادہ جنوب میں العَمّار (اسے آل عمّار سے ملتبس نہ کیا جائے جو دَوَاسِر کا ایک حصّہ ہے)، السَّیح (جہاں سب سے زیادہ وسیع پیمانے پر کاشت کی جاتی ہے)، الخَرفہ اور الرَّوضہ کے نخلستان ہیں۔ تالاب السَّیح کے جنوب مشرق میں واقع ہیں۔ ان کے جنوب میں سُوَیدان، الرُّقَیقیہ، الغَوطہ اور عَردان کے چھوٹے چھوٹے نخلستان ہیں۔ منتہائے جنوب کے نخلستان البدیع وادی حشرج میں، جو الہَدّار سے نیچے کو اترتی ہے، اور القُطبہ ہیں، جو وادی المُقرن کے بالائی طاس میں واقع ہے۔ طُوَیق کے پہاڑی علاقے میں السّتارہ (الہمدانی میں: الصِّدارہ)، الحُراضہ اور الغُتَیل ہیں، جو سب قدیم مقامات ہیں۔ طُوَیق کی مغربی ڈھلان کے ساتھ شمال کی طرف الحُمر (الاَحمر) اور جنوب کی جانب الہَدّار ہیں.

ظہورِ اسلام کے وقت الاَفلاج کا سرکردہ قبیلہ جَعدہ [رَکَ بآن] تھا، جس کا مورثِ اعلٰی کعب کے دو بیٹوں قُشَیر اور الحَرِیش کا بھائی تھا اور کعب خود شمالی عرب کے عامر بن صَعصَعہ کی نسل سے تھا۔ قبیلۂ جعدہ نے ۹ھ/ ۶۳۰-۶۳۱ء میں دین اسلام قبول کیا اور ایک وفد مدینے بھیجا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس علاقے میں قبیلۂ مذکور کی حیثیت کی تصدیق کر دی (Caetani: Annali، ۲: ۱، ۲۹۷).

۱۲۶ھ/ ۷۴۳ء میں جعدہ اور ان کے خلفا بنو عامر نے یوم الفَلَج الاوّل (فلج کی پہلی جنگ) میں بنوحنیفہ کے ایک والی کو، جو ان پر مامور تھا، قتل کر دیا۔ بنوحنیفہ نے یوم الفَلَج الثانی (فلج کی دوسری جنگ) میں بنوعامر کو شکست دی اور جنگ نِشاش ۱۲۶ھ [/ ۷۴۴ء] میں ان کی قوت توڑ کر رکھ دی (Caetani: Chrono-graphia، ۵: ۱۶۰۱).

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے تین سو سال بعد تک بھی جعدہ بدستور الاَفلاج میں مقدم ترین قبیلہ تھے، اور ان کے بعد قُشَیر اور الحَرِیش کا مقام تھا۔ (الہمدانی، ۱: ۱۵۹)۔ جعدہ کا بڑا مرکز سُوق الفَلَج کا شہر تھا، اس کے پھاٹک لوہے کے تھے اور فصیل، جو تیس ہاتھ چوڑی تھی، جس رقبے کو احاطہ کیے ہوئے تھی کہا جاتا ہے کہ اس میں شیریں پانی کے دو سو ساٹھ کنویں تھے۔ جعدہ کے علاقے میں قصر العَدِی بھی شامل تھا، جس کے متعلق مشہور تھا کہ وہ طَسم اور جَدِیس کے

زمانے کا بنا ہوا ہے۔ شاید وہ کھنڈر، جو السیح کے جنوب میں اب قُصَیرات عاد کے نام سے معروف ہیں، اسی قصر کے ہیں۔ قُشَیر شہر الہَیصَمِیَّہ پر قابض تھے، جس کی فصیل اتنی چوڑی تھی کہ اس کے اوپر چار گھوڑے پہلو بہ پہلو دوڑائے جا سکتے تھے۔ جن قصبوں میں الحَشیر آباد تھے ان میں الہدّار بھی شامل تھا؛ لیکن اس قبیلے کے بہت سے افراد اس وقت تک یمن جا چکے تھے۔

۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء میں ناصر خسرو نے الافلاج کو داخلی جھگڑوں کے باعث عملاً تباہی کی حالت میں پایا، جن کی شدت کا یہ عالم تھا کہ لوگ نماز پڑھتے وقت بھی ڈھالوں اور تلواروں سے مسلّح رہتے تھے۔ اس درمیانی دور میں قبیلۂ جُمَیلہ نے، جسے عَنَزہ کی ایک شاخ بتایا جاتا ہے، سرکردہ حیثیت اختیار کر لی۔ کُوَیت اور البَحرَین کے موجودہ حکمران خاندان آل صَباح اور آل خَلیفہ، اپنا نسب جُمَیلہ سے ملاتے ہیں۔ کوئی دو سو سال ہوئے یہ لوگ جنوب کے دَواسر [رتّ بآن] کا دباؤ پڑنے پر الہدّار سے نقل مکان کر کے چلے آئے تھے۔ بالآخر دَواسر نے جُمَیلہ کو پورے ضلع سے نکال باہر کیا اور خود ان کی جگہ لے لی۔

۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء میں الافلاج کے باشندوں نے اپنے ان اقربا کے تتبع میں جو وادی الدَّواسر میں رہتے تھے وہابی مسلک اختیار کر لیا اور اسی دن سے وہ اس مسلک کے پکے حامی و مددگار چلے آ رہے ہیں، اگرچہ اس ضلع نے عصر حاضر کی تاریخ میں بالکل معمولی کردار ادا کیا۔ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء میں عبدالعزیز آل سُعُود نے الفَرَع کے قبیلۂ ہَزازِنہ کے باغی رہنماؤں کو لیلٰی میں گھیر لیا اور قتل کرا دیا۔ یہ ضلع اب ایک امیر کے ماتحت ہے، جو الرّیاض کی حکومت العربیہ السعودیہ کے سامنے جواب دہ ہے۔

دَواسر کے علاوہ سُبَیع، سَہُول، اور فُضول قبیلوں کے تھوڑے سے لوگ بھی الافلاج میں بود و باش رکھتے ہیں۔ الہدّار میں جُمَیلہ کے کچھ بچے کھچے گھرانے آباد ہیں۔ اَشراف السیح کی آبادی کا اہم حصہ ہیں۔ شہروں میں اکثر حبشی خون بھی نظر آتا ہے اور بنوخُضَیر [رتّ بآن] کے بہت سے لوگ بھی یہاں آباد ہیں، جو بالعموم کاشت کار (کذا، جمع: کوادید) ہیں۔

الافلاج کی کھجوریں مشہور ہیں۔ الہمدانی اور فلبی (Philby) دونوں نے صُفری کھجور کا ذکر کیا ہے (الہمدانی نے اسے سیّد التمور [بہترین کھجور] لکھا ہے، اگرچہ عصرِ حاضر کے لوگ بَرِی کھجور کو سید التمور سمجھتے ہیں) اور ناصر خسرو نے الافلاج کی کھجوروں کو بصرے کی کھجوروں سے بہتر قرار دیا ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: اشاریہ، بذیل مادّۂ الفلج؛ (۲) ناصر خسرو: سفر نامہ (طبع شیفر Schefer)، ص ۸۰-۸۱، ترجمہ، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ (۳) لوریمر (J.G.Lorimer): *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*، کلکتہ ۱۹۰۸-۱۹۱۵ء؛ (۴) فلبی (H.st.-J. B. Philby): *The Heart of Arabia*؛ (۵) وہی مصنف: *Two Notes from Central Arabia*، (مع نقشۂ الافلاج)، ۱۹۳۹ء، ص ۸۶-۹۳؛ (۶) ابن بُلَیہد: صحیح الاخبار۔

(W. E. MULLIGAN و G. RENTZ)

افلاطون: Plato کا معرّب، مشہور یونانی فلسفی، جسے ارسطو کے ساتھ * مؤخر یونانی فلسفے کا امام مانا جاتا ہے۔ (الف) تصانیف و تعلیم؛ (ب) سوانح حیات؛ (ج) اقوال۔

(الف) مشرقی بحیرۂ روم کے جو علاقے سلطنت رومہ کے اجزا تھے اور ان میں یونانی تہذیب و علوم کا رواج تھا، وہاں افلاطون کی تصنیف کردہ کتابیں، نیز وہ کتابیں جو غلطی سے اس کے ساتھ منسوب ہو گئی تھیں پڑھی پڑھائی جاتی تھیں۔ یہی خطے عربوں کے ہاتھوں تسخیر سے پیشتر کی صدیوں میں افلاطون سے عرب مصنّفین کے لیے تعارف کا بھلا برا ذریعہ تھے۔ بیشتر عرب مفکرین افلاطون کو حکمتِ یونان کا بڑا نمائندہ نہیں مانتے تھے، جیسا کہ مثلاً سینٹ آگسٹائن (St. Augustine) کی رائے تھی (*Civ. Dei.*، ۸: ۴، ۱۲)، بلکہ اسے ارسطو سے فروتر سمجھتے تھے؛ تاہم وہ مثلاً فرفوریوس (Porphyry)، آمونیوس (Ammonious) اور سمپلیکیوس (Simplicius) کی طرح ان دو نامور فلسفیوں کی یکسانی مقصد اور بنیادی ہم آہنگی سے آگاہ تھے۔

جس طرح [فلسفۂ] ارسطو کی بعض ایسی شرحیں جو نو افلاطونی دبستانوں کے باہر لکھی گئیں عربی ترجموں، اور جزءً محض عربی ترجموں ہی میں محفوظ رہیں، مثلاً اسکندر الافرودیسی (Alexander of Aphrodisias) اور تھمسطیوس (Themistius) وغیرہ کی بعض تصانیف، اسی طرح افلاطون کی وہ شرحیں بھی جو نوفلاطونیت کے رنگ سے مبرّا تھیں، عرب فلسفیوں کے ہاتھ لگ گئیں اور انھوں نے اس کا مطالعہ کیا۔ جالینوس (Galen) [رتّ بآن] کی کتاب πλατῶνιχψν διαλόγων σύνοψιζ آٹھ جلدوں میں تھی، اس کی یونانی اصل کھو گئی تھی (لیکن اس کے کچھ حصے تک حُنَین ابن اسحٰق (ما تُرجمہ مِن کتب جالینوس Bergstrsäser، عدد ۱۲۴) اور اس کے دبستان کی رسائی ہو گئی تھی)۔ اب اس کا پتا چل گیا ہے اور حال ہی میں اسے طبع کر دیا گیا ہے، یعنی پوری طیماوس (*Timaeus*) [کتاب الطبیعة] کا خلاصہ، جس میں بہت سی عبارتوں کی لفظ بلفظ نقل بھی موجود ہے؛ الجمہوریة (*Republic*) کا کچھ حصہ شارح (یعنی جالینوس) کے الفاظ میں لکھا ہوا؛ نوامیس (*Laws*) کی تلخیص کا ایک ٹکڑا اور پارمنیڈیز کی تلخیص کا، جو اس نے کی تھی ایک حوالہ (P. Kraus و R. Walzer: *Plato Arabus*، ج ۱، ۱۹۵۱ء)۔ جالینوس کی طیماوس (*Timaeus*) کی طبی شرح (حُنین، عدد ۱۲۲) کے کچھ ٹکڑے عرب کے طبی مصنّفین سے حاصل کیے گئے ہیں (H. O. Schröder و P. Kahle: *Corpus Medicorum Graecorum Supplementum*، ج ۱، ۱۹۴۳ء).

افلاطون کے بہت سے اقتباسات اور اس کے تذکرے اسلامی دنیا میں جالینوس کی دیگر تصانیف کے ترجموں کی وساطت سے پہنچے۔ جیسا کہ ارسطو کے معاملے میں ہوا تھا، متاخر فلاسفۂ یونان نے کوشش کی کہ افلاطون کے مکالمے منظم ترتیب سے جمع کیے جائیں۔ ایک اَور تصنیف کا علم، (جو نوفلاطونیت کے اثر سے

بالکل آزاد، لیکن افکارِ افلاطون کے سیاسی پہلوؤں سے پورے طور پر باخبر ہے) ہمیں محض اس طرح ہوا کہ الفارابی نے اس سے کام لیا اور جزئی طور پر نقل بھی کر دیا (F. Rosenthal و R. Walzer: *Plato Arabus*، ج ۲، ۱۹۴۳ء)۔ اُس یونانی رسالے کا مصنف نامعلوم ہے، جس نے مکالموں کی اس ترتیب میں ان کی تاریخ تصنیف کی ترتیب کو بھی ملحوظ رکھنا چاہا تھا۔ اسی نوع کے ماخذ سے الجمہوریۃ (*Republic*) کی ایک شرح بھی الفارابی نے بڑے پیمانے پر استعمال کی؛ ابن رشد کی شرح کا بڑا حصہ بھی ہے، جو عبرانی ترجمے میں موجود ہے اور سولھویں صدی کے ایک لاطینی ترجمے میں بھی ہے (اسے E. G. Rosenthal طبع کر رہا ہے)۔ افلاطون کی کتاب نوامیس (*Laws*) کی ایسی ہی ایک تلخیص الفارابی نے اس کتاب کی اپنی تلخیص میں استعمال کی ہے (F.Gabrieli: *Plato Arabus*، ج ۳، ۱۹۵۲ء)۔ الرّازی نے طیماوس (*Timaeus*) کی پلوٹارک (Plutarch) کی شرح پر حاشیہ تحریر کیا (S. Pines: *Atomenlehre*، ص ۹۰) اور یحیٰی بن عدی نے پلوٹارک کی کتاب نقل کر دی (الفہرست، ص ۲۴۶)۔

تاہم عرب حکما عموماً افلاطون کو اس کے نوفلاطونی شارحین ہی کی نظر سے دیکھتے ہیں، جیسے فلوطینس (Plotinus) (قبّ الشیخ الیونانی)، فرفوریوس (Porphyry) [رکّ بآں] اور برقلس (Proclus) [رکّ بآں] وغیرہم۔ برقلس نے طیماوس (*Timaeus*) کی جو شرح کی تھی اس کے ایک ٹکڑے (89E تا 90C: E. Pfaff: *Corpus Medicorum Graecorum. Supplementum*، ۳: ۴۲، ۱۹۴۱ء) کا ترجمہ حنین بن اسحٰق نے کیا تھا۔ اس کے مقدمے (نیز قبّ ماترجمہ، عدد ۴۵) میں وہ لکھتا ہے: "جالینوس بقراط کا معیاری ترجمان ہے اور جو شخص افلاطون کے مطالب کی شرح کرنے کا سب سے زیادہ حق دار ہے وہ فاضلِ شہیر برقلس ہے"۔ برقلس نے افلاطون کی جو ترجمانی کی ہے اس کی ایک سبق آموز مثال مسکویہ کی الفوز الاصغر کے اس باب میں پائی جاتی ہے جو روح کی ابدیّت سے متعلّق ہے (روزنتھال F. Rosenthal، ص ۳۹۹ ببعد)۔ یہ غالباً برقلس کی کتاب *On the immortality of the soul according to Plato* پر مبنی ہے۔ یہ تین حصّوں میں ہے اور اس سے عرب واقف تھے (الفہرست: ص ۲۵۲)۔ اسی قسم کی ایک روایت کی پیروی الکندی نے بھی کی ہے، جس کے ہاں افلاطونی عنصر بہت قوی ہے (قبّ الرسائل، طبع ابوریدہ، عدد ۱۰-۱۳) --- نہ صرف علم النفس میں بلکہ اس کے فلسفہ الواحد (One) کی تشریح میں بھی، جس میں وہ مسلّمہ نوفلاطونی مابعد الطبیعیات کا شدّت سے پیرو ہے اور اسی طرح اسی کے فلسفۂ اخلاقیات میں۔ وہ افلاطون جس کا حوالہ الفارابی (اس کے نظریۂ "حکومتِ مثالیہ" کو مستثنٰی کر کے)، ابن سینا، ابن باجہ اور ابن رشد صراحۃً یا معناً دیتے ہیں ہمیشہ فلوطینس اور اس کے متّبعین کا افلاطون ہوتا ہے۔ یحیٰی بن عدی کے کتب خانے میں اولمپیوڈورس (Olympiodorus) (چھٹی صدی عیسوی) کی السوفسطائی *Spohist* (جس کی یونانی اصل گم ہو چکی ہے) کی شرح حنین بن اسحٰق کے ترجمے کی شکل میں موجود تھی (الفہرست، ص ۲۵۶)۔ افلاطون کے فلسفۂ مابعد الطبیعیات، فلسفۂ کائنات اور علم النفس کا ایک دلچسپ بیان، جو کسی نامعلوم مگر قیمتی نوفلاطونی ماخذ سے لیا گیا ہے، الشہرستانی، ص ۲۸۳ ببعد، میں موجود ہے (جرمن ترجمہ از Haarbrücker، ۲: ۱۱۷)۔ چونکہ مجموعی طور پر نوفلاطونیت افلاطونی مسلک کی تجدیدی شکل ہے، اس لیے یہاں بعض بااثر نوفلاطونی تصانیف کا بھی ذکر کر دینا مناسب ہے اور وہ حسبِ ذیل ہیں: *Theology of Aristotle*، جس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ارسطو بڑھاپے میں افلاطون کا پیرو ہو گیا تھا؛ *Liber de causis*، جو برقلس (Proclus) کی *Elements of Theology* پر مبنی ہے؛ وہ نیا فلوطینی متن جسے P. Kraus نے دریافت کیا ہے (قبّ ماخذ) اور وہ عربی فلوطینی ماخذ جس سے روزنتھال (F. Rosenthal) نے بحث کی ہے (قبّ مادّہ "ارسطوطالیس"، "الشیخ الیونانی")۔

السہروردی المقتول [رکّ بآں] اور اشراقیّون [رکّ بآں] سے ایک نئے ارتقا کا آغاز ہوتا ہے، جو الفارابی اور ابن سینا پر نکتہ چینی کرتے ہوئے افلاطونیت یا زیادہ صحیح طور پر، نوفلاطونیت کے باطنی یا روحانی پہلوؤں پر زور دیتے ہیں اور "صوفی" افلاطون کو فلسفے کا اصل امام قرار دیتے ہیں۔ اس وقت سے صوفیہ افلاطون کے اصلی پیرو بن جاتے ہیں (قبّ مثلاً السہروردی: *Opera Metaphsica et Mystica* (طبع Corbin)، ۱: viii، xxxiii ببعد)۔ ایک نامعلوم مصنّف کی کتاب *On the Platonic Ideas* (طبع بدوی A. Badawi، قاہرہ ۱۹۴۷ء)، جو غالباً چودھویں صدی میں لکھی گئی (Corbin: کتاب مذکور، ص ۴، حاشیہ ۷۹) افلاطون کے خیالات کی اس عجیب تعبیر و تفسیر پر مبنی ہے جو السہروردی نے کی تھی۔

افلاطونیت کی ایک اَور مخصوص روایت کی نمائندگی محمد بن زکریا الرّازی [رکّ بآں] نے کی ہے اور وہ بھی افلاطون کو اپنا سب سے بڑا مقتدا مان کر اس کی پیروی کا دعوٰی کرتا ہے۔ اس کے افلاطونیت آموز علم الاخلاق (قبّ الطب الروحانی) کا تعلّق جالینوس کے مطالعے سے ہو سکتا ہے اور ابدیّتِ عالم سے اس کا انکار طیماوس (*Timaeus*) کی ان تشریحات کا نتیجہ سمجھا جا سکتا ہے جو پلوٹارک اور جالینوس نے پیش کی ہیں؛ مگر اس کے پانچ ابدی اصول نو فیثاغورثی مصادر سے تعلّق رکھتے ہیں، اگرچہ وہ انھیں افلاطونی خیال کرتا ہے۔ مادّے کی جوہری (atomic) ساخت کا جو نظریہ اس نے پیش کیا ہے، ممکن ہے وہ افلاطون کے درس "دربارۂ خیر" (*On the Good*) پر مبنی ہو، لیکن یقیناً یہ افلاطون کے فلسفۂ مابعد الطبیعیات کی اس تفسیر میں موجود ہے جو نو فیثاغورثی دبستان نے پیش کی ہے (Sextus Empiricus: *Adversus Physicos*، ۲: ۲۴۹ ببعد)۔

عرب سوانح نگاران تمام مکالمات کے عنوان تو دے دیتے ہیں جو افلاطون کی یونانی تصانیف کے مجموعے (Greek Corpus Platonicum) میں پائے جاتے ہیں، لیکن عربی ترجموں کے متعلّق بہت کم معلومات مہیا کرتے ہیں۔ وہ الجمہوریۃ (*Republic*) کی ایک شرح (جس کا ترجمہ حنین بن اسحٰق نے کیا)، نیز یحیٰی

بن البطریق، حُنَین بن اسحٰق اور یحییٰ بن عدی کے کیے ہوے تراجم طیماوس (*Timaeus*) کا ذکر کرتے ہیں (حُنَین نے ایک رسالہ بھی لکھا تھا جس کا نام ہے: *That which aught to be read before Plato's works* (= وہ جسے افلاطون کی تصانیف سے پہلے پڑھنا واجب ہے)۔ ابن الندیم نے *Crito* کے ایک نسخے کا بھی ذکر کیا ہے، جو یحییٰ بن عدی نے اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا۔ برقلس (Proclus) کی شرحِ *Phaedo* (جس کی یونانی اصل مفقود ہے) کے کچھ حصّے کا ترجمہ ابن زُرعہ نے سریانی سے کیا.

ان ترجموں کے یا کسی افلاطونی مکالمے کے دوسرے عربی ترجموں کے مخطوطات کا کوئی سراغ اس وقت تک بالکل نہیں مل سکا۔ الجمہوریۃ (*Republic*) کی عبارت کا لفظ بہ لفظ اقتباس (علاوہ ان کم و بیش لفظ بہ لفظ حوالہ جات کے جو ابن رشد کے توضیحی ترجمے یا اس کتاب کے مضامین کے متعلق دوسرے عرب فلسفیوں کے حوالوں میں آ گئے ہیں) ملتا ہے، مثلاً رسائل اخوان الصفا، قاہرہ ١٣٤٧ھ، ٤: ٣٤ میں حکایت متعلقہ *Gyges*، در *Rep.*، ٢: ٣٥٩ببعد؛ قب Rosenthal، ص ٣٩٧)، الکندی نے افلاطونی عدد پر ایک رسالہ لکھا (*Rep.*، ج ٨، الفہرست، ص ٢٥٦)۔ اس میں طیماوس (*Timaeus*) کی عبارتوں کے اقتباسات اکثر پائے جاتے ہیں، لیکن یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ آیا وہ براہ راست افلاطون سے لیے گئے ہیں یا کسی واسطے سے استفادہ کیا گیا۔ البیرونی کی کتاب الہند میں نوامیس (*Laws*) کے جو اقتباسات ملتے ہیں ان کے لیے قب F. Rosenthal، ص ٣٥٩ ببعد و F. Gabrieli: *Plato Arabus*، ٣: xii، حاشیہ ٢۔ اس کتاب میں *Phaedo* کے بھی بہت سے اقتباسات ہیں۔ سقراط کی موت سے متعلق آخری فصل بھی ملتی ہے، مثلاً ابن القفطی، ص ٢٠٠–٢٠٦ و ابن ابی اُصَیبعہ ١: ٤٥ میں۔ مکالمے کا ایک فارسی ترجمہ بروسہ میں موجود ہے (*Bell.*، ١٩٥٢ء، ص ١١٤)۔ آلکیبیادی (Alcibiades) تقریر، جو *Banquet* سے لی گئی ہے، F. Rosenthal نے ڈھونڈ کر استانبول، کوپرولو، شمارہ ٨–١٦، ورق ٢١٦ میں نکالی ہے۔ لگاتار جستجو سے بلاشبہ افلاطونی مکالمات کے مزید اقتباسات عربی کی فلسفیانہ اور غیر فلسفیانہ تصانیف میں مل سکیں گے.

افلاطون سے منسوب فلسفیانہ تصانیف میں مندرجہ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: نوفیثاغورثی رسالہ *Plato's Exhortation of Young men*، جو غالبًا یونانی الاصل ہے (F. Rosenthal، در *Orientalia*، ١٠: ٣٨٣–٣٩٥)؛ (٢) افلاطون کا ایک خط فرفوریوس (Porphyry) کے نام، جس کا موضوع رفع حزن ہے اور جس پر الکندی کا ایک رسالہ مؤاساۃ و تعزیت مبنی ہے (*Mash*، ١٩٢٢ء، ص ٨٨٤–٨٨٩، نیز دیکھیے R. Walzer و H. Ritter: *Memorie Ac. die Lincei*، ١٩٤٠ء، ص ٣٨٨، حاشیہ ٢) اور (٣) افلاطون کی وصیّت بنام ارسطو.

لیکن عرب صرف افلاطون کے فلسفیانہ خیالات کی ان مختلف تعبیرات ہی سے واقف نہیں تھے جن سے یونانی فلسفے کا ہر طالب علم آشنا ہے، بلکہ اس افلاطون سے بھی آگاہ تھے جسے توہّمات سے وابستہ کر دیا گیا تھا اور یہ توہّمات نوفلاطونیت کے اکثر دبستانوں کی تعلیمات کا جزو لاینفک بن گئے تھے، یعنی سحر، نجوم اور کیمیا (اولیمپیوڈورس (Olympiodorus) اور دیگر متأخر نوفلاطونی کیمیا میں بھی دخل رکھتے تھے اور انھوں نے افلاطون کو اپنا مربّی قرار دیا تھا)۔ عرب ان سے بھی ایک قدم آگے بڑھ گئے؛ چنانچہ انھوں نے افلاطون کو کیمیا کی کتابوں کا مصنّف بھی بنا دیا۔ جابر (بن حیان) نے ایک مصححات افلاطون کا اقتباس دیا ہے، جس میں وہ اپنے شاگرد طیماوس (Timaeus) کو اسرارِ کیمیا سے آگاہ کرتا ہے؛ مگر جابر نے طیماوس کی جو عبارتیں نقل کی ہیں ان کا افلاطون کے اصل مکالمے سے کوئی تعلق نہیں (P. Kraus: *Jabir et la science grecque*، ص ٤٨ ببعد)۔ اسی نوع کی ایک اَور تصنیف، جو کیمیا اور فلسفے سے متعلق ہے اور افلاطون کی طرف منسوب کی گئی ہے، روابع افلاطون ہے، جو مغرب میں *Liber Quar-torum* کے نام سے مشہور ہے اور دو عربی مخطوطوں میں محفوظ ہے۔ اس میں احمد بن الحسین بن جہار بُختار اور حرّان کے مشہور ماہرِ ریاضی ثابت بن قرّہ کے مابین ایک مکالمہ درج ہے (P. Kraus: کتاب مذکور، ص ٥١، ٣٣٩)۔ کیمیا کے ایک اَور رسالے *Liber Platonis de XIII clavibus* کی بابت خیال کیا جاتا ہے کہ ١٣٠١ء میں اس کا ترجمہ عربی سے لاطینی میں کیا گیا تھا (L. Thorndike: *A History of Magic*، ٣: ٥٧)، نیز قب Kraus: کتاب مذکور، ص ٥١، حاشیہ ٩.

سحر سے متعلق ان رسائل میں جو افلاطون کی طرف منسوب ہیں، النوامیس قابلِ ذکر معلوم ہوتا ہے، جس میں مصنوعی تناسُل سے بحث کی گئی ہے، (P. Kraus، کتاب مذکور، ص ١٠٤، حاشیہ ١٢) اور اسی طرح السّر الخفی بھی (وہی کتاب، ص ٥٢).

(ب) ''افلاطون کی عربی سوانح عمریاں'' اس مواد میں کوئی قابل وقعت اضافہ نہیں کرتیں جو اس یونانی روایت میں موجود ہے جس کی نمائندگی دیوجانس لائرٹیس (Diogenes Laertius)، کتاب سوم، اولیمپیوڈورس (Olympiodorus) اور ایک مجہول الاسم نوفلاطونی مصنّف کی کتاب *Prolegomena to the Platonic Philosophy* سے ہوتی ہے (قب H. Breitenbach، F. Buddenhagen، A. Debrunner، F. von der Muehll: *Diogenes Laertius*، ج ٣، ١٩٠٧ء؛ J. Kirchner: *Prosopographia Attica*، عدد ١١٨٥٥)، تاہم انھیں یونانی متونِ معلومہ سے براہِ راست کوئی تعلّق نہیں۔ عربی روایت کے ایک حصّے کا تعلّق سمرنا کے تھیو (Theo) (دوسری صدی عیسوی) کی ایک تعارفی کتاب سے ہو سکتا ہے، جس کا ذکر الفہرست، ص ٢٤٥، میں موجود ہے اور جس سے ابن القفطی (ص ١٧–١٩) نے ایک طویل اقتباس دیا ہے، (قب J. Lippert: *Studien auf dem Gebiete der griechischarabischen Übersetzungslitterture*، جلد ١،

(جبلی) Braunnschweigh ۱۸۹۸ء، ص ۳۹ بعد)۔ الفہرست میں پلوٹارک (Plutarch) کا بھی ذکر ہے، دیکھیے H. Diels: Doxographie Graeci، ص ۲۸۷۔ العامری نے، جو چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کا فلسفی ہے (منقول در ابوسلیمان المنطقی: تلخیص صِوان الحکمة، مقدّمہ)، غالبًا کسی گم شدہ یونانی روایت کا تتبع کرتے ہوئے افلاطون کو حکمت کے پانچ ستونوں میں سے ایک قرار دیا ہے؛ دوسرے چار یہ ہیں: اَنْبا دُقلِیس (Empedocles)، فیثاغورس (Pythagoras)، سقراط (Socrates) اور ارسطوطالیس (Aristotle) [رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَجْمَعِیْن بآنہا]۔ [بقول اس کے] ان فلسفیوں نے اپنی حکمت انبیا سے اخذ کی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ افلاطون نے بڑھاپے میں گوشہ نشینی اختیار کر لی اور عبادت میں مشغول ہو گیا۔ اس فلسفی نے Delian مسئلے [مکعب کو دگنا کرنا] کے متعلق افلاطون کا حل بھی پیش کر دیا ہے (قب پلوٹارک (Plutarch): De gen. Socr.، ۷:۵۷۹؛ وہی مصنف: De Ei ap. Delphos، ۶:۳۸۶؛ Tannery: La Géometrié grecque، ص ۱۱۰؛ القزوینی: آثار البلاد (طبع وُسْتِنْفِلْٹ Wüstenfeld)، ص ۴۵؛ لطفی المکتول: تضعیف المذبح (س۔ یلتقایا، الف۔ عدنان، H. Corbin، پیرس ۱۹۴۰ء)۔ صاعد الاندلسی: طبقات الامم، ص ۲۳، نے اسی پر اعتماد کیا ہے؛ صاعد کی سیرت سے، ایک کم تر درجے کے ماخذ کے طور پر، ابن القفطی نے استفادہ کیا ہے، مواضع کثیرہ.

مبشّر بن فاتک کی کتاب مختار الحکم میں مندرجہ سیرتِ افلاطون (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، شمارہ Add ۲۵۸۹۳، ورق ۴۴ بعد؛ اس تصنیف کے بارے میں قب F. Rosenthal، در Orientalia، ۱۹۳۷ء، ص ۲۱ بعد) ابن ابی اُصَیبِعہ نے نقل کی ہے (۱:۵۰ بعد)۔ اس نے افلاطون کے باپ اور ماں دونوں کو اسقلیبیس (Asclepius) کی اولاد بنا دیا ہے۔ غالبًا یہ اس قطعے کا مطلب غلط سمجھنے کا نتیجہ ہے جو Diog. Laertius، ۳:۴۵، میں پایا جاتا ہے (قب E. J. و L. Edelstein: Asclepius، بالٹی مور ۱۹۴۵ء، ج ۱، عدد ۳۲۲ و ج ۲، عدد ۱۲۷)۔ عرب سوانح نگاروں میں فقط مبشّر ہی نے مصر میں افلاطون کے فرضی قیام کا تذکرہ کیا ہے۔ [افلاطون کی] شکل و شباہت سے متعلق حصّے کے لیے قب F. Rosenthal، موضع مذکور، ص ۳۸.

ابن القفطی نے اپنی طویل اور مفصّل سیرتِ افلاطون (ص ۱۷۔۲۷) کی بنیاد الفہرست، نیز سمرنا کے تھیو (Theo) (قب اوپر) اور کسی نامعلوم یونانی ماخذ پر رکھی ہے (ص ۱۹ س ۱۶۔ص ۲۵ س ۳)۔ تقریبًا ہر بات جو اس میں بیان کی گئی ہے اس کے متوازی یونانی بیانات موجود ہیں۔ وہ حکایات جو ان مباحثوں کی مانند ہیں جن کی نسبت روایت ہے کہ Dionysius کے دربار میں ہوئے تھے، Olympiodorus کی Life اور Plutarch کی Dio. میں موجود ہیں۔ صرف چند باتیں ایسی ہیں جن میں التباس ہو گیا ہے، جیسے سسلی میں سقراط کا قیام، افلاطون کی دو خاتون شاگردوں کا تعارف اس کی بیبیوں کی حیثیت سے، اور برقلس (Proclus) کو اس کے تلامذہ میں شامل کرنا۔ ص ۲۵ س ۴ تا ص ۲۷ س ۱۴ الفارابی سے لی گئی ہیں (قب مجہول الاسم مصنف کی Proll. Phil. Plat، عنوان ۷۔۱۶)؛ ص ۲۶ س ۱۵ تا ص ۲۷ س ۱۴ صاعد الاندلسی، ص ۱۹، سے منقول ہے۔ نو فلاطونی زبان میں ''دعاے افلاطون'' بھی قابلِ ذکر ہے (ص ۲۷ س ۱۵۔۱۷) (نیز قب مخطوطۂ اوکسفرڈ، Hunt، عدد ۱۶۲، ورق ۲۰۲ راست).

الشہرزوری نے اپنی نزھة الارواح (مخطوطہ) میں افلاطون کی جو سیرت بیان کی ہے وہ مبشّر کی تحریر پر مبنی ہے.

بعد کی صدیوں میں افلاطون کے مزار کی زیارت قونیہ میں کی جا سکتی تھی (F. W. Hasluck: Christianity and Islam under the Sultans، اوکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ص ۳۶۳ و مواضع کثیرہ).

(ج) اقوالِ افلاطون کے متفرق مجموعوں کا بڑا ماخذ حُنَین بن اسحٰق کی نوادر الفلاسفة و الحکماء ہے (قب عبرانی ترجمہ، جسے A. Löwenthal نے ایڈٹ کیا، فرانکفرٹ ۱۸۹۶ء، اور اسی کا ترجمہ جو اس نے جرمن میں کیا، برلن ۱۸۹۶ء، نیز K. Merkle: Sinnsprüche der Philosophen، لائپزگ ۱۹۲۱ء)۔ ایک اَور ابتدائی ماخذ ابن ہندو: الکلمة الروحانیة فی الحکمة الیونانیة، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ہے۔ ابوسلیمان کی تلخیصِ صوان الحکمة میں فقط افلاطون کے اقوال دے دیے گئے ہیں۔ ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱:۵۱ س ۷ تا ۵۳ س ۱۶، میں مبشّر کی فصل متعلقہ اقوالِ افلاطون کو نقل کر دیا گیا ہے۔ افلاطون کی جانب منسوب اقوال عربی ادب میں اکثر پائے جاتے ہیں.

مآخذ: (۱) Auiller: Die griechischen Philosophen in der arabischen Überliefrung، Halle ۱۸۷۳ء؛ (۲) M. Steinschneider: Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen، در Central blatt für Bibliothekswesen، ۱۸۹۳ء؛ (۳) F. Rosenthal: On the knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World، در IC، ۱۹۴۰ء، ص ۳۸۷ بعد؛ (۴) وہی مصنف: As-Şayh 'al-Yūnānī and the Arabic Plotinus source، در Orientalia، ۱۹۵۲ء، بعد؛ (۵) P. Kraus: Plotin chez les Arabes، در BIE، ۱۹۴۱ء، ص ۲۹۳ بعد.

(R. WALZER)

اِفْلاق: ولاشیا (Wallachia) کا ترکی نام۔ ۱۳۹۱ء میں Voivod [ووئی وود یا وائی وود مقامی حکمران یا رئیس یا سرکاری افسر کو کہتے تھے۔] Mircea مرکیا (Mircea) ولاشیا کا حکمران تھا، اسے اعظم کا لقب بھی حاصل تھا (۱۳۸۶۔۱۴۱۸ء)] ترکوں کا باج گزار بن گیا، لیکن سرزمین نے اپنی آزادی قائم رکھی۔ بویار (Boyars) [رؤساے رومانیا] کو اپنا حاکم منتخب کرنے کا حق باقی رہا، جس

کی توثیق بعد ازاں بابِ عالی سے ہو جاتی تھی۔ معاہدۂ ادرنہ تک، جو ۱۸۲۹ء میں ہوا، اس صورتِ حال میں عملاً کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی، اگرچہ شرائط میں، جب کبھی کسی حاکم (Voivod) نے خراج دینے سے انکار کیا یا آسٹریا یا روس نے ریاستوں کے معاملات میں مداخلت کی، ایک سے زائد مرتبہ تغیّر ہوا؛ مثلاً پندرھویں صدی عیسوی ہی میں بدنام وُلد ڈرکول (Wlad Drakhul) نے، جسے ترک ہمیشہ قازیقلو (سولی چڑھانے والا) ووئی ووڈ (Kazyklu Voivoda) کہتے ہیں، ترکوں سے بغاوت کر بیٹھا؛ اس نے اپنی عادت کے مطابق ترکی سفیر حمزہ پاشا کو سولی پر چڑھا دیا اور بلغاریا کو تاخت و تاراج کیا۔ اس واقعے سے برافروختہ ہو کر سلطان محمد ثانی نے لشکر کشی کی اور نتیجہ یہ ہوا کہ درکول کو ہنگری بھاگ جانا پڑا اور رودل (Radul) کو اس کی جگہ حاکم بنا دیا گیا (۱۴۶۲ء)۔ ۱۴۷۷ء میں اس کی وفات کے بعد یہ ظالم حاکم (درکول) پھر واپس آ گیا، لیکن اسے ۱۴۷۹ء میں قتل کر دیا گیا۔ سولھویں صدی کے اواخر میں کچھ عرصے کے لیے میخائیل (Voivod Michael) ٹرانسلوینیا (Transylvania) اور مولدیویا (Moldivia) کو اپنی حکمرانی کے تابع لانے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ۱۶۰۱ء میں مارا گیا۔ بعد کے زمانے میں یہ دستور ہو گیا کہ ووائی ووڈ (Voivod) کو توثیق حاصل کرنے کے لیے بڑی بڑی رقمیں بابِ عالی کی نذر کرنا پڑتی تھیں، جنھیں اکٹھا کرنے کے لیے بدقسمت رعایا کا خون چوسا جاتا تھا۔ یہ صورتِ حال اس وقت بطورِ خاص نمایاں ہو گئی جب ۱۷۱۶ء سے یونانی فَنَاری (قبّ فَنار) خاندانوں نے ولاشیا (Wallachia) اور مولدیویا (Moldivia) کے لیے حاکم مہیا کرنا شروع کیے۔ یہ صحیح ہے کہ وقتاً فوقتاً بابِ عالی کی طرف سے خراج اور لازمی نذرانوں کی رقم معیّن کرنے کی بابت احکام جاری کیے گئے اور جنس کی صورت میں غلہ، بھیڑ، بکری اور لکڑی کی ادائی بند کر دی گئی، پھر بھی بعض خرابیاں جاری رہیں اور ان کی اصلاح اس وقت بھی کچھ نہ ہوئی جب انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں روس کی تحریک پر یہ انتظام کیا گیا کہ حاکم صوبہ سات سال کے لیے مقرر کیا جائے اور اسے روسی سفیر کی منظوری کے بغیر برطرف نہ کیا جائے۔ معاہدۂ ادرنہ کے بعد یہ انتظام منسوخ کر دیا گیا۔ حاکم پھر عمر بھر کے لیے مقرر ہونے لگے۔ سالانہ خراج کے علاوہ انھیں اس خراج کے بدلے جو اجناس کی شکل میں ادا کیا جاتا تھا ایک رقم دینا پڑتی تھی۔ اس معاہدے کی رو سے ترکوں کو دریائے ڈینیوب (Danube) کے بائیں کنارے کے شہر (بریلا Braila، جیورجیو Giorgiu اور تُرنو میگیو ریل Turnu Magurele) بھی خالی کرنا پڑے اور مسلمانوں کو ان ریاستوں میں مستقل سکونت اختیار کرنے سے منع کر دیا گیا۔ ۱۸۵۸ء میں جب کیوزا (Cuza) [یان قوزہ] کو ولاشیا اور مولدیویا دونوں کا صوبے دار منتخب کیا گیا تو بابِ عالی نے ان دونوں صوبوں کے اتحاد کا اعلان کر دیا اور اس کی توثیق بھی کر دی تو ترکیہ اور ولاشیا کے درمیان رابطہ منقطع ہو گیا، اگرچہ ۱۸۷۸ء کے معاہدۂ برلن کے بعد جا کر رومانیا کو بالکل مستقل حکومت تسلیم کیا گیا۔ [۱۸۸۱ء میں کیرول اوّل (Carol I) رومانیا کا بادشاہ ہوا۔ وہ ۱۹۱۳ء کی جنگِ بلقان میں شریک ہو گیا۔ عہد نامۂ بخارسٹ کے بعد دوبروجا کا صوبہ بھی اس کی مملکت میں شامل ہو گیا۔ ۱۹۱۴-۱۹۱۹ء کی عالمی جنگ میں رومانیا اتحادی حکومتوں کے ساتھ تھا اور اس کے خاتمے پر پورا ٹرانسلوینیا، بوکووینا اور بسربیا بھی اس کے تصرّف میں آ گئے۔ دیکھیے [آ، ت بزیر مادۂ افلاق، جہاں اس صوبے کی بہت مفصل تاریخ اور مآخذ کی ایک طویل فہرست درج ہے]۔

---

* اَفلاک: رَکَ بہ فلک۔

---

* اَفلاکی: شمس الدین احمد، سلسلۂ مولویہ [رَکَ بآن] کے اولیاء اللہ کا تراجم نگار۔ وہ (مولانا) جلال الدین رومی کے پوتے جلال الدین العارف کا مرید تھا اور انھیں کی فرمائش پر کتاب مناقب العارفین لکھی، جو (مولانا) جلال الدین رومی، ان کے والد، ان کے جانشینوں اور رفیقوں کے تراجم پر مشتمل ہے؛ آغازِ تصنیف ۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸-۱۳۱۹ء، تکمیل در ۷۵۴ھ/ ۱۳۵۳-۱۳۵۴ء؛ مطبوعۂ آگرہ ۱۸۹۷ء؛ ترجمۂ فرانسیسی از Cl. Huart: *Les saints des dertiches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸-۱۹۲۲ء؛ اقتباسات کا انگریزی ترجمہ، در *The Mesnevi*، مترجمۂ J. W. Redhouse، کتاب اوّل، لنڈن ۱۸۸۱ء، ص ۱-۱۳۵۔ اس کتاب کا ایک اور نسخہ، جسے عبدالوہاب الہمدانی نے نظرِ ثانی کے بعد مزید تاریخوں وغیرہ کے اضافے کے ساتھ شائع کیا (۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰-۱۵۴۱ء) اور اس کا ترکی ترجمہ بھی موجود ہے۔

مآخذ: (۱) Storey، ۱: ۹۳۷ ببعد؛ (۲) Cl. Huart، در *JA*، ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۳) محمد فؤاد کوپرولو، در *Bell.*، ۱۹۴۳ء، ص ۳۸۳، ۴۲۲-۴۲۳، ۴۲۵؛ (۴) H. Ritter، در *Isl.*، ۱۹۴۲ء، ص ۱۲۹ ببعد۔

(F. MEIER)

اَفلح بن یَسار: رَکَ بہ ابو عطاء السندی۔

---

* اُفن: (Offen) بوداپسٹ کا جرمن نام؛ رَکَ بہ بوداپسٹ۔

---

* اِفندی: عثمانی ترکی کا ایک لفظ، جو قدیم یونانی لفظ αὐθέντης (بمعنی "جناب، آقا") سے ماخوذ اور بوزنطی یونانی لفظ ἀφέντης (Du Cange) سے مستعار ہے، نیز ایک قانونی اصطلاح (جسے فرینیقوس (Phrynieces)، پولیبیوس (Ploybius) بلکہ یوریپیدس (Euripides) نے بھی اس مفہوم میں استعمال کیا ہے)۔ [تیرھویں سے پندرھویں صدی تک یہ لفظ ابن بطوطہ کے سفرنامے (رحلہ) اور افلاکی کی مناقب العارفین میں بھی استعمال ہوا ہے؛ چنانچہ مولانا رومی کی دختر ملکہ خاتون بھی افندی پولو (Poulo) یعنی "ہمارے افندی کی لڑکی" کہلاتی تھیں۔ سلطان محمد فاتح نے غَلَطہ کے باشندوں کے نام مشہور یونانی فرمان میں اپنے لیے

افندی کا لقب استعمال کیا تھا۔ اگرچہ یہ لفظ سلجوقی عہد سے استعمال میں تھا تاہم اس کا زیادہ رواج عثمانلی عہد میں انیسویں صدی کے نصف سے شروع ہوا۔] اس نام کا اطلاق ان لوگوں پر کیا جاتا ہے جنھوں نے اچھی تعلیم حاصل کی ہو۔ معمولی لوگ اور نیچے درجے کے حکام آغا [بروزن وَفا] کہلاتے ہیں؛ انھیں افندی کا لقب اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ ادبی تعلیم مکمل کر لیتے ہیں۔ بے تکلفی اور مزاح سے اِفِنْدم (اختصار کر کے اِفَم) کہہ دیتے ہیں، جو "صاحبِ من"، "بیگم صاحب" کا مترادف ہے [چنانچہ مردوں کے لیے 'بے افندی' اور عورتوں کے لیے 'خانم افندی' استعمال ہوتا ہے۔ ایک زمانے میں سلطان کی بیگمات 'قادین افندی' کہلاتی تھیں]۔ قسطنطینیہ کے قاضی کو استانبول اِفِنْدِسی بھی کہا جاتا ہے۔ اصلاحات سے پہلے رئیس افندی (برائے رئیس الکُتّاب = صدرِ محررین) امورِ خارجہ کا وزیر ہوتا تھا۔ [شہزادوں اور] سلطانِ ترکی کا ایک لقب اِفِنْدِمِز (= ہمارے آقا) بھی تھا، اگرچہ یہ اس کے لیے مخصوص نہیں۔ [رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو بھی [ترک] عوام اکثر اِفِنْدِمِز پیغمبر (= ہمارے آقا پیغمبر) کہتے ہیں۔] مصری عرب اس کے مماثل اصطلاح "اِفِنْدِنا" کا اطلاق خدیو پر کرتے ہیں۔ اِفِنْدی کی اصطلاح خالص ترکی ہے اور ہر جگہ جہاں ترکی اثر سرایت کر چکا ہے رائج ہے [اور اکثر ناموں کے ساتھ احتراماً بجائے بے کے مستعمل ہے، اگرچہ ۲۶ تشرین ثانی (= نومبر) ۱۹۳۴ء کے ایک قانون کی رو سے اس کا استعمال ہر قسم کی سرکاری تحریروں میں ممنوع قرار دیا جا چکا ہے]۔

مآخذ: (۱) J. Psichari: *Efendi*، در *Mélanges Havet*، ص ۳۸۷-۴۲۷؛ (۲) A. de Biberstein-Kazimirski: *Dictionnaire Arabe-Français*، ۱: ۴۱؛ (۳) Barbier de Meynard: *Dictionnaire Turc-Français*، ۱: ۴۲-۴۳؛ [(۴) آیت، بذیل مادّہ، از اورخان فواد کوپریلو]۔

(CL. HUART ہوار)

---

* **الاَفْوَہ الاَوْدِی:** ابو رَبِیعَہ صَلاءَۃ بن عَمْرو، زمانۂ جاہلیت کا ایک عرب شاعر، جو چھٹی صدی عیسوی کے وسط کے قریب قبیلۂ مَذْحِج کی شاخ اَوْد کا سردار تھا۔ اس کا جو کلام محفوظ ہے اس کا بیشتر حصہ اپنے قبیلے اور اس کے سردار کے جنگی اوصاف کی مدح سرائی پر مشتمل ہے، لیکن حکمت آمیز اشعار کی بدولت اس کا شمار زمانۂ جاہلیت کے داناؤں میں ہوتا ہے۔ تاہم الجاحظ (الحیوان، طبع ثانی، ۶: ۲۸۰) ان نظموں کی صحت کو جو اس سے منسوب ہیں شک و شبہہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور جو دلائل الجاحظ نے دیے ہیں وہ برمحل ہیں۔

مآخذ: (۱) الأفوہ الأودی: دیوان، در الطرائف الادبیۃ، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) لویس شیخو (L. Cheikho): شعراء النصرانیۃ، ص ۷۰-۷۴؛ (۳) اس کے دیوان کو اندلس میں القالی نے متعارف کرایا اور خود اسے وہ دیوان ابن دُرَید سے ملا تھا، دیکھیے *BAH*، ۹: ۳۹۶؛ (۴) اس کے اشعار اور سوانحی اشارات کے لیے دیکھیے الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی (بمدد اشاریہ)؛ (۵) وہی مصنف: البیان (طبع سندوبی)، ۱: ۱۷۱؛ (۶) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۱۱۰، ۱۱۱؛ (۷) وہی مصنف: عیون الأخبار، ۳: ۱۱۳؛ (۸) القالی: الأمالی، ۱: ۱۲۵؛ (۹) الأغانی، طبع ثانی، ۱۱: ۴۱، ۴۲؛ (۱۰) Barbier de Meynard: *Surnoms*، ص ۴۵ (منقول از *JA*، ۱۹۰۷ء)؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱: ۵۷؛ (۱۲) نالینو (Nallino): *Scritti*، ۶: ۲۹ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۴۸)۔

(CH. PELLAT)

---

* **اَفیُون:** (Opium، افیم)، مشتق از یونانی ὀπιόν، جو ὀπός (= عرقِ نباتی) کی تصغیر ہے۔ افیون اس خشک شدہ لیس دار عرق کا نام ہے جو پوست (لاطینی: Papaver Somniferum؛ عربی: خشخاش) کے کچے ڈوڈے سے نکالا جاتا ہے۔ اس کے بنانے کا طریق قدیم یونانی مصنف، مثلاً دیسقوریدس (Dioscorides)، ۴: ۶۴، مفصّل تحریر کر چکے ہیں (عہد عتیق میں افیون کے متعلق دیکھیے Pauly-Wissowa، بذیل مادّہ Mohn.)۔ مسلمانوں کے زمانے میں افیون طبّی ضروریات کے لیے اور بطور مخدّر استعمال کی جاتی تھی [درویشوں کے ہاں بھی]۔ بالائی مصر میں پوست کی کاشت بہت قدیم زمانے سے ہوتی تھی۔ کوہین العطار، ص ۱۲۸، کے بیان کے مطابق، اس کے زمانے (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی) میں بہترین افیون ابوتیج میں تیار کی جاتی تھی، جو اسیوط کے جنوب میں ہے۔ پوست کی کاشت اور افیون کی تیاری کا کام مصر میں انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک فروغ پر رہا (قب Lane: *Modern Egyptians*، طبع پنجم، ۱: ۱۱۸ و ۲: ۳۵)۔ ایشیائے کوچک میں پوست کی کاشت کا سراغ بظاہر بوزنطی حکومت کے عہد تک نہیں جاتا، بلکہ معلوم ہوتا ہے اس کا رواج صلیبی جنگوں کے بعد عام ہوا اور ترکوں کے عہد میں اس پودے کو قرہ حصار کے قرب و جوار کی آب و ہوا خصوصیت سے بہت راس آئی؛ چنانچہ اس شہر کا عرف ہی افیون قرہ حصار [رکّ بآں] ہو گیا۔ یہ شہر انیسویں صدی عیسوی تک پوست کی کاشت اور افیون کی تیاری اور برآمد کا مرکز بنا رہا (قب O. Blau: *Etwas Über das Opium*، در *ZDMG*، ۱۸۶۹ء، ص ۲۸۰)۔ ایران اور ترکی میں افیون کو تریاق (دافعِ زہر) بھی کہتے ہیں۔ شاہ عباس ثانی نے جب ممانعتِ شراب کا قانون نافذ کرنا چاہا تو افیون کا استعمال اس قدر بڑھ گیا کہ اسے اپنے امتناعی حکم میں کسی حد تک نرمی اختیار کر کے اس کی جگہ افیون کی تجارت کے خلاف احکام صادر کرنا پڑے (P. Della Valle، ۱۶۲۱ء، ۲: ۱۰۸)۔ یزد اور اصفہان سے افیون ہندوستان اور ترکی کو برآمد کی جاتی تھی (دیکھیے Chardin: *Voyages*، ایمسٹرڈم ۱۷۳۵ء، ۳: ۱۳-۱۵، ۹۲ ببعد و ۲: ۵۸-۶۷؛ J. E. Polak: *Persien*، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ۲: ۲۴۸-۲۵۵، نیز افیون نوشی کا دلچسپ بیان از براؤن (E. G. Browne): *A Year amongst the Persians*، بمدد اشاریہ)۔ افیون نے ہندوستان میں خاصا اہم کردار ادا کیا، جہاں ان ڈوڈوں کو جن سے افیون نکالی جاتی ہے پوست کہتے ہیں اور انھیں جوش دے کر عرق نکال لیا جاتا ہے (قب J. Charpentier: *Pōst (ā)*، *BSOS*، ۱۹۳۵-۱۹۳۷ء، ص ۱۰۱ ببعد، بالخصوص مغلیہ عہد کے لیے)۔ B. Laufer کے قول کے مطابق

(در *T'oung Pao*، ۱۹۱۶ء، ص ۲۶۴؛ قب نیز O. Franke: *Geschichte d. Chines. Reiches*، ۲: ۵۵۱ و ۳: ۴۲۸) افیون تیار کرنے کا علم اہل چین کو ازمنۂ وسطیٰ کے ہندوستان سے حاصل ہوا، نہ کہ مسلمانوں سے (یہ قول بعض دوسرے محققین کی رائے کے خلاف ہے، مثلاً J. Edkins: *The Poppy in China*، ص ۵؛ E. Bretschneider، در A. de Candolle: *Origin of Cultivated Plants*، ص ۴۰۰؛ Yule و Burnes: *Hobson-Jobson*، ص ۶۴۱؛ Giles: *Glossary of Reference*، ص ۲۰۰، جو افیون کے چینی نام کو عربی سے مشتق بتاتے ہیں)۔ بددیانت تاجروں کی طرف سے افیون میں ملاوٹ (مختلف قسم کے گوند، لال ہڑتال، سیندور وغیرہ کی آمیزش) کے لیے دیکھیے E. Wiedemann، در *SBPMS Erl.*، ۱۹۱۴ء، ۴۶: ۱۷۶-۲۰۶۔

مآخذ: (۱) ابو المنصور الموفق: الابنیۃ (طبع Seligmann)، ۱: ۳۶؛ (۲) ابن العوام: فلاحۃ، ترجمہ از Clément-Mullet، ۲/۱، ص ۱۲۸ ببعد؛ (۳) ابن البیطار: جامع، ۱: ۴۵، ترجمہ از لکلرک (Leclerc)، شمارہ ۱۱۶ و ۲۱۲۰؛ (۴) قزوینی (طبع وسٹنفلٹ)، ۱: ۲۸۲؛ (۵) تحفۃ الأحباب (طبع Renaud-Colin)، ص ۴۰؛ (۶) I. Loew: *Die Flora der Juden*، ۲: ۳۶۴-۳۷۰؛ (۷) M. Meyerhof: *Un glossaire de matière médicinale comp. par Maimonide*، شمارہ ۳۵ (قب نیز شمارہ ۴۰۱)؛ (۸) Millaut: *L'opium et le hachiche*، در *La Géographie*، ۱۹۱۲ء، ص ۱۳۲ ببعد۔

(C. E. DUBLER)

---

* **اَفْیُون قَرہ حِصار:** صحیح تر افیون قرہ حصاری (جدید املا: Afyonkara-hisar)، بہ معنی "افیون کا سیاہ قلعہ"، جسے آج کل صرف افیون بھی کہتے ہیں اور جس کا پرانا نام "قرہ حصارِ صاحب" تھا (در نشری، مطبوعۂ انقرہ، ص ۶۴ = مطبوعۂ برلن، ص ۲۱ = Leunclavius: *Hist. Musulm.* فرینکفرٹ (Frankfurt) ۱۵۹۱ء، عمود ۱۴۰: صاحبنگ قرہ حصار [ی]، *Principis Maurocostrum*؛ Saibcarascar.، در Caterino Zeno: *Commentarii del Viaggio in Persia*، وینس ۱۵۵۸ء، ص ۴ اب)؛ مغربی اناطولی کا ایک شہر، جو ۳۸°، ۵۰' عرض بلد شمالی اور ۳۰°، ۳۰' طول بلد مشرقی پر سطح بحر سے ۱۰۰۷ میٹر کی بلندی پر واقع ہے۔ یہ شہر دریاے اقار چای کے کنارے پر آباد ہے، جو پہلے ایبر گورلو (Eber Gölü) میں گرتا، پھر آق شہر گورلو (Akshehir Gölü) میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہ جھیل ایک الگ تھلگ آتش فشاں مخروطی اور سلامی دار پہاڑی کے دامن میں واقع ہے، جس کے اردگرد شہر آباد ہے۔ پہاڑی، میدانی سطح سے دو سو میٹر بلند ہے۔ قرہ حصارِ صاحب، ایالت آناطولی کی ایک سنجاق کا صدر مقام تھا (حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۴۱) اور ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۴ء سے ولایت خداوندگار (بروسہ) کی ایک سنجاق کا صدر مقام قرار پایا۔ عصر حاضر کی ترکی میں افیون قرہ حصار اسی نام کی ولایت (= ایل) کا صدر مقام ہے۔ یہ ولایت افیون قرہ حصار، بولوادین، دینار، امیر طاغ (عزیزیہ)، صندیقلی اور شُہت (شھود) کی قضاؤں (ایلچہ) پر مشتمل ہے۔ ۱۹۴۵ء میں شہر کی آبادی ۲۹۰۳۰ (اور ۱۹۵۰ء میں ۲۹۸۲۶) تھی۔ قضا (ایلچہ) کی آبادی ۱۳۶۶۶۷ اور ولایت کی آبادی ۳۳۵۶۰۹ (۱۹۵۰ء میں ۳۷۲۶۰۰) تھی۔ ولایت کی سطح کا رقبہ ۱۳۵۵۵ مربع کیلومیٹر ہے۔ افیون قرہ حصار کا یہ نام، جو پہلے صرف عوام میں معروف تھا، اب سرکاری کاغذوں میں بھی استعمال ہونے لگا ہے (Tavernier: *Les six voyages*، ۱: ۱۲۰، میں اس کا نام "Aphiom Carassar" درج ہے اور Ch. Texier: *Asie mineure*، پیرس ۱۸۶۲ء، میں افیوم (Aphioum) لکھا ہے)۔ اس کا یہ نام اس لیے پڑا کہ اس علاقے میں اچھی افیون کثیر مقدار میں پیدا ہوتی تھی، جس کا ذکر پہلے ہی Belon: *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables*، پیرس ۱۵۵۵ء، ص ۱۸۳ الف (قب O. Blau، در *ZDMG*، ۱۸۶۹ء، ص ۲۸۰) میں آچکا ہے۔

قرہ حصارِ صاحب وہی بوزنطی عہد کا قلعہ اکروی نوس (Akroïnos) یا اکروے نوس (Akroynos) مانا گیا ہے جس کے قریب قیصر لیو (Leo) ثالث نے ۷۴۰ء میں عربوں کو شکست دی تھی اور افسانوی غازی سید بطال اور اس کی فوج نے شہادت کا مرتبہ حاصل کیا تھا (Theophanes: *Chronogr.* طبع de Boor، ۱: ۳۹۰، ۴۱۱) اور جہاں قیصر الیکسیس اوّل کومنینوس (Alexius I Comnenus) نے ۱۱۱۶ء میں سلجوقی سلطان ملک شاہ سے صلح کی بات چیت کی تھی (Anna Comnena: *Alexius*، طبع B. Leib، پیرس ۱۹۳۴-۱۹۴۵ء، ۳: ۲۰۹)۔ یہ شہر ترکوں نے بوزنطیوں سے غالباً تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں لیا تھا، لیکن تفصیلات میسر نہیں۔ آلتی گوز کوپروسی (Altigöz Koprüsü) کے کتبے (*RCEA*، شمارہ ۳۶۵۸) سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء میں یہ شہر ترکوں کے قبضے میں تھا۔ مشہور سلجوقی وزیر صاحب عطا فخر الدین علی بن الحسین (م ۶۸۷ھ / ۱۲۸۸-۱۲۸۹ء) قرہ مانیوں سے شکست کھانے کے بعد اپنے خزانوں سمیت اسی شہر میں آکر جا گزیں ہوا تھا۔ اسی کے نام پر یہ شہر قرہ حصارِ صاحب کہلانے لگا۔ اس کے بیٹوں تاج الدین حسین اور نصرت الدین کو ۱۲۷۱ء میں قرہ حصار کا سارا علاقہ گوتاہیہ، صَندِیقلی، غُزغُرم، آق شہر کے مقامات، اور بعد میں لاذیق (موجودہ ڈِنزلی کے قریب دریاے لائیکس (Lycus) کے کنارے والا پرانا لاذقیہ (Laodicaea) اور خونس (عہد قدیم کا Chonae، آج کل کا ہونَز) کے قصبے جاگیر کے طور پر مل گئے۔ دیکھیے آق سرای (عثمان توران)، ص ۴۷؛ و ابن بی بی (طبع ہوتسما Houtsma)، ص ۳۰۸۔ (صاحب عطا کے بیٹوں کے حال میں بھی صفحات ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۳۴ پر اس کا ذکر آیا ہے۔ قرہ حصار دولہ سے یہی قرہ حصار مراد ہے)۔ جمری کی شورش کے دوران میں (۱۲۷۷ء) لاذیق اور خونس علی بیگ ترکمان کے قبضے میں چلے گئے تھے، مگر سلطان نے اسے قرہ حصار کے قریب ایک کام یاب مہم میں شکست دی اور وہ اسی جگہ مارا گیا (ابن بی بی، ص ۳۳۳)۔ صاحب

عطا کے بعد کے جانشینوں کو گرمیانوں کی اطاعت قبول کرنا پڑی اور بالآخر اپنا علاقہ انھیں کے حوالے کرنا پڑا (ابن فضل اللہ العُمَری: مسالک الأبصار (طبع Taeschner)، ص ۳۱ کی ایک عبارت میں بیان کرتا ہے کہ قَرَہ سار پر ابنِ طُور غود قابض تھا، پھر ص ۳۶ و ۳۷ کی ایک اَور عبارت میں لکھتا ہے کہ قَرَہ ساری گرمیانوں کے ماتحت ابن الصاحب کے قبضے میں ہے۔ اس سے بلاشبہہ صاحب کا جانشین مراد ہے؛ قب نیز احمد توحید، در TOEM، سلسلۂ اوّل، ۲: ۵۶۳ ببعد)۔ اس کے بعد قَرَہ حِصار ریاستِ گرمیان [رک بآن] کے انقلابات میں شریک رہا، جو جلد ہی سلاطین عثمانیہ کی باج گزار ہو گئی، بلکہ بایزید کے عہد میں کچھ عرصہ، یعنی ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء سے لے کر تیمور کے اسے بحال کرنے (۸۰۵ھ/۱۴۰۲ء) تک، براہِ راست آلِ عثمان کے قبضے میں رہی۔ گرمیان کے خِضر پاشا بن سلیمان شاہ (م ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء) اور اس حکم ران خاندان کے دوسرے ارکان کو قَرَہ حِصار کے فرقۂ مولویہ کی بستیوں کے رئیس (چلبی) بتایا گیا ہے (دیکھیے غالب دِدِہ: تذکرۂ شعرائے مولویہ، مخطوطۂ وِی انا، شمارہ ۱۲۵۷، ورق ۵۴ ل، ۹۰ (= علی اَنور: سماع خانۂ اَدب، استانبول ۱۳۰۹ھ ص ۴۸ ببعد، ۱۰۲)۔ ایشیائے کوچک پر تیموری حملے کے دوران میں انقرہ کی جنگ کے بعد (۱۴۰۱ء) قَرَہ حِصار کو بھی فاتح کے چھاپا مار دستوں کے ہاتھوں نقصان اٹھانا پڑا (شَرَف الدّین علی یَزْدِی: ظفر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء، ۲: ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۸۴، ۴۹۲ = *Histoire de Timur-Bec*، مترجمۂ Pétis de la Croix، مطبوعۂ Delft ۱۷۲۳ء، ۴: ۲۱، ۳۱، ۶۰، ۶۸؛ (۲) Dukas: *Hist.*، مطبوعۂ Bonn، ص ۷۷).

۸۳۲ھ/۱۴۲۸-۱۴۲۹ء میں گرمیان اُوغلو کی ریاست قطعی طور پر آلِ عثمان کے ہاتھوں میں چلی گئی اور قَرَہ حصار کو اپنے نواحی علاقے کے ساتھ ایالت آناطولی کا ایک لِوا (= سنجاق) بنا لیا گیا (قب جِہان نُما، ص ۶۴۱)۔ قرہ مان کی ریاست کا سرحدی قلعہ ہونے کی وجہ سے اسے اس وقت تک فوجی اہمیّت حاصل رہی جب تک کہ قرہ مان کی آزادی برقرار رہی۔ اوزون حسن سے جنگ چھڑ جانے پر (۸۷۷ھ/۱۴۷۲-۱۴۷۳ء) شہزادہ مصطفٰی پیچھے ہٹ کر قَرَہ حِصار آ گیا اور اس نے اس مقام کو قرہ مان اوغلو کے خلاف اپنی مہمات کا جنگی مرکز بنایا۔ آخر الذکر ایرانیوں کے حلیف تھے (عاشق پاشازادہ: تاریخ (طبع Giese)، ص ۱۶۹؛ سعد الدّین: تاج التواریخ، ۱: ۵۳۴؛ زینو (Caterino Zeno)، محلِ مذکور)۔ ۸۹۵ھ/۱۴۸۹-۱۴۹۰ء میں جب مصریوں نے قرہ مان پر حملہ کیا تھا تو شہر ان کے خلاف ہِرسِک زادہ احمد پاشا کے جنگی اقدامات کا مرکز بنا رہا (سعد الدّین، ۲: ۶۵)۔ سترھویں صدی عیسوی کے متحارب پاشاؤں کی کش مکش اور ان کی بغاوتوں کے سلسلے میں بھی قَرَہ حِصار کا ذکر بکثرت آیا ہے (جلالی کی بغاوت ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء؛ بابا عُمر کی بغاوت ۱۰۴۱ھ/۱۶۳۱ء؛ اَبازہ حَسَن پاشا کی بغاوت ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۸ء)۔ ۱۸۳۳ء میں محمد علی پاشا [والی مصر] کے بیٹے ابراہیم پاشا نے اس شہر کو عارضی طور پر قبضے میں لے لیا۔ ۱۹۲۱-۱۹۲۳ء کی ترکی - یونانی جنگ کے دوران میں یونانیوں نے اس شہر پر دو مرتبہ قبضہ کیا (از ۲۸ مارچ ۱۹۲۱ - ۷ اپریل ۱۹۲۱ء، و از ۱۳ جولائی ۱۹۲۱ - ۲۷ اگست ۱۹۲۲ء) اور اس جنگ میں شہر کو بہت نقصان پہنچا۔ تاہم قیامِ جمہوریت کے بعد اسے بڑے پیمانے پر ازسرِ نو تعمیر کر کے پورے نقصان کی تلافی کر دی گئی۔ قبل ازیں قَرَہ حِصار ایک طرف تو سمرنا اور اندرونِ ملک کے تجارتی مرکزوں (انقرہ، قَیصری، تَلُت (Tolot) وغیرہ کے درمیان کاروانی راستوں کے سنگم پر اہم مقام تھا، دوسری طرف استانبول یا یوں کہیے کہ سقوطری (اُوسکودار Üsküdār) اور ملک شام کے مابین یہی اہمیت رکھتا تھا، دیکھیے F. Taeschner: *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، ج ۱، لائپزگ ۱۹۲۴ء، خصوصًا ص ۱۲۷۔ نزدیک تر زمانے میں یہ مقام آناطولی کے ریلوں کے سلسلے کا ایک بڑا جنکشن ہو گیا ہے اور اس ریلوے لائن کا بھی جو سمرنا سے قَصَبَہ کی طرف جاتی ہے.

معلوم ہوتا ہے کہ یونانی اور رومی عہد کے چند آثار قدیمہ کا بیشتر حصہ گرد و نواح کے کھنڈروں، خاص کر سیدی لر (Prymnessus)، اِسْچِہ قَرَہ حِصار (Docimium) اور چِفُت قصبہ سی (synnada) سے اُٹھا کر شہر میں لایا گیا ہے۔ شہر کی نمایاں علامت، یعنی کوہ آتش فشاں کی عمودی مخروطی پہاڑی، جس پر بوزنطیوں کے آخری دَور کے مورچے بنے ہوے ہیں اور جنھیں گرمیان اوغلو نے ازسرِ نو بحال کیا تھا (ان کی کیفیت اولیا چلبی نے بیان کی ہے، سیاحت نامہ، ۹: ۲۹-۳۴)، نی بور (Niebuhr) کے زمانے (۱۷۶۶ء) تک بِک برن قلعہ سی (یعنی ''قلعہ، جو بیگ (= سردار) کو پناہ دیتا ہے'') کہلاتی تھی۔ یہ قلعہ کبھی مناسب طور پر آباد نہیں ہوا اور اب ویران پڑا ہے۔ بعض اوقات اسے سیاسی قیدیوں کی نظر بندی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (عاشق پاشا زادہ: تاریخ، مطبوعۂ استانبول، ص ۲۴۳ ببعد؛ طبع Giese میں مذکور نہیں)۔ ۱۸۰۲ء تک وہ مصر سے لائے ہوے فرانسیسی اسیرانِ جنگ یہیں رکھے جاتے تھے۔ سلاجقہ اور گرمیان اُوغلو کے عہد کے دیگر آثار مثلاً صاحبِ لر تُربت سی، اُلُو جامع خواجہ بیگ، سلطان دیوانی کا مقبرہ، نیز عہد عثمانی کی یادگاریں، مثلاً احمد گِدِک پاشا کی مسجد اور اس کے ملحقات (آج کل مدرسے کو عجائب گھر کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے؛ اِکرم حقّی آی ویردی: فاتح دوری معماری سی، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۲۵۲-۲۵۸) ایسے آثار ہیں جو ابھی تفصیلی معائنے کے محتاج و منتظر پڑے ہیں۔ آلتی گوزکو پردی کے مذکورۂ بالا کتبے کے علاوہ شہر کے دیگر کتبے RCEA، شمارہ ۴۱۳۲، ۴۳۲۹، ۴۵۴۰ و ۴۶۶۷ میں شائع ہو چکے ہیں.

مآخذ: (۱) سالنامۂ ولایت خداوندگار، بابت ۱۳۰۲ھ، ص ۴۶۶ ببعد؛ (۲) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۴: ۲۲۴ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفہ: جِہان نُما، ص ۶۴۱ ببعد؛ (۴) Tavernier: *Les six voyages*، پیرس ۱۶۷۷ء، ۱: ۸۷ ببعد؛ (۵) Pococke: *Description of the East*، لنڈن ۱۷۴۵ء، ۲/۲: ۸۲؛ (۶) نی بور (C. Niebuhr): *Reisebeschreibung*، ۳: ۱۳۱-۱۳۴ (نقشہ اور سیر بین بھی ساتھ ہے)؛ (۷) براؤن (W.G. Browne) (۱۸۰۲ء)، در R. Walpole: *Travels in various countries of the East*، لنڈن ۱۸۲۰ء، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۸) Léon de Laborde: *Voyage de l'*

Asie Mineure، پیرس ۱۸۳۸ء، ص ۹۴ ببعد (خوب صورت مناظر کے ساتھ)؛ (۹) ہملٹن (W. Hamilton): *Researches in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱: ۴۶۲، ۴۷۰؛ (۱۰) v. Vincke، F. L. Fischer و v. Moltke: *Planatlas von Kleinasien*، برلن ۱۸۴۶ء، ص ۵۴، پلیٹ ۴؛ (۱۱) *Mitt. des Deutschen Arch. Instituts in Athen*، ۱۸۸۲ء، ص ۱۳۹ ببعد؛ (۱۲) G. Radet: *Rapport sur une Mission scientifique en Asie Mineure.* در *Nouv Archives des Missions scientifiques*، ۱۸۹۵ء، ص ۴۲۵ ببعد؛ (۱۳) E. Naumann، در *Globus*، ج ۶۷، شمارہ ۱۹ (با تصویر)؛ (۱۴) Körte: *Anatolische Skizzen*، برلن ۱۸۹۶ء، ص ۸۱ ببعد؛ (۱۵) Oberhummer و Zimmerer: *Durch Syrien und Kleinasien*، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۳۹۰ ببعد؛ (۱۶) Besim Darkot، در [آ، ت]، ۴: ۲۷۷ - ۲۸۰؛ (۱۷) ادیب علی باقی: افیونده إسكی زمان لرده یاشایش، درطاش پنار درجیسی، مطبوعۂ افیون؛ (۱۸) محمد فرید و محمد مسعود: صاحب عطاالله اوغللری، استانبول ۱۹۳۴ء۔

(FR. TAESCHNER و J. H. MORDTMANN)

⊗ **اِقَامَۃ**: (ع) ایک طرح کی دوسری اذان [رکّ بآن] جس سے یہ اعلان مقصود ہوتا ہے کہ نماز با جماعت شروع ہو رہی ہے۔ اِقامۃ صف بندی کے وقت کہی جاتی ہے۔ اقامۃ حتی الوسع مؤذّن ہی کہتا ہے، جیسے حدیث میں ہے: مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ (احمد: مسند، ۴: ۱۶۹؛ ترمذی: کتاب الصلوٰۃ؛ ابن ماجہ: کتاب الاذان)، مسلم کے الفاظ ہیں اَلْمُؤَذِّنُ يُقِيمُ (کتاب صلوٰۃ المتاخرین) لیکن کوئی دوسرا مقتدی بھی کہہ سکتا ہے۔ اقامۃ کے کلمات احناف کے نزدیک یہ ہیں: اَللّٰهُ اَكْبَر، اَللّٰهُ اَكْبَر، اَللّٰهُ اَكْبَر، اَللّٰهُ اَكْبَر؛ اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه، اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه؛ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللّٰه، اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللّٰه؛ حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة، حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة، حَيَّ عَلَى الْفَلَاح، حَيَّ عَلَى الْفَلَاح؛ قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوة، قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوة؛ اَللّٰهُ اَكْبَر، اَللّٰهُ اَكْبَر؛ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه۔ دوسرے فقہی مسالک میں کلمات اقامۃ تو یہی رہتے ہیں البتہ جس تعداد میں انھیں دہرایا جاتا ہے اس میں کچھ فرق ہے، مثلاً اس کی ایک صورت یہ ہے: الله اکبر (دوبار)، اشهد ان لا اله الا الله (ایک بار)، اشهد ان محمدًا رسول الله (ایک بار) حی علی الصلوٰۃ (ایک بار) حی علی الفلاح (ایک بار) قد قامت الصلوٰۃ (دوبار) الله اکبر (دوبار) لا اله الا الله (ایک بار)۔ مالکیوں کے نزدیک اقامۃ اس طرح کہی جاتی ہے: الله اکبر (دوبار)، اشهد ان لا اله الا الله (ایک بار)، اشهد ان محمدًا رسول الله (ایک بار)، حی علی الصلوٰۃ (ایک بار)، الله اکبر (دو بار)، لا اله الا الله (ایک بار)۔ اکیلے نماز پڑھنے والے کے لیے بھی کتب فقہ میں اقامۃ کا کہنا سنت قرار دیا گیا ہے (کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، مصر ۱۹۵۰ء، ۱: ۲۳۵)۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ اسلام میں اقامۃ کا تصور یہود کی نماز سے لیا گیا ہے اور اس کے لیے انھوں نے المَقْرِیزی، ۲: ۲۷۱، کا حوالہ دیا ہے لیکن یہ حوالہ غیر متعلق ہے اور ان مستشرقین کا یہ خیال درست نہیں جس کے لیے دیکھیے بخاری: صحیح، کتاب الاذان، باب ۱؛ احمد: مسند، ۴: ۴۲ ببعد؛ جہاں آغاز اذان کی بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کس طرح یہ کلمات یہود، نصاریٰ اور مجوس کے طریق کے خلاف اور اسے چھوڑتے ہوئے اختیار کیے گئے؛ نیز دیکھیے [آ] عربی، ۲: ۴۵۵، تعلیقہ از محمد عرفہ۔

مآخذ: (۱) احادیث کے مجموعوں اور فقہ کی کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) الدمشقی: رحمة الامة فی اختلاف الأئمة (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۱۴ ببعد؛ (۲) باجوری (بولاق ۱۳۰۷ھ)، ۱: ۱۶۷۔

(عبدالمنان عمر)

⊗ **اِقبال**: ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء/۲۰ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ کو سیالکوٹ میں پیدا ہوے (بلدیۂ سیالکوٹ کے اندراجات پیدائش و اموات شائع کردہ روزنامۂ انقلاب مورخۂ ۷ مئی ۱۹۳۸ء) [اور فقیر سید وحید الدین کی رائے میں ۳ ذوالقعدہ ۱۲۹۴ھ/۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو، دیکھیے روزگار فقیر، طبع دوم، ۱۹۶۳ء، ص ۲۴۷]۔ آباو اجداد "سپرو" گوت کے کشمیری پنڈت تھے، جو غالبًا اٹھارھویں صدی کے اوائل میں حلقہ بگوشِ اسلام ہوے (مشاہیر کشمیر، ص ۱۷۷)، تجارت کے سلسلے میں پنجاب آتے اور واپس چلے جاتے تھے۔ دادا مستقل طور پر سیالکوٹ میں سکونت پذیر ہو گئے؛ ساٹھ سال کی عمر میں بیٹے سے روپڑ میں وفات پائی، جہاں ان کے چھوٹے بیٹے (اقبال کے عمِ محترم) ملازم تھے۔

اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد اگرچہ زیادہ پڑھے لکھے نہ تھے لیکن دقیقہ سنجی اور فہم حقائق میں ایسی دسترس حاصل تھی کہ شمس العلماء مولانا میر حسن سیالکوٹی جیسے فاضلِ اجل نے انھیں ان پڑھ فلسفی کا خطاب دے رکھا تھا۔ وہ دستکاری سے روزی کماتے تھے اور بہ لحاظ معاش فارغ البال نہ تھے، لیکن کردار نہایت پاکیزہ اور مزاج صوفیانہ تھا، جس کی وجہ سے اہل شہر ان کی بہت عزت کرتے تھے۔

اقبال نے خود لکھا ہے کہ ایک مرتبہ ایک فقیر ہمارے دروازے پر آ کر ڈٹ گیا۔ میں نے اس کے سر پر ایک ضرب لگائی۔ جو کچھ اس نے بھیک مانگ کر جمع کر رکھا تھا گر پڑا۔ یہ دیکھتے ہی والد تڑپ اٹھے، آنکھیں نم ناک ہو گئیں، فرمایا: قیامت کے دن خیر الرُّسُلؐ کی امت کے غازی، شہید، عالم، زاہد، عاشق جمع ہوں گے اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مجھ سے پوچھیں گے کہ ایک جوان مسلمان تیرے حوالے ہوا تھا، جسے میری تعلیم سے کچھ حاصل نہ ہوا؛ تو مٹھی بھر خاک کو آدمیّت کے اوصاف نہ سکھا سکا۔ بتا! میں کیا جواب دوں گا؟ (رموز بیخودی، طبع اوّل، ص ۷۱ - ۷۴)۔

اقبال جب موقع پاتے والد کی خدمت میں پہنچ جاتے۔ گرمیاں پہاڑ پر بسر کرنے کے بجاے ان کی گرمی صحبت سے مستفید ہوتے۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ شام کا کھانا کھا رہے تھے۔ ایک متوفّٰی عزیز کا ذکر آ گیا۔ دوران گفتگو میں کہنے لگے: "معلوم نہیں بندہ اپنے رب سے کب کا بچھڑا ہوا ہے"؟ اس خیال

سے اس قدر متاثر ہوئے کہ تقریباً بے ہوش گئے۔ رات کے دس گیارہ بجے تک یہی کیفیت رہی (مکاتیب اقبال، حصۂ دوم، ص ۶۷)۔

اقبال کی پیدائش سے پیشتر ان کے والد ایک ڈپٹی کے ہاں ملازم ہو گئے تھے، جس پر رشوت ستانی کا شبہہ تھا۔ والدہ نے بطورِ خود حلف اٹھا لیا کہ ملازمت کی آمدنی سے کھانے پینے کی کوئی شے نہ خریدیں گی؛ چنانچہ اقبال کی شیر خوارگی کے زمانے سے والد کی تنخواہ سے خریدی ہوئی کوئی چیز نہ دس سال کی عمر تک اقبال کو کھانے دی نہ خود کھائی، یہاں تک کہ والد نے ڈپٹی کی ملازمت ترک کر دی۔

عرفان و تقوی اور آدابِ اسلامیت کی یہ پُرسعادت فضا تھی جس کی آغوش میں اقبال نے تربیت پائی اور اس تربیت سے ان کے خداداد جوہر چمک اُٹھے۔

دو بھائیوں اور چار بہنوں میں اقبال سب سے چھوٹے تھے۔ ابتدائی تعلیم مکتب میں شروع ہوئی۔ پھر سکاچ مشن سکول میں داخل ہو گئے۔ پرائمری، مڈل اور میٹرک کے امتحانوں میں وظیفہ حاصل کیا۔ ایف ۔اے کا امتحان سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے پاس کر کے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ بی ۔اے کے سالانہ امتحان میں انگریزی اور عربی کے لیے دو طلائی تمغے ملے۔ عربی کے امتحان میں پنجاب بھر میں اوّل رہے۔ ۱۸۹۹ء میں ایم ۔اے (فلسفہ) کا امتحان پاس کیا اور تمغہ پایا۔

مولانا میر حسن اقبال کے والد کے ہم محلّہ اور عزیز دوست تھے۔ وہ پہلے سکاچ مشن سکول میں عربی اور فارسی کے استاد تھے۔ پھر کالج کے پروفیسر بن گئے۔ عربی اور فارسی میں اپنے عہد کے یگانہ عالم مانے جاتے تھے۔ اقبال کو جوہرِ قابل دیکھ کر مولانا نے تعلیم و تربیت پر خاص توجہ فرمائی اور اقبال نے بھی اس تربیت سے انتہائی فائدہ اٹھایا، جس کا اعتراف ان کی ایک نظم میں موجود ہے (بانگ درا، ص ۹۸ ۔۹۹)۔ حالی نے سرسیّد کی تاریخ وفات کے سلسلے میں دو عجیب و غریب عربی مادّوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک غُفِرلَہ۔ دوسرا اِنِّی مُتَوَفِّیکَ وَرَافِعُکَ اِلَیَّ وَ مُطَھِّرُکَ (حیاتِ جاوید، حصۂ اوّل ۳۰۵)۔ ان میں سے پہلا مادّہ مولانا میر حسن نے اور دوسرا اقبال نے نکالا تھا (روایات، جمع کردۂ راقم)۔ اس شفیق استاد سے اقبال کی غیر معمولی عقیدت برابر قائم رہی۔ یہاں تک کہ جب خود ان کے لیے "سر" کا خطاب تجویز ہوا تو حکومت سے کہہ کر مولانا کو "شمس العلماء" کا خطاب دلایا۔

گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال کا خاص تعلق پروفیسر ٹی ڈبلیو آرنلڈ، استادِ فلسفہ، سے پیدا ہوا، جو عربی کے فاضل تھے اور اپنی کتاب *Preaching of Islam* کے باعث شہرۂ آفاق ہیں۔ وہ اقبال کے متعلق کہا کرتے تھے کہ ایسا شاگرد استاد کا معیارِ فکر بلند کر دیتا ہے۔ اس شفیق استاد کے متعلق اقبال کے عقیدت بھرے جذبات نے "نالۂ فراق" (بانگِ درا) کی شکل میں بقائے دوام کا لباس پہنا۔

ایم ۔اے کرنے کے بعد اقبال ۱۸۹۹ء میں اورینٹل کالج لاہور میں [بطور میکلوڈ عربک سکالر (ریڈر) مقرر ہوئے۔ اس دوران میں عارضی طور پر اسلامیہ کالج اور گورنمنٹ کالج میں انگریزی اور فلسفے کے استاد بھی رہے۔] اسی زمانے میں اقبال نے علم الاقتصاد پر ایک کتاب لکھی، جو [ان کے اپنے قول کے مطابق] اس مضمون پر "اردو میں سب سے مستند کتاب تھی" (مکتوب اقبال، در شاد اقبال، ص ۴۵)۔ [اس زمانے میں انھوں نے اور بھی علمی کام کیا (ملاحظہ ہو مجلّۂ اقبال، اپریل ۱۹۶۲ء، مضمون از ڈاکٹر غلام حسین، ص ۵۲)۔ یہ ریڈرشپ ۱۴ مئی ۱۹۰۳ء تک رہی۔ اس کے بعد وہ دوبارہ ۳ جون ۱۹۰۳ء کو گورنمنٹ کالج میں فلسفے کے اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۹۰۵ء میں تین سال کی رخصت لے کر انگلستان چلے گئے]۔

۱۸۹۵ء میں حکیم امین الدین بیرسٹر کے مکان (بازارِ حکیماں، اندرون بھاٹی دروازہ) پر ایک مشاعرے کی طرح ڈالی گئی۔ دہلی کے مرزا ارشد گورگانی اور لکھنؤ کے میر ناظر حسین ناظم اس مشاعرے کی روحِ رواں تھے۔ یہ دونوں صاحب اور ان کے شاگرد ایک دوسرے کے مقابلے میں طبع آزمائیاں کیا کرتے تھے۔ اس مشاعرے کی ایک مجلس میں اقبال نے طرحی غزل پڑھی، جس کے مندرجۂ ذیل شعر پر مرزا ارشد تڑپ اٹھے:

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چُن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

مقطع میں دہلی اور لکھنؤ کے جھگڑوں پر یہ حقیقت آموز تبصرہ کیا گیا تھا:

اقبال لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

(تفصیل کے لیے دیکھیے حکیم احمد شجاع: لاہور کا چیلسی، در نقوش، لاہور)۔

مقامِ مشاعرہ کے سامنے حکیم شہباز دین کا مکان تھا۔ موصوف کے خصائل حسنہ کے باعث یہ گویا بامذاق اصحاب کا کلب گھر تھا۔ چند روز میں اقبال بھی اس حلقۂ احباب کے رکن بن گئے۔ انھیں احباب کے اصرار پر اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے لیے اپنی پہلی مشہور نظم "نالۂ یتیم" لکھی، جو ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو انجمن کے اجلاس میں نمازِ عصر کے بعد پڑھی گئی۔ یہ اگرچہ بانگ درا میں شامل نہ کی گئی، لیکن اپنے اچھوتے انداز اور کمال سوز و اثر کے باعث اس درجہ مقبول ہوئی کہ اجلاس میں یتیموں کی امداد کے لیے روپوں کی بارش ہونے لگی، آنسوؤں کے دریا بہہ گئے اور نظم کی ایک ایک مطبوعہ کاپی چار چار روپے میں فروخت ہوئی (اقبال پر ایک نظر، ص ۴)۔ شمس العلماء مولانا نذیر احمد صدرِ اجلاس نے فرمایا: "اگرچہ میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں مگر واقعی ایسی دل شگاف نظم کبھی نہیں سنی" (حمایتِ اسلام، انجمن کا ماہانہ رسالہ، بابت مارچ ۱۹۰۰ء، ص ۳۶)۔

اقبال کی نظمیں انجمن کے سالانہ جلسوں کی ایک امتیازی خصوصیت بن گئیں؛ چنانچہ ۱۹۰۱ء میں "یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے"، ۱۹۰۲ء میں "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے"، ۱۹۰۳ء میں "فریادِ امت بہ حضور سرورِ کائنات" موسوم بہ "ابرِ گوہر بار" اور ۱۹۰۴ء میں "تصویرِ درد" پڑھی گئیں۔ کیم اپریل ۱۹۰۱ء

سے مخزن کا اجرا ہوا اور اس میں اقبال کی نظم ''ہمالہ'' چھپی۔ اس کے ساتھ ہی نئے انداز کی نظموں اور غزلوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ یوں انجمن کے جلسوں اور مخزن کے صفحات کے ذریعے اقبال شعراے ہند کی صفِ اوّل میں ممتاز مقام پر فائز ہو گئے۔

اگست ۱۹۰۵ء میں وہ ولایت گئے اور تین سال وہاں گزارے۔ فلسفے میں اعلیٰ ترین امتحان کیمبرج (انگلستان) اور میونخ (جرمنی) کی یونیورسٹیوں سے پاس کیے۔ پی ایچ۔ ڈی کے لیے جو مقالہ لکھا تھا وہ *Development of Metaphysics in Persia* (''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا'') کے نام سے کتابی صورت میں چھپ گیا۔ چھے ماہ کے لیے لنڈن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کی جگہ عربی کے پروفیسر رہے۔ کیکسٹن ہال میں اسلام پر ایک لیکچر دیا، جو تمام مشہور اخباروں میں لفظ بہ لفظ شائع ہوا۔ وہیں مارچ ۱۹۰۷ء میں ایک نظم لکھی، جس میں یورپی تہذیب کی بے اساسی کے علاوہ اسلام کے درخشاں مستقبل کا اظہار کیا گیا تھا؛ اسی میں یہ بھی فرمایا تھا:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہوگا

رہنمائیِ ملت کا جو مقامِ بلند اقبال کے لیے روزِ ازل سے مقرر ہو چکا تھا یہ اس کی ابتدائی جھلک تھی۔

پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ وہ ولایت سے بیرسٹر بن کر آئے۔ گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہو گئے۔ حکومت نے انھیں کالج کے کام کے ساتھ وکالت کی بھی اجازت دے دی۔ چونکہ وہ کالج میں مشغول ہونے کے باعث اوّل وقت میں کچہری نہ جا سکتے تھے لہٰذا ہائی کورٹ کے ججوں نے اجازت دے رکھی تھی کہ ان کے مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کریں۔ اٹھارہ ماہ بعد انھوں نے پروفیسری چھوڑ دی اور وکالت ہی کو بطورِ پیشہ اختیار کر لیا (مکاتیب اقبال، حصۂ دوم، ص ۱۴۷) [یوں تدریس سے وہ ہمیشہ کے لیے الگ ہو گئے، اگرچہ پنجاب یونیورسٹی کی تعلیمی کمیٹیوں سے بعد میں بھی متعلق رہے]۔

اگرچہ شہرتِ عام کے باوجود اس زمانے میں انھیں وہ درجہ حاصل نہ تھا جو بعد میں انھیں ملا، بایں ہمہ ان کے قلب میں اپنے افکار کی ندرت کا احساس موجزن تھا۔ انھوں نے خود ۱۹۰۹ء میں لکھا: جن خیالات نے میری روح کی گہرائیوں میں طوفان بپا کر رکھا ہے عوام پر ظاہر ہوں تو مجھے یقین واثق ہے کہ موت کے بعد میری پرستش ہوگی، دنیا میرے گناہوں پر پردہ ڈالے گی اور مجھے اپنے آنسوؤں کا خراج عقیدت پیش کرے گی (مکاتیب اقبال، حصۂ دوم، ص ۱۲۶)۔

دو تین سال کی خاموشی کے بعد ان کی قومی و ملی نظموں کا زرّیں سلسلہ پھر جاری ہو گیا۔ ان میں سے ''شکوہ''، ''شمع اور شاعر''، ''خضرِ راہ'' اور ''طلوعِ اسلام'' انجمن حمایت اسلام کے مختلف جلسوں میں پڑھی گئیں۔ ''جوابِ شکوہ'' موچی دروازے کے باہر ایک جلسۂ عام میں سنایا گیا۔ ۱۹۱۵ء میں فارسی مثنوی اسرارِ خودی شائع ہوئی، جو ان کی خاص تعلیمات کا پہلا جامع اور منظم مرقع تھی۔ تین سال بعد رموزِ بیخودی منظرِ عام پر آئی، جسے اسرارِ خودی کا تتمہ سمجھنا چاہیے۔

لفظ ''خودی'' سے اقبال کی مراد ''قوّتِ نفس'' اور ''رفعتِ روح'' تھی، لیکن اس کے مروّجہ مفہوم سے بعض حلقوں میں غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اقبال کی رائے تھی کہ جب انسان میں خوے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوّتِ نفس اور رفعتِ روح ہو۔ اسلام نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوّتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معیّن کرتا ہے۔ اسی تعیّن کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی کا کمال یہ ہے کہ احکامِ الٰہی اس میں بہ وجہ اتم سرایت کر جائیں، یہاں تک کہ اس کے ذاتی امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضاے الٰہی مقصود ہو جائے (مکاتیب اقبال، حصۂ اوّل، ص ۲۰۱، ۲۰۲)۔

اقبال اس خودی کے داعی تھے جو سچّی بے خودی، یعنی ہجرت الی الحق، کا نتیجہ ہوتی ہے۔ حقیقی اسلامی بے خودی یہ ہے کہ انسان ذاتی میلانات اور رجحانات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جائے۔ اس پابندی کے نتائج سے بھی اسے کوئی غرض نہ ہو، محض تسلیم و رضا اس کا شعار بن جانا چاہیے (مکاتیب اقبال، حصۂ دوم، ص ۵۹، ۶۰)۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے زیرِ اثر ہیں۔ انھیں عربی اسلام، اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آگاہی نہیں۔ ان کے ادبی اور مجلسی نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ اقبال اس حقیقی اسلام کو بے نقاب کرنا چاہتے تھے جس کی اشاعت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمائی (مکاتیب اقبال، حصۂ اوّل، ص ۲۴)۔

[اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی۔ خودی کے ارتقا میں پیکار لازم ہے اور عشق کی قوّتِ تسخیر کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ خودی قوی سے قوی تر بھی ہوتی ہے مگر سوال اور خوف جیسی بیماریاں خودی کو ضعیف بھی کرتی ہیں۔ رموزِ بے خودی میں فرد و ملت کے روابط اور ملت اسلامیہ کی زمانی و مکانی لاانتہائیت کی بحث ہے]۔

اس کے بعد اقبال کی فارسی اور اردو نظموں کے مجموعے یکے بعد دیگرے شائع ہوئے۔ آخری مجموعہ ارمغانِ حجاز ان کی زندگی میں تیار ہو چکا تھا، لیکن وفات کے بعد چھپا۔ ۱۹۲۹ء میں انھوں نے چھے خطبے انگریزی زبان میں لکھے تھے، جو مدراس، میسور اور حیدرآباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ بعد میں ایک کا اضافہ کیا۔

اقبال نے عملی سیاسیات میں بہت کم حصّہ لیا۔ ہندوستان میں اسلام کا مستقبل انھیں پیہم مضطرب رکھتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ دماغی اعتبار سے مسلمانوں پر وہی زمانہ آ رہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لُوتھر کے عہد سے ہوئی۔ اسلامی تحریک کی رہنمائی کے لیے کوئی بلند منزلت شخصیت نظر نہ آتی تھی لہٰذا اس تحریک کے مستقبل کو خطرے سے خالی نہ سمجھتے تھے (مکاتیب اقبال، حصۂ اوّل، ص ۱۴۳)۔

مسلمان نوجوانوں کے دل میں اسلام کی تڑپ موجزن تھی، لیکن ایسی شخصیت کوئی نہ تھی جس کی زندگی قلوب پر مؤثر ہوتی (مکاتیبِ اقبال، حصۂ اوّل، ص ۲۳۹)۔ وہ سمجھ رہے تھے کہ ہندوستان میں اسلام کے لیے نازک زمانہ آرہا ہے۔ حسّاس لوگوں کا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کے لیے ہر ممکن کوشش کریں (مکاتیبِ اقبال، حصۂ اوّل، ص ۲۴۹، ۲۵۰)۔ یہی احساس اقبال کو عملی سیاسیات میں کشاں کشاں لے آیا۔

سیاسیات میں ان کا نصب العین اسلامی مقاصد کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے سوا کچھ نہ تھا۔ ان کی پختہ رائے تھی کہ جو اسلامی جماعت مسلمانوں کی بہبود کی ضامن نہ ہو عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہو سکتی (مکاتیبِ اقبال، حصۂ دوم، ص ۱۴)۔ مسلم لیگ کا مستقبل بھی ان کے نزدیک اس امر پر موقوف تھا کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے (مکاتیبِ اقبال، حصۂ دوم، ص ۱۵)۔ پنجاب کی اہمیت ان کے نزدیک بہت زیادہ تھی، اس لیے کہ یقین تھا، اسلام کے لیے جو لڑائیاں آئندہ لڑی جائیں گی ان کی رزم گاہ پنجاب ہوگا (مکاتیبِ اقبال، حصۂ دوم، ص ۹۷)۔

۱۹۲۶ء کے انتخابات میں وہ پنجاب کی مجلسِ قانون ساز کے رکن بنے۔ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الٰہ آباد کے لیے صدر چنے گئے، جہاں انھوں نے ایک شہرۂ آفاق خطبہ پڑھا اور پاکستان کے لیے اس سرزمین میں پہلی مرتبہ صدا بلند کی۔ گول میز کانفرنس کے آخری دو اجلاسوں میں بھی شریک رہے۔ مسلم کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے اسلامی نصب العین کے تحفظ اور مسلمانوں کے قومی حقوق کے حصول کے لیے انھوں نے انتہائی استقامت سے کام لیا۔ ان کے نزدیک ہندی مسلمانوں کے کام اس وجہ سے بگڑتے رہے ہیں کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی تھی (مکاتیبِ اقبال، حصۂ اوّل، ص ۳۹۷)۔ اقبال کی صدارت میں مسلم کانفرنس نے مسلمانانِ ہند میں زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی پیدا کی جو آگے چل کر پاکستان کے نصب العین کی تکمیل کا ذریعہ بنی۔

اقبال نے اگرچہ شاعری ہی کے ذریعے شہرتِ عام اور بقائے دوام حاصل کی لیکن شاعری میں ادب محض بہ حیثیت ادب کبھی ان کا مطمحِ نظر نہ رہا۔ ان کا مقصود یہ تھا کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو۔ اس غرض کے لیے جن خیالات کو مفید سمجھتے تھے بہ صورتِ نظم ظاہر کرتے رہے۔ وہ اپنا پورا وقت بیرسٹری یا ملازمت میں بسر کرتے تو اونچے سے اونچے عہدے پر پہنچ جاتے، لیکن ملّتِ اسلام کی خدمت کے جذبے نے انھیں مال و جاہ کی طرف متوجہ نہ ہونے دیا۔ ۱۹۳۳ء میں سر راس مسعود اور سیّد سلیمان ندوی کے ساتھ ترتیبِ نصاب کے سلسلے میں حکومتِ افغانستان کی دعوت پر براہِ خیبر کابل گئے اور براہِ غزنی و قندھار واپس آئے۔ اسی سال دسمبر ۱۹۳۳ء میں پنجاب یونیورسٹی نے اور اس سے اگلے سال علی گڑھ یونیورسٹی نے ان کو ڈی۔ لٹ (D. Litt.) کی اعزازی ڈگری عطا کی۔

۷ جنوری ۱۹۳۵ء کو عید الفطر کے دن سویاں دہی کے ساتھ کھاتے ہی زکام ہوا۔ یہی دانہ پینے سے زکام جاتا رہا تو گلا بیٹھ گیا (مکاتیبِ اقبال، حصۂ اوّل، ص ۴۱۳)۔ علاج کے باوجود گلا صاف نہ ہوا تو ڈاکٹروں نے رائے دی کہ جو رگ حلق سے دل کی طرف جاتی ہے اس میں رسَولی پیدا ہو گئی ہے، لہٰذا عملِ جرّاحی ضروری ہے یا بجلی کا علاج کرایا جائے۔ بجلی کے علاج سے تھوڑا بہت فائدہ ضرور ہوا، لیکن مرض کا ازالہ نہ ہو سکا۔ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء ساڑھے پانچ بجے شام کو ان کی بیگم کا انتقال ہوا۔ دو کم سن بچوں کی تربیت کی پریشانی نے صحت پر بہت بُرا اثر ڈالا۔ انھیں کھانسی اور دمہ شروع ہو گیا۔ کھانسی اٹھتی تو بیہوش ہو جاتے (مکاتیبِ اقبال، حصۂ اوّل، ص ۴۱۵)۔ گلا بیٹھتے ہی وکالت ختم ہو چکی تھی۔ والیِ بھوپال نے مئی ۱۹۳۵ء میں ان کے لیے پانسو روپے ماہانہ کا وظیفہ مقرر کر دیا (مکاتیبِ اقبال، حصۂ اوّل، ص ۳۶۲)۔

صحت کی طرف سے جب مایوسی ہو گئی تو انھوں نے بچوں کی تولیت بعض عزیزوں اور دوستوں کو سونپ دی۔ دسمبر ۱۹۳۷ء سے بیماری زور پکڑ گئی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو طلوعِ آفتاب سے کچھ دیر پہلے علم و حکمتِ اسلامی کا یہ آفتاب ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔ شاہی مسجد کے بیرونی احاطے میں صدر دروازے کے قریب انھیں سپردِ خاک کیا گیا اور اس پر ایک خوب صورت مقبرہ تعمیر ہوا۔ تعویذ حکومت افغانستان نے تین لاکھ روپے کے صرف سے تیار کرا کے بطور خراجِ عقیدت بھیجا۔

اقبال کی پوری زندگی انتہائی سادگی، خودداری اور استغنا میں بسر ہوئی؛ کبھی کسی سے سوال نہیں کیا، کبھی کسی کا احسان نہ لیا۔ اس لحاظ سے وہ فقرِ غیور کا ایک نادر پیکر تھے۔ ان کی مجلس کے دروازے سب کے لیے کھلے رہتے تھے۔ ادنیٰ و اعلیٰ، امیر و غریب، شناسا و ناشناسا کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ مسلمان نوجوانوں سے مل کر بہت خوش ہوتے تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ اسلام کے لیے اپنی دلی تڑپ کو نوجوانوں میں منتقل کر دیں۔ اسلام کی حقانیت کا یقین اور ملّتِ اسلامیہ کا درد ان کی رگ و پے میں جاری و ساری تھا۔ ان کے ہاں افکار کی جو ثروت پائی جاتی ہے اس کی مثال اسلامی شعر و ادب میں کم ہی ملے گی۔ اقبال سے سات سو سال قبل رومی نے شرق و غرب، ایران و یونان اور اسلام و عرب کے بہترین افکار کو اپنی مثنوی اور دیوان میں منتقل کر دیا تھا۔ اس کے بعد پچھلے سات صدیوں میں جتنے جدید زاویہ ہائے نگاہ اور افکارِ نو پیدا ہوئے اقبال ان سے بوجہِ اتم بہرہ مند ہوئے اور انھوں نے ایک بالغ نظر محقق کی حیثیت سے اس سرمائے سے فائدہ اٹھا کر حقیقی اسلامی زندگی کی قدریں انتہائی پُرتاثیر انداز میں اس طرح واضح کر دیں کہ وہ آنے والی نسلوں کے لیے صدیوں تک روشنی کا بلند ترین مینار بنے رہیں گے۔

اقبال کے نظریۂ حیات کا خلاصہ چند سطروں میں یہ ہے:

(۱) اقبال اسلام کے سچے معتقد اور اسلامی تہذیب کے بہت بڑے داعی تھے۔ خدا اُن کے نزدیک خلّاقِ ازلی ہے۔ اس کی خلّاقی ہر لحظہ بروئے کار آتی رہتی ہے۔ زندگی سراپا خلّاقی ہے [انسان اگر اپنے مقصد سے آگاہ ہو جائے تو وہ اپنی اس خلّاقی کی جہت متعین کر سکتا ہے]۔

(۲) نوعِ انسانی کے ارتقا کا سدرۃ المنتہیٰ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ذاتِ بابرکات تھی۔ ختمِ نبوّت کے معنی یہ ہیں کہ اب کسی نبی کی ضرورت نہیں رہی، کیونکہ زندگی کے تمام بنیادی حقائق خدا کی آخری کتاب قرآن حکیم میں محفوظ کر دیے گئے اور لامتناہی ترقی کی راہیں کھول دی گئیں؛ ملّتِ اسلامیہ کو اجتہاد کا دروازہ بند نہ کرنا چاہیے، کیونکہ اصل زندگی اور اس کا مقصد جہادِ پیہم اور اجتہادِ مسلسل ہے۔ زندگی کے سانچے بدلتے رہیں گے لیکن قرآن نئی تشکیلِ افکار اور تعمیرِ اقدار میں ہمیشہ ہر ارتقا پر حاوی رہے گا۔

(۳) انسان کو خارجی اور باطنی فطرت دونوں کی تسخیر سے اپنی معرفت اور قدرت میں اضافہ کرنا چاہیے۔

(۴) اقبال تہذیب اور تمدّنِ افرنگ پر شدّت سے تنقید کرتے ہیں۔ وہ یورپ کی محدود عقلیّت اور مادّیت سے بیزار ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان بھی یورپ کی طرح علوم و فنون میں ترقی کریں، لیکن مادّی تمدّن میں روحانی اندازِ تفکّر و تاثّر کی آمیزش سے اسے کامل انسانیت کا آئینہ دار بنائیں۔

(۵) اقبال زندگی کے ہر دائرے میں صرف اسلامی نظام کی پابندی کے داعی ہیں۔

(۶) اقبال اسلام کے ارکان و شعائر کی پابندی تعمیر و تکمیلِ سیرت کے لیے لازم قرار دیتے ہیں، لیکن باطن کو ظاہر پر بہرحال ترجیح دیتے ہیں۔

(۷) اسلامی تعلیم میں غیر اسلامی تصوّف اور فرار عن الحیات کے جو عناصر داخل ہو گئے تھے اقبال مسلمانوں کو ان سے احتراز کی دعوت دیتے ہیں، لیکن وہ تصوّف کے اس صحیح جوہر کے قائل و معتقد ہیں جو رومی جیسے اکابر صوفیہ میں پایا جاتا ہے۔

(۸) فلسفیانہ حیثیت سے اقبال تخلیقی ارتقا پسند (creative evolutionist) ہیں۔ اس لحاظ سے انھیں برگساں (Bergson) کا ہم نوا سمجھنا چاہیے۔ وہ نطشے (Nietzsche) کے بھی مدّاح ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ کبریائی کا صحیح تصوّر قائم نہ کر سکنے کے باعث وہ توازن کھو بیٹھا؛ اسے کوئی مرشدِ کامل نہ ملا۔

(۹) اقبال کا خاص مضمون خودی کی معرفت اور تکمیل ہے۔ عرفانِ نفس سے عرفانِ ذاتِ الٰہی کی طرف راستہ کھلنے کا مضمون پرانا تھا؛ اقبال نے اس کی تشریح و توضیح اس انداز سے کی جو اس سے قبل کہیں نظر نہیں آتی۔

(۱۰) خودی کے علاوہ اقبال کا خاص مضمون عشق ہے، جو ان کے نزدیک ملکۂ خلّاقی ہے۔ منطقی عقل کے مقابلے میں عشق ہی حقیقی معرفت کا سرچشمہ ہے۔ صوفیانہ حکمت و وجدان کا یہ مضمون بھی پرانا تھا؛ اقبال کے دل و دماغ اور شاعری کے کمال نے اس میں غیر معمولی وسعت، تازگی اور گہرائی پیدا کر دی۔

افکار کے لحاظ سے اقبال ملّتِ اسلامیہ کے عظیم ترین رہنماؤں میں شمار ہونے کے حق دار ہیں۔ ان کے افکار و تاثرات مسلمانوں کے شعور اور تحت الشعور میں جاگزیں ہیں۔ انھیں جمود سے نکال کر حریّت و تحقیق کے راستے پر ڈالنے میں جتنی کامیابی اقبال کو ہوئی ان کے معاصرین میں سے کسی مفکّر اور رہنما کو نہ ہوئی۔ ان کا اثر پاک و ہند سے نکل کر افغانستان اور ایران کے علاوہ عربی اور فرنگی دنیا تک پہنچ چکا ہے۔ وہ ان شخصیتوں میں سے ہیں جو صدیوں کے بعد فضائے انسانیت کو منوّر کرتی ہیں۔

تصانیف:

(۱) بانگِ درا (منتخب اردو نظموں کا مجموعہ): [۱۹۲۴ء سے جون ۱۹۶۵ء تک چھبیس ایڈیشن چھپے]؛

(۲) بالِ جبریل (اردو): [جنوری ۱۹۳۵ء سے ۱۹۶۵ء تک چودہ مرتبہ چھپی]؛

(۳) ضربِ کلیم (اردو): جولائی ۱۹۳۶ء سے جولائی ۱۹۶۵ء تک بارہ مرتبہ چھپی؛

(۴) اسرارِ خودی (فارسی): پہلی مرتبہ ۱۹۱۵ء میں، دوسری مرتبہ ۱۹۱۹ء میں چھپی۔ اس کا منظوم اردو ترجمہ ترجمانِ اسرار کے نام سے مسٹر جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن نے اور انگریزی ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے شائع کیا؛

(۵) رموزِ بیخودی (فارسی): پہلی مرتبہ اپریل ۱۹۱۸ء میں چھپی۔ پھر اسرار و رموز کو یک جا کر دیا گیا۔ یہ مجموعہ ۱۹۴۰ء میں تیسری مرتبہ شائع ہوا [اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی ۱۹۶۴ء تک آٹھ بار چھپی]؛

(۶) پیامِ مشرق (فارسی): جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے (Goethe) کے "مغربی دیوان" کا جواب [۱۹۱۲ء سے ۱۹۶۳ء تک دس ایڈیشن نکلے]؛

(۷) زبورِ عجم (فارسی): مع گلشن راز جدید و بندگی نامہ [جون ۱۹۲۷ء سے ۱۹۵۸ء تک چھے بار چھپی]؛

(۸) جاوید نامہ (فارسی): اطالوی شاعر دانتے (Dante) کی *Divine Comedy* ("طربیۂ خداوندی") کا جواب [۱۹۳۲ء سے ۱۹۶۴ء تک پانچ ایڈیشن نکلے]؛

(۹) مسافر (فارسی): سفرنامۂ افغانستان، پہلی بار آرٹ پیپر پر تھوڑی سی تعداد میں چھاپی گئی؛

(۱۰) پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (فارسی): یہ مثنوی پہلی مرتبہ ۱۹۳۶ء میں مع مسافر شائع ہوئی [۱۹۶۵ء تک پانچ ایڈیشن نکلے]؛

(۱۱) ارمغانِ حجاز (فارسی): اس کے ساتھ ابلیس کی مجلسِ شوریٰ اور چند دیگر اردو نظمیں بھی شامل ہیں [نومبر ۱۹۳۸ء سے ۱۹۶۴ء تک آٹھ ایڈیشن شائع ہوئے]؛

(۱۲) *The Development of Metaphysics in Persia* (فلسفۂ عجم): پہلی مرتبہ لنڈن میں چھپی (۱۹۰۸ء)، دوسری مرتبہ بزمِ اقبال کے زیرِ اہتمام لاہور میں۔ اس کا اردو ترجمہ حیدرآباد (دکن) سے شائع ہوا (۱۹۳۶ء)؛

(۱۳) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ): یہ چھے لیکچروں کا مجموعہ ہے۔

[پہلی مرتبہ ۱۹۳۰ء میں لاہور میں چھپا، دوسری مرتبہ ۱۹۳۴ء میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس میں، معمولی تبدیلیوں کے ساتھ مع ساتویں لیکچر کے، جو پہلی طباعتوں میں شامل نہ تھا، تیسری مرتبہ لاہور میں؛ اردو ترجمہ از سیّد نذیر نیازی، مطبوعۂ لاہور ۱۹۵۷ء]؛

(۱۴) مکاتیب کے مختلف مجموعے.

ان کے علاوہ اقبال کے متعدد انگریزی اور اردو مضامین اور کئی لیکچر مختلف رسالوں میں الگ شائع ہوے.

بعض کتابوں کے خاکے ان کے ذہن میں تھے، مثلاً:

(۱) فقہ اسلام کے متعلق مفصّل کتاب بہ زبان انگریزی، جس کے لیے مصر و شام وعرب سے مواد فراہم کیا تھا (شاد اقبال، ص ۴۶ و مکاتیبِ اقبال، حصّۂ اوّل، ص ۳۲۰).

(۲) رامائن کو اردو نظم کا جامہ پہنانے کا خیال (شاد اقبال، ص ۱۰۲).

(۳) ملٹن (Milton) کی تقلید میں لمبی نظم لکھنے کا ارادہ (مکاتیبِ اقبال، حصّۂ اوّل، ص ۲۱).

(۴) قرآن حکیم پر عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں حواشی تیار کرنے کا ارادہ؛ اس کتاب کو وہ مسلمانانِ عالم کے لیے اپنی بہترین پیشکش سمجھتے تھے (مکاتیبِ اقبال، حصّۂ اوّل، ص ۳۵۷ و ۳۵۸ و ۳۶۱ و ۳۶۲).

(۵) کیمبرج کی تاریخ ہند (*Cambridge History of India*) کے لیے اردو ادب پر مضمون (مکاتیب اقبال، حصّۂ دوم، ص ۴۳).

(۶) تصوّف کی تاریخ پر ایک مبسوط مقالہ (مکاتیبِ اقبال حصّۂ دوم، ۵۱ و ۵۲).

ان کے علاوہ اردو اور انگریزی میں بھی مضامین ہیں.

مآخذ: متن میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ (۱) اقبال کی اپنی تصانیف؛ (۲) مولوی عبدالرزّاق حیدرآبادی: کلیاتِ اقبال، حیدرآباد (دکن)، ۱۳۴۳ھ؛ (۳) انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسوں کی روئدادیں؛ (۴) کشمیری میگزین کی جلدیں، بابت ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹ء؛ (۵) شاد اقبال، مرتبۂ سیّد محی الدین قادری زور، حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۲ء؛ (۶) اقبالنامہ، مرتبۂ شیخ عطاء اللّٰہ، ۲ جلد، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۷) چراغ حسن حسرت: اقبالنامہ، تاج کمپنی، لاہور، [تاریخ درج نہیں]؛ (۸) محمد طاہر فاروقی: سیرتِ اقبال، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۹) احمد الدین: اقبال، لاہور ۱۹۲۶ء؛ (۱۰) مقالات یوم اقبال، مرتبۂ انٹرکالجیئٹ برادرہڈ، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۱) مقالات یوم اقبال، مرتبۂ انٹر کالجیئٹ برادر ہڈ، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) محمد الدین فوق: مشاہیر کشمیر، لاہور ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) محمود نظامی: ملفوظاتِ اقبال، لاہور [تاریخ درج نہیں]؛ (۱۴) یوسف حسین: روحِ اقبال حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۱ء؛ (۱۵) شیخ اکبر علی: اقبال، اس کی شاعری اور پیغام، لاہور ۱۹۴۶ء؛ (۱۶) رئیس احمد جعفری: دید و شنید، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۱۷) عارف بٹالوی: اقبال اور قرآن، کراچی ۱۹۵۰ء؛ (۱۸) عبدالرحمٰن طارق: جہانِ اقبال، لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۱۹) وہی مصنف: اشاراتِ اقبال، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۲۰) وہی مصنف: فردوسِ معانی، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۲۱) وہی مصنف: معارفِ اقبال، لاہور؛ (۲۲) وہی مصنف: روحِ مشرق (از ۱۷–۲۲)؛ (۲۳) میر ولی الدین: رموزِ اقبال؛ (۲۴) بشیر مخفی: عرفانِ اقبال؛ (۲۵) غلام دستگیر: آثارِ اقبال، ۱۹۴۴ء؛ (۲۶) انیس احمد جعفری: اقبال امامِ ادب؛ (۲۷) سیّدہ اختر: اختر و اقبال؛ (۲۸) محمد بخش مسلم: اقبال اور پاکستان؛ (۲۹) عزیز احمد: اقبال ـــ نئی تشکیل؛ (۳۰) بشیر الحق: اصلاحات اقبال؛ (۳۱) طاہر فاروقی: بزمِ اقبال، آگرہ ۱۹۴۴ء؛ (۳۲) اشفاق حسین: مقامِ اقبال، ۱۹۴۵ء، (۳۳) سعید صدیق: اقبال کے خطوط جناح کے نام، [تاریخ درج نہیں]؛ (۳۴) شیر احمد خاموش: دانائے راز، ۱۹۴۰ء؛ (۳۵) ابومحمد مصلح: قرآن اور اقبال؛ (۳۶) ڈاکٹر ظہیر الدین احمد الجامعی: اقبال کی کہانی؛ (۳۷) خلیفہ عبدالحکیم: اقبال اور ملّا، بزمِ اقبال، لاہور، [تاریخ درج نہیں]؛ (۳۸) وہی مصنف: رومی، نطشہ اور اقبال؛ (۳۹) عبدالسّلام ندوی: اقبال کامل، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء؛ (۴۰) رسالۂ اردو، اقبال نمبر ۱۹۳۸ء؛ (۴۱) رسالۂ نیرنگِ خیال، اقبال نمبر؛ (۴۲) نواب سر ذوالفقار علی خان: *A Voice from the East*، لاہور ۱۹۲۲ء؛ (۴۳) عبداللہ انور بیگ: *The Poet of the East*، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۴۴) خواجہ غلام السّیدین: *Iqbal's Educational Philosophy*، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۴۵) غلام دستگیر رشید: فکرِ اقبال، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۶ء؛ (۴۶) ملک نذیر احمد: کلیدِ اقبال، بہاولپور ۱۹۶۳ء؛ (۴۷) سید احتشام حسین: اقبال بہ حیثیت شاعر اور فلسفی، لکھنؤ ۱۹۵۶ء؛ (۴۸) اختر صدیقی: تاثراتِ اقبال، لاہور ۱۹۴۹ء؛ (۴۹) فلسفۂ اقبال، مرتبۂ بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۵۰) غلام دستگیر رشید: حکمتِ اقبال، حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۵ء؛ (۵۱) رئیس احمد جعفری: اقبال اور عشقِ رسول، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۵۲) سعید احمد رفیق: اقبال کا نظریۂ اخلاق، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۵۳) عبدالرحمٰن طارق: جوہر اقبال، لاہور؛ (۵۴) ظفر احمد صدیقی: حکمتِ کلیمی، علی گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۵۵) خلیفہ عبدالحکیم: فکرِ اقبال، لاہور، تاریخ درج نہیں؛ (۵۶) عبدالمجید سالک: ذکرِ اقبال، لاہور [تاریخ درج نہیں]؛ (۵۷) سیّد محمد عبداللہ: مقاماتِ اقبال، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۵۸) محمد شاہ: اقبال پر ایک نظر، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۵۹) سیّد وحید الدین: روزگارِ فقیر، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۶۰) نصیر احمد ناصر: اقبال اور جمالیات، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۶۱) عبدالمالک آروی: اقبال کی شاعری، آرہ ۱۹۳۸ء؛ (۶۲) محمد یوسف خان سلیم چشتی: تعلیماتِ اقبال، لاہور، [تاریخ درج نہیں]؛ (۶۳) لطیف فاروقی: اقبال اور آرٹ، لاہور، [تاریخ درج نہیں]؛ (۶۴) سیّد محمد طفیل احمد بدر امروہوی: یادگارِ اقبال، لاہور ۱۹۴۵ء؛ (۶۵) سید عبدالواحد: *Introduction to Iqbal*، کراچی ۱۹۵۲ء؛ (۶۶) وہی مصنف: *Iqbal, his Art and Thought*، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۶۷) شیخ اکبر علی: *Iqbal, his Poetry and Message*، لاہور ۱۹۳۲ء؛ (۶۸) آربری (A. J. Ed. Arberry): *Notes on Iqbal's Asrar-i-Khudi*، لاہور، [تاریخ درج نہیں]؛ (۶۹) بوسانی (A. Bausani): *Dante and Iqbal*، در *Crescent and Green*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۷۰) وہی مصنف: *Iqbal, his Philosophy of Religion and the West*، در *Crescent and Green*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۷۱) بشیر احمد ڈار: *Iqbal and Post-Kantian Voluntaryism*، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۷۲) وہی مصنف: *Study in Iqbal's Philosophy*، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۷۳) عشرت حسن انور: *Metaphysics of Iqbal*، لاہور؛ (۷۴) اقبال سنگھ: *Ardent Pilgrim*،

لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۷۵) جمیلہ خاتون: Place of God, Universe and Man in Philosophical System of Iqbal، کراچی؛ [(۷۶) سیّد نذیر نیازی: مکتوباتِ اقبال، مطبوعۂ اقبال اکادمی، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۷۷) وہی مصنّف: اقبال کا مطالعہ، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۷۸) وہی مصنّف: در رسالۂ طلوعِ اسلام، ۱۹۳۵ء، شمارہ اوّل۔ اقبال کے متعلق مختلف جرائد میں جو مضامین اور مستقل کتب لکھی گئیں ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے: (۷۹) خواجہ عبدالوحید: A Bibliography of Iqbal، کراچی ۱۹۶۶ء، جس میں دیگر کتابیات کا حوالہ موجود ہے]؛ (۸۰) عاشق حسین بٹالوی: اقبال کے آخری دو سال، اقبال اکادمی، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۸۱) سیّد عبدالواحد: مقالاتِ اقبال، لاہور۔

(خلیفہ عبدالحکیم و غلام رسول مہر)

---

* **اِقْتِباس**: اقتباس کے معنی ہیں جلتی ہوئی آگ سے "قَبَس" یعنی شعلہ یا انگارہ یا روشنی (قَبَس) لینا۔ لفظ قَبَس قرآن مجید میں کئی جگہ آیا ہے، مثلاً (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۰؛ ۲۷ [النّمل]: ۷؛ ۵۷ [الحدید]: ۱۳)، یوں اس کے معنی علم حاصل کرنے کے بھی ہو گئے (قَبَس العِلْم)؛ علم بلاغت میں اصطلاحًا اس کا مطلب ہے قرآن یا حدیث سے مخصوص الفاظ نقل کرنا، یہ ظاہر کیے بغیر کہ وہ کہاں سے نقل کیے گئے ہیں اگر ماخذ ظاہر کر دیا جائے اور اقتباس نظم سے ہو تو اسے "عَقْد" کہتے ہیں، یعنی گرہ لگانا۔ اگر یہ اقتباس منظوم ہو، قرآن یا حدیث کی کوئی عبارت نہ ہو اور اسے نظم میں لایا جائے، تو تضمین یا اِدخال کہلاتا ہے۔ اقتباس میں الفاظ کا اصل مفہوم قائم بھی رکھا جا سکتا ہے اور اسے بدل بھی سکتے ہیں۔ اس کے جواز میں بہت اختلاف رہا ہے۔ مالکیّہ اسے بالعموم ناجائز قرار دیتے تھے، لیکن دوسروں نے بعض شرائط کے تحت اسے جائز قرار دیا ہے، مثلاً وعظ، دعا اور حمد و ثنا میں (یعنی سنّتِ نبویہ کے مطابق)، لیکن اشعار میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے؛ اَور لوگوں نے اس قسم کے اقتباس کو اشعار میں بھی جائز بتایا ہے، بشرطیکہ صحیح جذبے کے تحت کیا گیا ہو، لیکن جن الفاظ کا کنایہ اللہ کی طرف ہوتا ہے انھیں توڑ مروڑ کر مخلوق کے لیے استعمال کرنا انتہائی مذموم سمجھا گیا ہے۔۔۔ الفہرست (ص ۱۰۴، س ۱۲) میں المدائنی (م ۲۱۵ھ یا ۲۲۵ھ) کی ایک کتاب المُقْتَبَس کا حوالہ ہے [یعنی کتاب المقتبس فی اخبار النحویین البصریین، لیکن اقتباس بطور اصطلاح اس کا موضوع نہیں ہے، رآ، عربی، بذیل مادّہ] اور ایسے ہی مَرْزبانی کی ایک کتاب کا (ص ۱۳۳، س ۲۵)، لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا ان کا اقتباس یہی اصطلاحی اقتباس ہے۔ اِختیار الدین (م ۹۲۸ھ، براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۲: ۲۵۶) کی کتاب اساس الاقتباس (آستانہ ۱۲۹۸ھ) میں اصل اصطلاح کو وسعت دے کر اس میں امثال، اشعار بلکہ مختصر حکایات بھی شامل کر لی گئی ہیں [لیکن یہ بھی اصولِ ادب کے ماتحت ادبی اقتباسات ہی کا ایک مجموعہ ہے، یعنی فقط لغوی اقتباسات، رآ، عربی بذیلِ مادّہ]۔

مآخذ: (۱) [تھانوی:] کشّاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۸۷ (کلکتہ ۱۸۶۲ء)؛ (۲) Mehren: Rhetorik der Araber، متن، ص ۱۰۰، ۱۳۶؛ ترجمہ، ص ۱۴۰، ۲۰۱؛ (۳) گارساں دتاسی (Garcin de Tassy): Rhétorique et Prosodie، ص ۲۰۲؛ (۴) لِسان، ۸: ۴۸۔

(D. B. MacDonald میکڈونلڈ)

اَقْچہ: [ت] اَقْچَہ [= چھوٹا سفید]، یہ چاندی کے ایک سکّے کا نام ہے۔ ⊗ اصفہانی سلجوقی بھی اپنے سکّے کو اقچہ کہتے تھے [الرّاوندی: راحۃ الصُّدُوْر، ص ۴۰۰]۔ آلِ عثمان نے اپنے سکّے کا نام درہم اور دینار نہ رکھا، جو نہ صرف گزشتہ بلکہ ہم عصر حکومتوں میں بھی رائج تھا، بلکہ انھوں نے چاندی کا جو سکّہ پہلے پہل چلایا اسے "اَقْچۂ عثمانی" کا نام دیا، جس کے معنی تھے "سفید عثمانی سکّہ"۔ اوّلین اَقچۂ عثمانی جو ضرب ہوا (دیکھیے مادّۂ اُورخان)۔ ۳ء۸ گرام (۶ قیراط) وزن کا تھا، [اس میں چاندی ۹۰ فی صد تھی اور اس کا قطر ۱۸ ملی میٹر تھا] لیکن اقچہ کا وزن ہمیشہ یکساں نہ رہا اور وقت گزرنے پر اس کی قیمت گر گئی (دیکھیے اسمٰعیل غالب: تقویم مسکوکات عثمانیہ، ج ۲، استانبول ۱۳۰۷ھ)۔ تاریخ ترکیہ میں اس کا ذکر مختلف ناموں سے آیا ہے۔ زُیُوف اَقچہ، رَکْریک اَقچہ، قِزِل اَقچہ، میخانہ اَقچہ سی، چِل اَقچہ وغیرہ۔ یہ اصطلاحیں اَقچہ کا وزن اور قیمت ظاہر کرتی ہیں۔ تانبے کے سکّے کو چُرُک اَقچہ (سڑا ہوا روپیہ) کہتے تھے۔

اب سے کوئی پچاس سال پہلے تک زرِ نقد کہنے کو حسب ذیل اجزا و اضعاف پر منقسم تھا۔ یک قُرُش = ۴۰ پارہ، یک پارہ = ۳ اَقچہ، یک اَقچہ = ۳ پُول ترکی۔ زر کا معیاری سکّہ صرف قُرُش قرار دیے جانے سے پہلے (دیکھیے مادّۂ سلیمان ثانی) یہ کام اَقچہ سے لیا جاتا تھا۔ یک کیسۂ زر پندرھویں صدی عیسوی کے نصفِ آخر میں تیس ہزار اَقچہ کا، سولھویں صدی کے وسط میں بیس ہزار اَقچہ کا، سترھویں صدی کے وسط میں چالیس ہزار اَقچہ کا اور اٹھارھویں صدی کے آغاز میں پچاس ہزار اَقچہ کا ہوا کرتا تھا، لیکن اٹھارھویں صدی کے وسط میں ہوتے ہوتے ایک کیسہ اسّی ہزار اَقچہ کا ہو گیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں پانصد قُرُوش کو کیسۂ اَقچہ ("کیسحقہ") کا خاص نام دیا جاتا تھا۔

پندرھویں صدی کے بعد اَقچہ کا لفظ نقدی کے لیے استعمال ہونے لگا اور سکّے کے بجائے بولا جاتا تھا، مثلاً لالہ بلا رگو چ اَقچہ سی، اَوَرِیز اَقچہ سی، اَقچہ کیسہ سی، اَقچہ تختہ سی، اَق اَقچہ، گَجر اَقچہ، گَلپ اَقچہ وغیرہ۔ دوسرے ترک ملکوں میں بھی اَقچہ کا لفظ زرِ نقد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے (اس کی قیمتوں کے لیے دیکھیے Radloff) یورپ کے لوگ اَقچہ کا ترجمہ Aspre کرتے ہیں، جو یونانی لفظ [aspron سے ماخوذ] ہے، اس کے معنی ہیں سفید [دورِ تنظیمات [رآت بآن] میں اَقچہ کو اوقاف کے معاملات کے سوا بلکہ بالآخر ان میں بھی بالکل ترک کر دیا گیا]۔

مآخذ: (۱) اسمٰعیل غالب: تقویم مسکوکات عثمانیہ، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۲) علی: عثمانلی امپراطور لغنون الک سکہ سی (در TOEM، سال ہشتم، ۴۸: ۳۶۰)؛ (۳) علی: فاتح زمانیندہ اَقچہ نہ اِیدی (در TOEM، سال ہشتم، ج ۴۹ و سال ہشتم، ج ۶۲)؛ (۴) رآ، لائڈن، ۴: ۸۶؛ (۵) خلیل اِدْہم: مسکوکاتِ عثمانیہ، استانبول ۱۳۳۴ھ؛ (۶) اسمٰعیل حقّی اُوزون چرشلی: تاریخ لغت (زیرِ طبع)؛

(۷) راوِجْرِی: راحَة الصُّدُوْر و آیة السُّرُوْر، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۸) باش وِکالَت عَزْ صَیِی وِی، امیری تصنیفی، احمد ثالث دوری، شمارہ ۰ ۱۴۲۴؛ (۹) ابن الامین تصنیفی: خارجیہ، شمارہ ۱۳۲۹ [(۱۰) سیّد مصطفٰی نوری: نتائج الوُقُوعات، ۱: ۶۶، ۱۴۸ و ۲: ۹۹ ببعد و ۳: ۱۰۶؛ (۱۱) جودت پاشا: تاریخ، ۱: ۲۵۴ ببعد؛ (۱۲) لین پُول (Lane-Poole): *The Coins of the Turks in the British Museum*].

(اسمٰعیل حقّی اوزون چَرشِلی)

---

* **اَقْرابَاذِین:** یا قَرابَاذِین، مشتق از سریانی گرافاذِین، جو یونانی لفظ γραφ'ιδιον بہ معنی "مختصر مقالہ" سے منقول ہے۔ عربوں نے اسے ترکیب ادویہ پر رسالہ جات یا فارما کوپیا (pharmacopoeias) کا عنوان بنالیا۔ مفرد دوائیں، جن سے مرکبات تیار ہوتے تھے، الادویۃ المفردۃ [رَکَ بآں] کہلاتی تھیں.

عمل دوا سازی: شفاخانوں میں دواسازی کی بابت ہدایات بہت قدیم زمانے سے تعلیم کا ایک اہم جزو خیال کی جاتی تھیں۔ البیرونی کی کتاب الصَّیدَلَة فی الطب سے پتا چل سکتا ہے کہ بڑے شِفاخانوں میں طبّی اساتذہ کے ساتھ دوا ساز بھی موجود رہتے تھے۔ نہ صرف یونانی بلکہ ایرانی و ہندی الاصل ادویۂ مفردہ میں بھی تیزی سے اضافہ اسی کا متقاضی تھا کہ دواسازی کو طبابت سے ایک علیحدہ پیشہ قرار دیا جائے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ معمولی طبابت میں طبیب خود ہی نسخے لکھتا ہو اور خود ہی مرکبات تیار کرتا ہو (قب C. Elgood: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۵۱ء، ص ۲۷۲ ببعد)۔ عام قاعدہ یہ تھا کہ ادویۂ مفردہ دوافروشوں سے خریدی جاتی تھیں (قب العطّار) پھر ان سے مرکبات تیار کیے جاتے۔ محتسب کو خاص خیال رکھنا پڑتا تھا کہ کن کن طریقوں سے دواؤں میں آمیزش کی جاتی ہے (قب ابن الاُخُوّۃ: مَعَالِم القُربۃ، طبع Levy، باب ۴۵)۔ بعض مفرد ادویہ کے بدل تیار کر لینے کی تصدیق الکِندی کے بیان سے ہوجاتی ہے، جس نے ایک کتاب کم یاب دواؤں کے بدل تیار کرنے کی ترکیبوں پر لکھی ہے (کیمیاء العِطر و التصعیدات، طبع K. Garbers، لائپزگ ۱۹۴۸ء).

فن دواسازی پر تصنیفات: جالینوس کی کتاب *De medicamentorum compositione secundum locos et genera* کا ترجمہ حُنَین بن اسحٰق سُریانی میں کر چکا تھا، حُبَیش نے اس کا ترجمہ سریانی سے عربی میں کیا اور کتاب ترکیب الأدویۃ اس کا نام رکھا (قب G. Bergsträsser: *Ḥunain ibn Isḥāq über die Syrischen und arabischen Galen-übersetzungen*، لائپزگ ۱۹۲۵ء، ص ۲۳ ببعد)۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ جرّاحوں کے لیے ضروری تھا کہ اپنا فنّی کام شروع کرنے سے پیشتر اس کتاب پر پورا پورا عبور حاصل کرلیں (قب ابن الاُخُوّۃ، باب ۴۵).

دواسازی کی سب سے پہلی کتاب جس نے خلافتِ اسلامیہ میں قبولِ عام حاصل کیا ایک مسیحی طبیب سابور بن سَہْل (م ۲۵۵ھ/۸۶۹ء) کی تصنیف تھی، جو شفاخانۂ جُندی سابور کے اطبا میں سے تھا۔ ابن النّدیم (الفہرست، ص ۲۹۷) کا بیان ہے کہ یہ کتاب بائیس ابواب پر اور ابن ابی اُصَیبِعہ (عیون الأنباء، ۱: ۱۶۱) کہتا ہے کہ سترہ ابواب پر مشتمل تھی۔ امین الدولۃ ہبۃ اللہ بن التِّلمیذ (م ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۵ء) کی اقراباذین شائع ہونے سے پہلے سابور بن سَہل ہی کی کتاب عام استعمال میں تھی۔ ابن التِّلمیذ خلیفہ المُکتَفی اور اس کے جانشین المُستَنجِد کا درباری طبیب اور بغداد کے عَضُدی دارالشفا میں ملازم تھا۔ بیس باب کی اس اقراباذین کے علاوہ اس نے المُوجَز البیمارستانی کے نام سے ایک مختصر کتاب معمولی شفاخانوں میں استعمال کے لیے بھی تیار کردی تھی (ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱: ۲۷۶)۔ ان تصانیف یا ان کے بعض بعض حصّوں کے قلمی نسخے ہم تک پہنچے ہیں (براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۶۴۲ و تکملہ، ۱: ۸۸۸) اور اسی طرح مشہور طبیب و حکیم ابوبکر محمد بن زکریا الرّازی کی تصنیف کردہ اقراباذین کے بھی مخطوطات موجود ہیں (براکلمان، ۱: ۲۶۹)۔ مشرق میں ترکیب الادویہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان میں بدرالدین محمد بن بَہْرام القَلانِسی کی اقراباذین بھی قابل ذکر ہے، جو ۵۹۰ھ/ ۱۱۹۴ء میں لکھی گئی۔ اس کتاب میں، جس کے کئی قلمی نسخے ہم تک پہنچے ہیں، مصنّف نے الرّازی کی الحاوی اور طبِ المَنْصُوْری، بوعلی سینا کی قانون اور دوسری کتابوں کے اقتباسات دیے ہیں (ابن ابی اُصَیبِعہ، ۲: ۳۱)۔ نجم الدّین محمد بن الیاس الشیرازی (م ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء) کی گراں قدر طبّی تالیف کے پانچویں حصّے کو، جس میں ادویۂ مرکّبہ کا ذکر ہے، F. F. Guigues نے ترتیب و تہذیب کے بعد شائع کرایا تھا (مقالۂ تحقیق، پیرس ۱۹۰۲ء).

مصر میں یہودی طبیب موسٰی [یا دلوسی] بن العازار (Moses b. Eleazar) نے ایک اقراباذین فاطمی خلیفہ المُعِزّ کے لیے لکھی تھی (ابن ابی اُصَیبِعہ، ۲: ۸۶)۔ مصر، شام اور عراق کے شفاخانوں میں الدستور البیمارستانی مصنّفۂ ابوالفضل بن ابی البیان الاسرائیلی (شائع کردۂ P. Sbath، در *BIE*، ۱۹۳۳ء، ص ۱۳-۷۸) عام طور سے مستعمل رہی، یہاں تک کہ اس کی جگہ منہاج الدکّان مصنّفۂ ابن العطّار الاسرائیلی نے لے لی، جو ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں بمقام قاہرہ شائع ہوئی (براکلمان، ۱: ۶۴۸).

مسلم اندلس میں ڈیوسکوریڈیس (Dioscurides) [ایک یونانی طبیب، م ۵۰ء، جو اپنی مخزن الادویہ Materia medica کی وجہ سے ازمنۂ وسطٰی میں مشہور تھا] کی کتاب کے مطالعے کا اثر یہ ہوا کہ وہاں کے لوگوں میں ادویۂ مفردہ پر بالخصوص اعتماد پیدا ہوگیا۔ ابن ابی اُصَیبِعہ (۲: ۴۹) کا قول ہے کہ مشہور طبیب ابن وافِد (م بعد ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۸ء) شاذ و نادر ہی کوئی مرکب دوا تجویز کیا کرتا تھا۔ اپنے ہم عصر عبداللہ بن عبدالعزیز البَکری کی طرح، جس نے الاَندُلس کے پودوں اور پیڑوں کی ایک فہرست مرتّب کی تھی (ابن ابی اُصَیبِعہ، ۲: ۵۲)، ابن وافد ڈیوسکوریڈین (Dioscoridean) روایتِ طب کا سرگرم حامی تھا اور یہی حال الغافقی کا تھا، جو مسلم اندلس کا سب سے زیادہ مشہور و معروف ماہر ادویہ تھا۔ جس حد

تک دوا سازی کا تعلق ہے لاطینی روایت طب میں Mesue Junior کی قرابادین (*Grabadin*) سیکڑوں سال تک تمام یورپ میں حجت مانی جاتی رہی اور علم الادویہ کی موقر سرکاری کتابوں کے لیے سنگِ بنیاد کا کام دیتی رہی۔ (لیو افریکانوس Leo Africanus [الحسن بن محمد الوزان الزیاتی] کے قول کے بموجب یہ کتاب ماسَوَیہ المَارِدِی نے لکھی تھی، جو بمقام بغداد ۱۰۱۵ء میں فوت ہوا اور صقلیّہ کے ایک یہودی نے لاطینی میں اس کا ترجمہ کیا تھا)۔

ادویہ کی ترکیب اور ان کے استعمال کے بنیادی طبّی اصول کے لیے دیکھیے مادّۂ طب.

(B. LEWIN لیوِن)

---

* اِقْرار: (ع) اقبال و اعتراف۔ اگر ملزم کسی مقدمے میں قاضی کے سامنے اقرار کرلے کہ مستغیث سچ کہتا ہے تو شریعتِ اسلامیہ کے مطابق کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، قاضی اپنا فیصلہ فوراً دے سکتا ہے۔ تاہم اقرار صرف اسی وقت قابلِ قبول سمجھا جائے گا جب اقرار کرنے والا بالغ و سلیم الحواس ہو اور بغیر کسی دباؤ کے قاضی کے سامنے اقرار کرے۔ کسی سے جبرًا اقرار لینے کی تدابیر سے کام لینا قطعًا ممنوع ہے۔ یہاں تک کہ وہ اقرار بھی ناجائز ہے جو کسی نے تازیانے لگنے وغیرہ کے خوف سے کیا ہو۔ اگر مقدمہ قانونِ املاک سے متعلق ہے تو مطالبہ تسلیم کرنے والا شخص اپنے افعال میں مختار ("رشید") ہونا چاہیے۔ اگر کسی مقدمے میں کسی الزام کی صحت ایک بار تسلیم کی جاچکی ہے تو بعد میں اس اقرار کی تنسیخ ناجائز ہوگی۔ اس کے سوا کہ ملزم نے کسی ایسے جرم کا اقبال کیا ہو جس کے لیے وہ حقوق اللہ کے مطابق سزا کا مستوجب ٹھیرے (دیکھیے مادّۂ عذاب)۔

شریعت میں اپنی بلا نکاح اولاد کو تسلیم کرنے کی کوئی وقعت نہیں، حدیث میں ہے: اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (البخاری، کتاب البیوع، باب ۳)۔ اگر کسی ولدِ حلال کی ولدیّت مشتبہ ہوجائے اور خاوند واضح الفاظ میں اسے اپنا بیٹا مان لے تو کسی اَور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس صورت میں "اقرار" سے بچے کی ولدیّت معیّن ہوجاتی ہے، لیکن شوہر کا بیان حقیقتِ حال یا قانون کے خلاف نہ ہونا چاہیے۔

دوسری صورتوں میں بھی شخصی نسب "اقرار" کے ذریعے سے مسلّم ہوجاتا ہے اور بعض حالات میں کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی، مثلاً کوئی بالغ مسلمان مرد بیان کرے کہ فلاں شخص اس کا باپ یا بھائی یا چچا ہے، لیکن رشتے کا یہ دعوٰی اگر کسی ایسے شخص کے متعلق کیا گیا ہو جو ابھی زندہ ہے تو ضروری ہے کہ وہ (زندہ انسان) اس "اقرار" کی تصدیق کرے، بشرطیکہ وہ عدمِ بلوغ یا ضعفِ دماغی کے باعث تصدیق سے معذور نہ ہو۔ اگر اقرار ذرا دور کے رشتہ داروں کے بارے میں ہو (مثلاً بھائی یا چچا) تو یہ ضروری ہے کہ جن لوگوں کے واسطے سے رشتے کا دعوٰی کیا گیا ہے (مثلاً باپ، دادا) وہ مرچکے ہوں۔

مآخذ: (۱) فقہ کی کتابوں میں باب الاقرار؛ (۲) C. Snouck Hurgronje: *Rechtstoestand van Kinderen buiten huwelijk geboren uit Inlandsche vrouwen die den Mohammedaanschen godsdients belijden*، در *Het Recht in Nederl.-Indië*، ج ۱۹ (۱۸۹۷ء): ۱۳۳–۱۳۶، ۲۸۵–۲۹۰؛ ج ۲۰ (۱۸۹۸ء): ص ۸۷–۹۲؛ (۳) Th. W. Juynboll: *Handb. d. Islām. Gesetzes*، ص ۱۹۲ بعد، ۳۱۴

(TH. W. JUYNBOLL)

---

* اَقْرَاص: (ع) قُرص [= ٹکیا] کی جمع، بعض اوقات انگریزی لفظ Pastille یعنی بخورات کی بتی کے لیے اور لوز (Lozenge) کے معنی میں بھی قرص کا لفظ استعمال ہوجاتا ہے۔ طبّی اصطلاح کے طور پر یہ لفظ عربی کی کسی [قدیم] لغت میں استعمال نہیں ہوا، حتّٰی کہ ابن سِیدَہ کے یہاں بھی۔ ابن سینا نے البتہ اپنی تصنیف قانون (۳: ۳۸۲، متن میں غلطی سے ص ۳۷۲) میں مختلف قسم کی لوزات کے کچھ نسخوں اور ناموں کا ذکر کیا ہے، لیکن جیسا کہ اس کا قاعدہ تھا ان کی توضیح نہیں کی۔

سب سے پہلے اس نے اَقْراص الکَوْکَب کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اطبّاے متقدّمین اس کی قدر و قیمت سے خوب واقف تھے اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس کے لیے یہ نام تجویز کیا۔ پھر ان کے اثرات بیان کرتے ہوے بتایا ہے کہ یہ معدے کی کمزوری کو دور کرتی ہیں، دوسرے اعضا سے آنے والے فُضلوں کو روکتی ہیں اور غیر منہضم غذا کو آگے نہیں جانے دیتیں۔ انھیں پیشانی پر بھی ملا جاتا ہے، تاکہ دردِ سر کو سکون ہو۔ نزلے اور دانت کے درد میں بھی ان کا استعمال مفید رہتا ہے، بلکہ ان میں ماذُو (galbanum) شامل کرکے جسم کے کھائے ہوے حصّے پر بھی ملا جاتا ہے۔ کان کے درد میں بھی ان کا استعمال فائدہ مند ہے۔ اسی طرح نفث الدّم میں، خواہ اس کا تعلّق جسم کے کسی حصّے سے ہو، مفید ہیں۔ وہ مُزمن کھانسی اور باری کے بخار میں بھی فائدہ دیتی ہیں، بشرطیکہ انھیں [مُرْزجوش یعنی] ایسے جوش دیے ہوے پانی میں ملا کر پلایا جائے جس میں چاندی موجود ہے۔ آبِ اسپند کے ساتھ استعمال کرائی جائیں تو سمّی اثرات زائل ہوجاتے ہیں۔

ان کا نسخہ یہ ہے:-

[مُر، جُنْدبِیْدَسْتَر، سُنْبُل الطِّیب، حُجّ، گُلِ مَخْتُوم اور قشر یبروج (مردم گیاہ) ہر ایک چار چار درہم۔ افیون، زعفران، قُسط، کوکب الارض، اَنِیْسُون، تُخمِ بَنْج (بھنگ)، روغن بَلَسان، تُخمِ کرفس، ہر ایک آٹھ آٹھ درہم لیکن (آ۔ لائڈن، بذیل مادّہ میں... کوکب الارض، یعنی طلق پانچ درہم۔ خشخاش سفید چھے درہم، دوقو، اَنِیْسُون سِیسالیوس، تُخمِ بَنْج، روغن بلسان اور تخم کرفس ہر ایک آٹھ آٹھ درہم]۔ ان سب اجزا کو پیس کر ایسے گوند میں ملا لیجیے جسے خوش بودار شراب [ریحانی] سے تر کر لیا گیا ہو۔ پھر بقدر نصف درہم لوز بنا بنا کر سایے میں خشک کر لیجیے۔

اس کے بعد سات خوش بودار اقراص کا مع ان کی ترکیب کے ذکر آتا ہے:-

۱۔ اقراص الوَرْد عوام کے لیے؛

۲۔ اقراص الورد ایسکلو پیاس [اساطیری یونانی معالج دیوتا]؛

۳۔ اقراص الورد سَقَمُونِیا؛
۴۔ اقراص الورد طباشیر ؛
۵۔ اقراص الورد المُسَہَّلی دَبُغ رده؛
۶۔ اقراص الورد بہ نسخۂ دیگر؛
۷۔ اقراص الورد سُنبُلی.

پھر پانچ کافوری لوزات کا ایک ایک کرکے ذکر کیا گیا ہے۔ علاوہ ان کے (کسی اَور نسخے کے مطابق) اقراص الکافور کا، پھر اقراص طباشیر کا، پھر اقراص امیر بَشیر کا، پھر چھے اَور قِسموں کا چھے صفحوں میں مع ان کے اثرات اور ترکیب کے ذکر ہے۔

(J. LIPPERT لِپَرٹ)

⊗ **الأَقْرعؓ بن حابِس**: بن عِقال بن محمد بن سفیان المُجاشعی، الدّارِمی، الحَنظَلی، التَّمیمی (م ۳۱ھ/۶۵۱ء) صحابی اور اپنے قبیلے کے بہادر و نامور سردار، فراس نام، سر کے بال اڑ جانے کے باعث الأقرع مشہور ہوے (ابن دُرَید؛ ثعالِبی)، اور لنگڑا ہونے کے باعث الأعرَج بھی کہلائے (المعارف؛ أعلاق النَّفِیْسة)۔ ان کا بھائی مُرشِد بن حابس تھا (لِسان العرب)، اور بہن لیلٰی بنت حابس، جو مشہور شاعر فَرَزْدَق کی والدہ اور غالب بن صَعْصَعَہ کی بیوی تھی (کتاب الشِعر)۔ الأقرع کا ابن عم عِیاض بن حِمار بن عِقال بن محمد زمانۂ جاہلیت سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا بڑا دوست اور حَرَمی تھا، یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا لِباس مبارک پہن کر طوافِ کعبہ کیا کرتا تھا۔ عیاض کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی صحبت اور تیس حدیثوں کی روایت کا شرف بھی حاصل ہے (جوامع السیرة؛ جَمْهَرة أنساب العرب)۔ الأقارِع، یعنی خاندان اقرع کی شرافت اور بزرگی کا اعتراف مشہور شاعر اَلصَلتان العَبدی نے بھی کیا ہے (کتاب الشِعر، ص ۴۷۷)۔ الأقرع کی جانب کچھ اشعار بھی منسوب ہوے (معجم الشعراء؛ أسد الغابة)۔ ان کا شمار زمانۂ جاہلیت کے عرب سربراہوں (ائمہ)، ثالثوں (حُکّام) اور داناؤں (حکما) میں ہوتا ہے (المُحبّر؛ الإصابة)۔ جاہلی دور میں سُوقِ عُکاظ کے موقع پر ثالثی اور قضا کا شرف بنوتمیم کو حاصل تھا اور ظہورِ اسلام کے وقت یہ عہدہ الاقرع بن حابس کے سپرد تھا (اسواق العرب، ص ۲۹۱؛ القاموس)۔ اقرعؓ کو جرّار، یعنی ایک ہزار لشکروں کی قیادت کرنے والا بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ انھوں نے یوم الکُلاب الاوّل (یا الثانی میں بنو حنظلہ کی قیادت کی تھی (المُحبّر).

اسلام لانے کے بعد بھی الاقرع کی عزّت و شرافت مسلّم رہی۔ وہ ایمان و اسلام میں پختہ تھے (الإصابة)۔ فتح مکہ، غزوۂ حُنین اور محاصرۂ طائف میں شرکت کی۔ انھیں نبی اکرمؐ نے غنائمِ ہَوازن میں سے ایک سو اونٹ عطا کیے تھے (جوامع السیرة؛ المُحبّر)۔ اس امتیازی سلوک پر رشک کرتے ہوے عبّاس بن مِرداس السُّلَمی نے اپنے مشہور اشعار کہے تھے (کتاب الشعر)۔ ایک مرتبہ یمن سے کچھ سونا آیا تو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے چار صحابہ میں تقسیم فرما دیا، جن میں الأقرعؓ بھی شامل تھے (الإصابة)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے الأقرع کو بنو دارِم بن مالک بن حَنظَلَہ کے صدقات کی فراہمی کے لیے عامل مقرّر فرمایا (أنساب الأشراف)۔ محرّم ۹ھ میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے عُیَیْنَہ بن حِصن الفزاری کی سرکردگی میں پچاس شہسواروں کا ایک رسالہ بنوتمیم کے ایک خانوادے بنوعَنبَر کے خلاف روانہ کیا۔ وہ لوگ لشکر دیکھ کر بھاگ گئے۔ مسلمان ان کے گیارہ مرد، اکیس عورتیں اور تیس بچے پکڑ کر مدینۂ منوّرہ لے گئے۔ بنوتمیم کے سرکردہ لوگوں کا ایک وفد قیدیوں کی رہائی کے لیے حاضر ہوا، جس میں الأقرع بن حابس بھی شامل تھے (بخاری؛ زادُ المَعاد)۔ قیدیوں میں اپنے بچے اور عورتیں دیکھ کر وفد بڑا بے قرار ہوا۔ اضطراب، گھبراہٹ اور جلدی میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو آوازیں دے کر بلانا شروع کیا (زادالمعاد)۔ اس پر سورۃ الحُجُرات کی پہلی چار آیتیں نازل ہوئیں (زمخشری؛ خازن؛ تفسیر مواهب الرحمن)۔ ایک روایت کے مطابق الأقرع نے آواز دی تھی (احمد: مسند؛ لباب النقول)۔ الاقرع نے خود اعتراف کیا ہے کہ اس وقت مجھ میں جہالت و بدویّت موجود تھی اور میں اپنی بے تمیزی سے حجرے کے باہر سے چلایا کہ اے محمدؐ نکل کر ہمارے پاس آؤ (مواهب الرحمن، ۲۶:۱۸۱)۔ غالبًا الأقرع سے یہی ایک روایت کتب حدیث میں محفوظ ہے۔ اسی وفد تمیم کے سلسلے میں حضرت ثابتؓ بن قَیْس اور حضرت حَسّانؓ بن ثابت کے جوابی قصائد اور خطبے کا ذکر آتا ہے (حسّان: دیوان؛ زادالمعاد)، اور اسی موقع پر الأقرع نے اعلان کیا کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا خطیب ہمارے خطیب سے بہتر اور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا شاعر ہمارے شاعر سے افضل و اعلٰی ہے۔ الأقرع نے بھی قیدیوں کی رہائی کی سفارش کی۔ ان کی رہائی کے بعد وفدِ بنی تمیم نے اسلام قبول کر لیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے انھیں انعام و اکرام سے خوب نوازا (زاد المعاد، ۲:۲۰۳)۔ الأقرع تو پہلے ہی ایمان لا چکے تھے (جوامع السیرة) البتہ حضرت عمرؓ نے سفارش کی کہ الأقرع کو بنوتمیم کا سردار مقرّر کر دیا جائے (البخاری)۔ جب وفدِ نجران آیا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک عہدنامے کے ذریعے انھیں امان دی۔ اس کے شاہدوں میں الأقرع بھی شامل تھے (البلاذری: فُتوح، ص ۷۲؛ [ابن سعد:] طبقات، ۲/۱:۸۵)۔ ایک مہمّ میں عامر بن اَضبط الأشجعی کسی غلط فہمی کی بنا پر مسلمانوں کے ہاتھوں مارا گیا تو اس کے قبیلے والوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے شکایت کی اور قِصاص کا مطالبہ کیا۔ آپؐ نے خوں بہا دینا چاہا، لیکن وہ رضامند نہ ہوے۔ آخر الأقرعؓ کے کہنے سننے پر ان لوگوں نے دیت قبول کر لی (زادالمعاد، ۲:۱۵۰).

الأقرعؓ بن حابس کی فوجی خدمات بھی قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے حضرت خالدؓ بن ولید کے ساتھ ہو کر جنگ یمامہ وغیرہ میں شرکت کی (الإصابة)۔ حضرت

عُیَیْنَہؓ بن حِصْن اور الأقرعؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے جاگیر طلب کی تو حضرت عمرؓ نے مشورہ دیتے ہوے الأقرع سے فرمایا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم تمھاری دل جوئی فرمایا کرتے تھے، لیکن اب تمھیں محنت کرنا چاہیے (تاریخ صغیر)۔ الأقرعؓ نے شُرَحْبِیْلؓ بن حَسَنَہ کے ساتھ ہو کر دُوْمۃ الجَنْدَل کے معرکے میں حصّہ لیا (الإصابۃ)۔ حضرت خالدؓ بن ولید کے زیر قیادت اہلِ عراق کے خلاف صف آرا رہے اور فتح اَنْبار کے وقت مقدمۃ الجیش کی قیادت کر رہے تھے (تجرید اسماء الصحابۃ)۔ بقول رضی الشاطبی، الأقرع اور ان کے دس بیٹوں نے معرکۂ یَرْمُوْک میں شہادت پائی (الإصابۃ)، لیکن حافظ ذہبی اور البلاذری کے نزدیک حضرت عثمان غنیؓ کے عہدِ خلافت میں حضرت عبداللہ بن عامر نے الأقرع کو سالارِ لشکر بنا کر خراسان کے محاذ پر بھیجا تھا (تجرید اسماء الصحابۃ) اور بقول البلاذری جوزجان فتح کیا (فُتوح، ص ۴۱۴)۔ الأقرع کا بھائی مُرْشِد بن حابس بھی فتح جوزجان میں شامل تھا اور وہیں وفات پائی۔ ابن حَجَر نے بھی جوزجان میں وفات کی روایت کو ترجیح دی ہے (تعجیل المَنْفَعۃ).

مآخذ: (۱) ابن الأثیر: أُسْدُ الغابۃ (۱: ۱۰۷ ببعد)، مکتبۂ اسلامیہ، تہران؛ (۲) ابن حَجَر: الإصابۃ، ۱: ۷۳؛ (۳) وہی مصنّف: تَعْجِیل المَنْفَعۃ، ص ۳۹، ۴۰، حیدر آباد ۱۳۲۴ھ؛ (۴) ابن حزم: جَوامِع السِیْرَۃ، ص ۲۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۹، دار المعارف، مصر؛ (۵) وہی مصنّف: جمهرۃ انساب العرب (طبع عبدالسلام محمد ہارون)، دار المعارف، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۶) ابن رُسْتَہ: الأَعْلاق النَّفِیْسَۃ، لائڈن ۱۸۹۱ء؛ (۷) ابن رَشِیْق: العُمْدۃ، ۲: ۱۶؛ (۸) ابن سعد: الطَّبقات، ۲/۲: ۴۰، ۸۵، ۱۴۵، لائڈن ۱۳۳۵ھ؛ (۹) ابن سَیِّد النّاس: عیون الأثر، ۲: ۲۰۵؛ (۱۰) ابن عبدالبرّ: الإستِیْعاب، ۱: ۵۴، حیدر آباد ۱۳۱۸ھ؛ (۱۱) ابن عبدرَبِّہ: العِقد، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) ابن عساکر: تهذیب، ۳: ۸۶، مطبوعۂ دمشق؛ (۱۳) ابن قتیبہ: کتاب الشعر و الشعراء (طبع احمد محمد شاکر)، بمدد اشاریہ، قاہرہ ۱۳۶۴–۱۳۶۶ھ؛ (۱۴) وہی مصنّف: کتاب المعارف، ص ۱۹۴، ۳۰۵، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۵) ابن القیّم الجوزیہ: زاد المَعاد، ۲: ۱۵۰، ۱۸۹، ۲۰۱، ۲۰۳، و ۳: ۴۰، مصر ۱۹۲۸ء؛ (۱۶) ابن الکلبی: جَمْهَرۃ الانساب، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، شمارہ ۱۳۰۲، ورق ۶۵ ب؛ (۱۷) ابن منظور: لِسان العَرَب (مادّہ ق رع)؛ (۱۸) ابن ہشام: سیرۃ، بمددِ اشاریہ؛ (۱۹) الأغانی، بمددِ اشاریہ؛ (۲۰) امیر علی (مولوی، سید): تفسیر مواهب الرحمن، ۲۶: ۱۶۷–۱۷۱، نولکشور، لکھنؤ ۱۹۴۱ء؛ (۲۱) البخاری (کتاب المغازی، باب وفد بنی تمیم، غزوۂ عُیَیْنَہ ابن حِصْن الفَزارِی)؛ (۲۲) وہی مصنّف: التاریخ الصغیر، ص ۳۱، الٰہ آباد ۱۳۲۵ھ؛ (۲۳) البغدادی: خِزانۃ الأدب، ۳: ۲۳۹؛ (۲۴) البلاذری: فتوح البُلْدان، ص ۷۲، ۴۱۳، قاہرہ ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء؛ (۲۵) وہی مصنّف: انساب الأشراف، ج ۱ (طبع محمد حمید اللہ) دار المعارف، مصر ۱۹۵۹ء؛ (۲۶) الثعالبی: لطائف المعارف، مصر ۱۹۶۰ء؛ (۲۷) الجاحظ: البیان، ۱: ۲۳۶؛ (۲۸) حسّان بن ثابتؓ: دیوان، ص ۲۴۳، ۲۵۲، ۳۸۳، بشرح البَرْقُوقی، مصر ۱۹۲۹ء؛ (۲۹) الخازن: لُباب التّأوِیل (تفسیر خازن) ۶: ۴۳، مصر ۱۳۲۰ھ؛ (۳۰) الذّہبی: تجرید اسماء الصحابۃ، ۱: ۲۷، حیدر آباد ۱۳۱۵ھ؛ (۳۱) الزمخشری: الکشاف، ۴: ۷، مصر ۱۳۵۴ھ؛ (۳۲) سعید احمد اکبر آبادی: صدیق اکبر، ص ۲۵۸، ۲۶۳، دہلی ۱۹۵۷ء؛ (۳۳) سعید الافغانی: اسواق العرب، دمشق ۱۹۶۰ء؛ (۳۴) السیوطی: لباب النقول فی اسباب النزول، ص ۲۰۱، مصر ۱۹۳۵ء؛ (۳۵) الطبری: تاریخ، بمدد اشاریہ؛ (۳۶) المبرّد: الکامل، ۱: ۳۳، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۳۷) مجد الدّین فیروز آبادی: القاموس المحیط (مادّہ ح ک م)؛ (۳۸) محمد بن حبیب: کتاب المُحبَّر، بمددِ اشاریہ، حیدر آباد ۱۳۶۱ھ؛ (۳۹) محمد حسین ہیکل: ابوبکر الصدیق، ص ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۳، مصر ۱۳۶۱ھ؛ (۴۰) المقریزی: امتاع الأسماع، اشاریہ، قاہرہ؛ (۴۱) النّووی: تهذیب الأسماء، ۱: ۱۲۴، مصر؛ (۴۲) یاقوت: معجم البُلْدان، مادّۂ جوزجان.

(عبدالقیوم)

اِقْرِیطِش : اس کا انگریزی نام کریٹ (Crete) ہے، اور ترک "کِرِیْد" کہتے ہیں۔ صقلیہ، سارڈینیا اور قبرس (یا قُبْرُص Cyprus) کے بعد بحیرۂ روم میں یہ سب سے بڑا جزیرہ ہے۔ یہ شمال میں ۳۴ ثانیہ ۵۰ دقیقہ اور ۳۵ ثانیہ ۴۰ دقیقہ عرض بلد کے درمیان اور مشرق میں ۲۳ ثانیہ ۴۰ دقیقہ اور ۲۶ ثانیہ ۲۰ دقیقہ طول بلد کے درمیان واقع ہے [کل رقبہ ۸۳۳۵ کیلومیٹر ہے]. *

مسلمانوں کے عہدِ حکومت میں اِقْرِیطِش پانچ سَنْجاقوں میں منقسم تھا: (۱) خانیہ (Canea)، (۲) الخَنْدَق (Candia)، (۳) رَتِیْمْنُوس (Rethymnos) (ترکی: رِسْمو)، (۴) سْفاکیہ (Sphakia) اور (۵) لَسِیْتی (Lasithi) (ترکی: لاشِید)۔ ہر سنجاق ایک ناظم (Nomarch) کے ماتحت تھا۔ اقریطش کا دار الحکومت خانیہ تھا۔

آبادی: اہلِ وینس کے ماتحت اقریطش کی آبادی تخمینًا اڑھائی لاکھ تھی۔ ترکوں کے زیرِ اقتدار آ جانے کے بعد اس کی آبادی بڑھ کر ۲۶۰۰۰۰ ہو گئی، جس میں ۱۸۲۱ء میں نصف کے قریب مسلمان تھے۔ ۱۸۸۱ء کی مردم شماری کی رو سے اس جزیرے کی آبادی ۲۷۹۱۶۵ تھی۔ شہروں میں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ جون ۱۹۰۰ء کی یونانی مردم شماری کے لحاظ سے عیسائیوں کی تعداد بڑھ گئی اور مسلمانوں کی کم ہو گئی، یعنی اس کی آبادی ۳۰۱۲۷۳ تھی، جس میں سے عیسائی ۲۶۷۲۶۶ اور مسلمان ۳۳۲۸۱ تھے۔ جون ۱۹۱۱ء کی مردم شماری کی رو سے عیسائی ۳۰۷۸۱۲، مسلمان ۲۷۸۵۲، یہود ۷۸۴ اور کل آبادی ۳۳۶۱۵۱ تھی [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے کل آبادی ۴۸۳۲۵۸ تھی، جس میں مسلمانوں کی تعداد ۱۰۸۰۰۰ بتائی گئی ہے۔ اس وقت مسجدوں کی تعداد تین سو تھی].

تاریخ: اس جزیرے سے مسلمانوں کا سب سے پہلے آمنا سامنا بوزنطیوں کے خلاف اپنی ابتدائی مہموں کے دوران میں ہوا اور انھوں نے ۶۷۳ء میں اس پر عارضی طور پر قبضہ بھی کر لیا۔ ۲۵ھ میں ابو حَفْص عمر ابن عیسٰی بن شُعَیب البَلُّوطی [رکّ بہ ابو حَفْص] نے اس جزیرے کو مستقل طور پر مسلمانوں کے لیے فتح کیا۔ ابو

حَفص عمران لوگوں کا سردار تھا جو قُرطُبہ میں الحَکَم کے خلاف ناکام بغاوت کرنے کے بعد بھاگ گئے تھے۔ اس نے روم کے ساحل پر حملے کرنے کے بعد اِقْرِیطِش میں اپنی فوج اُتار دی اور اسے بتدریج فتح کر لیا، بجز اس علاقے کے جو اہلِ سفاکیہ (Sphakiots) کے قبضے میں تھا۔ بوزنطی شہنشاہوں نے مسلمانوں کو اس جزیرے سے نکالنے کے لیے بار بار کوشش کی، لیکن ناکام رہے اور یہ جزیرہ ۱۳۵ برس تک مسلمانوں کے قبضے میں رہا۔ اس جزیرے میں اپنے دفاع کو مزید مضبوط بنانے کے لیے مسلمانوں نے راس خَرَکس (Charax) کے نزدیک ایک نئے دارالحکومت کی بنیاد رکھی، جس کا نام انھوں نے الخَنْدَق رکھا، جسے بعد میں کینڈیا (Candia) کہنے لگے، اس نام کا اطلاق زمانۂ قریب تک عام طور پر تمام جزیرے پر ہوتا تھا۔

۹۶۱ء میں بوزنطی سپہ سالار نقفور فوقاس (Nikephoros Phokas) نے کئی ماہ کے محاصرے کے بعد الخَنْدَق (Candia) پر قبضہ کر لیا اور بعد میں جزیرے کے باقی حصّوں کو بھی مُسخّر کر لیا۔ آخری امیر عبدالعزیز کا انتقال قسطنطینیہ میں ہوا اور اس کے لڑکے اَنیاس (Anemas) نے شہنشاہِ روم کی ملازمت اختیار کر لی۔ مسلم آبادی اس جزیرے کو چھوڑ کر چلی گئی اور جو باقی رہے انھیں عیسائی بنا لیا گیا۔

اہلِ روما کے قسطنطینیہ کو فتح کر لینے کے بعد اقریطش مُنفرا کے کاؤنٹ بونِفاس (Count Boniface de Montferrat) کے ہاتھ لگا، جس نے ۱۳۰۴ء میں اسے اہلِ وینس کے ہاتھ فروخت کر دیا اور یہ ۱۶۶۹ء یعنی ترکوں کی فتح تک ان کے قبضے میں رہا۔ اگرچہ اہل وینس کی حکومت کو وہاں کے باشندے نفرت کی نگاہوں سے دیکھتے تھے اور اس حکومت نے بسا اوقات ان پر مظالم بھی توڑے تھے تاہم اس حکومت کی وجہ سے اس جزیرے کو کچھ خوش حالی بھی نصیب ہوئی۔

بہر حال طرزِ حکومت چونکہ آمرانہ اور مستبدانہ تھا اس لیے رعایا نے متعدّد بار شورشیں اور بغاوتیں کیں۔ Daru کے قول کے مطابق ۱۲۰۷ - ۱۳۶۵ء چودہ بغاوتیں ہوئیں، ان میں سے اہم ترین ۱۳۶۱ - ۱۳۶۴ء کی بغاوت تھی۔ اب وینسی آبادکاروں نے "ریپبلک" کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا، لیکن جب وہ ناکام و مایوس ہو گئے تو انھوں نے اس مستبد و ظالم حکومت سے نجات حاصل کرنے کے لیے ترکوں کی طرف رجوع کیا (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، بذیلِ مادّہ) ترکوں نے ۱۶۴۵ء تک اس جزیرے کو فتح کرنے کی سنجیدگی سے کوئی کوشش نہیں کی، لیکن اُس سال انھوں نے اپنی پچاس ہزار فوج اس جزیرے میں اُتار دی۔ اس حملے کا فوری سبب یہ تھا کہ وینس اور مالٹا کے باشندوں نے قِزلَر آغاسی طوپال پر اس وقت حملہ کیا جب وہ مصر کو جا رہا تھا۔ ترکوں نے ستاون دنوں کے محاصرے کے بعد خانیہ اور اس کے بعد رِیتھنوس کو فتح کیا۔ ۱۶۴۸ء میں ترکوں نے اَلخَندَق کا محاصرہ کیا اور بیس برس کے طویل محاصرے کے بعد اسے سر کر لیا۔

تمام مغربی ملکوں نے موروسینی (Morosini) کے ماتحت اہلِ وینس کو امداد بھیجی، تاہم اس شہر نے ستمبر ۱۹۲۹ء کو وزیر اعظم کوپریلی کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔ معاہدۂ صلح کی شرائط کی رُو سے اہلِ وینس کے پاس فقط غُرابوزہ (Grabusa)، سُودَہ (Suda) اور سُپِینَہ لونْغَہ (Spinalonga) رہ گئے، لیکن ۱۶۹۱ء میں غرابوزہ پر اور ۱۷۱۵ء میں دوسرے دو شہروں پر بھی ترکوں کا قبضہ ہو گیا اور اس طرح تمام جزیرہ اہلِ وِینس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اہلِ اقریطش نے ترکوں کا خیر مقدم کیا کہ وہ انھیں اہلِ وینس کی غلامی سے نجات دلانے والے ہیں اور ان کی کئی طریقوں سے مدد بھی کی؛ چنانچہ ان میں سے خاصی تعداد نے اسلام قبول کر لیا اور اس طرح وہ تمام اراضی کے مالک بن گئے۔ یِنِگی [=نئی] چریوں کی بھرتی بھی انھیں سے ہوتی تھی اور اس جزیرے کے حقیقی حکم ران بھی یہی لوگ تھے، کیونکہ عثمانی حکومت ان کے خلاف کچھ نہیں کر سکتی تھی۔ اِقْرِیطِش میں ترکی حکومت کے گزشتہ صدی کے آغاز تک کے واقعات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ چھوٹی چھوٹی بغاوتیں تو وہاں ہوتی رہیں لیکن ۱۷۷۰ء میں ایک خطرناک بغاوت رونما ہوئی۔ یہ بغاوت روس کی ملکہ کیتھرائن دوم سے امداد ملنے کی توقع پر ہوئی تھی، جس نے امیر البحر اُورلُوف (Orloff) کو حکم دیا کہ وہ یونانی سمندر میں جہاز گردی کرے۔ اس بغاوت کو، جس کا سرغنہ ماسٹر جون (John) نامی ایک سردار تھا، ترکوں نے سختی سے دبا دیا۔ ۱۸۱۳ء میں وہاں کا والی حاجی عثمانی عیسائیوں کی مدد سے یِنگی چریوں کو مختصر مدت کے لیے دبانے میں کام یاب ہو گیا، لیکن قسطنطینیہ میں اس کے متعلق غلط بیانی کی گئی اور اُسے واپس بلا لیا گیا۔ اب پھر ینگی چری اس جزیرے کے حاکم بن بیٹھے۔ یونان کی جنگِ آزادی میں، جو ۱۸۲۱ء میں شروع ہوئی، اِقْرِیطِش نے نمایاں حصّہ لیا تھا۔ یہ بغاوت اتنی زیادہ پھیل گئی کہ سلطان (۱۸۱۳ء) کو اپنی امداد کے لیے مصر سے محمد علی کو بلانا پڑا۔ جب ۱۸۳۰ء کی لنڈن کانفرنس میں یونان کی آزادی کو تسلیم کر لیا گیا تو اقریطش محمد علی کو تفویض کیا گیا۔ مصطفٰی پاشا البانوی نے ۱۸۳۲ - ۱۸۵۲ء اس جزیرے پر حکومت کی۔ اتحادی حکومتوں (فرانس، برطانیہ اور روس) نے فیصلہ کیا کہ اِقْرِیطِش کو یونانی مقبوضات میں شامل نہ کیا جائے۔ سلطان محمود ثانی کی رضامندی حاصل کر کے اسے مصر کے حوالے کر دیا گیا اور اس کی تصدیق عثمانی حکومت نے اپنے ۲۰ دسمبر ۱۸۳۲ء کے فرمان کے ذریعے کر دی۔ مصطفٰی پاشا البانوی نے ۱۸۳۲ء سے ۱۸۵۲ء تک اس جزیرے میں حکومت کی۔ اس نے زراعت کو ترقی دی، سڑکوں کی تعمیر کی، پولیس میں اصلاحات کیں اور رہزنی اور ڈاکا زنی کا قلع قمع کیا۔ اس کے عہد کو اقریطش کا زرّیں دَور کہا جاتا ہے۔

۱۸۴۰ء میں اِقْرِیطِش کو محمد علی سے لے کر ترکوں کے حوالے کر دیا گیا۔ لیکن مصطفٰی پاشا بدستور اس کا والی رہا، یہاں تک کہ ۱۸۵۲ء میں وہ وزیر اعظم مقرر ہوا۔ متعدّد چھوٹی چھوٹی شورشوں کے بعد ۱۸۶۶ء میں اس جزیرے میں اتنی بڑی بغاوت ہوئی جو پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ ترکی نے بڑی قربانیوں کے بعد اس بغاوت کو ۱۸۶۸ء میں فرو کر کے امن بحال کیا۔ سلطان نے اس سال دستورِ اساسی ("Organic Statute") عطا کیا، جس کی رُو سے ایک قومی اسمبلی اور مخلوط عدالتوں کا قیام عمل میں آیا اور دیگر کئی اصلاحات نافذ کی گئیں اور اس طرح ایک قِسم کی آئینی حکومت وجود میں آئی۔

۱۸۷۸ء میں جب ترکی روس سے برسرِ پیکار تھا تو یونان نے اس موقع سے فائدہ اُٹھانے کی خاطر اِقْرِیطش کی عیسائی آبادی کو پھر بغاوت پر اُکسایا؛ چنانچہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں خوں ریز فسادات ہوے۔ انجام کار اِقْرِیطش کے عیسائی سرداروں نے برطانیہ سے مداخلت کی درخواست کی اور ترکی نے، جو روس سے جنگ کی وجہ سے تھک چکا تھا، اسے قبول کر لیا اور ۱۸۷۸ء میں معاہدۂ شالیپہ (Chalepa) (یا ہالیپہ Halepa) طے پایا۔ دستورِ اساسی میں جو حقوق و مراعات اہلِ اِقْرِیطش کو دیے گئے تھے ان کی تصدیق کی گئی، عدلیہ اور انتظامیہ کے نظام کو برقرار رکھا گیا، اور سابق مجلس عمومی (General Council) کی جگہ انچاس عیسائیوں اور اکتیس مسلمانوں پر مشتمل ایک اسمبلی کی تشکیل کی گئی۔ یونانیوں کی انگیخت کی وجہ سے حالات رُوبہ اصلاح نہ ہو سکے۔ ۱۸۸۹ء میں پھر تباہ کن فسادات شروع ہو گئے۔ بابِ عالی نے اس جزیرے میں عسکری آئین (مارشل لا) نافذ کر دیا اور معاہدۂ شالیپہ میں قدرے ترمیم کی گئی، لیکن عیسائیوں نے نئے نظام کے تحت انتخابات کا مقاطعہ کر دیا۔ نتیجۃً ترکی حکومت کو مجبوراً اِقْرِیطش پر اپنے گورنروں کے ذریعے حکومت کرنا پڑی اور اپنی عیسائی رعایا کو مطمئن کرنے کے لیے ۱۸۹۴ء میں قرہ تیودری پاشا (Karatheodory Pesha) نام ایک عیسائی کو اس جزیرے کا والی مقرر کیا، لیکن یونانی حکومتوں کی سازشوں اور شورش پسند عیسائیوں کی تخریبی کارروائیوں کی وجہ سے حالات سُدھر نہ سکے اور قرہ تیودری پاشا نے استعفٰی دے دیا، جسے فروری ۱۸۹۶ء میں منظور کر لیا گیا۔ بدامنی بڑھتی چلی گئی۔ ۲۴ مئی ۱۸۹۶ء کو خانیہ میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان خون ریز فسادات پھوٹ پڑے اور اس بہانے سے بڑی عیسائی حکومتوں نے وہاں اپنے جنگی جہاز بھیج دیے، جو ۲۶ مئی کو وہاں پہنچے۔ ۲۰ جولائی کو عیسائی نمائندوں نے اعلان کیا کہ وہ خود اختیار حکومت کی تجویز قبول کرنے کے لیے تیار ہیں، جو عیسائی حکومتوں اور بابِ عالی کے نمائندوں نے مل کر تیار کی تھی، لیکن باغیوں کی انقلابی جماعت نے اس کی مخالفت کی، نیز مسلمان بھی اس سے مطمئن نہ تھے؛ چنانچہ ۳/۴ فروری ۱۸۹۷ء کو خانیہ کے گلی کوچوں میں پھر لڑائی شروع ہو گئی، مسلمانوں کا قتلِ عام کیا گیا اور ان کے مکانوں اور جائدادوں کو نذرِ آتش کر دیا گیا۔ خارجی حکومتوں نے اپنی فوج خشکی پر اُتار دی اور ساتھ ہی یونانی جنگی جہاز بھی وہاں آ گئے، جنھوں نے ترکی کے ایک باربردار جہاز پر حملہ کر دیا اور اپنی فوج جزیرے میں اُتار دی۔ یونان اور ترکی کے درمیان لڑائی ہوئی، جس کا نتیجہ یونان کے حق میں تباہ کن ثابت ہوا اور اِقْرِیطش کے معاملات کا کوئی خاطر خواہ تصفیہ نہ ہو سکا۔ ۱۸۹۸ء میں جرمنی اور آسٹریا نے اس جزیرے سے اپنی افواج واپس بلا لیں اور باقی ماندہ ملکوں (برطانیہ، فرانس، اطالیہ، روس) نے اس جزیرے کو اپنے لیے چار حصوں میں بانٹ لیا اور ہر ملک اپنے اپنے علاقے پر حکومت کرنے لگا۔ بالآخر ۱۴ - ۱۵ نومبر ۱۸۹۸ء کو ان حکومتوں کے مطالبے پر آخری ترک سپاہ بھی اس جزیرے کو خالی کر کے چلی گئی۔

یونان سے اتحاد: ۲۶ نومبر ۱۸۹۸ء کو ان حکومتوں نے یونان کے شہزادے جارج کو تین برس کے لیے اس جزیرے کا ہائی کمشنر مقرر کیا۔ وہ ۲۱ دسمبر کو اس جزیرے میں پہنچا۔ مسلمان، جنھیں بے یار و مددگار بنا کر ان کے دشمنوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا تھا، بے بسی و مفلوک الحالی کے عالم میں کثیر تعداد میں یہاں سے ہجرت کر کے چلے گئے۔ ۱۹۰۱ء میں شہزادہ جارج کی میعادِ حکومت بڑھا دی گئی اور اسے مزید وسیع اختیارات دیے گئے۔ اس کی آمرانہ طرزِ حکومت سے اہلِ اِقْرِیطش میں بے چینی بڑھتی چلی گئی، حتّٰی کہ ۱۹۰۵ء میں پھر شورش برپا ہو گئی اور یونان سے الحاق کا نعرہ بلند سے بلند تر ہوتا چلا گیا۔ ۲۵ جولائی ۱۹۰۶ء کو ان حکومتوں نے متعدد اصلاحات کا اعلان کیا۔ ۲۵ ستمبر کو شہزادہ جارج جزیرے سے چلا گیا اور اس کا جانشین الیگزنڈر زائمس (M. Alexander Zaimis)، جو یونان کا سابق وزیرِ اعظم تھا، یکم اکتوبر ۱۹۰۶ء کو اِقْرِیطش میں وارد ہوا۔

۲۲ فروری ۱۹۰۷ء کو اس نے ہائی کمشنر کی حیثیت سے اپنے عہدے کا حلف اٹھایا۔ اس نے اپنی فراست اور فراخ دلی سے جزیرے میں امن و امان قائم کیا اور خارجی حکومتوں کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرائی کہ انھوں نے اپنی افواج سے یہ جزیرہ خالی کرنے کے لیے جو شرائط عائد کی تھیں وہ پوری ہو چکی ہیں، یعنی: (۱) مقامی پولیس کا قیام؛ (۲) جزیرے میں امن و امان کی بحالی و قیام؛ (۳) مسلم آبادی کا تحفظ۔ لہٰذا ان حکومتوں نے اپنی افواج کو واپس بلا لینے کا فیصلہ کر لیا۔ اس پر عیسائیوں نے خوشی کے شادیانے بجائے، لیکن مسلمانوں نے کئی مقامات پر سخت احتجاجی مظاہرے کیے، کیونکہ وہ سمجھتے تھے ان حکومتوں نے ان سے غداری کی ہے اور انھیں ان کے دشمن عیسائیوں کے رحم کرم پر بے یار و مددگار چھوڑ دیا گیا ہے۔ ۱۲ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو اِقْرِیطش کی قومی اسمبلی نے یونان سے اتحاد کا اعلان کر دیا۔ اس پر ان حکومتوں نے احتجاج کیا اور ۱۳ جولائی ۱۹۰۹ء کو فیصلہ کیا کہ وہ اس جزیرے پر ترکوں کے حقوقِ سیادت کی بحالی اور مسلمانوں کی حفاظت کے لیے جزیرے میں اپنے چار جنگی جہاز متعین کریں گی۔

۱۴ اکتوبر ۱۹۱۲ء کو جنگِ بلقان کے موقع پر یونان کے وزیرِ اعظم وینیزیلوس (M. Venizelos) نے اِقْرِیطش کے نمائندوں کو یونانی اسمبلی (Chamber) میں بیٹھنے کی اجازت دے دی اور ڈروگومس (S. Drogaumes) کو منتظم عمومی بنا کر اِقْرِیطش بھیج دیا۔ معاہدۂ لنڈن (۱۹۱۳ء) کی دفعہ ۴ کی رو سے اِقْرِیطش کو یونان کے حوالے کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس جزیرے کی تاریخ یونانی تاریخ میں مدغم ہو گئی۔

دوسری عالمگیر جنگ میں جرمنی نے یونان کو فتح کر لیا اور مئی ۱۹۴۱ء میں اقریطش میں ہوائی جہازوں کے ذریعے اپنی فوج اُتاری تو تمام دنیا کی نظریں اس جزیرے کی طرف اُٹھ گئیں۔ وہاں کی یونان اور نیوزی لینڈ کی افواج نے مل کر جرمن فوج کا سخت مقابلہ کیا۔ ۱۹ مئی سے یکم جون تک زبردست تصادم رہا۔ اس کے بعد برطانیہ اپنی فوجیں نکال کر مصر لے گیا اور اِقْرِیطش پر جرمنوں کا مکمل قبضہ ہو گیا۔ ۸ مئی ۱۹۴۵ء کو جب جرمنی نے ہتھیار ڈال دیے تو اِقْرِیطش کو یونان کے حوالے کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) Pashley: *Travels in Crete*، کیمبرج و لنڈن ۱۸۳۷ء؛
(۲) Spratt: *Travels and Researches in Crete*، لنڈن ۱۸۶۷ء؛
(۳) W. J. Stillman: *The Cretan Insurrection of 1866-68*، ۱۸۷۴ء؛ (۴) Edwardes: *Letters from Crete*، ۱۸۸۷ء؛ (۵) J. H.
(۶) Freese: *A Short Popular History of Crete*، ۱۸۹۷ء؛
(۷) Bickford-Smith: *Cretan Sketches*، ۱۸۹۷ء؛ (۷) Laroche:
(۸) Victor Berard: *La Créte ancienne et moderne*، ۱۸۹۸ء؛
(۹) G. Gerola: *Les Affairs de Créte*، ۱۸۹۸ء؛ *Monumenti Veneti dell' isola di Creta*، وینس ۱۹۰۵-۱۹۱۷ء؛ (۱۰) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، بذیل مادّہ؛ (۱۱) G. F. Hertzberg: *Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches*، برلن ۱۸۸۳ء، ص ۵۸، ۱۲۸، ۱۶۸؛ (۱۲) Jorga: *Gesch. des osm. Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴: ۱۹ بعد؛ (۱۳) v. Hammer: *Gesch. des osm. Reiches*، ۱۲۳ بعد؛ Pest ۱۸۳۶ء، ۳: ۲۶۱ بعد؛ (۱۴) R. Dozy: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، لائڈن ۱۸۶۱ء، ۲: ۷۶؛ (۱۵) Wasiliew: *Wizantija i Arabi*، پیٹرزبرگ ۱۹۰۲ء؛ (۱۶) M. Gaspar: *Cordobeses Musulmanes en Alejandria y Creta*، در *Homenaje à D. Francisco Codera*، سرقسطہ ۱۹۰۴ء؛ (۱۷) *Monumenti Veneti dell' isola di Creta*، وینس ۱۹۰۶-۱۹۰۸ء؛ (۱۸) H. Noiret: *Documents inédits pour servir â l' histoire de la domination vénitienne au Créte*، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۱۹) Rob: *Der Kretische Aufstand 1866-1867 bis zur Mission Aali Paschas nach diplomatischen Quellen hearbeitet*، برلن ۱۹۰۸ء؛ (۲۰) J. Ballot: *Histoire de l' insurrection crétoise*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۲۱) Joannides: *Narrative of the Cretan War of Independance*، لنڈن ۱۸۶۵ء؛ (۲۲) Postlethwate: *A Little Tour in Crete*، لنڈن ۱۸۶۸ء؛ (۲۳) Yule: *Light on Cretan Insurrections*، لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۲۴) H. Strobl: *Kreta eine geograph. hist. Skizze*، میونخ ۱۸۷۵-۱۸۷۶ء؛ (۲۵) Elpis Melena: *Erlebnisse und Beobachtungen enines niehr als 20-jährigen Aufenthaltes auf unter d. attom. Verwaltung*، ویانا ۱۸۶۷ء؛ (۲۶) Alex. de Stieglitz: *L'île de Créte*، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۲۷) H. Bothmer: *Kreta in Vergangenheit und Gengenwart*، لائپزگ ۱۸۹۹ء؛ (۲۸) V. Bérard: *Les affaires de Créte*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۲۹) *Ministère des affaires étrangères Documents diplomatiques*، پیرس ۱۹۰۳-۱۹۰۵ء؛ (۳۰) *Mémoire de la commission du pouvoir exécutif en Crète*، خانیہ ۱۹۱۰ء؛ (۳۱) Laroche: *La Crète ancienne et moderne*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۳۲) A. j. Reinach: *La question Crètoise vue de Crète*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۳۳) Turot: *L' insurrection crétoise et la guerre grécoturque*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ نیز دیکھیے مندرجۂ ذیل تصانیف: (۳۴) Kriaris: *Histoire de Crète*، خانیہ ۱۹۰۲ء؛ (۳۵) Jannaris: *Agriculture et Commerce en Crète*، خانیہ ۱۹۰۶ء؛ (۳۶) Papantonakis: *Documents relatifs à l' insurrection de 1897-1898*، خانیہ ۱۹۰۱ء؛ (۳۷) Psilakis: *Histoire de Créte*، ایتھنز ۱۹۰۹-۱۹۱۰ء۔

(جیس F. GIESE [و نصیر احمد ناصر])

اُقْسَرا: رَکَ بہ آق سرای۔ ٭

الاُقْصُر: (جمع قلّت کا صیغہ ہے؛ واحد: قَصر، بمعنی قلعہ، محل، ایوان) ⊗ بالائی مصر (صعید) کا ایک قدیم شہر، جو دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے جس کا فاصلہ قاہرہ سے دریا کے ذریعے ساڑھے چار سو اور ریل کے ذریعے چار سو اٹھارہ میل ہے۔ اسلامی عہد میں (عصر حاضر سے پہلے) اس ضلعے (کورہ) کا نام بھی جہاں یہ قدیم شہر آباد ہوا الاُقْصُر ہی تھا۔

الاُقصر (مغربی زبانوں میں Luxor) کا یہ نام اس لیے ہوا کہ ازمنۂ قدیمہ میں یہاں بکثرت قصر تعمیر ہوے (یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّہ)۔ القلقشندی کہتا ہے کہ یہاں ایک عظیم بت موجود ہے، جسے پتھر سے تراشا گیا تھا (صُبح الأعشی، ۳: ۳۲۸)۔ المقریزی نے لکھا ہے کہ یہ صعید (بالائی مصر) کا ایک بہت بڑا شہر ہے (الخِطَط، ۱: ۳۲۸)۔

الاُقصر کا معبد طیبیہ کی عظیم ترین یادگاروں میں سے ہے۔ یہ شہر کی جنوب مغربی سمت میں دریا کے کنارے واقع ہے اور اسے ابن بلوسف (بلوتپ) ثالث (Amenhophis III) نے تعمیر کیا تھا، گو تکمیل سیتی اوّل (Seti I) کے عہد میں ہوئی۔ یہ معبد آج بھی اپنی جگہ قائم ہے۔ ماہرین تعمیر و آثار قدیمہ اور سیاح اسے دور دور سے دیکھنے آتے ہیں۔ بحالت موجودہ اس میں ایک مسجد اور گرجا بھی موجود ہے۔

موجودہ شہر میں کئی عمدہ ہوٹل ملیں گے۔ الاُقصر کی سب سے بڑی گزرگاہ بھی اس کے قدیم راستے پر بنی ہے۔ الاُقصر اور آس پاس کے علاقے میں قدیم اشیا بکثرت جعلی طور پر تیار کی جاتی ہیں۔

الاُقصر کے آس پاس قدیم آثار کے لیے بند اُسوان کی تعمیر سے غرقابی کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ ان کی حفاظت کے لیے بین الاقوامی تحریک شروع ہوئی۔ اب اس سلسلے میں مناسب تدابیر اختیار کی جا رہی ہیں۔

معبد کی مفصل کیفیت کے لیے دیکھیے فرگوسن (Furgusson): قدیم فن تعمیر۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم البلدان، ج اوّل، بذیل مادّہ؛ (۲) القلقشندی: صُبح الأعشی، ۳: ۳۲۸، مطبع الامیریہ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ؛ (۳) المقریزی: الخِطَط،

۱:۳۲۸، مطبعۃ النیل، مصر ۱۳۲۴ھ؛ (۴) Encyclopaedia Britannica، ج ۴، طبع ۱۹۵۰ء، بذیلِ مادّہ؛ (۵) G. Rawlinsen: Ancient Egypt، ج ۲، ۱۸۸۱ء؛ (۶) Furgusson: History of Architectur، ۱:۱۰۸-۱۰۹، طبع اوّل۔

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ **اِقطاع**: اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جس سے مراد ہے حکومت کی طرف سے قطعاتِ زمین کا عطیہ۔ فقہا نے اس کی متعدد شکلیں بیان کی ہیں:-

۱- حکومت کوئی ایسا قطعۂ زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو کسی کو آبادکاری کے لیے عطا کر دے۔ اس صورت میں جس شخص کو یہ قطعہ دیا گیا ہو وہ جب تک اس کا خراج رعُشر ادا کرتا رہے گا تب تک اسے حق ہوگا کہ اس میں جیسے چاہے مالکانہ تصرّفات کر سکے، کیونکہ وہی اس قطعۂ زمین کا مالک ہوگا اور یہ نسلاً بعد نسلٍ اس کے وارثوں کو منتقل ہوتا رہے گا۔

۲- حکومت نے کسی کو کوئی قطعۂ زمین عطا تو کیا لیکن حقوقِ ملکیّت نہ دیے۔ اس صورت میں جس کسی کو یہ زمین ملی وہ صرف اس کی آمد کا حق دار ہوگا۔ بعد میں یہ آمد وارثوں کو منتقل ہوگی۔ وہ بھی جب تک ادائے خراج میں کوتاہی نہیں کریں گے حکومت یہ قطعۂ زمین ان سے واپس نہ لے گی۔ ایسا قطعۂ زمین بیع نہیں ہو سکتا تھا، لیکن اس کی آمدنی میں ہر قسم کے تصرّفات کی اجازت ہوتی تھی۔

۳- حکومت کسی کو کوئی قطعۂ زمین تاحیات عطا کرے کہ اس کا خراج رعُشر دیتا رہے اور آمد سے متمتع ہو۔ ظاہر ہے کہ جب یہ شخص فوت ہوگا قطعۂ زمین حکومت کو منتقل ہو جائے گا۔

۴- حکومت اس قسم کے عطیے میں جس کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وقت کی قید نہ لگائے بلکہ جب چاہے اسے واپس لے لے۔

۵- حکومت نے زمین کا کوئی قطعۂ یا رقبہ تو کسی کو عطا نہیں کیا البتہ اس کا خراج یا عُشر، جو بھی بیت المال میں جمع ہو رہا ہے، کلًّا یا جزءًا اس کے نام کر دیا۔ اس صورت میں جو شخص بھی وہ زمین کاشت کر رہا ہے اسے بے دخل نہیں کیا جائے گا۔

یہ پانچ شکلیں تو ان زمینوں کے اقطاع کی ہیں جو بیت المال، یعنی حکومت کی ملکیّت ہیں، لیکن اراضی مملوکہ (یعنی ایسی زمینیں جو دوسروں کے قبضے میں ہوں) پر بھی اصول اقطاع کا اطلاق کیا گیا؛ لہٰذا بہتر ہوگا اس کی صراحت بھی کر دی جائے۔ یہ گویا اقطاع کی چھٹی شکل ہوگی۔ اس میں اور اقطاع کی پانچویں شکل میں، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر اس قسم کا قطعۂ زمین کسی کو عطا کیا جاتا ہے تو اس کی کاشت اور پیداوار سے تو اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ اس کا خراج یا جزیہ، جیسا بھی بیت المال میں داخل ہو رہا ہے، تمامًا یا جزءًا اقطاع دار کو ملتا رہتا ہے۔

اقطاع کی ساتویں اور جہاں تک زمین کی آبادکاری کا تعلق ہے اصولاً اوّلین شکل یہ تھی کہ ارض مَوات، یعنی کسی ایسی زمین کو جو بے آباد پڑی تھی، کوئی مسلمان یا ذمّی حکومت کی اجازت سے آباد کر لیتا اور اس کا خراج رعُشر ادا کرتا رہتا تو وہ اس میں ہر قسم کے مالکانہ تصرّفات کر سکتا تھا؛ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں وضاحت کر دی ہے کہ جس زمین کا کوئی مالک نہ ہو اور وہ آباد بھی نہ ہو اور جسے دی جائے وہ آباد کر لے تو وہی اس کا خراج ادا کرے گا اگر خراجی ہے، اگر عشری ہے تو عشر دے گا۔ حکومت کو اختیار نہیں ہوگا کہ یہ قطعۂ زمین اس سے یا اس کے وارثوں سے واپس لے (۳:۳۶۶)۔

لیکن اقطاع کی یہ مختلف شکلیں دفعۃً پیدا نہیں ہو گئی تھیں۔ وہ دراصل نتیجہ تھیں ایک طویل تاریخی عمل کا، جس میں سیاسی اور انتظامی ضرورتوں کے علاوہ ان تبدیلیوں کا بھی حصّہ ہے جو مرورِ ایّام سے اسلامی ریاست میں رونما ہوئیں۔ اقطاع کی بنا تو اس اصول پر تھی کہ جو زمین بے کار پڑی ہے اسے لوگوں میں تقسیم کر دیا جائے تاکہ زراعت کو ترقّی ہو اور پیداوار بڑھے۔ چنانچہ کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ اقطاع کا جواز صرف ان زمینوں کی صورت میں پیدا ہوتا ہے جو کسی کی ملکیّت نہیں؛ مملوکہ زمینوں کا اقطاع جائز نہیں (ابو عبید القاسم بن سَلّام: کتاب الأموال، باب الاقطاع، ص ۲۷۸)۔ احمد بن عثمان الحَرْوَزی نے عبداللہ بن مبارک سے، انھوں نے مَعْمَر سے اور مَعْمَر نے ابن طاؤس سے روایت کی ہے اور انھوں نے اپنے والد کی سند پر کہا: ''رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ارشاد ہے کہ ''عادی الارض'' اللہ اور اس کے رسول کی ہے، پھر تمھاری۔ اس پر جب دریافت کیا گیا کہ کیسے؟ تو فرمایا اسے لوگوں میں تقسیم کر دیا جائے''۔ عادی الارض (عہدِ عاد کی زمین)، سے مراد ہے ''قدیم الارض'' یعنی وہ زمین جو غیر مزروعہ چلی آ رہی ہے اور جسے ایک دوسری روایت میں مردہ زمین بھی کہا گیا ہے (کتاب الأموال، ص ۲۷۲، حاشیہ ۲)۔ مگر، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، جیسے جیسے اسلامی مملکت کی حدود میں توسیع ہوئی اور اس نے پھیلتے پھیلتے تقریبًا ساری متمدن دنیا کو آغوش میں لے لیا (اس میں ایک طرف پورا شمالی افریقہ، بلکہ ہسپانیہ اور جزائر بحیرۂ روم دوسری جانب وسطی اور مغربی ایشیا کے جملہ ممالک شامل تھے) اقطاع کی سادہ اور ابتدائی صورت قائم نہ رہی۔ ایک طرف سابقہ نظامہائے حکومت کی جگہ ایک نئے نظامِ حکومت نے لے لی تھی، نیز فتوحات کی بدولت جو نئے نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے ان کا تقاضا یہ تھا کہ بعض انتظامی معاملات کا فوری طور پر کوئی فیصلہ کیا جائے؛ دوسری جانب اسلامی مملکت میں بھی طرح طرح کے رجحانات ابھر رہے تھے، جن کی نوعیّت اصولی بھی تھی، سیاسی، معاشی اور انتظامی بھی۔ یہ سب عوامل ہیں جن کے زیرِ اثر اقطاع کی مختلف شکلوں کا ارتقا ہوا۔ اب صورت یہ نہیں تھی کہ عام اور بیکار پڑی ہوئی زمین کو کیسے اور کن لوگوں میں تقسیم کیا جائے، بلکہ یہ تھی کہ آبادکاری کے علاوہ کوئی قطعۂ زمین یا زمین کا بہت بڑا رقبہ، یا علاقہ، یا پورا ایک صوبہ بھی اصولِ اقطاع کی بنا پر کسی ایسے شخص کی تحویل میں دیا جا سکتا ہے جو اس کی عمل داری اور نظم و نسق کی ذمّے داریاں قبول کرے۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس

اصول پر عمل ہونے لگا تو اقطاع کا تعلق محض زمین کی آبادکاری سے نہ رہا بلکہ اس کا رشتہ ملک کے نظم و نسق، عمل داری اور سیاسی ضروریات سے جوڑ دیا گیا۔ یوں اقطاع کی ایک نہیں کئی شکلیں پیدا ہو گئیں، مثلاً بقول الماوَرْدِی (الأحکام السلطانیة، باب اقطاع): اقطاع تملیک اور اقطاع استغلال۔ اقطاع تملیک کی تین شکلیں ہیں: اوّل اقطاع موات، دوم اقطاع ارض عامر، سوم اقطاع معادن۔ ارض موات کی دو صورتیں ہیں، اوّل وہ جو ہمیشہ سے بے آباد پڑی ہوں، دوم وہ جو کسی وجہ سے بے آباد ہو گئی ہوں، گویا اقطاع کا تعلق جہاں زمین (بقول الماوَرْدِی اقطاع تملیک) سے ہے وہاں پیداوار (اقطاع استغلال) سے بھی ہے، یعنی یہ کہ حکومت کسی قطعۂ زمین کی پیداوار یا اس کی آمد کسی کے نام کر دے، لیکن جس کے نام کی جائے وہ یا تو اس کا انتظام و اہتمام اپنے ہاتھ میں لے یا بیت المال میں جو رقم بطور خراج / عشر جمع ہو رہی ہے اس سے متمتع ہوتا رہے۔ یوں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں: اقطاع خراج، جس کی عام اجازت ہے اور اقطاع عشر، جس کی حیثیت زکوٰۃ کی ہے اور اس کا امکان جبھی پیدا ہوتا ہے کہ اس کا حق جن لوگوں کو پہنچتا ہے وہ اس وقت موجود نہ ہوں (دیکھیے الماوردی: الأحکام السلطانیة، ص ۱۷).

اب ایک اَور لحاظ سے اقطاع پر نظر ڈالیے۔ ہمیں معلوم ہے فقہا کے نزدیک زمین کی تین قسمیں ہیں۔ ایک ارضِ موات، یعنی غیر آباد اور وہ غیر مزروعہ زمین جس کا کوئی مالک نہیں اور جس کے اقطاع میں حکومت کو تین سال تک تو کوئی رقم ادا نہیں کی جاتی لیکن تین سال کے بعد جو بھی اس کا لگان ہوتا بذریعۂ نیلام (تزاید) مقرر کر لیا جاتا اور اقطاع دار پر اسے ادا کرنا لازم ٹھیرتا۔ گو عام طور پر لگان کی شرح یہ سمجھتے ہوئے پہلے ہی سے معیّن ہو جاتی تھی کہ اس میں اضافہ ممکن نہیں۔ اگر تین سال تک زمین آباد نہ ہوتی تو حکومت اسے واپس لے لیتی، بشرطیکہ اقطاع دار زمین آباد نہ ہونے کی کوئی معقول وجہ پیش نہ کر سکتا۔ اگر آباد کر لیتا تو مدتِ اقطاع بڑھا دی جاتی اور وہ اس میں ہر قسم کے تصرّفات کر سکتا۔ اگر بے آباد زمینوں میں سے کوئی آباد شدہ زمین پھر غیر آباد ہو جاتی اور اس کی آبادکاری مطلوب ہوتی تو دو صورتیں پیش آتیں: (۱) اگر یہ زمین عہدِ جاہلیت کی ہوتی تو اس کے اقطاع میں کوئی مشکل حائل نہ ہوتی۔ اس پر ویسے ہی عمل ہوتا جیسے اوپر ارضِ موات کے سلسلے میں بیان ہو چکا ہے؛ (۲) اگر ایسی زمین عہد اسلامی کی ہوتی تو فقہا اس کے اقطاع میں مختلف رائیں اختیار کرتے اور حکومت ان میں سے کسی ایک پر عمل کرتی۔

زمین کی دوسری قسم وہ ہے جسے ''عامرہ''، یعنی آباد کہا جاتا ہے۔ اس کا تعلق مفتوحہ علاقوں سے ہوتا تو اس کے اقطاع کی ایک صورت یہ تھی: فتح سے پیشتر کوئی زمین کسی کو دے دینے کا فیصلہ ہو جاتا تو بعد از فتح اسی کا حق مقدم تسلیم کیا جاتا، لیکن اگر مفتوحہ علاقوں میں زمینوں کے مالک یا ان پر کام کرنے والے وطن چھوڑ جاتے یا ہلاک ہو جاتے (ان میں ان اراضی کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو سابقہ حکومت کی ملکیت تھیں نہ کہ افراد کی) تو ایسی زمینوں کا کچھ حصّہ تو بیت المال کے لیے محفوظ رہتا باقی اقطاع خراج کے تحت آ جاتا۔ ان کی ملکیّت کا حق تو کسی کو نہ پہنچتا البتہ اقطاع لینے والے ان کے خراج سے فائدہ اٹھاتے، لیکن جن زمینوں کے مالک موجود ہوتے ان پر نہ اقطاع خراج کا اطلاق ہوتا نہ ان کے مالک بے دخل کیے جا سکتے بلکہ جیسا بھی از روے معاہدہ طے پاتا وہ حکومت کو ان کا خراج ادا کرتے رہتے، جو گویا جزیے کا بدل تھا، لہٰذا اسے جزیہ ہی تصور کیا جاتا (قب جزیہ و خراج)۔ یوں ارضِ خراج کی دو قسمیں ہو جاتیں: قابلِ اقطاع اور ناقابلِ اقطاع۔

رہیں وہ زمینیں جن کے مالکوں کے بعد کوئی وارث نہ ہوتا، ان کی حیثیت وہی ہوتی جو املاکِ عامّہ (اوقاف) کی تھی یا پھر حکومت کو اختیار ہوتا کہ اقطاع پیداوار یا اقطاع زمین میں سے کسی ایک طریق پر عمل کرے۔

یوں اقطاع کی دو صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں:

(۱) اقطاع زمین، جس کا اوپر بیان ہو رہا تھا اور جس کے تحت کوئی قطعۂ زمین یا محدود رقبہ ہی نہیں بلکہ پورا ملک بھی بطور اقطاع (اقطاع اقلیم) کسی کو دے دیا جاتا۔ ابن طولون کو جب ایک مقررہ رقم خراج کے عوض مصر کی ولایت عطا کی گئی تھی (۲۶۴ھ/۸۷۷ء) تو یہ اقطاع اقلیم ہی کی ایک شکل تھی۔ ہارون الرّشید نے بھی (۱۸۴ھ/۸۰۱ء میں) ابراہیم بن الاغلب کو ایسی ہی ایک شرط کے تحت افریقیہ کا والی مقرر کیا تھا۔ دونوں صورتوں میں والی یا اقطاع دار کی حیثیت سے وہ اپنے اپنے صوبوں کے نظم و نسق، حفاظت اور امن و امان کے ذمّے دار تھے۔ ظاہر ہے کہ اقطاع کی اس شکل میں فوجی اور انتظامی دونوں قسم کی ضرورتوں کا دخل تھا۔

(۲) اقطاع کی دوسری صورت، یعنی اقطاع پیداوار (استغلال) میں بھی انتظامی اور فوجی دونوں ضرورتیں کام کر رہی تھیں۔ اس کا اطلاق رفتہ رفتہ ان محاصل پر بھی ہونے لگا جو دریاؤں، نہروں، کاریزوں اور کمرک سے وصول ہوتے تھے۔ آگے چل کر ان سے فوجی جاگیروں کی ابتدا ہوئی۔ جہاں تک معادن کا تعلق ہے الماوَرْدِی کے نزدیک ان کی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی۔ ظاہری میں تو نمک، نفت اور اس قسم کی چیزیں شامل ہیں جن کی مثال گویا پانی کی ہے کہ ہر ایک کے نفع کے لیے ہیں، لہٰذا ان کا اقطاع جائز نہیں؛ البتہ دوسری قسم کا اقطاع جائز ہے۔ جائز کی صورت میں بھی دو قول ہیں: ایک یہ کہ اقطاع دار کا اس پر حقِ ملکیت قائم ہو جائے، دوسرا یہ کہ وہ صرف اس سے استفادہ کرے (دیکھیے الماوَرْدِی: الأحکام السلطانیة، اقطاع المعادن)۔

اقطاع پیداوار سے دراصل ان رقوم کا ادا کرانا مقصود تھا جو رعایا کی طرف سے بیت المال کے ذمّے ہوتیں اور جن کی تعیین ضروری تھی تاکہ پیداوار کی تعیین بھی ان کے مطابق ہو سکے؛ لہٰذا اقطاع پیداوار کا تعلق اقطاع عشر اور اقطاع خراج دونوں سے تھا۔ اقطاع عشر تو، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، صرف استثنائی صورتوں میں ممکن تھا۔ خراج زکوٰۃ کا بدل نہیں ہے اور ایسے سرکاری ملازم بھی جو خاص عہدوں پر مامور تھے، لیکن نہ ان کی تنخواہ معیّن تھی اور نہ مدّتِ ملازمت، اقطاع خراج کے مستحق نہیں ہو سکتے تھے، لہٰذا اقطاع کی یہ شکل، جیسا کہ الماوردی

نے لکھا ہے، فوج ہی کے لیے سب سے زیادہ موزوں تھی۔ فوج کی تنخواہیں معیّن تھیں، لہٰذا اقطاع کا فیصلہ بھی ان کے تعلّق میں بآسانی ہوسکتا تھا۔ یوں ان جاگیروں کی ابتدا ہوئی جو فوج کو دی جاتی تھیں، لیکن یہاں جاگیر کا لفظ اصطلاحی معنی میں نہیں بلکہ لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

یہاں قابلِ غور امر یہ ہے کہ اگرچہ فتوحات اور انتظامی و فوجی ضروریات کے باعث اصولِ اقطاع پر مختلف شکلوں میں عمل ہونے لگا تھا لیکن اس سے مقصود بہر حال یہ تھا کہ زمین بے آباد نہ پڑی رہے اور اس کی زرعی پیداوار میں اضافہ ہو۔ یوں حکومت کے لیے بھی اداے مصارف کی ایک آسان شکل نکل آئی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے جب حضرت سُلَیط انصاری ؓ کو ایک قطعۂ زمین عطا کیا تو اس سے زمین کی آبادکاری ہی مطلوب تھی۔ گو انھوں نے کچھ دنوں کے بعد اسے واپس کر دیا اس لیے کہ یوں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں حاضری کے مواقع کم ہو رہے تھے۔ ایسا ہی ایک عطیہ وہ ہے جو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حضرت زبیر ؓ کو خیبر میں دیا تھا۔ یہ تو اقطاعِ زمین کی ابتدائی مثالیں ہیں۔ اقطاعِ پیداوار کی ابتدائی مثال کے لیے ہمیں بیت اللحم میں وہ قطعۂ زمین پیشِ نظر رکھنا پڑے گا جو حضرت عمر فاروق ؓ نے فتحِ شام کے بعد حضرت تمیم داری ؓ کو اس لیے عطا فرمایا تھا کہ انھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے اس کا وعدہ لے لیا تھا۔ کتاب الأموال میں ہے کہ حضرت عمر ؓ نے جب یہ زمین انھیں عطا کی تو فرمایا: ''تمھیں اس کی بیع کا حق نہیں ہوگا''۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا نفع نسلاً بعد نسلٍ ان کی اولاد کے لیے مخصوص رہا۔ لَیث بن سَعد کہتے ہیں کہ اگرچہ حضرت عمر ؓ نے یہ اقطاع تمیم ؓ کے لیے دوامًا جاری رکھنے کا فرمان دے دیا تھا لیکن اس شرط پر کہ اسے فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، چنانچہ اس پر آج تک تمیم ہی کے خاندان کا قبضہ ہے (کتاب الأموال، ص ۲۷۵، نیز اسلام کا نظامِ اراضی، ص ۲۲)۔ یہ دو مثالیں اس امر کی وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ اقطاعِ زمین اور اقطاعِ پیداوار کی ابتدا کیسے اور کن حالات میں ہوئی۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ نظامِ اقطاع چونکہ سرتاسر حکومت کے ہاتھ میں تھا اور حکومت ہی نے اس کی بنیاد ڈالی تھی لہٰذا ان زمینوں کو چھوڑ کر جن کا تعلّق اقطاعِ پیداوار سے تھا (یعنی اقطاع دار جن کی کاشت نہیں کرتے تھے، صرف ان کی آمد سے فائدہ اٹھاتے تھے) ایسی زمینیں بھی دراصل حکومت ہی کی ملکیّت تصور کی جاتیں جن کی آبادکاری اقطاع دار کے ذمّے ہوتی۔ انھیں اگر حق پہنچتا کہ ان پر مالکانہ تصرّفات کر سکیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مطلقًا ان کے مالک تھے۔ اس لیے کہ حکومت اس قسم کی زمین بھی بعض صورتوں میں واپس لے سکتی تھی۔ بات یہ ہے کہ تقسیمِ اراضی کا معاملہ حکومت ہی کے ہاتھ میں تھا اور اقطاع سے مقصود یہ تھا کہ زمینیں آباد رکھی جائیں، یہ نہ تھا کہ انھیں غصب کر لیا جائے یا کاشت کاروں کو بے دخل کر دیا جائے، لہٰذا یہ امر کاشت کاروں کے لیے بھی کئی پہلوؤں سے مفید ثابت ہوا (رَکَ بہ زمین]۔ مناسب ہوگا کہ تاریخی اعتبار سے بھی اقطاعِ خراج پر سرسری نظر ڈال لی جائے بالخصوص اس حد تک جس حد تک اس کا تعلّق فوجی جاگیروں سے ہے۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اقطاعِ خراج کو زیادہ تر اہلِ فوج ہی کے لیے موزوں سمجھا جاتا تھا اور یوں ہی فوجی جاگیرداری کی ابتدا ہوئی حتّٰی کہ اقطاع داروں کی ایک مستقل جماعت قائم ہو گئی۔ بہر حال جب تک اقطاع دار مملکت کی خدمات انجام دیتے پیداوار انھیں کو ملتی رہتی۔ ان کی موت پر زمین پھر مملکت کو منتقل ہو جاتی۔ رہے ان کے ورثا سو انھیں دوسرے محاصل سے کچھ وظیفہ دے دیا جاتا، لیکن اگر اقطاع دار بیمار ہو جاتا اور خرابیِ صحت کے باعث تامینِ حیات کوئی کام نہ کر سکتا تو مقامی معمولات کے پیشِ نظر اس کے لیے کچھ بطور معاش مقرر کر دیا جاتا، البتہ اقطاع دار کو نہ زمین کی ملکیّت کا حق پہنچتا نہ اس امر کا کہ اسے اپنے وارثوں کے نام منتقل کر سکے۔ اقطاعِ خراج سے یا تو فوج کی تنخواہوں کا ایک حصہ ادا کرنا مقصود تھا یا اسے تنخواہوں کی ضمانت سمجھا جاتا تھا، لیکن اگر محاصل کی وصولی میں بے قاعدگی ہوتی تو جاگیریں اہلِ فوج ہی کو دے دی جاتیں؛ چنانچہ آلِ بویہ کے زمانے سے ملک شاہ سلجوقی کے عہد تک ـــ کوئی ایک سو تیس برس ـــ یہی صورتِ حال رہی، البتہ نظام الملک نے یہ زمینیں مستقلًا فوجیوں میں تقسیم کر دیں، تاکہ وہ ان کے محاصل اور آمد سے فائدہ اٹھائیں۔ آگے چل کر سلاجقہ نے انھیں موروثی شکل دے دی تاکہ باہر سے آنے والے قبائل کی زیادہ سے زیادہ تعداد فوج میں بھرتی ہو جائے۔ ان کا خیال تھا کہ یوں ایک ایسا لشکر تیار ہو جائے گا جو ہمیشہ ان کی وفاداری کا دم بھرے گا اور ہر بات میں ان کا ساتھ دے گا۔ نور الدّین زنگی کا بھی یہی دستور تھا کہ جب تک کوئی اقطاع دار سنِ بلوغ کو نہ پہنچتا اس کی پرورش کا خیال رکھا جاتا (المقریزی: خِطَط، مصر ۱۳۲۰ھ، ص ۷ ۳، ۲۵۱)۔ مغلوں کے ہاں بھی موروثی جاگیروں کا رواج تھا، جن پر فوجی ہی متصرّف رہتے؛ البتہ ممالیکِ مصر نے اس نظام کو بدل دیا۔ انھوں نے ذاتی املاک، بنجر زمینوں اور صحراؤں کے علاوہ ساری زمین کو بادشاہ کی ملکیّت قرار دیا، جسے سلطان قلاوُن (۱۲۷۹-۱۲۹۰ء) کے زمانے میں چوبیس حصّوں (قیراط) میں تقسیم کر دیا گیا۔ ان میں سے چار حصّے سلطان کے لیے مخصوص تھے، جن سے وہ اپنے محافظ دستے، فوج اور سالارانِ فوج کو جاگیریں دیتا، دس امرا کے لیے اور دس اجیر سپاہیوں کے لیے۔ ان زمینوں کی بار بار پیمائش ہوتی تاکہ اگر کوئی خرابی پیدا ہوئی ہے تو اسے دور کر دیا جائے، مثلًا یہ کہ بڑے بڑے امرا اپنی طرف سے بھی دوسروں کو جاگیریں عطا کرنے لگے تھے۔ ایک دوسری خرابی یہ تھی کہ اجیر سپاہی اپنے اقطاع دوسروں کے ہاتھ بیچ دیتے یا آپس میں بدل لیتے اور یوں بڑی بڑی رقمیں وصول کرتے۔ اس وجہ سے ایک خاص دفتر بھی دیوان البدل کے نام سے قائم ہو گیا تھا، لیکن یہ خرابی دیر تک جاری نہ رہی۔ جب ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں سلیم ثانی نے مصر و شام فتح کیے تو ان زمینوں کی از سرِ نو پیمائش کرائی گئی اور انھیں جاگیروں کے لیے بحقِ سرکار محفوظ کر لیا گیا۔ رفتہ رفتہ عثمانی تاج داروں نے بھی موروثی جاگیروں کی طرح ڈالی۔ محمد علی پاشا (خدیوِ مصر، ۱۸۰۵-۱۸۴۸ء) نے البتہ فوج کو براہِ راست تنخواہ دینے کا طریقہ اختیار کیا تو ممالیک کو ان کی زمینوں سے

محروم کر دیا گیا۔ بہرحال دولتِ عثمانیہ کا دستور یہ تھا کہ ممالک مفتوحہ کا ایک حصّہ اپنی ملکیّت سمجھتے اور اسے والیانِ صوبہ میں بطور جاگیر تقسیم کر دیتے۔ وہ اس کے عوض سپاہیوں کی ایک مقررہ تعداد سلطان کے لیے مہیّا کرتے یا صرف خراج کی رقم ادا کرتے اور یہی آگے چل کر ان کا معمول ہو گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے جاگیردار بابِ عالی کے تصرّف سے آزاد ہو گئے، بلکہ حمص، بَعْلَبَک، لبنان اور نابُلُس میں ہر ایک نے خاندانی حکومت قائم کر لی، جسے زعامت کہا جاتا اور جاگیردار زعیم کہلاتا۔ یوں رفتہ رفتہ پوری سلطنت فوجی جاگیروں میں تقسیم ہو گئی، جس سے دولتِ عثمانیہ کے استحکام کو خاصا نقصان پہنچا۔ ہمارے نزدیک یہ بھی اس کے زوال کا ایک سبب تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب سلطان عبدالمجید (۱۸۳۹-۱۸۶۱ء) نے ان اصلاحات کی ابتدا کی جو تنظیمات [رک بآن] کے نام سے مشہور ہیں اور جن کی بنیاد دراصل سلطان محمود ثانی (۱۸۰۸-۱۸۳۹ء) نے رکھی تھی تو اس نظام کو رفتہ رفتہ ختم کر دیا گیا، گو اس کے باوجود کچھ جاگیریں باقی رہ گئیں لیکن آخری عثمانی انقلاب (۱۹۰۹ء) میں وہ بھی کالعدم ہو گئیں.

ارضِ پاک و ہند میں بھی فوجی جاگیروں کی صورت کم و بیش یہی تھی۔ سندھ ۷۱۲ء میں فتح ہوا، پنجاب محمود غزنوی کے ہاتھوں گیارھویں صدی عیسوی میں، تیرھویں صدی کے اختتام تک پورے ہندوستان پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چکا تھا۔ یہاں بھی، جہاں تک اراضی کا تعلّق ہے اصول یہی تھا کہ نہ مالکانِ زمین کو زمین سے بے دخل کیا جائے اور نہ کاشت کاروں کو۔ صرف وہی زمینیں سرکاری متصوّر ہوتیں جن کا کوئی وارث نہ تھا یا جو اسلامی فتح سے پہلے حکومت کے قبضے میں تھیں۔ فوجی جاگیریں ایسی ہی زمینوں سے دی جاتیں، یعنی فوجی ان کے خراج سے متمتع ہوتے؛ مثلاً جب سلطان شہاب الدین غوری نے شہر دہلی بطور جاگیر قطب الدین ایبک کو دے دیا تو اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ دہلی کی جملہ زمینیں ایبک کے قبضے میں آ گئیں، صرف یہ تھا کہ ان کا سالانہ خراج ایبک کے نام کر دیا گیا۔ آگے چل کر یہی طریق ایبک نے اختیار کیا۔ ایسے ہی جب شہاب الدین غوری نے بلادِ مفتوحہ کو ایبک کی جاگیر قرار دیا تو یہ اقطاعِ اقلیم ہی کی ایک صورت تھی، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ پھر اگر سرکاری زمینوں اور فوجی جاگیروں میں کبھی اضافہ ہوا تو اس لیے کہ عدمِ ادائے خراج یا بغاوتوں اور شورشوں کے باعث فتنہ پسند عناصر کی زمینیں ضبط کر لی گئیں یا ان کا کوئی وارث ہی نہ رہا۔ حاصل کلام یہ کہ جملہ بلادِ اسلامیہ کی طرح ارضِ پاک و ہند میں بھی ممالک مفتوحہ کے باشندے اپنی زمینوں پر قابض رہے، الّا یہ کہ کسی خاص سبب کی بنا پر حکومت نے کوئی زمین حاصل کر لی؛ چنانچہ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں صراحت کر دی ہے کہ امام کو بجز کسی حق کے جو ثابت ہو اور جسے معروف کہا جائے کسی سے کوئی چیز لینے کا مطلق اختیار نہیں، اور یہی اصول ہے جسے آگے چل کر فقہا نے قائم رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ سلطان محمود غزنوی اور سلطان شہاب الدّین غوری کے عہد میں سلسلۂ فتوحات شروع ہوا تو جیسے جیسے راجگانِ ہند اطاعت قبول کرتے چلے گئے ان کی ریاستیں انھیں کے قبضے میں رہیں، لہٰذا وہ اپنی زمینوں یا دوسرے لفظوں میں جاگیروں کا باقاعدہ خراج ادا کرتے تھے۔ فوجی جاگیریں لاوارث یا سرکاری زمینوں سے دی جاتیں جو ایک انتظامی امر تھا کہ اہلِ فوج کو ان کی خدمات کا معاوضہ ملتا رہے۔ یوں ہی پنج ہزاری، ہفت ہزاری وغیرہ مناصب کی ابتدا ہوئی۔ علاءُ الدّین خلجی نے جاگیرداری کے بجائے نقد تنخواہ کا سلسلہ جاری کیا اور سلطان محمد تغلق نے بھی یہ صورت برقرار رکھی۔ فیروز تغلق نے یہ نظام بدل کر پھر پرانا طریق رائج کر دیا، یعنی نقد تنخواہوں کے بجائے جاگیریں دینا، اس کے بعد ایک مدّت تک بدنظمی کا دور دورہ رہا، جس میں اقطاع داروں نے بھی خاصا حصّہ لیا۔ یہ بدنظمی شیر شاہ نے دُور کی، گو بجائے نقد تنخواہ کے شیر شاہی نظام میں بھی فوجی خدمات کا معاوضہ جاگیروں ہی کی صورت میں دیا جاتا تھا، لیکن اس کا دستور تھا کہ جاگیرداروں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تبدیل کر دیتا۔ آگے چل کر جب مغلیہ سلطنت قائم ہوئی تو اس نے بھی اکثر و بیشتر شیر شاہی نظامِ اراضی ہی پر عمل کیا.

اقطاعِ خراج کا یہ بظاہر طویل بیان اس لیے بھی ضروری تھا کہ اقطاعِ اقلیم کی صورت میں بھی انتظامی اور فوجی دونوں قسم کی ضرورتوں کے پیش نظر اقطاعِ خراج ہی پر عمل کیا جاتا۔ فوجی خدمات کا معاوضہ دینے کے علاوہ بادشاہ یہ طریق فوج کو وفادار رکھنے کا بھی ایک مؤثّر ذریعہ سمجھتے تھے۔ ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ اقطاع کی اساس تو وہی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد تھا کہ عادی الارض اللہ اور اس کے رسول کی ہے جسے لوگوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اقطاعِ اقلیم اور اقطاعِ خراج بعد کی چیز ہے۔ خلافتِ فاروقی میں جب حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کو فتحِ شام کے بعد بیت اللّحم میں ایک قطعۂ زمین عطا کیا گیا تو وہ بھی اقطاعِ خراج کی کوئی ایسی مثال نہیں تھی جس کا قیاس فوجی جاگیرداری پر کیا جائے۔ انھیں یہ زمین ملی تو اس لیے کہ وہ ان کا اپنا قریہ تھا (دیکھیے کتاب الأموال، ص ۲۷۴-۲۷۵)۔ بہرحال حکومت کا عمل ہر حالت میں فقہائے اسلام کے اس فیصلے پر رہا کہ جاگیریں صرف ان ہی زمینوں سے دی جائیں گی جو حکومت کی ملکیّت ہیں اور حکومت ہی کی ملکیّت رہیں گی۔ ان کے علاوہ جو بھی زمینیں ہیں یعنی ''اراضی مملوکہ''، ان پر مالکوں ہی کا قبضہ رہے گا، چنانچہ یہی مسلک علمائے ہند، مثلاً شاہ عبدالعزیز، شیخ جلال تھانیسری اور دوسرے علما و فقہا نے اختیار کیا.

مآخذ: بنیادی کتب فقہ و حدیث و تاریخ کے علاوہ: -

(۱) ابو عبید القاسم بن سلّام: کتاب الأموال، بتصحیح و تعلیق محمد حامد الفقی؛ (۲) محمد شفیع، مفتی: اسلام کا نظام اراضی، ادارۃ المعارف، کراچی؛ (۳) شیخ جلال تھانیسری: رسالۂ اراضی ہند، مخطوطہ مملوکہ محمد شفیع، مفتی، زیرِ طبع؛ (۴) ابن حزم: المُحلّٰی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، ۱۳۴۸ھ؛ (۵) الماوَرْدِی: الأحکام السلطانیة، ۱۳۲۷ھ، مصر و آستانہ؛ (۶) علاء الدین الکاسانی: کتاب البدائع والصنائع فی ترتیب الشّرائع، مطبعۃ الجمالیہ، مصر؛ (۷) السَّرَخْسی: اَلْمَبْسُوط، مطبعۃ السعادۃ، ۱۳۲۴ھ؛ (۸) السیوطی: الأشباہ و النظائر، مطبعۃ المظہری، ۱۳۷۰ھ، ازہر ۱۳۴۸؛ (۹) عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی مذاهب الأربعة، مطبعۃ دار المأمون، مصر؛ (۱۰) ابو یوسف:

کتاب الخَراج، بولاق ۱۳۰۲ھ؛ (۱۱) الجَصّاص: احکام القرآن، مطبعۃ الاوقاف الاسلامیہ، ۱۳۳۵ھ؛ (۱۲) ابن الحاج: المَدْخَل، المطبعۃ المصریہ، ۱۳۴۸ھ؛ (۱۳) الشعرانی: المیزان الکبری، دار احیاء الکتب العربیۃ؛ (۱۴) علاء الدین الحَصْکَفی: الدُّرُّ المختار، مطبع الطبی ہوگلی؛ (۱۵) ابن عابدین الشامی: رَدّالمُختار، مطبع مجتبائی دہلی؛ (۱۶) (آ۔ لائڈن، طبع اوّل، مع مآخذ.

(سید نذیر نیازی)

اِقْلِیم: یونانی لفظ Klīma بمعنی مَیلان سے ماخوذ ہے [لیکن عربی لغت کے بعض ماہروں نے اسے مادّہ ق ل م سے مشتق مانا ہے اور قَلَمَ کے معنی ہیں کاٹا اور اقلیم کو اقلیم اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے حصۂ زمین سے منقطع اور کٹا ہوا ہوتا ہے چنانچہ الازہری نے اسے عربی الاصل قرار دیا ہے (لسان العرب، تحت، مادّہ)]۔ ایراتُوستھینز (Eratosthenes، م ۱۹۶ ق م) نے آباد دنیاے معلومہ (orbis veteribus notus) کو طول بلد کے لحاظ سے سات منطقوں میں تقسیم کیا تھا، جن کی حدود اس نے محض قیاس سے معیّن کر دی تھیں۔ اِبْرُخَس (Hipparchus) [م تقریباً ۱۲۵ ق م] نے ان منطقوں کو اعراضِ بلد کے اعتبار سے مساوی کر دیا۔ مساوی عرض کی سات اقلیموں کی یہ تقسیم عربوں نے بھی اختیار کر لی، گو وہ بعض اوقات خطِ استوا کے جنوبی ملکوں کو آٹھویں اور انتہائی شمال کے ملکوں کو نویں اقلیم شمار کرتے تھے۔ الاِدْرِیسی [رَکّ بآں] نے جغرافیے پر اپنی کتاب اقلیموں ہی کے مطابق مرتّب کی ہے۔ کسی اقلیم کی حدود متعیّن کرنے کے لیے فیصلہ کن عامل اس میں سب سے بڑے دن کا طول ہے۔ ابو الفداء کے نزدیک آباد دنیا عملاً ۱۰° اور ۵۰° عرض بلد شمالی کے درمیان واقع ہے اور جنوب سے شمال کی طرف جاتے ہوئے ہر اقلیم میں طویل ترین دن کا طول نصف گھنٹے بڑھتا جاتا ہے۔ ذیل کی جدول میں ہفت اقلیم کی جنوبی اور شمالی حدود، ہر ایک کی جنوبی حد پر طویل ترین دن کا طول گھنٹوں میں اور ہر ایک کا عرض و طول درجوں میں دکھایا گیا ہے:-

اقلیم	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷
جنوبی حد	۱۲° ۴۰′	۲۰° ۲۷′	۲۷° ۳۰′	۳۳° ۳۷½′	۳۸° ۵۴′	۴۳° ۲۲½′	۴۷° ۱۲′
شمالی حد	۲۰° ۲۷′	۲۷° ۳۰′	۳۳° ۳۷½′	۳۸° ۵۴′	۴۳° ۲۲½′	۴۷° ۱۲′	۵۰° ۲۰′
طویل ترین دن	۱۲¾	۱۳¼	۱۳¾	۱۴¼	۱۴¾	۱۵¼	۱۵¾
عرض	۷° ۴۷′	۷° ۳′	۶° ۷½′	۵° ۱۷′	۴° ۲۸½′	۳° ۴۹½′	۳° ۸′
طول	۱۷۲° ۲۷′	۱۶۴° ۲۰′	۱۵۴° ۵۰′	۱۴۴° ۱۷′	۱۳۵° ۲۲′	۱۲۶° ۲۷′	۱۱۹° ۲۳′

ساتویں اقلیم کی شمالی حد، یعنی ۵۰°، ۲۰′ شمال، پر سب سے بڑے دن کا طول ۱۶¼ گھنٹے ہے۔ تاہم ان اقلیموں کے شمال اور جنوب میں بھی آباد علاقے موجود ہیں۔ جوں جوں ہم شمال کی طرف بڑھیں ان اقلیموں کا طول بھی کم ہوتا جاتا ہے، چنانچہ بقول البیرونی [رَکّ بآں] اقلیم اوّل کا طول شرقاً غرباً ۱۷۲°، ۲۷′ ہے یا اگر ۱° تقریباً ۱۸⁸⁄₉ فرسنگ کے برابر سمجھا جائے تو ۳۲۵۲ فرسنگ کے قریب ہے۔ قدیم حساب کے مطابق، جس میں ایک درجہ ۲۲²⁄₉ فرسنگ کے برابر سمجھا جاتا تھا، یہ ۳۸۳۲ فرسنگ ہوتا ہے۔ اقلیم ہشتم کا طول ۱۱۹°، ۲۳′ یا تقریباً ۲۲۵۵ فرسنگ (بحسابِ قدیم ۲۶۵۱ فرسنگ) ہے۔ یہ پیمائشیں ابو الفداء نے تسلیم کی ہیں.

ایرانیوں نے اقلیم (کِشْوَر) کی اصطلاح بھی ان سات حصّوں یا سلطنتوں کی تعبیر کے لیے استعمال کی ہے جن میں انھوں نے دنیا کو تقسیم کیا تھا۔ یہ تقسیم عرضِ بلد پر مبنی نہیں تھی۔ انھوں نے ایران کو مرکز میں رکھ کر عرب، افریقہ، روم، ترکیہ، چین اور ہندوستان کو اس کے گرد رکھا تھا۔ کرۂ ارض کی ایسی ہی ہفت گانہ تقسیم کا ذکر المسعودی: مُرُوج الذَّھَب (باب ہشتم) میں بھی ہے۔ اس طرح لفظ اقلیم کا اطلاق مقامی طور پر کسی ملک کے لیے بھی ہونے لگا، مثلاً شام، عراق وغیرہ۔ ابو الفداء اسے حقیقی یا فلکیاتی اقلیم کے مقابلے میں، جو عرض بلد پر موقوف ہے، عرف عام کی اقلیم قرار دیتا ہے.

اقلیم الرُّؤیا "فَلَکُ البُرُوج" کا ایک اَور نام ہے.

مآخذ: (۱) ریناو (Reinaud): *Géographie d' Aboulféda*، ۱: ccxxiv ببعد، ۲: ۸ ببعد؛ (۲) *Dict. of Techn. Terms*، طبع شپرنگر (Sprenger)، لیز (Lees) وغیرہ، ص ۱۲۲۳ ببعد؛ (۳) ابن خلدون: [مقدمۃ] *Prolegomena*، طبع کاترمیر (Quatremére) (*Notices et Extraits*) وغیرہ، ۱۶: ۹۲ ببعد؛ ۱۹: ۱۱۲ ببعد)؛ (۴) الہَمْدانی: *Geographie der arab. Halbinsel*، طبع D. H. Müller، ص ۱-۴۴.

(T. H. WEIR)

---

* **اَلْاِقْواء:** علمِ قوافی کی ایک اصطلاح، عیوبِ قافیہ میں سے ایک کا نام، توجیہ یا حذو میں اختلاف کو اقواء کہتے ہیں۔ اقواء کی مختلف صورتیں بتائی گئی ہیں: (الف) (مقید یعنی ساکن حرف روی سے پہلے) قافیے کا آخری متحرک حرف ایک شعر میں مضموم اور دوسرے میں مکسور ہو، جیسے کاکُل اور دِل؛ (ب) ایک شعر میں مفتوح ہو اور دوسرے میں مکسور، جیسے وَحشت اور زِشت؛ (ج) ایک شعر میں واو معروف ہو اور دوسرے میں واو مجہول، جیسے مقدُور اور گور؛ (د) ایک شعر میں یای معروف ہو اور دوسرے میں یای مجہول، جیسے نخچیر اور دیر (ھ) ایک شعر میں مضموم اور دوسرے میں مفتوح جیسے گُم اور ہَم.

خلیل بن احمد کے قول کے مطابق اقواء قافیے کے آخری متحرک حرف میں کسی ایسی حرکت کی موجودگی سے پیدا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ کے دوسرے اشعار کے قافیوں میں نہیں پائی جاتی؛ گویا یہ صورت ہو کہ اشعار میں سے بعض کے آخر میں تو 'ی' ہو اور بعض کے آخر میں 'و' یا 'الف'۔ اس کے برخلاف دوسرے ماہروں کے نزدیک اسے اقواء نہیں کہتے، بلکہ اِصْراف یا اِسْراف کہتے ہیں.

مآخذ: (۱) Freytag: *Darstellung*، ص ۱۶۲ و ۳۲۸؛ (۲) ابن کَیسان، در رائٹ (Wright): *Opuscula Arabica*، ص ۵۵؛ (۳) باسے (R. Basset): *La Khagradjyah*، ص ۱۲۶–۱۲۸؛ (۴) شیخو (Cheikho): علم الأدب، ص ۳۱۴؛ (۵) محمد بن شنب: تحفة الأدب فی میزان اشعار العرب، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۶) محیط الدائرة، ص ۱۰۹، بیروت ۱۸۵۷ء؛ (۷) ابن قتیبہ: کتاب الشعر؛ (۸) ابن رشیق: العُمْدة؛ (۹) مرزا محمد عسکری: آئینۂ بلاغت، لکھنؤ ۱۹۳۷ء، ص ۱۴۷؛ (۱۰) کوثر لکھنوی: سفیر سخن، مکتبۂ جدید لاہور، ص ۸۵؛ (۱۱) نجم الغنی: بحر الفصاحت، رام پور ۱۳۰۳ھ، ص ۲۵۴ ببعد؛ (۱۲) طوسی: معیار الاشعار؛ (۱۳) اوج: مقیاس الاشعار.

(محمد بن شنب MOH. BEN CHENEB [وعبدالمنان عمر])

---

* **الُاُقَیْصِر:** زمانۂ جاہلیّت میں عربوں کے ایک معبود کا نام یا یہ کہنا بہتر ہو گا کہ ایک اسم وصف (مُصَغّرِ اَقْصَر بمعنی سخت گردن والا یا چھوٹے قد کا)۔ اس سے بظاہر یہ پتا چلتا ہے کہ یہ بت انسان کی شکل کا تھا۔ اس معبود کے متعلّق (جس کا اصل نام معلوم نہیں) ہمیں جو کچھ بھی معلوم ہے اس کا سرچشمہ وہ اشارے ہیں جو ابن الکلبی کی کتاب الأصنام (قاہرہ ۱۹۱۴ء)، ص ۳۸، ۳۹ و ۴۸–۵۰ میں ہیں اور یاقوت: مُعْجَم، ۱: ۳۴۰ و ۳۴۱ (ترجمہ و حواشی از ولہاوزن (Wellhausen): *Reste Arab. Heidentums*، طبع دوم، ص ۶۲–۶۴)؛ الجاحظ: الحیوان، ۵: ۱۱۴؛ وہی مصنّف: البخلاء [طبع فان فلوتن، لائڈن ۱۹۰۰ء؛ طبع طٰہٰ الحاجری، مطبوعۂ مصر، ص ۲۱۷، لیکن طبع احمد العوامری و علی جارم بک، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۲: ۱۸۴ میں جہاں الجاحظ کا استشہادی شعر درج ہے اقیصر کا لفظ نہیں بلکہ شعر کی دوسری قراءت درج ہے جو جاحظ نے کتاب الحیوان میں دی ہے]، ص ۲۳۷؛ خزانة الأدب ۳: ۲۴۶ (تلخیص) اور محمود الآلوسی: بلوغ الأدب فی معرفۃِ احوالِ العرب، (تلخیص) قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ۲: ۲۰۹ میں موجود ہیں۔ الاُقَیْصِر کی پرستش قُضاعہ، لَخْم، جُذام، عامِلہ اور غَطفان کرتے تھے، جو صحرائے شام کی سطح مرتفع میں سکونت پذیر تھے۔ ابن الکلبی نے قدیم شاعروں کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان میں اَنْصاب الاُقَیْصِر، یعنی ان پتھروں کا ذکر ہے جو عبادت گاہ کے اطراف میں رکھے جاتے تھے (ان کے متعلق ایک شعر ہے جو لسان العرب، ۶: ۴۱۶ [طبع بیروت ۱۹۵۶ء، ۵: ۱۰۶–ب] میں موجود ہے۔ لیکن شاعر کا نام نہیں لیا گیا، اس شعر میں بیان کیا گیا ہے کہ مذبوحہ جانوروں کا خون ان کے اطراف سے بہتا رہتا تھا.

[وَاَنْصابُ الاُقَیصرِ حِیْنَ اَضْحَتْ
تَسِیْلُ عَلٰی مَنَاکِبِھا الدِّمَاءُ]

اور اسی طرح کپڑوں [یعنی اثواب الاقیصر] کا، جن سے مراد اس بت کے کپڑے ہیں یا شاید عبادت گاہ کا وہ غلاف جو کسوۂ کعبہ کی طرز کا ہوتا تھا؟)، خندق (جُفْر الاقیصر) کا، جس میں نذرانے ڈالے جاتے تھے اور [نَغم الانام، یعنی] زائرین کے بھجن اور گیت کا۔ جو قربانیاں بت پر چڑھائی جاتی تھیں انھیں ہمیشہ ذبح نہیں کرتے تھے، کہا جاتا ہے کہ ان نذرانوں میں آٹے میں گندھے ہوے بال بھی شامل ہوتے تھے (زمانۂ جاہلیت کے عام رواج کے مطابق، قبّ ولہاوزن (Wellhausen)، ص ۱۲۳–۱۲۴ اور ۱۹۸–۱۹۹): اس سلسلے میں ایک قصہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایک دفعہ قبیلۂ ہوازن کے لوگ قحط میں مُبتلا ہو گئے اور فاقہ کشی تک نوبت پہنچ گئی تو وہ الاقیصر کی عبادت گاہ کے اطراف میں ان نذرانوں کے بچے کھچے غلیظ ٹکڑوں کے لیے بھیک مانگنے گئے تھے۔ اس حکایت کی صحت میں بہت کچھ کلام ہے، کیونکہ قبائل ایک دوسرے کے خلاف جو ہجویہ نظمیں کہا کرتے تھے ان میں اس قسم کے مضامین عمومًا پائے جاتے ہیں، اگرچہ بجائے خود اس قصے میں کوئی بات بعید از امکان نہیں.

جیسا کہ ولہاوزن کا خیال ہے ابن الکلبی کے نقل کردہ اشعار میں جو تعبیرات استعمال کی گئی ہیں ان میں کسی عبادت گاہ کی طرف بھی اسی طرح اشارہ ہو سکتا ہے جیسے کہ کسی بت کی طرف۔ اس صورت میں ہم فرض کر سکتے ہیں کہ الاقیصر سے اشارہ اس عمارت کی پست شکل کی طرف ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اقیصر نام کا اطلاق ایک قبیلے پر بھی ہوتا ہے (الأغانی، ۱۴: ۹۸)، افراد پر بھی (الأغانی، ۱۴: ۷۴؛ طبری، ۲: ۶۴۷، ۹۷۰، ۹۹۷، ۱۰۰۰) اور ایک تلوار پر بھی (ابن الاعرابی: *Les Livers des Chevaux*، ص ۸۷ س ۱۴).

مآخذ: مضمون میں آ گئے ہیں.

(G. LEVI DELLA VIDA)

اکبر: ابوالفتح، جلال الدین محمد اکبر، بادشاہ غازی (بن ہمایوں بن بابر)، ⊗ ہندوستان میں خاندانِ مغلیہ کا تیسرا بادشاہ (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء–۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء).

پیدائش: ہمایوں [رَکّ بآن] جنگِ قنوج (۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء) میں شیر شاہ سوری [رَکّ بآن] سے شکست کھا کر سندھ میں سرگرداں تھا کہ قلعۂ عمر کوٹ

[رَتَ بَان] (جس کا بانی عمر سومرہ تھا؛ ابوالفضل اور بداؤنی نے امرکوٹ لکھا ہے) میں اکبر کی ولادت ہوئی (بروز یک شنبہ، ۵ رجب ۹۴۹ھ/ ۱۵ اکتوبر ۱۵۴۲ء/ ۶ کاتک ۱۵۹۹ بکرمی/ ۱۶ تشرین الاوّل ۱۸۵۴ سکندری)۔ جوہر آفتابچی نے، جس کی حیثیت خانہ زاد کی تھی، تاریخ ۱۴ شعبان/ ۲۳ نومبر شبِ شنبہ لکھی ہے (تذکرۃ الواقعات)، لیکن یہ صحیح نہیں۔ ۱۴ شعبان کو نہ شنبہ تھا نہ یک شنبہ، بلکہ پنج شنبہ تھا۔ جہانگیر کے بارھویں فرمانِ جلوس سے بھی یک شنبے ہی کی تصدیق ہوتی ہے۔ جوہر نے تذکرۃ الواقعات اکبر کی پیدائش سے پینتالیس سال بعد لکھی۔ قیاس ہے کہ اسے تاریخِ ولادت اور جشنِ چلہ میں التباس ہو گیا، کیونکہ ۱۴ شعبان کو اکبر چالیس روز کا تھا (مفصّل بحث کے لیے دیکھیے *Humayun Badsha*، مرجمۂ بینرجی، ۲: ۷۵-۷۹؛ قبّ Smith: *The Date of Akbar's Birth*، در *Indian Antiquaries*، نومبر ۱۹۱۵ء، ۴۴: ۲۳۳-۲۴۴)۔

کم سنی: اکبر کی شیر خوارگی اور کم سنی کا ماحول بڑا پُرآشوب تھا۔ وہ نو ماہ کا تھا جب ہمایوں نے ہندوستان چھوڑا (۷ ربیع الثانی ۹۵۰ھ/ ۱۰ جولائی ۱۵۴۳ء) اور قندھار و کابل کا قصد کیا کہ بھائیوں کی مدد سے ازسرِنو طالع آزمائی کی جائے لیکن شال (موجودہ کوئٹہ) پہنچ کر معلوم ہوا کہ بھائیوں سے نہ صرف اعانت ہی کی کوئی امید نہیں بلکہ ان کے ہاتھوں گرفتاری کا بھی خطرہ ہے؛ چنانچہ وہ مستونگ کی طرف پلٹا اور فیصلہ کر لیا کہ ایران کے راستے حرمین شریفین چلا جائے۔ بچے کو اس طویل اور کٹھن سفر میں ساتھ لے جانا مناسب نہ سمجھا، لہٰذا اسے شمس الدین خان اتکہ، اس کی بیوی جی جی انگہ اور دوسری انّا ماہم انگہ کے ہمراہ بھائیوں کے پاس بھیج دیا اور خود بائیس رفیقوں کے ساتھ ایران روانہ ہو گیا۔

عسکری میرزا، کامران کی طرف سے قندھار کا حاکم تھا۔ اس کی لاولد بیوی سلطان بیگم نے اکبر کو بیٹے کی طرح پالنا شروع کیا۔ ۱۵۴۴-۱۵۴۵ء کے سرما میں ہمایوں کی مراجعت کی افواہیں اُڑیں تو اکبر کو قندھار سے کامران کے پاس کابل بھیج دیا گیا۔

ستمبر ۱۵۴۵ء میں ہمایوں نے پہلے قندھار پھر نومبر میں کابل فتح کیا تو کم و بیش دو سال کے بعد بیٹے سے ملا؛ تاہم دورِ آزمائش ابھی ختم نہ ہوا۔ ہمایوں نے بدخشاں کا رخ کیا اور وہاں بیمار پڑ گیا تو کامران دوبارہ کابل پر قابض ہو گیا اور ہمایوں نے واپس آ کر کابل کا محاصرہ کیا اور بالا حصار پر گولہ باری شروع کر دی تو ظالم چچا نے اکبر کو گولوں کی زد میں فصیل پر بٹھا دیا، لیکن اکبر پر کوئی آنچ نہ آئی، شہر فتح ہو گیا اور کامران وہاں سے نکل گیا۔ بعد میں بھی اس کی اور عسکری کی فتنہ انگیزیاں جاری رہیں۔ آخر عسکری کو گرفتار کر کے حجاز بھیج دیا گیا اور اس نے راستے میں وفات پائی۔ کامران کے ایک شب خون میں ہندال، جو ہمایوں کے ساتھ تھا، مارا گیا۔ آخر کامران بھی گرفتار ہوا اور امرا کے اصرار پر اس کی آنکھوں میں سلائی پھروائی گئی اور حجاز روانہ کر دیا گیا۔ اس کے بعد ہمایوں کو اطمینان نصیب ہوا (۹۵۸ھ/ ۱۵۵۱ء)۔

تعلیم: اس پُرآشوب دور میں اکبر کی تعلیم کا کوئی مستقل انتظام ممکن ہی نہ تھا۔ چار سال، چار ماہ اور چار دن کی عمر میں مکتب نشینی کی رسم ادا ہوئی اور ملّا زادہ عصام الدین ابراہیم اتالیق مقرر رہا۔ لیکن اکبر کو تعلیم کی طرف چنداں رغبت نہ تھی۔ اسے اتالیق کی ناکامی سمجھا گیا اور اس کی جگہ مولانا بایزید کا تقرر رہا، مگر وہ بھی کامیاب نہ ہو سکے۔ آخر ہمایوں نے تین بڑے عالموں کے نام پر قرعہ ڈال کر مولانا عبدالقادر کو منتخب کیا، جو فقہ، حدیث اور تاریخ کے عالم تھے، مگر شاہ زادے کی بے رغبتی میں کوئی فرق نہ آیا اور گرد و پیش کی پریشانیاں اس بے رغبتی کو تقویت پہنچاتی رہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بابر کے اخلاف میں بہادر شاہ ثانی تک اکبر کے سوا سبھی بادشاہ رسمی تعلیم سے بہرہ ور ہوئے۔ بایں ہمہ ابوالفضل نے لکھا ہے کہ بادشاہ سلامت مثنوی مولانا روم اور دیوان حافظ روانی سے پڑھتے تھے ("طبع الہام پذیر آں حضرت بہ گفتن نظم ہندی و فارسی بغایت موافق افتادہ... بادشاہ سلامت مثنوی مولوی و دیوانِ لسان الغیب خود بہ سعادت رواں می خوانند و از حقائق و لطائف آں التذاذ می یابند"۔ اکبر نامہ، دفتر اوّل، ص ۲۷۰-۲۷۱)۔

اکبر کی طبیعت حقائق رس تھی۔ وہ بے حد ذہین و فطین تھا۔ علاوہ بریں اس نے فنونِ سپہ گری یعنی شہسواری، شمشیر زنی اور تیر اندازی میں مہارت تامّہ بہم پہنچائی اور ملک داری کے اسرار و رموز سے بھی وہ ابتدائے عمر ہی میں آشنا ہو گیا۔

انتظامی امور کا تجربہ: ابتدا میں اکبر کو موضع چرخ (لوہ گر، افغانستان) جاگیر میں ملا تھا۔ ہندال کی وفات پر اس کی جاگیر اور حکومتِ غزنہ اکبر کے حوالے کر دی گئی اور اس نے چھ مہینے غزنہ میں گزارے۔ پھر ہمایوں نے اپنے پاس بلا لیا اور فتح ہند کا قصد کیا تو ساتھ لے لیا۔ ماچھی واڑہ اور سرہند کی لڑائیوں میں سکندر شاہ شکست کھا کر کوہستانِ شوالک کی طرف بھاگ گیا (۱۵۵۵ء)۔ ہمایوں دہلی اور آگرے پر قابض ہو گیا۔ اکبر کو بیرم خان کی اتالیقی میں سکندر کے تعاقب کی غرض سے پنجاب روانہ کیا گیا۔ اس زمانے میں اکبر نے جو کچھ سیکھا بیرم خان سے سیکھا۔

تخت نشینی اور بیرم خانی دور: ہمایوں نے اچانک ۲۴ جنوری ۱۵۵۶ء کو دہلی میں وفات پائی۔ بیرم خان کو یہ خبر ملی تو کلانور (ضلع گورداس پور) میں اکبر کی بادشاہت کا اعلان کر دیا (۳ ربیع الثانی ۹۶۳ھ/ ۱۴ فروری ۱۵۵۶ء)۔ ہمایوں کی وفات کے ساتھ ہی سلطنت میں ایک زلزلہ سا آ گیا۔ جو حکمران لاہور، دہلی اور آگرے میں شکستیں کھا کر راہِ فرار ڈھونڈ رہے تھے ان کی ہمتیں بڑھ گئیں اور افغانستان و ہندوستان میں شورشیں برپا ہونے لگیں۔ اس وقت بیرم خان اور ہمایوں کے دیگر معتمد رفیقوں کی وفاداری اور عالی ہمتی کام آئی۔ کابل پر میرزا سلیمان، حاکمِ بدخشاں، کا حملہ ناکام بنا دیا گیا، نارنول پر راجہ بہاری مل کی خیر خواہی کے باعث شاہی فوج کا قبضہ ہو گیا اور شاہ ابو المعالی کی بروقت گرفتاری سے ایک خطرناک فتنہ اٹھنے سے پیشتر ہی دب کر رہ گیا۔ لیکن یہ مسائل اس بلا کے سامنے کوئی حقیقت نہ رکھتے تھے جو عادل شاہ سوری کے وزیر ہیموں بقال کی صورت میں

نازل ہوئی۔ ہیموں نے پہلے آگرے میں سکندر خان ازبک، پھر دہلی میں تردی بیگ کو راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور کیا اور راجا بکر ماجیت کا لقب اختیار کر کے اس نیّت سے پنجاب کی طرف بڑھا کہ مغلوں کو ہندوستان سے نکال دے۔ عام خیال یہی ہے کہ وہ اپنا راج قائم کرنے کی فکر میں تھا۔ پانی پت کے قریب علی قلی خان شیبانی نے اس کی ہراول فوج پر حملہ کر کے پورے توپ خانے پر قبضہ کر لیا۔ ۱۰ محرّم ۹۶۴ھ/ ۵ نومبر ۱۵۵۶ء کو پانی پت کے میدان میں دوسری بار معرکۂ کارزار گرم ہوا۔ بازی ایک بار پھر مغلوں کے ہاتھ رہی۔ اس جنگ میں سب سے بڑا کارنامہ علی قلی خان شیبانی ہی کا تھا، جسے خان زمان کا خطاب دیا گیا۔ ہیموں بری طرح زخمی ہو کر گرفتار ہوا اور اکبر کے دربار میں پیش ہوتے ہی بیرم خان نے اس کی گردن اڑا دی۔ اس فتح کے بعد دہلی اور آگرے پر اکبر کا پھر سے قبضہ ہو گیا.

سلطنت کے استحکام کے لیے یہ ضروری سمجھا گیا کہ ارد گرد کی خود مختار ریاستوں اور سرکش سرداروں کو مطیع کیا جائے، بالخصوص افغانوں کے دماغ سے بادشاہت کا خیال نکال دیا جائے؛ چنانچہ سب سے پہلے سکندر سور کے خلاف اقدامات ضروری سمجھے گئے، جو مان کوٹ (علاقۂ جموں) میں محصور ہو گیا تھا۔ ۲۷ رمضان ۹۶۴ھ/ ۲۴ مئی ۱۵۵۷ء کو اس نے اطاعت قبول کر لی اور بہار چلا گیا۔ یوں پورا پنجاب اکبر کے زیرِ نگیں آ گیا۔ اسی سال اجمیر پر اور ربیع الثانی ۹۶۶ھ/ جنوری - فروری ۱۵۵۹ء میں گوالیار پر قبضہ ہو گیا۔ اواخر ۹۶۶ھ/ ۱۵۵۹ء تک خان زمان نے عادل شاہ کے امرا کو شکست پر شکست دے کر سنبھل سے لکھنؤ اور الٰہ آباد سے جون پور تک کا علاقہ فتح کر لیا۔ سلطنت کی یہ بحالی بڑی حد تک بیرم خان کی سعی و محنت کا نتیجہ تھی۔ وکیلِ سلطنت کی حیثیت سے اسے وسیع اور غیر محدود اختیارات حاصل تھے اور اس کی ذات سلطنت کی بقا کی ضامن سمجھی جاتی تھی۔ لیکن جب فوری خطرات کا سدّ باب ہو گیا تو اس کے بہت سے اقدامات، جو سیاسی مصلحتوں اور ملکی ضرورتوں کے لیے ناگزیر تصوّر کیے جاتے تھے، ذاتی مفاد پر مبنی نظر آنے لگے (مثلاً تردی بیگ کا قتل اور پیر محمد کا تنزل)۔ اِدھر اکبر جوان ہو رہا تھا اور حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھوں میں تھامنے کے لیے مضطرب تھا، اُدھر بیرم خان کے مخالفین، خصوصاً اکبر کی اناماہم انگہ اور "اتکہ خیل" کی محلاتی سازشیں پورے عروج پر پہنچ چکی تھیں؛ چنانچہ ۲۰ جمادی الاُخرٰی ۹۶۷ھ/ ۲۷ مارچ ۱۵۵۹ء کو اکبر نے بیرم خام کو حرمین جانے کی اجازت دے دی اور تمام شاہی اختیارات خود سنبھال لینے کا اعلان کر دیا۔ یہاں تک بھی غنیمت تھا، لیکن ماہم انگہ کی شازش سے ایسے حالات پیدا ہو گئے کہ بیرم راستے سے پلٹ کر مسلح مخالفت پر آمادہ ہو گیا، پھر شکست کھا کر اطاعت قبول کر لی اور حج کے لیے روانہ ہو گیا، لیکن کھمبایت میں مبارک خان لوحانی کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا (۱۴ جمادی الاولٰی ۹۶۸ھ/ ۳۱ جنوری ۱۵۶۱ء).

توسیعِ سلطنت: ۱۵۶۱ء میں ہندوستان کی صورت حال یہ تھی کہ پنجاب اور دوآبے کے علاوہ وسطِ ہند میں گوالیار اور راجپوتانے میں اجمیر کے علاقے اکبر کی سلطنت میں شامل تھے۔ کشمیر، گجرات اور خاندیش میں اسلامی ریاستیں تھیں۔ راجپوتانہ اور گونڈوانہ مختلف خود مختار راجواڑوں میں بٹا ہوا تھا۔ بہار و بنگال میں سلیمان کررانی افغان کی حکومت تھی۔ دکن میں برار، بیدر، احمد نگر، بیجاپور اور گولکنڈے کی پانچ مسلمان ریاستوں کے علاوہ وجیانگر کی ہندو ریاست تھی اور جنوبی ہند میں چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے علاوہ بعض ساحلی مقامات پر پرتگیز قدم جما رہے تھے.

شمالی ہند کی تاریخ جغرافیائی اور سیاسی حالات کے تحت مرکز کی طرف مائل اور مرکز سے نفور قوتوں کے درمیان کشمکش سے عبارت رہی ہے، لہٰذا بیرم خان نے یہ نکتہ اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ جہاں ایک مضبوط مرکزی حکومت کے قیام کے لیے چھوٹی بڑی خود مختار ریاستوں کی تسخیر ناگزیر ہے وہاں رعایا کی مؤثر حفاظت اور ان کی پر امن زندگی کی ضمانت بھی پورے شمالی ہند کو ایک مرکز کے تحت لائے بغیر ممکن نہیں۔ اکبر نے بیرم سے ملک گیری اور عملی سیاست کے گراں قدر تجربے حاصل کیے تھے۔ جوان مردی، عالی ہمتی اور مستقل مزاجی کے علاوہ اس میں تدبّر اور دور اندیشی کا مادّہ بھی بدرجۂ اتم موجود تھا؛ چنانچہ اس نے پوری توجہ توسیع مملکت کی طرف مبذول کر دی اور صرف آٹھ سال کی قلیل مدّت میں مالوہ (۹۶۸ھ/ ۱۵۶۱ء)، گونڈوانہ (۹۷۱ھ/ ۱۵۶۴ء)، رنتھمبور (۹۷۶ھ/ ۱۵۶۹ء)، کالنجر (۹۷۷ھ/ ۱۵۶۹ء)، گجرات (۹۸۰ھ/ ۱۵۷۲-۱۵۷۳ء) اور بنگال (۹۸۳ھ/ ۱۵۷۵ء) کے علاقے اپنی قلم رو میں شامل کر لیے۔ اس دوران میں ایک طرف تو کالنجر، رنتھمبور، گوالیار اور چتوڑ جیسے ناقابلِ تسخیر قلعے فتح کر کے اپنی عسکری قابلیت اور فوجی قوت کا سکّہ بٹھایا اور مقامی حکمرانوں کو یہ احساس دلایا کہ ان کی حکومتیں اور جاگیریں اب بادشاہ کی اطاعت کیے بغیر باقی نہیں رہ سکتیں دوسری طرف ادہم خان، خان زمان، بہادر خان اور عبداللہ خان ازبک جیسے نامور اور طاقت ور سرداروں کی بغاوتیں کچل کر ثابت کر دیا کہ مغلیہ سلطنت غیر متزلزل بنیادوں پر قائم ہو چکی ہے۔ ۹۸۴ھ/ ۱۵۷۶ء تک اکبر کم و بیش پورے شمالی ہند کو زیرِ نگیں لا چکا تھا۔ بعد میں بھی حدودِ مملکت میں توسیع جاری رہی اور بعض ایسے صوبے بھی فتح کر لیے گئے جہاں پیشتر سلطنتِ دہلی کا پرچم کبھی نہیں لہرایا تھا۔ ۹۹۴ھ/ ۱۵۸۶ء میں کشمیر، ۹۹۸ھ/ ۱۵۹۱ - ۱۵۹۲ء میں سندھ، ۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۴ء میں بلوچستان و مکران اور رجب ۱۰۰۳ھ/ اپریل ۱۵۹۵ء میں قندہار فتح ہوا۔ پھر اکبر نے دکن کی ریاستوں کا رخ کیا۔ ۱۰۰۹ھ/ ۱۶۰۱ء تک برار و خاندیش کے علاوہ احمد نگر کا ایک حصہ بھی سلطنت مغلیہ کا جز بن چکا تھا.

اکبر کا شمار دنیا کے عظیم فاتح بادشاہوں میں ہوتا ہے۔ فان نوئر (von Noer) کا قول ہے کہ بادشاہ اکبر نے ملک گیری کی ہوس میں تلوار نہیں اٹھائی تھی (*Kaiser Akbar*، ۲: ۲۳۱)، لیکن اس کی کتاب کی انگریزی مترجم مسز اینٹ بیورج (Annette Beveridge) اپنے مقدمے میں لکھتی ہے: "اکبر کا ایمان تھا کہ تفوق و برتری فی نفسہٖ قابلِ قدر چیز ہے اور اسی لیے اسے حاصل کرنا چاہیے۔ اس کے پاس دولت بھی تھی اور فوجیں بھی، دونوں سے اس نے کام لیا اور بلا تامّل ایک علاقے کے بعد

دوسرا علاقہ اپنی سلطنت میں شامل کرتا چلا گیا"۔ حقیقت یہ ہے کہ صدیاں گزر جانے کے بعد عہدِ حاضر کے تصوّرات کی روشنی میں توسیعِ سلطنت کے جواز و عدم جواز پر بحث بے محل ہے۔ اکبر کے عہد میں توسیعِ سلطنت عظمت و برتری کا نشان تھی اور اس وسیع ملک کو بدامنی کے گوناگوں خرخشوں سے محفوظ کر لینے کی بھی یہ ایک مؤثر تدبیر تھی، مزید براں قدم قدم پر ایسے حالات پیدا ہوتے گئے کہ آگے بڑھنے کے سوا چارہ نہ رہا۔ اکبر کے جانشینوں میں جب تک صلاحیت باقی رہی انھوں نے توسیع کا سلسلہ جاری رکھا اور قابل حکمرانوں نے نظم و نسق کی اصلاح، رعایا کی بہبود و خوش حالی یا ملک کی آبادی اور ترقی کو نصب العین بنائے رکھا۔

اصولِ حکومت: اکبر کی عظمت کا انحصار محض فوجی کارناموں پر نہ تھا۔ قدرت نے اسے تنظیم کی غیر معمولی صلاحیت بخشی تھی۔ اس نے اپنی جنگی مہمات کے ذریعے فتح کی ہوئی سلطنت کے استحکام کے لیے جامع اصول وضع کیے۔ اس کے اندر جزئیات پر حاوی ہو جانے کی اہلیت بھی بدرجۂ اتم موجود تھی۔ اس نے مفتوح دشمنوں، شکست خوردہ مخالفوں، مغلوب باغیوں اور سرکش عہدے داروں کے ساتھ اکثر جس شفقت و درگزر سے کام لیا وہ اس کی فطرت اور حالات دونوں کا تقاضا تھا۔ ایک مرکز سے اتنے وسیع رقبے کو فتح کرنے کی مشکلات اور اپنی افواج کو مختلف سمتوں میں مصروف رکھ کر ان کی طاقت کو تقسیم کر دینا بدیہی طور پر خالی از خطر نہ تھا۔ اس کے لیے دانش مندانہ مسلک یہی تھا کہ اگر مقامی سردار اور حکمران اس کی پیش قدمی پر سرِ اطاعت خم کر دیں تو اسے قبول کر لے اور جگہ جگہ کثیر التعداد نیم آزاد سرداروں کو مقامی طور پر اپنا اثر و اقتدار قائم رکھنے کی اجازت دے دے۔ وہ استحکامِ سلطنت کی خاطر سب کے ساتھ صلح اور سب کے لیے امن چاہتا تھا۔ علاوہ ازیں اپنے اعزّا (مرزا محمد حکیم، ادہم خان اور سلطان میرزا کے بیٹے بھتیجے) اور دوسرے مغل اور ایرانی امرا (خان زمان، بہادر خان، منعم خان وغیرہ) کی مسلسل بغاوتوں اور سازشوں کے باعث اس کے سامنے یہی راستہ رہ گیا تھا کہ جو طبقے عقیدت و اخلاص کا ثبوت دیں ان پر بذلِ التفات میں تامّل نہ کرے۔ یہی سبب ہے کہ اس نے فتوحاتِ ملکی کے ساتھ ساتھ ذی اقتدار مقامی افراد کی تالیفِ قلوب کا بھی خاص خیال رکھا۔

سلاطینِ دہلی کو تین خطروں کا سامنا ہمیشہ رہا: اوّل بیرونی حملہ؛ دوم حکمران جماعت کے منچلے افراد کی ہوسِ استقلال؛ سوم مقامی مقتدرین کی سرکشی؛ لہٰذا ازمنۂ وسطیٰ میں ہر حکومت کے لیے قیام و استحکام کا انحصار فوجی قوت پر تھا۔ پھر حکمران طبقے اور رعایا کو فرمانبرداری پر استوار رکھنے کے لیے درشتی و نرمی، ترہیب و ترغیب اور دہشت و شفقت دونوں سے کام لینا ضروری تھا؛ چنانچہ حکمتِ عملی یہ ٹھیری کہ فوجی طاقت، اتحادِ مرکز اور رعایا کے معاملات میں عدم مداخلت کو اصولِ سلطنت بنایا جائے۔ اس سلسلے میں تین تجربے قابلِ ذکر ہیں: ۱- التتمش نے اپنی سلطنت کے کئی حصے کر کے ہر حصہ ایک ایک امیر کو جاگیردارانہ فرائض و حقوق کے اصول پر عطا کر دیا اور مرکز میں پُرخلوص حامیانِ سلطنت (امرائے چہل گانہ) کی ایک جماعت رکھی تاکہ اس کے ذریعے فوجی سرداروں اور جاگیرداروں کی طاقت اور سرگرمیوں پر دباؤ قائم رہے؛ ۲- شاہانِ تغلق کے عہد میں فوجی جاگیرداروں کو جاگیرداری سے متعلقہ حقوق و فرائض کے ساتھ باقی رکھا گیا، لیکن ان کے لیے آمد کا حساب مرکزی حکومت کے سامنے پیش کرنا لازمی قرار پایا؛ ۳- خاندان لودھی کی حکومت قبائلی اصول پر قائم ہوئی، یعنی بادشاہ بھی ایک سردار تھا، جسے باقی سرداروں نے اپنی رضامندی سے سلطنت سونپ دی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس نظام میں بادشاہ اپنے سرداروں سے نہیں الجھ سکتا تھا۔ سکندر لودھی نے اس نظام کو حسنِ تدبیر سے بدلنے کی کوشش کی۔ ابراہیم لودھی نے قوّت سے کام لینا چاہا اور حکومت کی بنیاد متزلزل ہو گئی۔ غرض مجموعی اعتبار سے سلطنت دہلی کی تاریخ شاہی حکومت اور جاگیرداروں کی باہمی کشمکش کی داستان ہے۔ مستعد اور طاقتور بادشاہ کا سایہ اٹھتے ہی امرا حصولِ اقتدار، بلکہ حصولِ تخت و تاج میں مصروف ہو جاتے اور مقامی جنگ جو افراد کی اعانت سے مرکزی وحدت کو نقصان پہنچاتے رہتے۔ بابر نے حصولِ اقتدار کے ان خوابوں کو بڑی حد تک ملیامیٹ کر دیا تھا، لیکن اسے کسی مستقل اصلاح کا موقع نہ ملا۔ شیر شاہ نے تمام اختیارات اپنی ذات میں مرکوز رکھے، لیکن اس کی آنکھیں بند ہوتے ہی اس کی حکومت کا پورا شیرازہ بکھر گیا۔ ہمایوں نے دوبارہ تخت پر قبضہ کیا تو اسے موت نے مہلت نہ دی۔ درحقیقت مسلمانوں کی سہ صد سالہ حکومت کے تجربات و نتائج کی روشنی میں تعمیرِ نو کا کام اکبر کے لیے مقدر ہو چکا تھا۔

نظامِ حکومت: اکبر نے بیرم خان کی معزولی کے بعد خود اختیارات سنبھالے تو وہ فیصلہ کر چکا تھا کہ کسی وزیر کو غیر محدود اختیارات سونپ کر خود مختاری کے خواب دیکھنے کی اجازت نہ دے گا، چنانچہ اس نے سیاسی و مالی امور شہاب الدین عاملِ دہلی کے سپرد کر کے ماہم انگہ کو اس کا شریکِ کار ٹھیرایا۔ منعم خان کو خانخانان کا خطاب عطا ہوا۔ اتکہ خان کو بیرم کا طبل و علم اور چند ماہ بعد وکالت کا منصب بھی دے دیا گیا۔ ادہم خان کے ہاتھوں اتکہ خان کے قتل کے بعد منعم خان اور شہاب الدین فرار ہو گئے۔ اب اکبر کا قطعی اختیار مسلّم ہو گیا۔ وکیل کا منصب کچھ عرصے کے لیے موقوف کر دیا گیا۔ جب آگے چل کر بعض اوقات چند امرا کا اس عہدے پر تقرر بھی ہوا تو وہ اصل اختیارات سے محروم ہی رہے۔ اکبر کے عہد میں حسب ذیل امرا وکیل رہے: شہاب الدین (۶ جلوس)، اتکہ خان (۷ جلوس)، منعم خان (۷-۱۲ جلوس)، مظفر خان (۲۲-۲۴ جلوس)، عبدالرحیم خانخانان (۳۴ جلوس)، میرزا عزیز کوکہ (۴۰-۵۰ جلوس)۔ یہ سب اکبر کے نزدیک معتمد علیہ اور قابلِ احترام رہے۔

وکیل کے علاوہ اکبر کے عہد میں تین باقاعدہ وزیر تھے، یعنی مال گزاری اور مالیات کے لیے دیوانِ کل یا دیوانِ اعلیٰ، فوجی امور کے لیے میر بخشی اور مذہبی امور و عدلیہ کے لیے صدر الصدور۔ یہ سلطنت کے چار ستون تھے اور اپنے اپنے شعبوں کے سربراہ، لیکن ان کے فرائض میں اکبر نے ایسی ہم آہنگی پیدا کر دی تھی

کہ وہ مختلف امور میں ایک دوسرے سے ربط ضبط قائم رکھنے پر مجبور رہتے۔

دیوان، سلطنت کا سب سے زیادہ ذمے دار فرد ہوتا تھا۔ اس عہدے پر یکے بعد دیگرے مظفر خان، خواجہ شاہ منصور، راجا ٹوڈرمل، وزیر خان، قلیچ خان، میر فتح اللہ شیرازی، خواجہ شمس الدین، راے پاتر داس، آصف خان قزوینی اور مقیم (وزیر خان) فائز ہوے۔ مالیات کا سربراہ ہونے کی بنا پر دیوانِ اعلیٰ کے سامنے دوسرے وزرا کے اختیارات ماند پڑ جاتے تھے۔ اکبر بھی کارکردگی اور وفاداری کی وجہ سے ان کی عزت کرتا تھا، لیکن نظم وضبط کے پیشِ نظر اس نے ان کے خلاف سخت سے سخت کارروائی میں بھی تامّل نہ کیا اور یہ روایت قائم کر دی کہ ہر خدمت صرف ایسے شخص کے سپرد کی جائے جو اس کا اہل ہو، خواہ اس کا درجہ کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو اور امتیاز و ترقی کا انحصار ہر فرد کی استعداد، کار اور وفاداری پر ہونا چاہیے۔

چونکہ تمام عسکری و کشوری اختیارات ایک ہی وزیر کے حوالے کر دینے میں بڑے خطرات تھے اس لیے بلبن نے فوجی محکمہ ایک اَور وزیر کے حوالے کر دیا تھا، جسے "دیوانِ عرض" کہتے تھے۔ اکبر کے عہد میں اس کا نام میر بخشی ہو گیا۔ چونکہ فوج کا تعلق منصب داری اور جاگیرداری سے بہت گہرا تھا اس لیے میر بخشی کا عمل دخل صرف اپنے محکمے تک نہ رہا بلکہ وہ دیوان کا شریک بھی ہو گیا۔ عہدِ اکبری کے میر بخشیوں میں لشکر خان، شہباز خان کمبوہ، آصف خان قزوینی اور شیخ فرید قابلِ ذکر ہیں۔

صدر الصدور فقہا کی راے میں بادشاہ اور رعایا کے درمیان رابطہ، احکامِ شرعی کا علم بردار اور علما کا نقیب تھا، جو قانون و مذہب سے متعلق بادشاہ کو مشورہ دیتا، احکامِ شرعی کے مطابق امرا و ارکان کو ہدایات جاری کرتا، علما پر نگرانی رکھتا اور اہلِ علم، طلبہ اور دیگر مستحق افراد کو وظیفے اور جاگیریں دیتا۔ چونکہ قانون کی بنیاد شریعت پر تھی لہٰذا وہ محکمۂ قضا کا صدر بھی تھا۔ اکبر نے آہستہ آہستہ اس کے اختیارات سلب کر لیے۔ اس سے ایک تو وظیفے اور جاگیریں بطورِ خود عطا کرنے کا حق چھین لیا گیا اور سب صوبوں میں الگ الگ صدر مقرر کر دیے گئے، دوسرے بادشاہ بذاتِ خود اس کے کام کی نگرانی کرنے لگا۔ شیخ گدائی کمبوہ، خواجہ محمد صالح، شیخ عبدالنبی، سلطان خواجہ، میر فتح اللہ شیرازی اور دیوان صدر جہان اس دور کے صدر الصدور رہتے تھے۔

ان چار وزارتوں کے علاوہ کارخانہ جات اور ذخائر سامان کی نگرانی کے لیے ایک مستقل محکمہ قائم تھا، جس کا سربراہ میر سامان کہلاتا تھا۔ آئینِ اکبری میں اس کے فرائض و اختیارات کی تشریح نہیں ملتی، البتہ اتنا پتا چلتا ہے کہ میر سامان مع دیوان بیوتات دیوانِ سلطنت کے ماتحت تھا۔ ہر کارخانے کا ایک داروغہ اور ایک تحویل دار ہوتا تھا۔ حسابات کی پڑتال "مستوفی" کے حوالے تھی، دفتری عملے کی نگرانی "داروغۂ کچہری" کے سپرد تھی۔ "ناظر" دیوانی محکمے کا سربراہ تھا اور "مشرف کل و جز" صدر محاسب۔ شاہی محل میں حفاظتی دستے کے سالار کے علاوہ "میر عرض" اور "میر بکاول" کے عہدوں پر بھی بڑے معتمد امرا کا تقرر ہوتا تھا۔ حکیم ہمام میر بکاول، نورتنوں میں سے تھا۔

باقاعدہ وزرا کے علاوہ دوسرے درباریوں کو بھی امورِ مملکت سونپے جاتے تھے، چنانچہ حکیم ابوالفتح اور زین خان کوکہ کو دیوان کے دفتر میں بیٹھ کر معاملات سے باخبر رہنے کا حکم دیا گیا۔ مشاورت کی مجالس میں شرکت محض وزرا تک محدود نہ تھی۔ کبھی کبھی بعض امرا کو وزرا سے بھی زیادہ اقتدار مل جاتا تھا۔ اس کی ایک مثال ابوالفضل ہے، جو کبھی وکیلِ سلطنت، دیوانِ اعلیٰ یا میر بخشی مقرر نہ ہوا، لیکن عملاً وہ وزیرِ اعظم کے فرائض انجام دیتا رہا۔ اکبر کے نورتنوں یعنی مقرب ترین امرا کی جو تصویر ملتی ہے (The Victoria Memorial Collection، کلکتہ) اس میں اکبر کے علاوہ حسبِ ذیل افراد شامل ہیں: راجا مان سنگھ، راجا ٹوڈرمل، حکیم ہمام، ملّا دو پیازہ، فیضی، ابوالفضل، مرزا عبدالرحیم، تان سین۔ ان میں سے راجا ٹوڈرمل اور مرزا عبدالرحیم خان خاناں کے سوا کوئی شخص بھی منصب وزارت پر فائز نہیں ہوا، لیکن یہ سب بادشاہ کی جلوت و خلوت میں شریکِ راز اور مشیرِ کار تھے (ملّا دو پیازہ کی شخصیت اور اس کے حالات کے بارے میں مختلف بیانات ملتے ہیں۔ ان کا جائزہ حافظ محمود شیرانی نے اپنے ایک مضمون میں لیا ہے، دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، لاہور، نومبر ۱۹۳۹ء)۔

دراصل اکبر نے وزارت کا نظام اس طرح منضبط کیا تھا کہ تمام وزیروں کے کام کی تقسیم میں توازن اور ربط باہمی قائم رہے اور اس امر کا امکان پیدا نہ ہونے پائے کہ سارے اختیارات کسی ایک وزیر کے ہاتھ میں آ جائیں یا کوئی وزیر باقی وزرا پر حاوی ہو جائے۔ وہ خود ان کی تمام سرگرمیوں پر کڑی نظر رکھتا اور اس سلسلے میں اپنے معتمد امرا کو بھی شریک کر لیتا۔ یہ پورا نظام متحرک تھا۔ ہر محکمے میں اوپر سے نیچے تک ہر شخص اپنی حیثیت اور فرائض سے واقف تھا۔ ضابطۂ کار معیّن تھا اور اس کی پابندی ہر شخص کے لیے لازم تھی، حتّٰی کہ خود بادشاہ بھی قواعد و ضوابط کا احترام کرتا۔ اس طرح یہ ممکن ہو گیا کہ متخالف عناصر بھی متحد رہ سکیں اور ساتھ ہی ہر شخص کی اہلیت اور خدمت سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جائے۔

تقسیم سلطنت: اکبر کی سلطنت پندرہ صوبوں میں منقسم تھی: (۱) کابل مع کشمیر، (۲) لاہور، (۳) ملتان مع سندھ، (۴) دہلی، (۵) اودھ، (۶) آگرہ، (۷) اجمیر، (۸) احمد آباد، (۹) مالوہ، (۱۰) الٰہ آباد، (۱۱) بہار، (۱۲) بنگال، (۱۳) خاندیش، (۱۴) برار، (۱۵) احمد نگر۔ ہر صوبے میں ایک نائب السلطنت یا سپہ سالار مقرر ہوتا تھا۔ اسے ملکی اور فوجی امور میں پورے اختیارات حاصل تھے، لیکن اس سلسلے میں جو احکام دیے جاتے تھے ان کے لیے بادشاہ کی منظوری ضروری تھی۔ اس کے ماتحت مال گزاری کا کام تحصیل دار، قانون گو، پٹواری وغیرہ کے سپرد تھا۔ فوج دار اپنے اپنے اضلاع میں بے قاعدہ سپاہیوں، قواعد دان فوجوں، جنگی کارخانوں اور متعلقہ جاگیروں پر متعین ہوتے اور بدنظمی کی اصلاح کرتے۔

فوج: اکبر سے پہلے یہ دستور تھا کہ امرا کو فوج رکھنے کے لیے جاگیریں عطا ہوتیں اور محاصلِ ملک سے وظائف مقرر کر دیے جاتے، مگر موجودات کے وقت جاگیردار اِدھر اُدھر سے بیگاری اور مانگے تانگے کے گھوڑے اور ہتھیار لے کر حاضر ہو جاتے۔ ظاہر ہے ایسی فوج غنیم کے سامنے کہاں تک ٹھیر سکتی تھی۔ اس کی

اصلاح کے لیے اکبر نے فوجیوں کو حتی الامکان خزانے سے نقد تنخواہ دینا شروع کی، ہر سپاہی کا حلیہ فوج کے کاغذات میں درج کرایا، گھوڑوں پر سرکاری داغ ڈلوائے اور تنخواہ سے پہلے حاضری ضروری قرار دی گئی۔ بایں ہمہ اکبر کی فوج کو صحیح معنی میں آراستہ و پیراستہ اور انتظام یافتہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ یہ اس طرح منقسم نہ تھی کہ اس کے مختلف حصوں کے افراد اور ان کے افسروں کی تعداد معیّن ہو سکے۔ قاعدہ یہ تھا کہ ضرورت پر افسر متعیّن کیے جاتے، جو منصب دار کہلاتے۔ منصب داری دہ ہزاری، پنج ہزاری سے دس سپاہیوں تک مقرر ہوتی۔ بڑی بڑی منصب داریاں محض نام کی تھیں اور ان سے غرض یہی تھی کہ منصب داروں کی تنخواہیں اور درجے مقرر کیے جائیں۔ ہر منصب دار شاہی اجازت کے مطابق اپنی اپنی فوج بھرتی کرتا، جو بالعموم اس کی منصب داری کے دسویں حصے کے برابر ہوتی۔ واجب تھا کہ نصف سوار اور نصف پیادے ہوں اور پیادوں کی چوتھائی تعداد توڑے دار بندوقچیوں اور باقی تیر اندازوں پر مشتمل ہو۔ موجودات کے بعد اس فوج کی تنخواہ سرکاری خزانے سے ملتی تھی۔ منصب داروں کی ان ہی فوجوں سے شاہی فوج مرتب ہوتی تھی۔ دہ ہزاری، ہشت ہزاری، ہفت ہزاری مناصب شہزادوں کی لیے مخصوص تھے۔ امرا میں انتہائے ترقی یہ تھی کہ وہ پنج ہزاری بنا دیے جائیں۔ دو صدی سے پنج ہزاری کے منصب داروں کی کل تعداد ساڑھے چار سو سے زیادہ نہ تھی۔ منصب داروں کی افواج کے علاوہ ایک اَور بڑا گروہ ایسے سواروں کا تھا جو تنہا کام کرتے تھے۔ یہ "اَحدی" کہلاتے تھے اور کسی فوج میں داخل نہ ہوتے تھے۔ ان کی تنخواہ اہلیت پر منحصر تھی، جو عام سواروں سے زیادہ ہوتی تھی۔ بقول ابوالفضل فوج کی کل تعداد چوالیس لاکھ تھی، جس میں کچھ مبالغہ نظر آتا ہے۔ اورنگ زیب کے عہد میں توپ خانہ اور غیر قواعد دان پیادوں کے علاوہ دو لاکھ سوار جرّار تھے۔ غالباً اکبر کے ہاں بھی تعداد اس سے زیادہ نہ ہوگی.

صیغۂ مال: محاصلِ ملک کے بارے میں اکبر کا انتظام بہت مشہور و معروف ہے اور اسے اس کی "ایجادات" میں بتایا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نے پہلے انتظامات میں اصلاح و درستی کی اور شیر شاہ کے نظام کا کامل اجرا کیا۔ اکبر کی مالی حکمت عملی تین تجربوں پر مبنی تھی۔ ان کی روشنی میں ایک مستقل طریقہ جاری ہوا (۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء)، جو دہ سالہ بندوبست کے نام سے موسوم ہے۔ قابلِ زراعت زمین کی ٹھیک پیمائش اور ہر بیگھے کی مقدار پیداوار دریافت کرنے کے بعد پچھلے دس برسوں کی جمع بندی کے مطابق آئندہ دس برسوں کی جمع بندی کی گئی۔ سرکاری کاغذات میں اقسامِ اراضی اور پیمائش کا حال احتیاط سے لکھا جاتا تھا۔ زمین کی تقسیم کاشت کاروں پر اور محاصل کی کمی بیشی گاؤں کی کھتونیوں میں ہر سال درج کی جاتی تھی۔ مزید براں لگان وصول کرنے کے بارے میں قواعد مرتب ہوے۔ زراعت کو ترقی دینے کے طریقے اور سرکش مزارعین کی اصلاح کے قوانین جاری کیے گئے۔ مرکز میں ہر پرگنے کے ایک قانون گو کی حاضری لازم قرار دی گئی۔ مزارعین اور جاگیرداروں کی ہمت افزائی اور بوقتِ ضرورت ان کے لیے قرضوں، تقاویوں اور لگان میں کمی یا معافی کا انتظام کیا گیا۔ حسابات کی حالت درست کی گئی۔ اہل کاروں کے نذرانے موقوف ہوے۔ ان اقدامات سے محاصل میں جو ترقی ہوئی اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ خزانے میں بیالیس کروڑ روپیہ جمع ہو گیا۔ یہ بڑی حد تک میر فتح اللہ شیرازی اور راجا ٹوڈرمل کی سعی و محنت کا ثمر تھا.

عدلیہ: اسلامی نظام حکومت کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ سب سے بلا لحاظ مذہب و ملّت انصاف کیا جائے اور قانون کی نظر میں مسلم غیر مسلم کی تمیز نہ روا رکھی جائے۔ اکبر کی بعض باتیں چاہے قانونِ اسلامی کے عین مطابق نہ ہوں لیکن اس کے عام مسلک سے مسلم فقہا کے معینہ نظام عدل گستری پر کوئی مخالفانہ اثر نہ پڑا۔ قانونِ وراثت و طلاق و نکاح میں کوئی ترمیم نہ ہوئی، کیونکہ ان امور کا تعلق براہِ راست مذہبی عقائد سے تھا۔ قانون دیوانی بھی وہی رہا، البتہ قانونِ شہادت اور قانونِ فوج داری میں کبھی کبھی تجاوز کیا گیا اور بعض اوقات سزائیں بھی مِن و عَن اسلامی قانون کے ماتحت تجویز نہ کی گئیں۔ ہندو فریقین کے جو مقدمات وراثت اور شادی وغیرہ سے متعلّق ہوتے تھے وہ پنڈتوں کے سامنے پیش ہوتے اور ہندو قانون کے مطابق طے پاتے۔ سرکاری عدالتوں کے علاوہ قدیم دیہی نظام اور ادارے (پنچایت وغیرہ) بدستور قائم رہے۔ چونکہ ملک کی ستّر فی صد سے زیادہ آبادی دیہات میں تھی اس لیے اسلامی قانون کا دائرۂ عمل زیادہ نہ پھیل سکا اور عدل گستری کے متعلّق حکومت کی ذمے داری پرگنوں (قصبات)، سرکاروں (اضلاع) اور صوبوں کے صدر مقامات تک محدود رہی۔ قاضی القضاۃ کا تقرّر بادشاہ کرتا تھا، جسے بادشاہ کی منظوری سے دیگر علاقوں میں قاضی مقرر کرنے کی اجازت تھی۔ فوج کے لیے قاضیِ عسکر ہوتا۔ ایک شہر میں ایک سے زیادہ قاضی اپنے اپنے فرائض کی تصریح کے ساتھ مقرر ہو سکتے تھے۔ قاضی کے ساتھ میر عدل کا تقرّر عمل میں آتا تھا اور اس کی رائے کو فوقیت دی جاتی۔ اوزان، پیمانوں اور اشیاے خوردنی کی جانچ پڑتال، انسدادِ گداگری، معالجوں کی اسناد کی چھان بین، غلاموں کی حالت کی نگرانی، لوگوں کو قمار بازی اور مے نوشی سے روکنے اور صوم و صلٰوۃ کا پابند رکھنے کے لیے دارالحکومت اور صوبوں میں محتسب مقرر کیے جاتے تھے۔ عدل گستری کا دوسرا مقام بادشاہ کا دربار تھا، جہاں ہر شخص باریاب ہو سکتا تھا۔ اس نظام عدل کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ پورے ملک میں اصولِ انصاف کی پابندی سختی سے کی جاتی اور کسی سے رعایت نہ برتی جاتی۔ پادری مونسِرّات (Father Anthony Monserrate) کا بیان ہے کہ بادشاہ حق و انصاف کا بے انتہا لحاظ رکھتا ہے وہ جرم کی سزا تو دیتا ہے مگر اس میں عداوت کا شائبہ نہیں ہوتا اور نہ وہ بے جا تیزی سے کام لیتا ہے [بحوالہ V. Smith: *Akbar, the Great Moghul*، اوکسفرڈ ۱۹۱۹ء].

مذہب: اٹھارہ بیس برس کی عمر تک اکبر ایک سیدھا سادا ترک رہا، جو ارکانِ مذہب کا پابند اور علما و فقرا کا نیاز مند تھا۔ خواجہ اجمیریؒ اور سلیم چشتیؒ سے عقیدت و ارادت، مؤخر الذکر کی خانقاہ اور پھر اس کے قریب عبادت خانے کی تعمیر اور اس

عبادت خانے میں مشائخ، علما اور امرا کی علمی و دینی مجالس کے انعقاد سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ وہ دینِ حق کا جویا اور مذہبی و علمی معلومات اخذ کرنے کا خواہاں تھا، لیکن آگے چل کر ان علمی مجالس میں جب علما (خصوصاً مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی صدر الصدور) نے ایک دوسرے کی تفضیح و توہین پر کمر باندھی تو علمی مذاکرے کج بحثیوں اور فضول دلیل آرائیوں کا اکھاڑا بن کر رہ گئے۔ ایک ہی بات کو جب ایک عالم نے حلال اور دوسرے نے حرام ٹھیرایا تو بادشاہ کا دل ایک طرف تو ان عقائد سے بھی پھرنے لگا جس کی نمائندگی کے وہ مدعی تھے اور دوسری طرف اسے محسوس ہوا کہ یہ علما ــــ اس کے اپنے الفاظ میں ــــ "می خواہند کہ درفرماں روائی و کار گزاری شریک پادشاہی باشند"۔ چنانچہ اقتدارِ شاہی کو بالادست رکھنے کے لیے بعض ایسے اقدامات کیے گئے جو راسخ العقیدہ طبقے کے نزدیک محلِ نظر تھے۔ ۹۸۹ھ/ ۱۵۸۳ء میں ایک نئے مذہب دینِ الٰہی اکبر شاہی کا اعلان کر دیا گیا۔ اس کے بارے میں تفصیلات کے لیے دیکھیے مادّہ دینِ الٰہی۔ یہاں اتنا بیان کر دینا ضروری ہے کہ اکبر کا مطمحِ نظر ایک اسلامی حکومت کا قیام نہیں بلکہ اپنی سلطنت کا استحکام تھا اور وہ جانتا تھا کہ اس کا انحصار غیر مسلم رعایا کی اطاعت اور حمایت پر ہے؛ چنانچہ اس کی کوشش یہی رہی کہ ہندو اسے ایک غیر ملکی نہیں بلکہ اپنی برادری کا فرد سمجھیں۔ جزیے کی معافی، یاتریوں کے محاصل کی موقوفی، راجپوت راجاؤں کے ساتھ رشتے ناتے اور ان کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر اور ایسے قوانین کا نفاذ جو خواہ شعائرِ اسلامی کے عین مطابق نہ ہوں لیکن ان سے ہندوؤں کی دل دہی ہو جائے۔ ذبیحۂ گاؤ کی ممانعت، آفتاب کے رخ بیٹھ کر جھروکہ درشن، داڑھی منڈوانا، بھدرا کروانا، قشقہ لگوانا، ہندو رانیوں کے ساتھ مل کر تمام ہندوانہ رسموں میں حصہ لینا، یہ سب باتیں اس کی مذہبی عقائد سے روگردانی کا اتنا ثبوت بہم نہیں پہنچاتیں جتنا اس کی سیاسی مصلحت اندیشیوں کا سراغ دیتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دینِ الٰہی کا اثر صرف اس کے محل اور قریبی حلقوں تک محدود رہا۔ دربار اور کاروبار سلطنت پر متشرّع مسلمان امرا حاوی رہے اور اطرافِ ملک میں ہزارہا صوفیہ و علما تبلیغ دین اور اشاعت علومِ دینی میں بدستور منہمک رہے۔

علوم و فنون: اکبر کے دور میں علوم و فنون کو بہت فروغ نصیب ہوا۔ وہ عالموں اور فن کاروں کا بڑا قدردان تھا۔ اس کا ممتاز ترین علمی کارنامہ یہ ہے کہ سنسکرت، عربی اور ترکی کی کئی اہم تصنیفات کے ترجمے کروائے اور فارسی میں نئی کتابیں لکھوائیں۔ تراجم میں مہابھارت، راماائن، پنچ تنتر، اتھروَوید، لیلاوتی، سنگھاسن بتیسی، توزک بابری، حیوۃ الحیوان، معجم البلدان وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ ملّا مبارک، ابوالفضل، فیضی، عبدالقادر بداؤنی، عبدالرحیم خانخاناں، نقیب خان، نظام الدین بخشی وغیرہ کا نام اس کے دربار سے وابستہ علما و مصنفین میں لیا جا سکتا ہے۔ معقولات کے ایک بڑے عالم میر فتح اللہ شیرازی بھی اسی زمانے میں دربارِ شاہی میں آئے۔

عہدِ اکبری میں تعلیم کا چلن عام تھا۔ سرکاری مدرسے تمام ممالک محروسہ میں جاری تھے۔ متعدد امرا کو کتابیں پڑھنے اور جمع کرنے کا شوق تھا؛ چنانچہ ان کے کتب خانے سلطنت کے مختلف حصّوں میں موجود تھے۔ خود بادشاہ کے کتب خانے میں چوبیس ہزار کتابیں تھیں.

اکبر نے ہندی تہذیب و تمدّن اور شعر و ادب کی توسیع و ترقی میں بھی بڑی سرگرمی دکھائی۔ فارسی اور ہندی کے شعرا کو یکساں نوازا۔ سور داس، تلسی داس اور عبدالرحیم خانخاناں اس دَور میں ہندی کے ممتاز شعرا تھے۔ فیضی، عرفی، نظیری، شکیبی، سنجر کاشی اور حیدری تبریزی فارسی کے شعرا اس کے دربار میں موجود تھے۔ ملّا ظہوری اور ملک قمی بھی اسی زمانے میں گزرے ہیں، لیکن وہ دکن کے درباروں سے وابستہ تھے.

علم و ادب کی طرح فنونِ لطیفہ، بالخصوص مصوّری، موسیقی، خطّاطی اور فنِ تعمیر کی بھی اکبر نے خوب سرپرستی کی۔ اس کی قدردانی کی شہرت ایران پہنچی تو کئی مصوّر یہاں چلے آئے اور ایک نئے دبستانِ مصوّری کی بنیاد رکھی گئی، جو مغلیہ مصوّری کے نام سے مشہور ہوا۔ میر سیّد علی تبریزی، خواجہ عبدالصمد اور ان کے شاگرد دسونت اور بساون دربارِ اکبری کے خاص مصوّر تھے۔ خطّاطوں میں اشرف خان، محمد حسین کاشمیری، ملّا میر علی اور میر حسینی اور ماہرینِ موسیقی میں تان سین (جو اس کے نورتنوں میں شامل تھا)، رام داس اور میاں چاند کی شہرت آج تک باقی ہے۔ فنِ تعمیر کے متعدد قابلِ قدر نمونے اکبر کی یادگار ہیں، مثلاً دہلی میں ہمایوں کا اور سیکری میں سلیم چشتیؒ کا مقبرہ اور اٹک، آگرے، فتح پور سیکری، لاہور اور الٰہ آباد کے قلعے حسنِ تعمیر اور پائداری کے اعتبار سے دنیا کی بہترین عمارتوں کی صف میں جگہ پاتے ہیں.

آخری ایام: اکبر کو اپنی زندگی کے آخری ایام میں پے در پے صدمے برداشت کرنا پڑے۔ راجا ٹوڈرمل اور بیربل کے بعد اسے ابوالفضل جیسے مدبّر رفیق سے بھی محروم ہونا پڑا۔ جسے نرسنگھ دیو بندیلہ نے ہلاک کر ڈالا تھا (۴ ربیع الاوّل ۱۰۱۱ھ/ ۱۳ اگست ۱۶۰۲ء)۔ مزید براں دو جوان بیٹوں کی موت (شہزادہ مراد: ۱۵ شوال ۱۰۰۷ھ/ یکم مئی ۱۵۹۹ء اور شہزادہ دانیال: ۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۴ء) اور شہزادہ سلیم سے رنجش نے اس کی زندگی اَور بھی تلخ کر دی۔ اکبر کے ممتاز ترین مقربین سلیم کے بجائے اس کے بیٹے خسرو کو بادشاہ کا وارث بنانے پر تلے ہوئے تھے، جو مان سنگھ کا بھانجا اور خان اعظم کا داماد تھا اور سلیم اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے باپ کے جیتے جی اپنی بادشاہت کا اعلان کر رہا تھا، تاہم اکبر نے آخر وقت سلیم کو بلا کر اپنا جانشین قرار دیا اور ۱۳ جمادی الاُخریٰ ۱۰۱۴ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۶۰۵ء کو جان، جان آفرین کے سپرد کر دی۔ اس نے کل انچاس سال آٹھ مہینے حکومت کی اور تقریباً تریسٹھ برس عمر پائی۔ بقول ابوالفضل وہ ایک حاکم عادل تھا، "جس کا دل حصار آہنی و سلاح آسمانی کا حکم رکھتا تھا اور شر پسندوں کے لیے تیغ جانستاں اور خنجر براں بن جاتا تھا"۔ اس نے صحیح معنوں میں مغلیہ سلطنت قائم کی، ملک کو امن و خوش حالی اور ایک مستحکم نظامِ حکومت دیا اور نظم و نسق کے ہر شعبے میں اپنی حکمت عملی کے ایسے گہرے نقوش

چھوڑے جو اس کے جانشینوں کے لیے ایک قابلِ تقلید نمونہ ٹھیرے۔

مآخذ: (۱) ابوالفضل: آئین اکبری، مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۸۶۹ء؛ (۲) وہی مصنف: اکبر نامہ، مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۸۷۷ء؛ (۳) بداؤنی: منتخب التواریخ، مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۸۸۳ء؛ (۴) خواجہ نظام الدین بخشی: طبقات اکبری، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۵) میر معصوم بھکری: تاریخ معصومی، بمبئی ۱۹۳۸ء؛ (۶) سجان رائے بھنڈاری: خلاصۃالتواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء؛ (۷) بایزید بیات: تذکرۂ ہمایون و اکبر، کلکتہ ۱۹۴۱ء؛ (۸) محمد قاسم ہندوشاہ: تاریخ فرشتہ، مطبع نولکشور، لکھنؤ (اردو ترجمہ، از خواجہ عبدالحی، لاہور ۱۹۶۲ء)؛ (۹) شیخ فرید: ذخیرۃ الخوانین، کراچی ۱۹۶۱ء؛ دیگر معاصر تاریخوں کے ضروری اقتباسات کے لیے دیکھیے: (۱۰) Elliot و Dowson: *History of India as told by its own Historians*، ج ۵، لنڈن ۱۸۷۳ و ج ۶، لنڈن ۱۸۷۵ء؛ (۱۱) Elphinstone: *History of India*، ۱۸۴۱ و ۱۸۶۶ء (اردو ترجمہ از سائنٹفک سوسائٹی، علی گڑھ ۱۸۶۶-۱۸۶۷ء)؛ (۱۲) V. Noer: *Kaiser Akbar*، لائپزگ ۱۸۸۰ء (انگریزی ترجمہ از A. S. Beveridge: *The Emperor Akbar*، کلکتہ ۱۸۹۰ء)؛ (۱۳) T. W. Beale: *The Oriental Biographical Dictionary*، ۱۸۹۴ء؛ (۱۴) Cunningham: *Reports of the Archeological Survey of India*، بالخصوص ج ۴، ۱۸۹۶ء؛ (۱۵) W. Irvine: *The Army of the Indian Moghuls, its Organisation and Administration*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۶) Furgusson: *History of Indian and Eastern Architecture*، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۱۷) V. A. Smith: *A History of Fine Art in India*، اوکسفرڈ ۱۹۱۱ و ۱۹۳۰ء؛ (۱۸) وہی مصنف: *Akbar, the Great Moghul*، اوکسفرڈ ۱۹۱۷ء، طبع دوم ۱۹۱۹ء؛ (۱۹) Moreland: *India at the Death of Akbar*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۲۰) Moreland: *The Agrarian System of Moslim India*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ (۲۱) Abdul Aziz: *Mansabdari System and the Moghul Army*، مطبوعۂ لاہور؛ (۲۲) Ibn Hasan: *Central Structure of the Moghal Empire*، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۳۶ء (اردو ترجمہ از عبدالغنی نیازی: دولت مغلیہ کی ہیئت مرکزی، لاہور ۱۹۵۸ء)؛ (۲۳) W. Haig: *Cambridge History of India*، ج ۴، لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۲۴) P. Saran: *The Provincial Government of the Moghuls*، الٰہ آباد ۱۹۴۱ء؛ (۲۵) Makhanlal Roychoudhury: *The Din-i-Ilahi*، کلکتہ ۱۹۴۱ء؛ (۲۶) S. K. Bannerji: *Humayun Badsha*، دو جلد، لکھنؤ ۱۹۴۱ء؛ (۲۷) B. R. Tiripathi: *Rise and Fall of the Mughal Empire*، الٰہ آباد ۱۹۵۶ء؛ (۲۸) سرسید احمد خان: جامِ جم، در مقالات سرسید، ج ۱۶، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۲۹) ذکاء اللہ: تاریخ ہندوستان، ج ۳ و ۵، علی گڑھ ۱۹۱۷ء؛ (۳۰) محمد حسین آزاد: دربار اکبری، طبع ششم، لاہور ۱۹۴۷ء؛ (۳۱) شیخ محمد اکرام: رودِ کوثر، مطبوعۂ تاج آفس، کراچی؛ (۳۲) شوکت علی فہمی: ہندوستان پر مغلیہ حکومت، دہلی ۱۹۵۰ء؛ (۳۳) ریاست علی ندوی: عہد اسلامی کا ہندوستان، پٹنہ ۱۹۵۰ء؛ (۳۴) انتظام اللہ شہابی: تاریخ ملت، ج ۱۱، دہلی ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء؛ (۳۵) [آ]، لائڈن، طبع دوم، مادہ ہاے اکبر، ابوالفضل، عزیز کوکہ، فتح پور سیکری وغیرہ، مع مآخذ۔ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے ریو (Rieu) کی "فہرست مخطوطات فارسی، در کتب خانۂ انڈیا آفس، لنڈن"۔ علاوہ ازیں Smith: *Akbar, the Great Moghul* (ص ۴۵۹-۴۸۶) اور *Cambridge History of India* (ص ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۹۶-۵۹۸) میں کتابیات کی جامع فہرستیں موجود ہیں، نیز Storey: *Persian Literature*، کتب متعلقۂ عہد اکبر.

(سیّد امجد الطاف)

⊗ **اکبر الٰہ آبادی:** سیّد اکبر حسین (رضوی، دیکھیے سکینہ)، بارہ (ضلع الٰہ آباد) میں بتاریخ ۱۶ نومبر ۱۸۴۶ء/۲۷ ذی القعدہ ۱۲۶۳ھ پیدا ہوے۔ والد سیّد تفضل حسین عرف چھوٹے میاں، نائب تحصیل دار، صاحب علم اور صوفیانہ ذوق کے آدمی تھے؛ ریاضی میں بھی دسترس تھی، والدہ جگدیش پور (ضلع گیا، بہار) کے ایک زمین دار خاندان سے تھیں۔ ۱۸۵۵ء میں اکبر کی تعلیم کے خیال سے الٰہ آباد آ گئی تھیں۔ ابتدائی عربی فارسی تعلیم والد سے حاصل کی۔ ۱۸۵۶ء میں جمنا مشن سکول میں داخل ہوے، مگر ۱۸۵۹ء میں تعلیم چھوڑ دی، تاہم مطالعہ جاری رکھا اور انگریزی، فلسفہ اور تصوّف میں اچھی خاصی استعداد پیدا کر لی۔ مصوری کا بھی شوق رہا.

اکبر نے ابتدا میں بعض معمولی ملازمتیں کیں۔ ۱۸۶۷ء میں وکالتِ ادنٰی کا امتحان پاس کر کے کچھ عرصہ وکالت کی۔ ۱۸۶۷ء میں عارضی طور پر نائب تحصیل دار اور پھر داروغۂ آبکاری رہے۔ ۱۸۷۰ء میں ہائی کورٹ میں چیف جسٹس کے مثل خواں مقرر ہوے۔ ۱۸۷۳ء میں وکالتِ اعلٰی کا امتحان پاس کر کے ۱۸۸۰ء تک وکالت کی۔ اسی سال قائم مقام منصف مقرر ہوے اور اس محکمے میں ترقی کرتے کرتے ۱۸۸۸ء میں صدر الصدور، ۱۸۹۳ء میں عدالتِ خفیفہ کے جج، ۱۸۹۴ء میں ڈسٹرکٹ اینڈ سیشن جج ہو کر الٰہ آباد، جون پور، مین پوری، اٹاوہ، بنارس اور سہارنپور میں رہے۔ ۱۸۹۸ء میں خطاب "خان بہادر" ملا۔ ۱۹۰۳ء میں ہائی کورٹ کی ججی بھی پیش ہوئی، مگر آنکھوں کی تکلیف کے باعث قبول نہ کی اور سبک دوش ہو گئے۔ الٰہ آباد یونیورسٹی کے فیلو بھی تھے۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۰۹ء کو آنکھ کا آپریشن کرایا۔ جون ۱۹۱۳ء میں ان کا نوجوان بیٹا ہاشم فوت ہو گیا، جس کا بہت صدمہ ہوا اور باقی عمر بہت افسردہ دل رہے، تا آنکہ ۹ ستمبر ۱۹۲۱ء/۶ محرم ۱۳۴۰ھ کو وفات پا گئے۔ اس وقت ان کی عمر شمسی حساب سے ۷۵ برس اور قمری حساب سے ۷۹ برس تھی۔ الٰہ آباد میں خسرو باغ کے قریب قبرستان کالے ڈانڈے میں دفن ہوے۔

گیارہ برس کی عمر میں شعر گوئی کا آغاز ہوا اور سترہ سال کی عمر کی غزلیں تو کلیات میں بھی موجود ہیں۔ ۱۸۶۳ء سے باقاعدہ شعر کا مشغلہ اختیار کیا۔ ۱۸۶۷ء تک اچھی خاصی شہرت حاصل ہو چکی تھی۔ وحید کے شاگرد تھے، جن کا سلسلہ آتش سے ملتا ہے۔ اکبر ابتدائی مشاعروں میں آتش کی وضع کی پیروی کرتے تھے (طالب، ص ۳۰)۔ اکبر ۱۸۷۷-۱۸۸۰ء تک "ا-ح الٰہ آبادی" کے نام سے اودھ پنچ میں بھی مضمون لکھتے رہے۔ نثر میں ان مضامین کے علاوہ ان کے خطوط اور ولفرڈ بلنٹ

(Wilfred Blunt) کی کتاب *The Future of Islam* کا اردو ترجمہ بھی شامل ہیں۔

اکبر کا امتیازی کارنامہ ان کی شاعری ہے۔ خاص رنگِ ظرافت نے انھیں اردو ادب میں منفرد مقام دیا ہے۔ ان کی غزل بھی معنی اور اسلوب کے لحاظ سے قابلِ توجہ ہے۔

اکبر کی شاعری کو پانچ ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(۱) ابتدا سے ۱۸۶۶ء تک: یہ نومشقی کا دور تھا، اس میں پرانا رنگ پایا جاتا ہے؛ (۲) ۱۸۶۶ء سے ۱۸۸۳ء تک: اس میں وہی رنگ ہے، مگر پختگی پائی جاتی ہے؛ (۳) ۱۸۸۴ء سے ۱۹۰۹ء تک: اخلاقیات و روحانیات کی چاشنی اور ظریفانہ انداز نکھر کر سامنے آ رہا ہے؛ (۴) ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۲ء تک: حسن و عشق کے ساتھ ساتھ حقائق و عرفان کا میلان زیادہ، ظرافت کی نوک تیز تر اور سیاسی طنز زیادہ زہرناک ہو رہا ہے۔ اسی زمانے میں میر غلام بھیک نیرنگ کی تجویز پر مخزن نے انھیں "لسان العصر" کا خطاب پیش کیا (رَکَ بہ خطوط)؛ (۵) ۱۹۱۲ء سے ۱۹۲۱ء تک: اس میں زندگی کی بے حقیقتی اور بے ثباتی کا اظہار ہے، مگر سیاسی اور مجلسی طنز اب بھی بدستور شوخ ہے۔

اکبر اردو طنز نگاری میں بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کی طنز کا دارومدار اسلوب پر بھی ہے اور مواد پر بھی۔ ان کی علامتیں بھی معنی خیز ہیں۔ ان کے یہاں لفظی ہیر پھیر سے خاصا کام لیا گیا ہے، مگر ان کی ظرافت کو محض لفظوں کا ہیر پھیر کہنا درست نہ ہو گا۔ انھوں نے خیال اور مواقع سے بھی فائدہ اٹھایا ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ ان کی مقبولیت میں لفظی نکتہ طرازی کا بڑا حصہ ہے، لیکن یہ لفظی نکتہ طرازی بھی محض تفریحی نہیں۔ اس کی تحریک کسی گہرے جذباتی ردِ عمل سے وابستہ ہوتی ہے، جس کا تعلق سامنے کے سماجی اور سیاسی احوال سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اکبر کی طنز میں قدرے مقامیت پیدا ہو گئی ہے اور وہ اجنبیت کو موضوعِ تضحیک بنا لیتے ہیں۔ بعض جگہ جذبے کی جگہ عقیدہ طنز کی تحریک کا باعث ہوا، مگر ہر جگہ یہ بات نہیں۔ ان کی طنز کا تعلق بڑے گہرے اور وسیع تر مسائلِ عامّہ سے ہے، جس میں قدیم اور جدید کی عالمگیر آویزش، سائنس اور دین کا وسیع تر معرکہ اور مشرق و مغرب کا قدرے مستقل سا سوال مضمر ہے۔ انھوں نے خیال کی حریّت اور فکر کی آزادی کا ایک خاص انداز پیش کیا۔ ان کے موضوعات ظرافت، شخصیات و ذاتیات سے زیادہ مُلکی تاریخ کے اہم انقلابات اور محولۂ بالا دو مستقل نظریوں کی کش مکش کے متعلق ہیں، جن کا دائرہ ان کے اپنے دَور سے نکل کر آئندہ کے ادوار تک پھیلا ہوا ہے۔ اکبر کے کلام میں صرف طنز کی تلخی ہی نہیں ملاحت آمیز شیر و شکر بھی ہے۔ مُصلح تو وہ یقیناً تھے، مگر بےغرض۔ تفریح کا مواد بھی ان کے یہاں خاصا ہے۔

اکبر نے تحریفِ مُضحِک (پیروڈی parody) کے بھی تجربے کیے ہیں۔ کہیں کہیں صاف گوئی عریانی کی حد سے جا ملی ہے۔ انھوں نے مکالمہ و تضمین کی نُدرتوں سے بھی لطف پیدا کیا ہے۔ اکبر کے مزاحیہ اشعار میں قوافی، استعارات، تشبیہات اور انگریزی الفاظ کے استعمال سے بھی بات پیدا ہے اور یہی نُدرت پسندی انھیں بعض نئے تجربوں پر بھی آمادہ کرتی رہی ہے۔ قافیے پر انھیں غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔

اکبر کی غزل بھی ایک خاص رنگ رکھتی ہے۔ ان کی غزل کا ہر دَور معانی و مضامین کے امتیاز کی وجہ سے الگ الگ پہچانا جا سکتا ہے۔ وہ سلسلۂ آتش سے تعلق رکھتے تھے، اس لیے جذبے کے خلوص اور معاملات کے تیز خارجی رنگ کو ملاتے ہیں۔ زبان و بیان سے دل کشی پیدا کرنے اور معرفت و اخلاق کے مضامین کے خاص ذوق کا ورثہ انھیں اپنے استاد وحید کے ذریعے آتش ہی سے ملا ہے۔ آزادی و بےخوفی کا عنصر اور آخری دَور کے کلام میں زندگی کے متعلق زیادہ چبھتے ہوے حُزن و غم کا اندازِ نظر ذاتی حوادث و آلام کا نتیجہ تھا۔ اکبر کی رباعیاں بھی اچھی ہیں؛ یوں قطعات میں ان کی طبیعت زیادہ کھلتی معلوم ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) طالب: اکبر الٰہ آبادی، (طبع دوم، ۱۹۴۶ء)؛ (۲) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو (ترجمۂ عسکری)؛ (۳) قمر الدین احمد بدایونی: بزم اکبر (مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۰ء)؛ (۴) رسالۂ نگار، اپریل ۱۹۲۶ء؛ (۵) عبدالماجد دریابادی: اکبر کی شاعری کا دورِ آخر، (مقالہ) در رسالۂ اردو، اپریل ۱۹۲۳ء؛ (۶) عبدالقادر سروری: جدید اردو شاعری؛ (۷) وزیر آغا: اردو ادب میں طنز و مزاح، (مطبوعۂ اکادمی پنجاب، ۱۹۵۸ء)؛ (۸) رسالۂ زمانہ، اکتوبر ۱۹۱۸ء؛ (۹) رسالۂ معارف، جولائی و اگست ۱۹۱۶ء، جون و جولائی ۱۹۱۷ء؛ (۱۰) سید عشرت حسین (تسوید): حیات اکبر، مرتبۂ ملا واحدی (کراچی ۱۹۵۱ء)؛ (۱۱) خطوط اکبر (بنام حسن نظامی) دہلی ۱۹۵۳ء؛ (۱۲) عبدالماجد دریابادی: اکبر نامہ (اکبر میری نظر میں)، لکھنؤ ۱۹۵۴ء؛ (۱۳) عبدالحی: گلِ رعنا؛ (۱۴) عبدالسلام ندوی: شعر الہند؛ (۱۵) رشید صدیقی: طنزیات و مضحکات؛ (۱۶) علی گڑھ میگزین، اکبر نمبر ۱۹۵۰ء۔

(سیّد عبداللہ)

اَکْثَم بن صَیْفی: بن رِیاح بن الحارِث بن مُخاشِن، ابو حَیْدَہ (یا ابو الحَفّاد، * اَنساب، مگر جو شعر وہاں درج ہے [یا ابا الحفاد افناک الکبر الخ] وہ کتاب المُعَمَّرِین، ص ۹۲، کی رُو سے ربیعہ بن عُزّٰی کا ہے، جو خود بھی قبیلۂ تمیم کی ایک شاخ قبیلۂ اُسَیِّد سے تھا)۔ اَکْثَم زمانۂ جاہلیّت کے حُکّام میں شامل تھا۔ اس کے حالاتِ زندگی بیشتر اساطیری کہانیوں پر مشتمل ہیں۔ متعدّد کہانیوں میں مذکور ہے کہ بادشاہ اور سردار صلاح مشورہ کے لیے اس کے پاس وفد بھیجتے تھے۔ اَکْثَم کے اشعار میں زندگی، دوستی، معاشرت، نیکی اور عورتوں کے بارے میں حکیمانہ اقوال مندرج ہیں۔ ان حکمت آمیز اقوال سے اس کا جو ذاتی کردار عیاں ہوتا ہے اسے لقمان [رَکَ بآن] کے کردار سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے حکمت آموز اقوال جو اَکْثَم کے بتائے جاتے ہیں بعض اَور روایات میں لقمان کی طرف منسوب ہیں۔

اَکْثَم معمّرین میں سے ایک ہونے کی حیثیت سے مشہور ہے۔ [بعض] اسلامی روایات میں کوشش کی گئی ہے کہ اسے حضور سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم کی

ذات بابرکات کے ساتھ وابستہ کیا جائے اور اس پر زور دیا گیا ہے کہ اُکْثَم نے اسلام کے بارے میں اظہارِ پسندیدگی کیا تھا، بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے [قبیلے کے] لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کیا تھا اور یہ کہ وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہونے کے لیے جا رہا تھا کہ راستے میں شہید ہو گیا، لیکن یہ روایات یقیناً بے اصل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اُکْثَم کے کچھ اخلاف کوفے میں تھے اور اس ضمن میں خاص طور پر قاضی یحیٰی بن اُکْثَم کا نام لیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) نَقائِض جَرِیْر وَالفَرَزْدَق (طبع بیون Bevan)، بمدد اشاریہ؛ (۲) البلاذُری: أنساب الأشراف، مخطوطۂ استانبول، اوراق ۹۶۴ الف، ۱۰۷۰ الف تا ۱۰۷۵ الف، [نیز دیکھیے مطبوعۂ یروشلم ۱۹۴۰ء، بمدد اشاریہ]؛ (۳) ابن حبیب: المُحبَّر، [ص ۱۳۴]؛ (۴) السِّجِسْتانی: کتاب المعَمَّرین (طبع گولٹ تسیہر Goldziher) [لائڈن ۱۸۹۹ء]، ص ۹-۱۸؛ (۵) الجاحِظ: البَیان، بمددِ اشاریہ؛ (۶) ابن قُتَیبَہ: المَعارف، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ص ۳۵، ۱۳۰، ۲۴۰؛ (۷) وہی مصنّف: العُیُون، بمددِ اشاریہ؛ (۸) المُبَرِّد: الکامِل، قاہرہ ۱۳۵۵ھ، بمددِ اشاریہ؛ (۹) الوَشّاء: فاضِل، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، شمارہ Or.۶۴۹۹، ورق ۱۱۸ الف، ۱۲۱ الف؛ (۱۰) الأغانی، بمددِ فہارس (Tables)؛ (۱۱) ابن عبدربّہ: العِقد، بمددِ اشاریہ؛ (۱۲) المُفَضَّل: فاخر (طبع سٹوری Storey)، بمددِ اشاریہ؛ (۱۳) ابن حزم: جَمْهَرة أنساب العَرَب، ص ۲۰۰؛ (۱۴) ابن الأثیر: الأُسْد الغابة، قاہرہ ۱۲۸۰ھ، ۱: ۱۱۱-۱۱۳؛ (۱۵) ابن حَجَر: الأصابة، شمارہ ۴۸۲ (القسم الثالث).

(M. J. KISTER کِسْٹر)

✱ **اَکْدَرِیَّہ:** وراثت سے متعلّق ایک معروف اور مشکل فقہی مسئلے کا نام، جو مسائل 'مُلَقَّبہ' (یعنی ایسے مسائل جن کے مخصوص نام ہیں) میں سے ہے۔ جب کوئی عورت حسبِ ذیل وارث چھوڑ جائے: (۱) شوہر، (۲) ماں، (۳) دادا اور (۴) بہن — خواہ وہ حقیقی بہن (شقیقہ) ہو یا سوتیلی (اخت الاب) — تو اس عورت کے شوہر کا حصّہ $\frac{۱}{۲}$، اور ماں کا حصّہ $\frac{۱}{۳}$ ہوگا (دیکھیے ۴ [النّساء]: ۱۲ و ۱۳)، اور اس طرح صرف $\frac{۱}{۶}$ حصّہ دادا اور بہن کے لیے رہ جائے گا۔ دادا اور بہن جب دونوں اکھٹے وارث ہوں تو انھیں بالعموم عَصَبات میں داخل مانا جاتا ہے، اس طرح 'للذکر مثل حظّ الأُنثیین' کے مطابق بہن کو دادا کے حصّے کا نصف ملتا ہے اور وہ دونوں مل کر "اصحاب الفرائض" کے [یعنی ان لوگوں کے جن کے لیے قرآن میں میراث کا کوئی معیّن حصّہ مقرّر کیا گیا ہے] حصّے نکالنے کے بعد ترکے میں سے جو کچھ بھی باقی رہے اس کے وارث ہو جاتے ہیں۔

اب حکمِ قرآنی (۴ [النّساء]: ۱۲) کی متداول تعبیر کی رُو سے دادا کل ترکے کے $\frac{۱}{۶}$ حصّے کا دعوٰی کر سکتا ہے، لیکن اس طرح بہن کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ حنفیوں کا مذہب یہی ہے کیونکہ اس صورت میں ان کے نزدیک دادا بہن کو محروم الأرث کر دیتا ہے، لیکن دیگر مذاہبِ فقہ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں دادا اور بہن کو عَصَبات قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ شوہر اور ماں کی طرح [وہ بھی ذوی الفروض میں سے ہیں اور] ان میں سے ہر ایک کو وہ حصہ ملے گا جس کا قرآن کریم انھیں مستحق قرار دیتا ہے۔ اس صورت میں ترکۂ میّت کی تقسیم یوں ہوگی: شوہر کا حصّہ $\frac{۱}{۲} = \frac{۳}{۶}$؛ ماں کا حصّہ $\frac{۱}{۳} = \frac{۲}{۶}$؛ دادا کا حصّہ $\frac{۱}{۶}$؛ بہن کا حصّہ $\frac{۱}{۲} = \frac{۳}{۶}$ [ان سب حصّوں کا مجموعہ $\frac{۹}{۶} = \frac{۳}{۲}$ ہوتا ہے) "عَوْل" [رآتَ بآن] کے ذریعے اسے $\frac{۹}{۶}$ سے $\frac{۹}{۹}$ کر لیا جائے گا، چنانچہ شوہر کا حصّہ $\frac{۳}{۹}$ ماں کا حصّہ $\frac{۲}{۹}$ دادا کا حصّہ $\frac{۱}{۹}$ اور بہن کا حصّہ $\frac{۳}{۹}$ ہوگا، لیکن چونکہ بہن دادا کے حصّے کے صرف نصف کا دعوٰی کر سکتی ہے [وللذّکرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَیَیْنِ، ۴ (النّساء): ۱۲]، اس لیے ان دونوں کے حصّوں میں صحیح تناسب دوبارہ قائم کرنا پڑتا ہے۔ وہ دونوں مل کر $\frac{۱۲}{۲۷}$ کے وارث ہوں گے، لیکن اس میں سے دادا کو $\frac{۸}{۲۷}$ اور بہن کو $\frac{۴}{۲۷}$ دیا جائے گا [دیکھیے تاج العروس، بذیل مادّۂ ک در].

اکدریہ نام کے معنی کی بابت علما کی رائے مختلف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ بجائے خود "اَکْدَر" (پیچیدہ، مبہم) ہے یا یہ کہ اس مسئلے میں ان اصول کو جو یوں عموماً مسلّمہ ہیں مکدّر یا مختل کر دیا جاتا ہے؛ بعض کا یہ خیال ہے کہ اکدر کسی شخص کا نام تھا جس کے سامنے عبدالملک بن مروان نے یہ مسئلہ بغرضِ فیصلہ پیش کیا۔

مآخذ: (۱) تاج العروس، ۳: ۵۱۸؛ (۲) المُطَرِّزی: المُغْرِب فی ترتیب المُعْرِب، بذیل مادّہ؛ (۳) لسان العرب، ۶: ۴۵۰؛ (۴) W. Marçais: *Des Parents et alliés*، Rennes ۱۸۹۸ء، ص ۱۵۴ ببعد؛ (۵) ابن حَجَر الہَیْتَمی: تُحفَة، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۳: ۱۵؛ (۶) Santillana: *Istituzioni*، ۲: ۵۱۷ ببعد؛ (۷) وہی مصنّف: *Sommario del diritto malechita di Ḫalīl Ibn Isḥāq*، میلان ۱۹۱۹ء، ۲: ۸۲۳؛ (۸) H. Laoust: *Le Précis de droit d' Ibn Qudāma*، بیروت ۱۹۵۰ء، ص ۱۳۹؛ (۹) وِلْسن (R. K. Wilson): *Anglo- Muhammadan Law*، طبع ششم، § ۲۲۹ ببعد؛ [(۱۰) السراجیة السجاوندی: السراجیة، اور اس کی شروح].

(TH. W. JUYNBOLL جوینبول)

✱ **اَکْراد:** رآتَ بہ کُرْد۔

✱ **اِکْرِم بے:** [رجائی زادہ] محمود [۱۸۴۷-۱۹۱۴ء]، ترکی کے ممتاز ترین غزل گو شاعروں [اور ادیبوں] میں سے ایک، جس نے فرانسیسی ادبی نمونوں کے انداز میں منظوم قصّے (ballads) اور افسانے (romances) لکھے ہیں اور ان نئی ادبی اصناف کی ترویج سے اپنے وطن کی شاعری میں مزید خوبی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ [وہ رجائی افندی کا بیٹا تھا، جو انجمنِ دانش اور مجلس معارفِ عمومیہ کا رکن اور ناظرِ تقویم خانہ تھا۔ اکرم استانبول میں پیدا ہوا اور رشدیۂ بایزید کے مکتب عرفانیہ میں تعلیم پا کر مختلف سرکاری عہدوں پر مامور رہا۔ ۱۸۸۹ء میں رتبۂ بالا حاصل کیا۔ سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد میں جو وفد اس غرض سے طرابلس بھیجا گیا کہ وہاں اطالوی پراپیگنڈے کا توڑ کرے اس میں یہ بھی شامل تھا۔ کچھ عرصہ مکتبِ مُلکیہ میں ادبیات کا استاد بھی رہا۔ اکرم بے سے ترکی کے اُس دورِ ثقافت کا

آغاز ہوتا ہے جس میں قدیم وضع کے مدرسے کی جگہ نئی طرز کے مکتب نے لے لی اور مغربی خیالات و رجحانات ترکی نظم و نثر پر اثر انداز ہونے لگے]۔ اس کی نظموں کے مجموعے، یعنی نغمۂ سحر، زمزمہ اور یادگارِ شباب عام طور پر پسند کیے جاتے ہیں۔ اس نے کئی تمثیلی قصے بھی لکھے ہیں، جن میں سب سے اعلیٰ درجے کی تمثیل وُصْلَتْ (۱۸۷۴ء) ہے۔ یہ ایک کنیز کی سرگزشت ہے، جو اپنے مالک کے نوجوان لڑکے پر فریفتہ ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے اس کی مالکہ اسے فروخت کر دیتی ہے۔ [اس کی تصانیف میں المیہ (tragedy) کا رنگ بہت نمایاں ہے اور نامق کمال، حامد اور سزائی کی طرح موت کا وجدانی اور نفسیاتی پہلو اس کا بھی پسندیدہ موضوع ہے۔ اکرم بے نے ۴ جنوری ۱۹۱۴ء کو اپنے شیشلی کے مکان میں وفات پائی اور اپنے محبوب فرزند نجاد کے پہلو میں اندلوسرا کے قبرستان میں دفن ہوا۔ تصانیف: (۱) نغمۂ سحر (۱۸۷۱ء)؛ (۲) یادگارِ شباب (۱۸۷۳ء)؛ (۳) زمزمہ، تین جلد (۱۸۸۵ء)؛ (۴) ناچیز (۱۸۸۶ء)؛ (۵) تفکر (۱۸۸۸ء)؛ (۶) پژمردہ (۱۸۹۴ء)؛ (۷) نِجادِ اِکرم (۱۹۰۰–۱۹۱۱ء)؛ (۸) وُصلت (۱۸۷۴ء)؛ (۹) محسن بے (۱۸۸۹ء)؛ (۱۰) شِمْسَاء (۱۸۹۲)؛ (۱۱) عَرابہ سِوْدَاسِی (۱۸۹۶ و ۱۹۴۰ء)؛ (۱۲) تعلیمِ اِدبیات (۱۸۸۲ء)؛ (۱۳) تقدیرِ اِلحان (۱۸۸۶ء)؛ (۱۴) تذکرات (۱۸۸۸ء)؛ (۱۵) نفرین (۱۹۱۴ء)]۔

مآخذ: (۱) ہورن (P. Horn): *Geschichte der Türkischen Moderne*، ص ۳۷؛ [(۲) ترکی تراجم اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں]۔

(ہوار CL. HUART)

----

* **اِکْری طاغ:** رَکَ بہ جبل الحارث.

----

* **الاِکْسِیر:** (Elixir) یا اکسیر الفلاسفہ، وہ مخفی طریقہ جس سے کیمیاگروں کے عقیدے کے مطابق ادنٰی دھاتوں کو چاندی اور سونے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے؛ مرادف: حَجَرُ الفَلَاسِفہ (Philosopher's stone)۔ اگرچہ ابھی تک یہ لفظ علم کیمیا سے متعلق قدیم یونانی تصانیف میں نہیں ملا تاہم اس میں شبہہ کی بہت کم گنجائش ہے کہ یہ یونانی اصطلاح εήριον "زخم کو خشک کرنے والے سفوف" سے مشتق ہے۔ اس کا ذکر جابر بن حیّان کی تصنیفات میں، جنھیں Berthelot نے طبع کیا ہے، کئی مرتبہ آیا ہے۔ الاکسیر دھاتوں میں اس طرح سرایت کر جاتی ہے جیسے کسی جسم میں زہر۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تھوڑی سی مقدار دس لاکھ گنا وزن کی دھات کو سونے میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اسے صرف سونے، چاندی یا بلور کے برتنوں میں رکھا جا سکتا ہے کیونکہ معمولی شیشے کو وہ خراب کر دیتی ہے۔ مفاتیح العُلوم کی تعریف کے مطابق الاکسیر وہ جوہر ہے جسے کسی پگھلی ہوئی دھات کے ساتھ جوش دیں تو وہ اسے سونے یا چاندی میں تبدیل کر دیتی ہے، لیکن جو لوگ زود اعتقاد نہیں وہ اسے "مشہور الاسم، معدوم الجسم" بھی کہتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کا نام تو مشہور ہے لیکن جو مادی شکل میں معدوم ہے۔ لفظ alexir یا elixir قرون وسطٰی کے کلامی (scholastic) فلسفیوں تک عربوں، خصوصاً ابن سینا کی کیمیاوی تصانیف ("Avicenna"، در *Libro de Anima*) کے ذریعے پہنچا۔ ان قدیم ترین فلاسفہ میں تیرھویں صدی کے روجر بیکن (Roger Bacon: *Speculum Alchemiae* و *Opus Minus* وغیرہ) اور Albertus Magnus کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ ان تصانیف میں جو Raymundus Lullus سے منسوب ہیں اکسیر کے ان خواص کے علاوہ جو اب تک بیان ہوتے رہے ہیں بہت سے زائد خواص کا ذکر ہے، بلکہ روجر بیکن (Roger Bacon) اور غالبًا اس کے عربی مآخذ میں بھی یہ نظر آتا ہے کہ اکسیر کو زندگی کے طویل بنانے کا ایک ذریعہ بھی تصور کیا گیا ہے، اس لیے کہ جب وہ ادنٰی دھاتوں کو کامل بنا سکتی ہے اور ان کی "بیماریوں" (علل) کو دور کر دیتی ہے تو یقینًا وہ جسم انسانی کے نقائص بھی رفع کر کے اسے درست رکھ سکتی ہے اور زندگی کو طول دے سکتی ہے؛ چنانچہ اس طرح کے "آب حیات" (elixir of life) صدیوں تک تیار کیے جاتے رہے بلکہ اب تک طرح طرح کے اجزا سے بنائے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) کوپ (H. Kopp): *Beiträge zur Geschichte der Chemie*، Braunschweig ۱۸۶۹ء، خصوصاً ص ۲۰۹ (εήριον)، ص ۲۵۰ ببعد (Elixir)؛ (۲) وہی مصنف: *Die Alchemie in älterer und neuerer zeit.*، ہائڈل برگ (Heidelberg) ۱۸۸۶ء؛ (۳) Berthelot: *La Chimie au moyen âge*، ج ۳؛ (۴) مفاتیح العلوم، طبع فان فلوٹن (van Vloten)، ص ۲۶۵؛ (۵) بیکن (Roger Bacon): *Opus minus* (طبع Brewer)؛ (۶) وِیڈمان (E. Wiedemann): *Beiträge z. Gesch. d. Naturw.*، ج ۲ و ۲۴؛ (۷) Gildemeister: *Alchymie*، در *ZDMG*، ج ۳۰ (۱۸۷۶ء)، ص ۵۳۴ ببعد.

(رُسکا J. RUSKA)

----

* **اَکْشُونَبَہ:** (Ocsonoba) اَلْاَنْدَلُس میں اس حلقے (کورہ) کا قدیم نام جو آج کل پرتگال کا صوبہ Algarve (اَلْغَرْبُ) کہلاتا ہے اور جس کا صدر مقام Silves [عربی: شِلْب (رَکَ بآن)] تھا۔ (عرب) جغرافیہ نویس اور مؤرخ اس جگہ کا نام اُکْشُونُبَہ اور اُکْشُنُوبَہ کی شکلوں میں لکھتے ہیں۔ اَشْکُونُبَہ اور اُشْکُونُبَہ کی محرف صورتیں بھی ملتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات اَکْشُونَبَہ کے نام کا اطلاق ایک اَور شہر پر بھی کیا جاتا رہا ہے، جو غالبًا قدیم شنت ماریۃ الغرب (Santa Maria de Algarve) [رَکَ بآن] ہوگا، یعنی آج کل کا فارو (Faro)، مگر ہوبْنر (Hübner) نے ایک کتابی حوالے کی بنا پر اسے Milreu (Estoy) بتایا ہے (*CIL*، ۲: ۳–۴ و ۷۸۱–۷۸۵).

[اندلس کا تاریخی جغرافیہ (ص ۹۰ ببعد) میں بتایا گیا ہے کہ اُکْشُنُبَہ

یا اکشونیا یا اکشنو با پرتگال کے سب سے جنوبی علاقے کا پرانا نام ہے۔ اس نام کا ایک شہر بھی اس علاقے میں تھا، جس کا موجودہ نام اوستمبور (Ostombor) بیان کیا جاتا ہے۔ قوطی اسے اوکسونوبا کہتے تھے۔ پرانے نقشے میں یہ شہر شنت ماریۃ الغرب (St. Maria de Algarve) کے شمال میں بہت تھوڑے فاصلے پر دکھایا گیا ہے۔ نَفحُ الطِّیب میں اقلیم اُکشُونبَہ کو اقلیم لِشبُونَہ سے ملا ہوا لکھا ہے۔ مسلمانوں کے زمانے میں لِشبُونَہ (Lisbon) کا علاقہ جنوب میں اُکشُونبَہ سے مل جاتا تھا]۔

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعجَم البُلدان، طبع وُسٹنفلٹ (Wüstenfeld)، ۱: ۱۹۳، ۳۴۳ و ۳: ۳۱۲؛ (۲) المَقَّرِی: Analectes، ۱: ۱۱۳، ۸۰۹؛ (۳) J. Alemany Bolufer: La geografia de la Peninsula ibérica en los escritores árabes، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۱۱۰؛ (۴) David Lopes: Topo-nymia arabe de Portugal، در Revue Hispanique، ۱۹۰۲ء، ص ۴۳ - ۴۴؛ (۵) وہی مصنف: Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano، لزبن (Lisbon) ۱۹۱۱ء، ص ۷۹ - ۸۰؛ [(۶) ابن عبدربہ: العقد، ۲: ۳۲۰؛ (۷) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء، ص ۹۰ و ۹۱]۔

(E. Levi-Provençal لیوی پروونسال)

اُکَّرمَن: رَکّ بہ آق کِرمان۔

اَکِلَہ: [عربی اَکَلَ یا کَلَ اَکْلاً سے] سرطانی رسولی۔ ابن سینا نے اس کی کیفیت یوں بیان کی ہے: جب کسی عضو میں فساد رونما ہونے سے ملحقہ حصّہ جسم متورّم ہو جاتا ہے تو اس کا انجام ہے گل جانا۔ اسے اکلہ کہتے ہیں اور اس کا اطلاق کسی عضو کے اس حصّے پر ہوتا ہے جو متعفّن ہو کر مردہ ہو جائے اور جس کا مادّہ اگر غلیظ نہ ہوتا تو اپنی جگہ قائم نہ رہتا بلکہ گر جاتا۔

اس رسولی کا علاج یہ ہے کہ تانبا بریاں، شہد اور پھٹکری مساوی مقدار میں ملا کر متورّم حصّے پر ملیے۔ یوں یہ رسولی بڑھنے نہیں پائے گی، متعفّن حصّہ آپ سے آپ گر جائے گا اور آس پاس کا گوشت محفوظ رہے گا۔

لیکن جب یہ عمل ورم اور تبدیلی رنگ کے مرحلے سے گزر جائے تو علاج میں زیادہ نرم تدبیروں سے کام لینا مناسب ہوگا، یعنی اسے بتدریج ترک کرتے رہیے۔

اس کے بعد ابن سینا نے متعفّن حصّے کے علاج کا ایک اَور طریق بتایا ہے:۔ زراوند اور مازُو مساوی وزن لے کر سفوف تیار کیجیے اور متعفّن مقام پر چھڑکتے رہیے۔ توتیا اور توتیاے زرد کا استعمال بھی ایسا ہی مؤثر رہے گا، بالخصوص سرکے اور برگ جوز، نیز جنگلی کھیرے یا اس کے رس کے ساتھ، لیکن اگر گوشت کا کوئی حصّہ متعفّن ہو گیا ہو تو اسے کاٹ دیجیے یا اقراص الاَنْدَرُون کا استعمال کیجیے کہ گر جائے۔ گوشت کی ایک تہ گر جائے تو تیل موجود رہنا چاہیے تا کہ متورّم مقام پر لگایا جا سکے۔ یوں باقی ماندہ گوشت الگ ہو جائے گا اور اس کی جگہ صحت مند گوشت نکل آئے گا۔ کھال کو بچانے کے لیے زخم پر توتیاے سرخ چھڑکنا چاہیے۔ اگر پیپ پیدا ہو جائے تو اسے کاٹ کر ہرگز الگ نہ کیا جائے، نہ گوشت ہٹا کر علیحدہ کرنے کی کوشش کیجیے ورنہ اندیشہ ہے کہ مادّۂ فاسد پھیل جائے گا۔ پھر اگر متعفّن حصّے کے اردگرد سوجن بڑھنے لگے تو جَو کا پانی اور تخم بنگ کا رس استعمال کیجیے تا کہ اس کا بڑھنا رک جائے، لیکن میں (بوعلی سینا) اس علاج کی تصدیق نہیں کرتا، البتہ جسم کے صحت مند حصّوں کو اس سوجن سے محفوظ رکھنے کے لیے یہ علاج ضروری ہے۔ ماؤف حصّہ گر جائے تو آس پاس کے حصّوں کو آگ سے داغ دینا چاہیے، مگر یہ عمل ہمّت طلب ہے یا پھر ادویۂ آکلہ و مُحَرِّقَہ سے رجوع کیا جائے، بالخصوص ان حالتوں میں جب اس قسم کے اعضا خود اپنی حرارت اور آس پاس کے فضلوں سے ماؤف ہونے لگیں۔

(J. Lippert لپّرٹ)

اَلْإِکْلِیل: (عربی) تاج، ایک سے زائد مجمع الکواکب کا نام، یعنی:۔

۱- الاکلیل، ستارہ ہاے π، δ، β کا نام، جو باہم مل کر عقرب کی پیشانی پر گنبد سا فانہ بناتے ہیں اور منازل قمر میں سے سترھویں کی نشان وہی کرتے ہیں۔

۲- الاکلیل الشمالی، یونانی میں στέφανος اور لاطینی میں Corona [borealis]، آٹھ ستاروں کا مجموعہ، جو حارس السّماء (Bootes) کے عصا کے پیچھے پیچھے آتا ہے۔ اسے الفَکَّۃ، یعنی شکستگی اور قَصعَۃ المساکین "مسکینوں کا پیالہ" اور فارسی میں کاسۂ درویشان اور کاسۂ شکستہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ ستاروں کا حلقہ ایک جگہ سے ٹوٹا ہوا ہے۔ الفکّۃ اکلیل کے بڑے ستارے a کا نام بھی ہے۔

۳- الاکلیل الجنوبی، یونانی στέφανος νότιος [لاطینی: Corona Australis]، یہ αβ کے قریب القوس کے ٹخنے تک تیرہ چھوٹے چھوٹے ستاروں کا مجموعہ ہے جسے القُبَّہ، یعنی گنبد یا اُدْحِیّ [یا اُدْحِیَّہ] النّعام (شترمرغ کا نشیمن) بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ ان دو شترمرغوں [نعامتان، الوارد و الصّادر] کے جنوب میں ہے، جو بیسویں منزل قمر میں ہیں۔

مآخذ: القزوینی: عَجَائِب المَخلُوقات، طبع وُسٹنفلٹ، ص ۱، ۳۲، ۳۷، ۴۱، ۴۸؛ (۲) اِڈیلر (L. Ideler): Untersuchungen über den Urspr-rung der Sternnamen، ص ۵۸، ۱۷۶، ۲۸۱۔

(J. Ruska رُسکا)

اُکَنصُوس: ابو عبداللہ محمد بن احمد، مراکش کا ایک ادیب اور مؤرّخ، جو جنوبی مراکش کے علاقہ سوس میں آباد ایک بربر قبیلے اِداَوُکنصُوس سے تعلق رکھتا تھا اور وہیں وہ ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوا۔ مشہور و معروف اساتذہ سے فاس میں تعلیم پائی پھر دربار شریفی میں کاتب (سیکرٹری) مقرر ہو گیا۔ ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۰ء میں ترقی پا کر وزیر بنا اور سلطان مولاے سلیمان نے متعدد سرکاری کام اس کے سپرد کیے، لیکن سلیمان کی وفات (۱۲۳۸ھ/ ۱۸۲۲ء) پر اُکنصُوس کو برطرف کر دیا گیا۔ وہ مراکش واپس جا کر شعر و سخن اور تاریخ نویسی میں مصروف ہو گیا، نیز طریقۂ تجانیہ

کا ایک سربرآوردہ رکن بن گیا۔ اس نے لمبی عمر پائی، آخر عمر میں بینائی بھی جاتی رہی تھی۔ ۲۹ محرم ۱۲۹۴ھ/ ۱۳ فروری ۱۸۷۷ء کو مرّاکش ہی میں فوت ہوا۔ اس کا مقبرہ بابُ الرَّبّ کے باہر ہے۔ سلسلۂ تیجانیّہ کے پیرو اب تک اس کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔

اَکَنْصُوس کی سب سے بڑی تصنیف ایک عمومی تاریخ اسلام ہے، جو ابتدا سے خود اس کے زمانے تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں ممتاز جگہ خود اس کے وطن کی تاریخ کو حاصل ہے، خصوصًا علوی خاندان کے حالات شروع سے ۱۲۸۲ھ/ ۱۸۶۵ء تک درج کیے ہیں۔ اس ضخیم کتاب کا نام الجیش العَرَمْرَم الخُماسی فی دولۃِ اولاد مولانا علی السِّجلماسی ہے اور اس کے محدود نسخے فاس میں پتھروں پر چھاپے گئے تھے (۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۸ء)۔ کتاب کی خاص اہمیت اس لیے ہے کہ اس میں پہلی مرتبہ سلطان عبدالرحمٰن بن ہشام اور محمد بن عبدالرحمٰن کے عہد حکومت کا ذکر آیا ہے۔ بعد میں اس کے مطالب سے خالد النّاصری [رک بآں] نے اپنی کتاب الاِستِقصاء میں بہ کثرت استفادہ کیا ہے۔ جہاں تک ابتدائی زمانے کی تاریخ کا تعلق ہے الجیش میں زیادہ تر الِافرانی [رک بآں] اور الزَّیَّانی [رک بآں] سے اقتباسات لیے گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) لیوی پروونسال (E. Lévi- Provençal): *Chorfa*، ص ۲۰۰ - ۲۱۳ (مع مآخذ، ص ۲۰۰، حاشیہ ۱)؛ (۲) وہی مصنّف: *Extraits des Hist. Arabes du Maroc*، طبع ثالث، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۸ - ۹، ۱۲۶ - ۱۲۷؛ (۳) براکلمان: تکملہ، ۲: ۸۸۴ - ۸۸۵.

(لیوی پروونسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

---

* اَگادیر: (Agadir)، رک بہ اغادیر۔

---

* اِگَدر اغِر: [زیادہ صحیح تلفّظ اِغْدِر اغِر] مرّاکش کی ایک بندرگاہ، جو کوہستان اَطلَس اور میدان سُوس (سوس الاقصٰی) کے اتصال پر اوقیانوس کے کنارے واقع ہے۔ یہ ایک بڑی کھاڑی کے شمالی سرے پر آٹھ نو سو فٹ بلند پہاڑی کے دامن میں آباد ہے، جس کی چوٹی پر قلعہ بنا ہوا ہے۔ آبادی [۱۹۵۲ء کی مردم شماری کے مطابق] ۳۰۱۱۱ تھی، جس میں سے ۱۵۱۸ یہودی اور ۶۰۶۲ یورپی تھے۔

یہ واضح نہیں ہو سکا کہ آیا پرتگیزوں کی آمد سے پہلے اس مقام پر کوئی بستی آباد تھی یا نہیں، لیکن ماسّہ کے باشندوں نے ۶ جولائی ۱۵۱۰ء کو پرتگال کے بادشاہ عمانوئیل کے نام جو خط لکھا تھا (*Sources inèdites de l' Histoire du Maroc, Portugal*، ۱: ۲۴۳) اس میں ایک مقام اگادیر الأزبعاء کا ذکر آیا ہے، جو اسی مقام پر تھا۔ اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہاں ایک اگادیر موجود تھا، جس کے قریب ہر چہارشنبہ کو ایک بازار لگا کرتا تھا۔ بہر کیف اسے کوئی اہمیت حاصل نہ تھی۔ الحسن بن محمد الوزّان الزّیّاتی (Leo Africanus) نے اسی بستی کا ذکر Gartguessem کے نام سے کیا ہے (یعنی ''راس کُسیمہ'')۔ گویا یہ علاقہ ایک بربری قبیلے کے نام سے موسوم تھا۔

۱۵۰۵ء کے نصف آخر میں ایک پرتگیزی امیر João Lopes de Sequeira نے اس جگہ ایک چوبی قلعہ بنوایا۔ شاید اس کے پیش نظر ماہی گیر بیڑے کی حفاظت تھی یا ممکن ہے اپنے بادشاہ کی منظوری سے اس کا ایک مقصد یہ بھی ہو کہ یہاں رہ کر جزائر کناری (Canary Islands) کے ہسپانویوں کے منصوبے خاک میں ملائے، جو مراکش کے جنوبی ساحل پر تاک لگائے بیٹھے تھے۔ یہ قلعہ اس پہاڑی کے دامن میں ایک چشمے کے قریب واقع تھا جو پوری شاہراہ پر چھائی ہوئی تھی۔ یہ جگہ اب بھی فُنتی کہلاتی ہے، اگرچہ سرکاری کاغذات میں بظاہر شروع ہی سے اس کا نام راس اغر (Cape Ghir) کے قریب واقع ہونے کے باعث سانتا کروز دِل کابوِدا گوار (Santa Cruz del Cobo de Aguer) (اگادر)) لکھا جاتا تھا۔ ۲۵ جنوری ۱۵۱۳ء کو شاہِ پرتگال نے قلعہ خرید لیا۔

سانتا کروز میں پرتگیزوں کے تمکّن سے سُوس کے بربروں پر شدید ردّ عمل ہوا۔ سلسلۂ جَزُولِیّہ کے درویشوں نے، جو پچاس سال پہلے سوس میں قدم جما چکے تھے، عام نفرت سے فائدہ اٹھا کر عوام کو جہاد پر ابھارا۔ ان میں سے بعض نے شرفا (سادات) کے ایک خاندان، بنو سعد، کی امارت قائم کرنے میں بھی مدد دی، جو دَرْعَہ (دَرَع) سے آیا تھا۔ اس خاندان کے شیخ محمد کو ۱۵۱۰ء کے قریب قائدِ حرب بنانے کا اعلان ہوا۔ اس نے بعد میں القائم بامر اللہ کا لقب اختیار کیا۔

اس وقت سے یہ پرتگیزی قلعہ تھوڑے تھوڑے وقفے سے خاصی تکلیف دہ عسکری اور اقتصادی ناکہ بندی کا ہدف بنا رہا۔ اس پر حملے بھی ہوتے رہے، جو بنو سعد کی قوت میں اضافے کے ساتھ ساتھ شدید تر ہوتے گئے۔ ستمبر ۱۵۴۰ء میں سُوس کے سعدی فرماں روا القائم کے بیٹے محمد الشیخ نے وہ پہاڑی مسخّر کر لی جو سانتا کروز پر چھائی ہوئی تھی اور وہاں توپ خانے کی ایک بڑی جمعیّت فراہم کر دی۔ محاصرہ ۱۶ فروری ۱۵۴۱ء کو شروع اور ۱۲ مارچ کو اختتام پذیر ہوا، جب کہ قلعے کے حاکم ڈی گٹرے دی مونروے (D. Guttere de Monory) اور بقیّۃ السّیف محصور فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ ان واقعات کا ایک مفصّل و مؤثّر بیان *Chronique de Santa Cruz* میں ملتا ہے۔ یہ محصورین میں سے ایک شخص کی سرگزشت ہے، جو اس نے تَرُوْدَنت اور دوسرے مقامات پر پانچ سال قید رہنے کے بعد قلم بند کی تھی۔

پھر سانتا کروز اَگَدِر کئی سال تک ویران پڑا رہا، تا آنکہ سَعْدی سلطان عبداللہ الغالب باللہ (۱۵۵۷-۱۵۷۴ء) نے اَگَدِر کی پہاڑی پر ایک قلعہ تعمیر کرایا، جس کا مقصد یہ تھا کہ مسیحی بیڑوں سے بندرگاہ محفوظ رکھی جائے۔ بعد ازاں اَگَدِر بھی ان مقامات میں سے ایک قرار پایا جہاں فرنگی تاجر خصوصیّت سے چینی لے جانے کے لیے باقاعدہ پہنچتے (دیکھیے بالخصوص *Sources inédites de l' Histoire du Maroc—Ier série, France*، ۳: ۳۶۱)۔ ۱۷۷۳ء

اسلامی شہر مگادر (Mogador) [رَكَ بَآن] [جو "الصُّوَيْرَ" کے نام سے مشہور ہوا] کی بنیاد رکھی گئی۔ اس وقت تک تجارتی بندرگاہ کی حیثیت سے اَگدِر کی شان قائم رہی۔ بعد میں یہ بندرگاہ بہت کم استعمال ہوئی.

اَگدِر نے ۱۹۱۱ء میں وقتی طور پر بہت شہرت حاصل کر لی، جب جرمن جنگی جہاز پینتھر (Panther) مراکش میں جرمنوں کے دعاوی کی پشتیبانی کے لیے اس بندرگاہ میں لنگر انداز ہوا۔ یہی وقت تھا جب [فرانسیسی] جرنیل موئنیر (Moinier) کے لشکر نے فاس پر تازہ تازہ قبضہ جمایا تھا (یکم جولائی ۱۹۱۱ء)۔ جب مراکش نے فرانس کے زیرِ حمایت رہنے کے معاہدے پر دستخط کر دیے تو ۱۹۱۳ء میں فرانسیسی فوج نے اَگدِر پر قبضہ کر لیا۔ اس وقت اس کی آبادی ایک ہزار نفوس سے بھی کم تھی.

اسی وقت سے اَگدِر کو فروغ حاصل ہوا، اور یہ شہر مراکش کے ایک انتظامی حلقے کا صدر مقام بھی بن گیا، جس کے باشندوں کی تعداد ساٹ لاکھ ہے۔ ترقی کا بڑا سبب یہ ہوا کہ زراعت اور ماہی گیری کو وسعت دینے پر خاص توجہ مبذول رہی اور معدنی ثروت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش بھی کی گئی۔ بندرگاہ اَگدِر ۱۹۱۴ء میں بنی تھی۔ ماضی قریب میں اس کی توسیع ہوئی [فروری ۱۹۶۰ء کے اواخر میں ایک شدید زلزلے سے شہر کا ملا تباہ ہو گیا اور نئے مقام پر نئے شہر کی بنیاد رکھی گئی].

مآخذ: (۱) الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus): *Descri-ption de l'Afrique*، (طبع شیفر Schefer)، ۱:۱۶۷ (مطبوعہ Guarguessem)؛ (۲) (Agadir) *Chronique de Santa Cruz du Cap de Guē*، طبع و ترجمہ P. de Cenival، پیرس ۱۹۳۴ء؛ (۳) Marmol: *L' Afrique*، ترجمہ از Perrot d' Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، ۲: ۳۴-۳۹؛ (۴) J. Figanier: *Historia de Santa Croz de Cabo de Gué (Agadir), 1505-1541*، لزبن (Lisbon) ۱۹۴۵ء، (دیکھیے Hesp.، ۱۹۴۶ء، ص ۹۳ ببعد)۔ یہ کتابیں زیادہ تر پرتگیزی عہد کے متعلق ہیں؛ (۵) H. de Castries: *Une description du Maroc sous le règne de Maulay Ahmed el-Mansour*، (۱۵۹۶ء)، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۰؛ (۶) Ch. de Foucauld: *Reconnaissance au Maroc*، طبع جدید، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ (۷) J. Erekmann: *Le Maroc moderne*، پیرس ۱۸۸۵ء، ص ۵۰-۵۱ (جس کے ساتھ ایک نقشہ بھی ہے)؛ (۸) Castellanos: *Historia de Marruecos*، طنجہ ۱۸۹۸ء، ص ۲۰۳-۲۱۷؛ (۹) Budge Meakin: *The land of the Moors*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۳۷۸-۳۸۲؛ (۱۰) H. Hauser: *Histoire diplomatique de l' Europe* (۱۸۷۱-۱۹۱۴ء)، پیرس ۱۹۲۹ء، ج ۲، ۶٪، باب ۳؛ (۱۱) P. Renouvin: *La crise d' Agadir*؛ (۱۲) P. Gruffaz: *La Port d' Agadir*، در Bull. *Ec. et Soc. du Maroc*، ۱۹۵۱ء، ص ۲۹۷-۳۰۱؛ (۱۳) G. Guide: *Agadir*، در *Les Cahiers d' Outremer*، ۱۹۵۲ء.

(R. LE TOURNEAU)

اِگرِ دیرِ: رَكَ بہ اگری دِر. *

اِگرِی بوز: (نیز اِغری بوس یا اِغری بوز یا آغری بوس یا اِگری بوس)، * جزیرۂ یوبویا (Euboea) اور اس کے دارالحکومت کا ترکی نام، زمانۂ قدیم کا چالکس۔ دراصل یہ سمندر کے اس تنگ دھارے یعنی آبنائے [بوغاز] کا نام تھا، جس نے چالکس کو برِ عظیم سے جدا کر دیا تھا۔ لفظ یوری پوس (Εὔριπος (عوامی زبان میں اگری پوس Εγριπος)) بارھویں صدی تک اس شہر کے لیے رواج پا چکا تھا۔ آبنائے کے پُل سے مفروضہ تعلّق کی بنا پر نیگرو پونتے (v 'Εγριπον [έιζτό]) شہر اور جزیرے دونوں کا باقاعدہ نام ہو گیا۔ بوزنطی عہد میں یوبویا صوبۂ ہیلاس (Hellas [یونان]) کا ایک حصّہ تھا۔ جب بوزنطی مملکت کے حصّے بخرے ہو گئے تو یہ جزیرہ ویرونہ (Veronese) کی اس حکومت کے ہاتھ لگا جس کی باگ ڈور تین آدمیوں کے ہاتھ میں تھی، لیکن حکومت وینس نے تجارتی حقوق محفوظ رکھتے ہوئے اپنی نو آبادیوں کی نگرانی کے لیے ایک گماشتہ مقرر کر دیا، رفتہ رفتہ وہی (اہل وینس (عملاً جزیرے کے مالک بن گئے۔ شہر نیگرو پونتے، جس کی قلعہ بندی ۱۳۰۴ھ میں اعلٰی پیمانے پر پہنچا دی گئی تھی، بحیرۂ ایجہ (Aegean) میں اہلِ وینس کا سب سے بڑا مرکز بن گیا.

ترکی حملہ سب سے پہلے محمود پاشا ساکن ایدِین کے حملوں کی شکل میں نمودار ہوا (دیکھیے P. Lemerle: *L' émirat d' Aydīn*، ۱۹۵۷ء)۔ وینس اور سلطنتِ عثمانیہ کے درمیان جنگ (۸۶۷ھ / ۱۴۶۳ء - ۸۸۳ھ / ۱۴۷۹ء) چھڑنے تک یونان عملاً عثمانیوں کے قبضے میں آ چکا تھا۔ ذوالحجۂ ۸۷۴ھ / جون ۱۴۷۰ھ میں ترکی بیڑے نے محمود پاشا [رَكَ بآن] کے زیرِ قیادت، جو اس وقت قپودان پاشا تھا، خلیج وُرکو (Vurko) میں لنگر ڈال دیا، جو قصبے کے جنوب میں واقع تھی، اسی وقت محمد ثانی (سلطان فاتح) فوج کے ساتھ خشکی کے راستے تھیبیس (Thebes) ہوتا ہوا آ پہنچا۔ فوج کشتیوں کے ایک پُل کے ذریعے آبنائے کے پار اتری۔ یہ پُل یوری پاس (Euripos) کے جنوب میں بنایا گیا تھا، جس کی حفاظت کے خاص انتظامات کر لیے گئے تھے۔ جہازوں کو سمندر سے گھسیٹ کر خشکی پر پہنچا دیا گیا تا کہ شمالی جانب سے کوئی مدد نہ پہنچ سکے۔ فصیل کی حفاظت تین طرف سے سمندر کر رہا تھا اور چوتھی جانب ایک گہری خندق کھود لی گئی تھی۔ ۱۳ محرم ۸۷۵ھ / ۱۲ جولائی ۱۴۷۰ء کو قلعہ نشین فوج تہ تیغ کر ڈالی گئی۔ اور (بقول کمال پاشا زادہ) پندرہ ہزار قیدی ہاتھ آئے (محاصرے سے متعلق مغربی مآخذ کی فہرست میلر (دیکھیے مآخذ)، ص ۴۸۷ پر دی ہوئی ہے)۔ ترکی میں سب سے زیادہ مکمل بیان کمال پاشا زادہ کا ہے (طبع Ş. Turan رموز (Facsimile)، ص ۳۰۱-۳۱۱ = قلمی نسخہ، ص ۲۸۴-۲۹۲، بحوالۂ دیگر مآخذ؛ ایک فتح نامہ A. S. Erzi نے فاتح و استانبول، ۱ / ۳، ۶ (۱۹۵۴ء): ۳۰۰ ببعد میں شائع کیا ہے.

اس کے بعد ۱۸۳۳ء تک یوبویا قپودان پاشا کے زیرِ انتظام ایک سنجاق

رہا۔ یہ پاشا اکثر شہر میں رہا کرتا تھا۔ ۱۸۳۳ء میں یہ سنجاق ملک کے کچھ اَور حصّوں کے ساتھ یونان کو دے دیا گیا۔ اولیا چلبی، جس نے ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ء میں یوبویا کی سیاحت کی تھی (سیاحت نامہ، ۸: ۲۳۶-۲۴۸)، اس مستحکم قلعہ بند شہر کی کیفیت بیان کرتا ہے۔ موروسینی کی مہم (۱۶۸۸ء) میں اسے تین ماہ سے زیادہ عرصہ محاصرے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اس وقت شہر میں گیارہ مسلم، ایک یہودی اور پانچ عیسائی حلقے تھے؛ ایک اُٹھ جانے والا پل تھا، جو اسے وسط آبنائے میں اہلِ وینس کے قلعے سے وابستہ کیے ہوے تھا (یہ پل ۱۸۹۶ء میں تباہ کر کے ایک نیا پل بنا دیا گیا)، دوسرا پل یونان کی طرف تھا۔ اس میں پن چکیاں تھیں، جو گھٹتے بڑھتے پانی کے زور سے چلتی تھیں.

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، بذیل مادۂ چالکس (Oberhummer)؛ (۲) W. Heyd: *Histoire du commerce du Levant*، ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء؛ (۳) M. Miller: *The Latins in the Levant*، ۱۹۰۸ء؛ (۴) پیری رئیس: کتابِ بحریه، استانبول ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۹ - ۱۲۹؛ (۵) اوزون چرشِلی (I. H. Uzunçarşili): *Osmanli devletinin merkez ve bahriye teşkilati*، انقرہ ۱۹۴۸ء؛ (۶) حاجی خلیفہ: جہان نُما = J. von Hammer: *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۱۰۵-۱۱۱؛ (۷) J. C. Hobhouse: *A Journey through Albania...*، ۱۸۱۳ء، ص ۴۴۵-۴۵۹؛ (۸) M. F. Theilen: *Die europäische Türkey*، وی انا ۱۸۲۸ء، ص ۷۲-۷۵؛ (۹) W. M. Leake: *Travels in Northern Greece*، ۱۸۳۵ء، ۲: ۲۵۳-۲۶۶؛ (۱۰) D. Kalogeropulo: *Contribution à la bibliographie de l' île d' Euboea... (1471-1937)*، ایتھنز ۱۹۳۷ء (دیکھی نہیں گئی)؛ (۱۱) Hachette: *Greece*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۳۱۴ ببعد.

(V. L. MÉNAGE)

----

* **اِگِرِی دِر:** قدیم تلفظ: اِگِردِر (Egirdir) یا اِگِردِر (Egerdir)، در ابن بطوطہ، ۲: ۲۶۷ و ابن فضل اللہ العُمَری: مسالِک الأبصار (اناطولیہ کے متعلق روداد)، طبع تیشنر (Taeschner)، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ص ۳۹، س ۵ (چودھویں صدی کا وسط)، اَکرِ دُور، یونانی میں اَکروتِری (Acrotiri)، جو ممکن ہے — اگرچہ اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں — اکروتریون، (Αχρωτήριον) سے ماخوذ ہو؛ جنوبی مغربی اناطولیہ میں جھیل اِگرِی دِر کے جنوبی سرے پر ایک جزیرہ نما میں چھوٹا سا قصبہ۔ بظاہر اس جھیل سے پانی کے نکاس کا کوئی ذریعہ نہیں۔ ممکن ہے بحیرۂ متوسط (روم) سے تحت الارض کوئی تعلق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا پانی ہمیشہ تازہ رہتا ہے۔ یہ وہی شہر ہے جسے قدیم زمانے میں لِمنائی (Limnai) کہتے تھے (سطحِ بحر سے ۹۲۴ میٹر (= ۳۰۳۴ فٹ) بلند؛ دیکھیے F. Loewe: *Beobachtungen während einer Durchquerung Zentralanatoliens im Jahre 1927*، در *Geografiska Annaler 1935*)۔ اس کا جغرافیائی محل ۳۷ درجہ ۵۰ دقیقہ عرض بلد شمالی، ۳۰ درجہ ۵۳ دقیقہ طول بلد شرقی ہے۔ یہ ولایت سپارٹا کی ایک قضا کا صدر مقام ہے اور ۵۷۶۶ نفوس پر مشتمل ہے۔ قضا کی ساری آبادی ۲۶۸۲۰ ہے (۱۹۵۰ء)۔ اِگرِی دِر اس ریلوے لائن کی شاخ کا آخری سٹیشن ہے جو دِنار سے آتی ہے (۱۹۱۲ء میں گاڑیوں کی آمد و رفت شروع ہوئی)۔ اس جزیرہ نما کے سامنے جس میں اِگرِی دِر آباد ہوا ہے دو اَور جزیرے ہیں: چان اَدہ سی (Ċan (adasi) اور یشِل اَدہ (Yeşil-ada)۔ یشِل ادہ میں (جس کا پہلا نام (نیس [Νησι] اَدہ سی تھا) ایک دَیر بھی قائم تھا، جہاں تقریبًا ایک ہزار ترکی بولنے والے یونانی پہلی عالمی جنگ کے اختتام تک مقیم تھے.

ریمزے (W. M. Ramsay): *The historical geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۴۰۷ و ۴۱۷ کے نزدیک پرؤستنا (Prostnna) کی اسقفیہ کا صدر مقام بھی اِگرِی دِر میں یا اس کے قریب ہی واقع تھا۔ یہ بھی مسلم ہے کہ یہ شہر مع علاقہ سپارٹا، جسے قلِیج آرسلان سوم نے فتح کیا تھا (۶۰۰-۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء، دیکھیے ہوتسما (Houtsma): *Recueil* etc.، ۳: ۹۲ و ۴: ۲۴؛ H. W. Duda: *Die Seltschukengeschichte der Ibn Bībī*، کوپن ہیگن (Copenhagen) ۱۹۵۹ء، ص ۳۰)، سلاجقہ کے ہاتھ آیا۔ سلاجقۂ روم کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو اِگرِی دِر حمید اوغلو خاندان کی ایک چھوٹی سی ترکی ریاست کا صدر مقام بن گیا اور اس خاندان کے پہلے فرمان رواؤں میں سے ایک فلک الدین دوُن دار نے (تیرھویں صدی کے اختتام پر) اس شہر کا نام فلک بار یا فلک آباد رکھ دیا (ابوالفداء: تقویم، ص ۳۷۹: ترجمۂ انگریزی، ۲: ۲، ۱۳۴)۔ ۷۸۳ یا ۷۸۴ھ/۱۳۸۱ء کے قریب قریب اوغلو حمید خاندان کے آخری فرمان روا حسین بیگ نے اپنے حقوق عثمانی سلطان مراد اوّل کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ پھر جب تیمور نے اناطولیہ میں یلغار کی تو اِگری دِر کے علاوہ نیس اَدہ سی کا مستحکم جزیرہ بھی فتح کر لیا (سعد الدین نے فتح کی تاریخ ۱۷ شعبان ۸۰۵ھ/مارچ ۱۴۰۳ء اور شرف الدین نے ۱۷ رجب/۱۰ فروری لکھی ہے) تیمور نے یہ دونوں مقام قرہ مانیوں کو دے دیے، جن کا اقتدار تیمور نے بحال کر دیا تھا، لیکن قرہ مانیوں کو ۱۴۲۵ء میں یہ دونوں مقام مع حمید ایلی عثمانیوں کے حوالے کرنا پڑے۔ اب اگری دِر اناطولی کی ایالت کا ایک لوا قرار پایا اور پھر آگے چل کر، یعنی انیسویں صدی میں، حمید ایلی یا اسبارتا، جیسا کہ عارضی طور پر اس کا نام رکھ دیا گیا تھا، ولایت قونیہ کے سنجاق بن گئے.

اِگرِی دِر میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر عمارت وہ قلعہ ہے جسے غالبًا کیقباد اوّل [سلجوقی، ۱۲۲۹-۱۲۳۶ء] نے جزیرہ نمائے اِگرِی دِر کے سرے پر بنوایا تھا اس قلعے اور شہر کے درمیان ایک دیوار حائل ہے، جس کے علاوہ اندر کی طرف ایک اور دیوار بھی ہے تاکہ قلعے کے سب سے زیادہ اندرونی حصّے کی حفاظت ہوتی رہے (اس دیوار میں چٹانوں کی طرف جھکے ہوئے دو برج نیز کچھ اَور استحکامات

ہیں)۔ یہ بھی اب تباہ ہو چکے ہیں، اگرچہ اٹھارھویں صدی میں موجود تھے (دیکھیے *Voyage du Sieur Paul Lucas fait en 1714....*، اَمسٹر ڈم (Amsterdam) ۱۷۲۰ء).

اِگْرِی دِر میں ایک مسجد بھی ہے، اُلُو جامع۔ اس کے پشتے چوبی ہیں اور یہ بیرونِ شہر میں قلعے کے دروازے ہی پر تعمیر ہوئی؛ چنانچہ اس کے مینار بھی قلعے کے اصلی دروازے پر کھڑے ہیں۔ مسجد کے بالمقابل تاش مدرسہ ہے، مع ایک صحن کے، جس میں ایک اَیْوان بھی ہے اور علاوہ ازیں ایک خوبصورت سلجوقی دروازہ، جس پر شوال ۶۳۵ھ / مئی۔ جون ۱۲۳۸ء کی تاریخ کندہ ہے (*RCEA*، ۱۱: ۹۲، شمارہ ۴۱۴۸)؛ اَیْوان پر ۷۰۱ھ / ۱۳۰۱۔۱۳۰۲ء کی تاریخ درج ہے (کتاب مذکورہ، ۱۳: ۲۲۷، شمارہ ۵۱۳۸).

مآخذ: (۱) کاتب چلبی: جِہان نُما، ص ۶۴۰؛ (۲) اوزون چرشیلی: اناد ولو بیلکلری، ص ۱۵؛ (۳) F. Sarre: *Reise in Kleinasien*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۴۲ ببعد؛ (۴) *JA*، ۴: ۱۹۹۔۲۰۱.

(ادارۂ [آر لانڈن])

---

* اِگِن: (Egin [یا اِکین]) مشرقی اَناطولیہ کا ایک قصبہ جو فُرات (قرہ صُو) کے دائیں (مغربی) کنارے پر واقع ہے اور اب اس کا نام کمالیہ ہے؛ عَرَپ کیر [رَکَ بآن] سے چالیس کیلومیٹر، العزیزیہ و مَلَطِیَہ سے براہ عَرَپ کیر ایک سو تیس کیلومیٹر اور سیواس [رَکَ بآن] ۔۔ اِرزروم [رَکَ بآن] ریلوے لائن پر واقع اِلچ نام سٹیشن کے راستے اِرْزِنْجان [رَکَ بآن] سے ڈیڑھ سو کیلومیٹر (جس کے ماتحت، بحیثیت ایک مرکزِ قضا کے، یہ انتظامی لحاظ سے ہے)۔ اِگِن ہی کے قریب مشرقی جانب جبال دِرسِم کے بیرونی ٹیلوں اور مغربی جانب صاری۔ چِچک کے پہاڑوں کے درمیان دب کر وادیِ فرات تنگ ہوتی چلی گئی ہے۔ یہاں وادی سطحِ بحر سے آٹھ سو پچیس میٹر بلندی پر واقع ہے۔ اس کی مشرقی سمت میں دیوار کی طرح اٹھتی ہوئی ایک نہایت درجہ عمودی ڈھلان قائم ہے۔ مغربی ڈھلان نسبۃً زیادہ تدریجی ہے اور کسی اَیمفی تھیئٹر [گول تماشا گاہ] کی طرح ایک چھوٹی سی وادی کے اردگرد بلند ہوتی چلی گئی ہے۔ یہی مقام ہے جہاں اِگِن نو سو سے ایک ہزار میٹر کی بلندی پر آباد ہوا اور جس سے قدرے مزید بلندی پر ایک چشمہ قاضی گورلو کے نام سے مشہور ہے۔ اس سے شہر کے باغ سیراب ہوتے ہیں، نیز فوّاروں کے لیے پانی بہم پہنچتا ہے۔ شہر کی پن چکیاں بھی اسی سے چلتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اِگِن نام اَرْمَنی زبان کے لفظ "اَگن" agn (akn اَگن)، بمعنی چشمہ، سے ماخوذ ہے اور اس قصبے کی بنیاد گیارھویں صدی میں وَسپُرَکن ارمنوں کے ایک گروہ نے رکھی تھی (دیکھیے J. Saint Martin: *Mémoire sur l'Arménie*، پیرس ۱۸۱۸ء، ۱: ۱۸۹)۔ قدیم زمانے میں یہ علاقہ مقامی جاگیردار کے زیرِ حکومت تھا یا لڑائیوں میں کبھی رومیوں اور کبھی ایرانیوں کے قبضے میں آتا رہا (رومی شاہ راہوں کے نشانات اب بھی موجود ہیں)۔ اسلامی دور میں سلجوقی سلطنت سے پہلے اس کے کم زور ہو جانے پر تھوڑے عرصے کے لیے یہ قصبہ خود مختار بھی رہا۔ تیموری حملے [رَکَ بہ تیمور] کے بعد سلطان محمد اوّل [رَکَ بآن] کے دورِ حکومت میں اسے عثمانی سلطنت کا جزو بنا لیا گیا اور طویل مدت تک اِیالت سیواس کی لوا ــــ عَرَپ کیر ــــ میں شامل رہا، لیکن انیسویں صدی میں اسے اوّل ولایت خَرپُوت [رَکَ بآن] پھر معمورۃ العزیز میں ملا دیا گیا۔ جمہوریہ ترکیہ قائم ہوئی تو اس کا نام اِگِن سے بدل کر (اَتاتُرک) مصطفیٰ کمال پاشا کے نام پر "کمالیہ" رکھا گیا۔ کمالیہ کی قضا یکے بعد دیگرے العزیز، مَلَطِیہ اور اِرْزِنجان کی ولایتوں کا حصہ رہی ہے.

جِہان نُما اور اولیا چلبی [رَکَ بآن] کے سیاحت نامہ اور سترھویں صدی کے دوسرے مآخذ میں اِگِن کا ذکر باغوں اور میوہ دار باغیچوں کے شہر کی حیثیت سے کیا گیا ہے، جہاں پھلوں کی بہتات تھی۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ اگرچہ اِگِن سیْوَاس کی ایک قضا تھا لیکن اس کے محاصل مَلَطِیہ کا محصّل وصول کرتا تھا، نیز یہ کہ اِگِن کا قلعہ ایک معاہدے کے تحت سلطان محمد اوّل کے قبضے میں آیا اور یہاں بسنے والے تین سو عیسائی جزیے سے مستثنٰی تھے۔ اس کا بیان ہے کہ اِگِن میں عمدہ بنے ہوئے مکانات تقریباً دس ہزار تھے، جن کی چھتیں مٹی کی تھیں۔ انیسویں صدی کے نصف اوّل کے مآخذ میں بھی شہر کی خوبصورتی کی تعریف کی گئی ہے۔ اگن کے مکانات سبزہ زاروں سے گھرے ہوئے تھے۔ مولٹکہ (Moltke)، جو اپریل ۱۸۳۹ء میں اگن آیا، اس شہر کا شمار ایشیا بھر کے ان حسین ترین شہروں میں کرتا ہے جنھیں وہ دیکھ چکا تھا۔ وہ کہتا ہے اس کا مقابلہ اَماسِیَہ [رَکَ بآن] کے ساتھ کیا جا سکتا ہے اگرچہ اَماسِیَہ زیادہ خوشگوار اور قدیم ہے لیکن وہ اِگِن کو زیادہ دلکش اور اثر انگیز قرار دیتا ہے اور اس کا دریا بھی نسبۃً زیادہ اہم ہے۔ مولٹکہ (Moltke) کی رائے میں اگن ایک وسیع اَرْمَنی مرکز ہے لیکن تکسیر (Taxier) اور انیسویں صدی کے نصفِ آخر کے مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں ارمن کبھی اکثریت میں نہ تھے۔ تکسیر (Taxier) کا بیان ہے کہ اِگِن میں دو ہزار مسلمان خاندان اور صرف سات سو ارمن گھرانے آباد تھے۔ انیسویں صدی کے آخر میں یورکہ (Yorke) نے اِگِن کی آبادی کا تخمینہ پندرہ ہزار اور کیونے (Cuinet) نے انیس ہزار کیا تھا، جس میں تقریباً بارہ ہزار ترک اور سات ہزار ارمن تھے.

اِگِن کے مسلمان کھیتی باڑی کرتے اور مویشی پالتے تھے۔ ارمنوں کا ذریعۂ معاش تجارت اور صنعت و حرفت تھا۔ اِوْلیاء چلبی کے بیان کے مطابق یہ شہر کمانوں کی صنعت کے لیے بالخصوص مشہور تھا، چنانچہ بازار کے اکثر حصّے پر کمان سازوں کا قبضہ تھا۔ زیادہ قریبی زمانے میں یہاں عمدہ سوتی کپڑے، منقّش ریشم، منقّش دوپٹے، رومال اور تولیے تیار ہوتے تھے۔ مولٹکہ (Moltke) کا بیان ہے کہ اِگِن کے اکثر باشندے استانبول میں جا آباد ہوئے، جہاں انھیں قصابوں، مزدوروں، دکان داروں، معماروں، تاجروں اور صرّافوں کی حیثیت سے ملازمت مل جاتی تھی۔ بوڑھے ہو کر یہ لوگ وطن واپس آ جاتے اور عمدہ مکان تعمیر کرتے۔ اِگِن کے بعض شہریوں نے حکومت کے نہایت اعلٰی عہدے، بلکہ وزارت کا منصب تک

حاصل کیا۔ آبائی وطن سے باہر تلاشِ روزگار کا رواج عَرَپ کیر اور اس کے نواحی دیہات میں بھی عام ہو گیا تھا۔ اِگن کے بعض ارمن باشندے ترکِ وطن کرکے امریکہ چلے گئے تھے؛ بڑھاپے میں وہ کبھی کبھار واپس بھی آجاتے۔ کیونے (Cuinet) نے ۱۸۹۰ء میں لکھا ہے کہ جب اس قسم کے کچھ ارمن مال و دولت ساتھ لیے واپس آئے اور اپنے لیے عالی شان مکانات تعمیر کیے تو ان کے اخلاف نے آگے چل کر اپنا موروثی مال و متاع ضائع کر دیا۔ یورپ سے مقابلے کے باعث اِگن کی صنعت کو زوال آ گیا اور شہر اپنی خوش حالی کھو بیٹھا۔ پہلی جنگ عظیم میں اِگن پر بری طرح زد پڑی۔ ۱۹۴۵ء کی مردم شماری کے ابتدائی نتائج کے مطابق اِگن کی آبادی ۲۳۰۰ تھی، حالانکہ ۱۳۳۳ کیلو میٹر میں پھیلی ہوئی پوری قضا کی آبادی، جس میں چونتیس دیہات بھی شامل تھے، ۱۶۹۰۰ تھی۔

مآخذ: (۱) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۲۴؛ (۲) اِوْلیا چلبی: سیاحت نامہ (استانبول ۱۳۱۴ھ)، ۳: ۱۲۴ ببعد؛ (۳) H. von Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei (1835-1839)*، ص ۳۷۸ ببعد؛ (۴) Charles Taxier: *Asie Mineure*، ص ۵۹۱ ببعد؛ (۵) J. Taylor: *Journal of a Tour in Armenia ... in 1898* در *JRGS*، ج ۳۸، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۶) E. Reclus: *Nouvelle géographie universelle* (1884)، ۹: ۳۶۳؛ (۷) Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۷۹۰ ببعد؛ (۸) Hommaire de Hell: *Voyage en Turquie et en Perse*، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۹) V. W. Yorke: *A Journey in the Valley of the Upper Euphrates*، در *Geographical Journal*، ۱۸۹۶ء، ج ۲، شمارہ ۸: ص ۳۳۳ ببعد؛ (۱۰) Lehmann-Haupt: *Armenien einst und Jetzt* (برلن ۱۹۱۰ء)، ۱: ۴۹۶.

(BESIM DARKOT)

---

* اَلْ: رَکَ بہ تعریف.

---

* اِلات: رَکَ بہ ایلات.

---

* الآزکوس: رَکَ بہ الآرک.

---

* الآمک: رَکَ بہ نجوم.

---

* الآن: رَکَ بہ اَلّان.

---

* **الآنیہ**: (علائیہ، [یہی املا اس مقالے میں اختیار کی گئی ہے] علایا) جنوبی اناطولیہ میں ۳۶ درجے ۳۲ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۲ درجے طول بلد مشرقی پر بندرگاہ، جو ایک ۲۵۰ میٹر بلند اور ساحل سمندر پر مرتفع پہاڑ کے دامن میں واقع ہے۔ یہ اسی نام کی قضا کا مرکز ہے جو انطالیہ کی ولایت (سابقًا سنجاق) میں شامل ہے۔ ۱۹۴۵ء میں شہر کی آبادی ۵۸۸۴ اور پوری قضا کی ۴۷۹۷۱ تھی۔ اس شہر کا نام روم کے سلجوقی سلطان علاء الدین کیقباد اول کے نام پر ہے، جس نے ۱۲۲۰ء میں اس قلعے کو، جو پہاڑ پر واقع ہے، فتح کرکے اسے سرمائی قیام گاہ [قشلاق] بنایا۔ پہلے یہ مقام ایک یونانی یا ارمن امیر کے قبضے میں تھا، جسے ابن بی بی (طبع ہوتسما (Houtsma)، ۳: ۲۳۴-۲۴۴ و ۴: ۹۷-۱۰۳ الف) نے کیر فارد لکھا ہے، اور اپنی خوب صورت جائے وقوع کی بنا پر کلونوروس (Calonoros) کہلاتا تھا (یعنی χαλὸ νὄ ços؛ اسی لیے اس کا نام ازمنۂ وسطٰی کی یورپی تصانیف میں Candeloro یا Skandeloro لکھا جاتا رہا)۔ ۶۹۲ھ / ۱۲۹۳ء سے علائیہ قرہ مان کی ریاست میں شامل رہا۔ ابن بطوطہ (۲: ۲۵۷ ببعد) یہاں تقریبًا ۱۳۳۳ء میں یوسف بک کو قرہ مان کا حکمران پایا۔ المقریزی (السلوک، بذیل مادّہ) کا بیان ہے کہ قرہ مانیوں نے اسی شہر کو ۸۳۰ھ / ۱۴۲۷ء میں مملوک سلطان بَرْسْبای (Barsbey) کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا، لیکن عثمانی وقائع نگاروں کا قول یہ ہے کہ یہ شہر آگے چل کر پندرھویں صدی عیسوی میں سلجوقی خاندان ہی کے ایک فرد کے قبضے میں تھا۔ ۸۷۶ھ / ۱۴۷۱-۱۴۷۲ء میں علائیہ پر گدِک احمد پاشا [رَکَ بآن] نے، جو سلطان محمد ثانی کا سپہ سالار تھا، قبضہ کر لیا۔ (نشری (طبع Taeschner)، ۱: ۲۰۵ ببعد)۔ اس کے بعد سے علائیہ ترکوں کے قبضے میں رہا اور ایالتِ اِچل میں ایک لوا (سنجاق) کا صدر مقام تھا (کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۱۱)۔

علائیہ کا قدیم شہر پہاڑ پر واقع تھا، جس کی ڈھلان مغرب اور جنوب کی سمت میں سیدھی چلی گئی ہے، لیکن مشرق اور شمال کی طرف زیادہ تدریجی ہے۔ شمال کی جانب وہ صرف ایک تنگ اور لمبے قطعۂ زمین کے ذریعے برِ عظیم سے ملحق ہے اور اس طرح برِ عظیم کے ساتھ مل کر دو خلیجیں بن جاتی ہیں، جن میں سے صرف مشرقی خلیج ہی زمانۂ سابق میں بندرگاہ کا کام دیتی تھی اور اس وقت بھی دیتی ہے۔ پہاڑ کی چوٹی پر واقع یہ پرانا شہر ایک فصیل سے گھرا ہوا ہے، جس کی ابتدا ایک ہشت پہل مینار سے ہوتی ہے جو مشرقی ساحل پر جزیرہ نما کے شمال مشرقی پہلو میں واقع ہے اور سنگِ سرخ سے بنا ہوا ہے (اسی لیے اس کا نام قزل قلعہ ہے)۔ اس کا سالِ تعمیر ۶۲۳ھ / ۱۲۲۶ء ہے۔ وہاں سے یہ دیوار پہاڑ کی چوٹی تک چڑھتی چلی جاتی ہے، جو جزیرہ نما کے جنوبی سرے پر ہے۔ وہ رقبہ جو اس دیوار سے گھر گیا ہے عرض میں دو دیواروں کے ذریعے پھر تقسیم ہو گیا ہے، جن میں سے بالائی جنوبی دیوار، بیرونی دیوار سے مل کر قلعے کے اندرونی حصے (اِچ قلعہ) کو گھیرتی ہے، جو پہاڑ کی چوٹی پر واقع ہے؛ اور دوسری دیوار قلعے کے بیرونی حصے (دِیش قلعہ) کو گھیرے ہوئے ہے۔ ترکوں کے زمانے میں قلعے کے اندرونی حصے میں قلعہ نشین فوج کی بیرکیں (barracks) تھیں؛ آج یہ غیر آباد ہے، لیکن اس میں ایک بوزنطی کلیسا کے کھنڈر موجود ہیں۔ قلعے کا بیرونی حصہ قدیم شہر کی آبادی کا سکونتی رقبہ تھا۔ اس میں قدیم

عثمانی زمانے کی ایک "خان" (= کاروان سرائے، نہ کہ بِدِستان [مسقف بازار]، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے)، ایک قدیم مسجد، جو موجودہ شکل میں عثمانی عہد ہی کی نظر آتی ہے (قلعۂ جامع) اور کسی آق شیبہ سلطان کی ایک تربت موجود ہے (۶۲۸ھ/ ۱۲۳۰ء سے)۔ قلعۂ بیرونی کے باہر جو مسجد علاءُ الدین کے نام سے موسوم ہے وہ زیادہ پرانی نہیں معلوم ہوتی۔ ساحل پر ایک اسلحہ خانہ (ترسانہ Arsenal) ہے، جس کے کتبے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علاءُ الدین کیقباد اوّل نے اسے بنوایا تھا۔ اس میں پیپے کی شکل کی پانچ بڑی ڈاٹیں ہیں اور بیچ کی ہر دیوار میں پانچ پانچ محراب دار کھڑکیاں ہیں۔ عہد سلجوق کی جتنی عمارتیں اب تک علم میں آئی ہیں ان میں سے یہ اپنی نوع کی ایک ہی عمارت ہے۔

قدیم شہر میں آج کل آبادی کم ہے۔ پہاڑ کے دامن میں خاک نائے پر اور اس سے ملحقہ علاقے میں ایک نیا شہر آباد ہو گیا، لیکن اس میں کوئی ایسی عمارت نہیں جو قابل ذکر ہو۔

علائیہ سے تھوڑی ہی دور مشرق کی جانب ساحلی میدان میں ایک ندی کے کنارے سلجوقی عہد کی ایک چھوٹی سی کوشک نما عمارت کے کھنڈر ہیں، جس کا بیشتر حصہ پیپے کی شکل کی ایک ڈاٹ ہے، جو ایک دیوار سے محصور صحن کے درمیان ہے۔ غالبًا یہ کسی سلجوقی امیر کا دیہاتی مکان [ییلاق] تھا، جس کے ساتھ ایک باغ بھی تھا۔ دیوار کی سیدھ میں ایک چھوٹے سے عیسائی گرجا کے شکستہ آثار ہیں۔

مآخذ: (۱) R. M. Riefstahl: *Turkish Architecture in South Western Anatolia*، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۵۳ - ۶۰، و تصاویر ص ۹۹ - ۱۰۹، کتبات (از P. Wittek): ص ۹۲ - ۱۰۱ و تصاویر: ص ۲۰۹ - ۲۱۳؛ (۲) (آ، ت: بذیل مادۂ Alâiya، از B. Darkot و Mukrimin Halil Yi̇nane، جس میں مزید حوالے بھی دیے ہیں۔

(FR. TAESCHNER)

---

* **اَلاَوَہ:** رَكَ بہ اَلْبَہ و القِلَاع۔

---

* **اَلْأَيْكَۃ:** رَكَ بہ [اصحاب الأيكۃ و] مَدْيَن۔

---

* **اَلْبانیا:** رَكَ بہ آرناؤدلق۔

---

* **اَلْبُرْز:** (اس زمانے میں عام طور پر اَلْبُرز بولتے ہیں) فارسی قدیم میں "ہَرَ بِرَزَیت" (Hara Berezaiti) یا "کوہ بلند": ایک کوہستانی سلسلہ، جو ایک طرف وسط فارس کی سطح مرتفع کو بحرِ خزر کے نشیب سے جدا کرتا ہے اور دوسری طرف کوہِ قاف کے سلسلے کو کوہستان ہندوکش (Paropamisus) سے ملاتا بھی ہے۔ مغربی حصے کی بلندی بطور اوسط دس ہزار فٹ سے کچھ ہی کم ہے، اور اس میں سب سے اونچی چوٹی دِماوند [رَكَ بآں] ہے، جس کی بلندی اٹھارہ ہزار چھے سو فٹ ہے۔ اس پہاڑ کی شمالی ڈھلانوں پر گھنے جنگل ہیں، لیکن جنوبی سمت میں نباتاتی پیداوار کم ہے، کیونکہ یہاں بارش نسبۃً کم ہوتی ہے۔

فردوسی نے ہندوستان کے ایک افسانوی پہاڑ کو البرز کا نام دیا ہے۔ [شاہنامہ کی رُو سے دِماوند صوبہ مازندران کے ایک شہر اور اس سے منسوب پہاڑ کا نام تھا، جہاں ضحاک تازی کو قید کیا گیا تھا؛ ایک شعر میں رستم کہتا ہے کہ وہ کیقباد کو البُرز سے لایا تھا:

قبادِ گزین را ز البرز کوه
من آورده ام درمیانِ گروه]

سب سے پہلا ایرانی جغرافیہ دان، جس نے اس سلسلۂ کوہ کو اَلبُرز کہا ہے، حَمْد اللہ المُسْتَوفی تھا۔

اَلبُرز یا اِلبُرز کو اِلبُرُز (Elbruz) سے، جو کوہ قاف کی ایک چوٹی ہے، خلط ملط نہ کرنا چاہیے، دیکھیے لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۳۶۸، حاشیہ۔

(L. LOCKHART)

---

* **اَلْبُرَّ ارکن:** رَكَ بہ (بنو) رَزِین۔

---

* **اِلْبِسْتان:** قدیم عرب مصنفین کے ہاں: أَبُلُسْتَیْن یا اَبْلَسْتَیْن، فارسی میں: ابْلِسْتان، ارمنی میں: Ablasta، بوزنطی میں: Plasta، اور زمانۂ حال میں اَلْبِسْتان یا اِلْبِسْتان، جنوبی و مشرقی اناطولیہ میں ایک شہر، عرض بلد ۳۸° ۱۵´ شمالی، طول بلد ۳۷° ۱۱´ مشرقی، سوغوتلو درہ کے کنارے، جو دریاے جَیْحان (قدیم زمانے کا Payrumos) کا سرچشمہ ہے، ۱۱۵۰ میٹر کی بلندی پر ایک وسیع میدان میں واقع ہے، جہاں پانی کی فراوانی ہے اور وہ مشرقی طوروس (Taurus) کے بلند پہاڑوں سے گھرا ہوا شُرطاغی (۱۳۰۰ میٹر = ۴۲۶۵ فٹ) کے دامن میں آباد ہے۔ یہ شہر ولایت مَرْعَش کی ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ ۱۹۵۰ء میں اس کی آبادی ۷۷۴۷ نفوس پر مشتمل تھی اور پوری قضا کی آبادی ۵۵۶۶۸ تھی۔

قدیم زمانے میں اَرَبِسُوس (Arabissos) (جس سے عربی: عَرَبْسُوس، اَفْسُوس اور شروع کا ترکی: یارپوز — بعد میں اِفْسُوس — اور قضا کے صدر مقام کے طور پر: اَفْشِن ماخوذ ہیں) میدانِ اِلْبِسْتان کا بڑا شہر تھا، جو ثغور الشام میں شامل تھا اور جہاں مسلمانوں اور بوزنطیوں کے درمیان بکثرت لڑائیاں ہوتی رہیں۔ ۳۳۳ھ/ ۹۴۴ء یا ۳۴۰ھ/۹۵۱ء کے لگ بھگ عربسوس کو حمدانی سیف الدولہ نے تباہ کر دیا، لیکن اصحاب الکہف کی مزعومہ آرام گاہ ہونے کی حیثیت سے مسلمان بھی ایک زیارت گاہ کے طور پر اس کی تعظیم و تکریم کرتے تھے (دیکھیے بابنگر (F. Babinger): *Die Örtlichkeit der siebenschläferlegende in muslimischer Schau*، در *Anzeiger der Phil.-hist. Kl. der Österr. Akadamie der Wissenschaften*، بابت ۱۹۵۷ء، شمارہ

۶:ص ۱-۹)۔ بہرحال اِلْبِسْتان کا ارتقا ایک سیاسی مرکز ہی کی حیثیت سے ہوا۔

۱۰۹۷ء اور ۱۱۰۵ء کے مابین اِلْبِسْتان (Plastantia) صلیبی محاربین کے ہاتھ میں تھا۔ بعد ازاں یہ کئی مرتبہ ایک سے دوسرے کے قبضے میں آتا رہا، یعنی باری باری کبھی تو انطاکیہ کے صلیبیوں کے پاس رہا، کبھی سِیْوَاس کے دانشمندوں کے اور کبھی قُونِیہ کے سلجوقیوں کے پاس، یہاں تک کہ ۱۲۰۱ء میں مستقل طور پر آخر الذکر کے تصرف میں آگیا۔ ۶۷۵ھ/۱۲۷۷ء کی مہم آناطولیہ (قیصری) کے دوران میں مملوک سلطان الظاہر بَیبَرس نے اِلْبِسْتان کے نزدیک ۱۰ یا ۱۳ ذوالقعدہ/۱۵ یا ۱۸ اپریل کو اباقا ایل خانی کی فوج پر ایک بہت بڑی فتح حاصل کی۔ ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء سے اِلْبِسْتان ذوالقدریہ کی ترکی ریاست کا دارالحکومت بن گیا۔ ۱۴۰۰ء میں اسے تیمور نے اور ۱۵۰۷ء میں صفوی شاہ اسمٰعیل نے تاراج کیا۔ ۹۲۱ھ/۱۵۱۵ء میں سلطان سلیم اوّل نے اسے ترکی سلطنت میں شامل کر لیا لیکن اسے ترکی سلطنت کی ذوالقدریہ لواء اور ایالت (صدر مقام مَرْعَش) میں ایک مستقل قضا کی حیثیت سلطان سلیمان کے وقت تک نہیں ملی۔

اِلْبِسْتان کی مشہور ترین عمارت اولو جامع ہے، جو دروازے کے ایک کتبے کی رُو سے ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء میں تعمیر ہوئی تھی (RCEA، ۹:۱۳۲، شمارہ ۴۱۹۹)۔ اسے امیر مُبارز الدین چاؤلی نے بنایا تھا، لیکن بعد میں عثمانی طرزِ تعمیر کے مطابق اسے دوبارہ بنوایا گیا۔ ہُزمَن کے راستے میں اسی امیر نے ایک خان [سرائے] بھی بنائی تھی، جو اب برباد ہو چکی ہے۔ اس کی جائے وقوع پر آج کل چاولی خان نام گاؤں آباد ہے۔ حِصْنی کے راستے میں سلجوقی امیر قمر الدین کی بنا کردہ ایک بڑی خان کے شکستہ آثار پائے جاتے ہیں۔ ایک اور مسجد بھی ہے، جو ہمت بابا جامع کہلاتی ہے، یہ عثمانی عہد کی ایک چھوٹی سی قبہ دار عمارت ہے۔ اس میں خاص دل چسپی کی چیز یہ ہے کہ ہشت پہلو تربہ میں محرابِ مسجد کے اندر بنے ہوئے ایک دروازے سے داخل ہوتے ہیں (بقول K. Erdmann).

مآخذ: (۱) کونے (V. Cuinet): La Turquie d' Asie، ۲:۲۴۰؛ (۲) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۵۹۹؛ (۳) یاقوت، ۱:۹۳؛ (۴) d' Ohsson: Hist. des Mongols، ۳:۳۸۰، ۳۸۸؛ (۵) ہامر۔ پرگشتال (Hammer-Purgstall): Geschichte der Ilchane، ص ۲۹۳-۳۱۱؛ (۶) E. Reclus: Nouv. goégr. univ.، ۹:۶۵۷؛ (۷) Ritter: Erdkunde، ۱۹:۱۵ ببعد؛ (۸) ضیاء گیٖر: اِلبِستان، استانبول ۱۹۳۶ء؛ (۹) آآ، ترکی، مقالۂ اِلْبِسْتان (از مُکرمین خلیل ینانچ)، جس میں مزید مآخذ مل سکتے ہیں.

(F. TAESCHNER)

---

* **اَلْبَصان:** [یا اِیلْبَصان] (ترکی: él-basan "[قلعہ] جو زمین کو زیر کرتا ہے")، وسطی البانیا کا ایک شہر (۴۱ درجہ ۶ دقیقہ عرض بلد شمالی، ۲۰ درجہ ۶ دقیقہ طول بلد شرقی)، جو اس جگہ آباد ہے جہاں پہلے قدیم شہر سکمپس (Scampis) اور شاہ راہ اگنیشیا (Via Egnatia) پر آباد تھا۔ یہ جگہ جنگی اعتبار سے بہت اہم ہے اور حاصل خیز وادیِ اشقومبی (قدیم Genysos) کی نگہبان ہے، جو اسی جگہ پہاڑوں سے شروع ہوتی ہے۔ وہ قلعہ جس کے گرد یہ شہر بسا بہت ہی سرعت کے ساتھ محمد ثانی کے حکم سے اس وقت بنایا گیا تھا جب کرویہ (Kroya، Krujë) [رَتَ بَان] ۱۴۶۶ء کے موسم گرما میں زیر محاصرہ تھا، مگر کامیابی نہ ہوئی تھی۔ ارادہ یہ تھا کہ یہ قلعہ اسکندر بیگ [رَتَ بَان] کے خلاف آئندہ جنگی کارروائیوں کا مرکز بنا لیا جائے گا، چنانچہ بعد کی آنے والی بہار میں اسے ایک محاصرے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ پہلے پہل انتظامی حیثیت سے اسے اُوخری (Okhri) کے سنجاق میں دے دیا گیا (TOEM ،Tursun، علاوہ، ص ۱۳۵)۔ چند ہی سال کے اندر اندر اَلْبَصان روم ایلی کے ایک جداگانہ سنجاق کا خاص مقام بنا دیا گیا، جس میں (تقریباً ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں) چار قضا تھے۔ اَلبصان (Elbasan)، چرمینکا (Čermenika)، اِشبات (Ishbat) اور دُراچ (Durazzo ، Drač)۔ سلطنت کے آخری ایام میں یہ ولایت یانیا (Yanya) اور آخر میں اشکودرہ (Ishkodra) کا ایک حصہ تھا.

جب شمالی اَلبانیا اور ساحل اڈریاٹک پر عثمانیوں کا پختہ قبضہ ہو گیا تو اس قلعے کی فوجی اہمیت جاتی رہی (۱۸۳۲ء میں رشید پاشا نے تمام استحکامات ختم کر دیے، اس کے بعد ۱۹۲۰ء میں اسے زلزلے سے نقصان پہنچا، نتیجہ یہ ہوا کہ اس وقت صرف جنوبی حصہ بچا ہوا ہے)، لیکن شہر، جس میں مسلمانوں کی آبادی ہمیشہ غالب رہی اور اب بھی غالب ہے، ایک بارونق تجارتی مرکز رہا۔ اولیا چلبی اسے ایک خوش حال اور دل کش شہر بتاتا ہے (قلعے میں کوئی فوج نہیں)، اس میں اٹھارہ محلّے مسلمانوں کے اور دس عیسائیوں کے ہیں، چھیالیس مسجدیں، گیارہ تکیے، گیارہ خان (سرائیں) اور ایک منڈی ہے جہاں لوگ خرید و فروخت کے لیے بہ کثرت آتے ہیں۔ اب یہ ریل کے ذریعے دُرازو (Durazzo) اور ترانا (Tirana) سے ملا دیا گیا ہے، اور ترانا کے بعد وسطی البانیا کا سب سے بڑا شہر ہے جس کی آبادی ۱۵۰۰۰ نفوس ہے.

مآخذ: (۱) بابنگر (F. Babinger): Die Gründung von Elbasan، در MSOS، ۳۴ (۱۹۳۱ء): ۹۴-۱۰۳ (خاکے، عکسی تصاویر، کتبے)؛ (۲) H. Inalčik: Hicrî 835 tarihli sûret-i defter- i sančak-i Arvanid، انقرہ ۱۹۵۴ء، دیباچہ؛ (۳) Ö. L. Barkan: Kanunlar، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۲۹۳؛ (۴) حاجی خلیفہ: جہان نُما = فان ہامر (J. von Hammer): Rumeli und Bosna، وی آنا ۱۸۱۲ء، ص ۱۳۴-۱۳۶؛ (۵) اِوْلیا چلبی: سیاحت نامہ، ۸:۶۱۷-۷۳۰ = بابنگر (F. Babinger) کا مختصر ترجمہ اور تشریح، در MSOS، ۳۳ (۱۹۳۰ء): ۱۶۹-۱۷۶؛ (۶) M. F. Thielen: Die europäische Türkey، وی آنا ۱۸۲۸ء، ص ۱۱۴ ببعد؛ (۷) Baedeker: Dalmatien und die Adria، ۱۹۲۹ء، ص ۲۴۵ (طبع F. Babinger)؛ (۸) ('Albturist'): Guide d' Albanie، ترانا ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۵-۲۵۹؛ (۹) مقالۂ آرناؤدلق جو پہلے گزر چکا ہے.

(V. L. MÉNAGE)

---

* اَلْبُغَیرہ: رَكَ بہ بَلَنْسِیہ.

----

* اَلَبِہ والقِلاَع: رَكَ بہ آلَبِہ وَالقِلاَع.

----

* اِلْبِیرَہ: Elvira (شاذ طور پر اِلْبِیرَہ اور یِلْبِیرَہ: یاقوت، ۱: ۳۴۸ میں، بمطابق Fleischer ۵: ۴۰، یِلْبِیرہ کی جگہ اس نام کو اسی طرح (یِلْبِیرہ) پڑھنا چاہیے)، خود اِلْبِیرَہ قدیم آئبیری (Iberion) نام Ilīberri ، Il ((1) ībēri، نیز Elberri، Elibēri وغیرہ بمعنی نیا شہر سے ماخوذ ہے، یعنی Ili = ''شہر'' اور berri = ''نیا'' (اہل روما کا Municipium Florentinum Iliberritanum)، عربوں کی فتح کے آخری دور اور اموی حکمرانوں کے عہد میں ایک صوبے کا نام، جو بعد میں غرناطہ (Granada) کہلایا۔ اس زمانے میں اس کا دارالحکومت قَسْطِیلِیَہ یا مدینۃ الْبِیرَۃ تھا، جسے، محض غلط طور پر، صرف اِلْبِیرَہ بھی کہہ دیا جاتا تھا۔ قَسْطِیلِیَہ غرناطہ کے شمال مغرب میں سوا میل کے فاصلے پر اور دریاے شَنِیل (Genil) کے شمال میں موجودہ الطَّرْف (Atarf) اور قنطرۃ الصنوبر (Pinos Puente) کے درمیان اس پہاڑ کی جنوبی ڈھلان کے نیچے واقع ہے جو اب تک جبل البیرہ (Sierra de Elvira) کہلاتا ہے۔ یہ نام، جو ایک وقت میں اس قدر مشہور تھا، ابھی تک بئر البیرہ (Pozos de Elvira) کی شکل میں محفوظ ہے، نیز غرناطہ کے شمال مغرب میں باب البیرۃ و نہجہا (Puerta et Calle de Elvira) کی شکل میں، جیسے کہ قدیم کستیلیہ (Castilia) کا نام قیصریہ (Caseria) بمعنی دیہاتی مقام (farm Place) = Castilia (قَسْطِیلِیَہ) میں باقی رہ گیا ہے۔ مدینۃ الْبِیرَۃ کسی زمانے میں ملک شام سے آئے ہوے عربوں کے صوبے کا، جو یہاں آباد ہو گئے تھے، دولت مند اور خوش حال دارالحکومت تھا، لیکن ۴۰۰ھ/۱۰۰۹-۱۰۱۰ء سے اس کا مسلسل تنزل شروع ہو گیا، کیونکہ اس زمانے میں قرطبہ اور صوبجات میں بربروں کی شدید بغاوت کی وجہ سے اس شہر کے باشندے اسے چھوڑ کر غرناطہ چلے گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصے میں یہ شہر ویران ہو گیا۔ چودھویں صدی تک بھی اس کے کھنڈر خاصے باقی تھے، جب کہ ابن خطیب [رَكَ بآن] نے انھیں جا کر دیکھا تھا۔ اس سوال کا فیصلہ کہ قدیم آئبیری اور رومن Iliber (r) i (دیکھیے سب سے پہلی ہسپانوی مجلس (Spanish Council) جس کا ہمیں علم ہے اور جو ۳۰۴ یا ۳۰۵ء میں البیرہ میں منعقد ہوئی) اور قوطی (Gothic) کلیسیا (see) موجودہ غرناطہ [رَكَ بآن] کی جاے وقوع پر واقع تھے یا اس مقام پر جسے اب عربی شہر البیرہ کے کھنڈر گھیرے ہوے ہیں، غالبًا غرناطہ کے حق میں ہونا چاہیے۔ اس زمانے میں عربوں نے اپنی عادت کے مطابق اپنے پیشرووں کے صدر مقامات سے تنفّر کا اظہار کرتے ہوے اس موقع پر بھی یقینًا صوبے کے دارالحکومت کی جاے وقوع تبدیل کر دی ہوگی اور شروع میں پرانے نام کو صرف صوبے کے لیے برقرار رکھا ہو گا، یعنی کُورَۃُ الْبِیرَۃ، جس کا دارالحکومت مدینۃُ الْبِیرَۃ = قَسْطِیلِیَہ تھا۔

مآخذ: (۱) سب سے اہم تصنیف ہے: ڈوزی (Dozy): *Recherches sur l' Histoire et la littérature de l' Espagne pendant le Moyen-âge*، طبع ثالث، ۱: ۳۲۷-۳۳۵: "Elvira ،Ilbīra ،Castilia"، و ص ۳۳۵-۳۴۰: "Grenade ،Iliberi" (لیکن ص ۳۲۸ پر Balbīra کے بجاے Yelbīra پڑھنا چاہیے، دیکھیے اوپر؛ اور المقدسی کا حوالہ، ص ۲۳۶ س ۱، حذف کر دینا چاہیے، اس لیے کہ وہاں لبیرہ کی جگہ طُبَیرَہ پڑھنا چاہیے)؛ (۲) یاقوت، ۱: ۳۴۸ و ۴: ۹۷ (قَسْطِیلِیَہ) و ۳: ۷۸۸ (غَرناطہ)؛ (۳) مَراصِد الاِطّلاع، ۲: ۱۳۸؛ (۴) الاِدْرِیسی، ص ۱۷۵، ۲۰۳ (عربی متن)؛ (۵) قزوینی، ۲: ۳۳۷؛ (۶) ابوالفِداء، ص ۱۶۷، ترجمہ، ۱: ۲۳۸؛ (۷) Simonet: *Descripciòn del Reino de Granada*، طبع ثانی (۱۸۷۲ء)؛ (۸) وہی مصنف: *Historia de los Mozárabes*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ Elvira؛ (۹) Eguilaz: *Del lungar donde fue Iliberis*؛ (۱۰) وہی مصنف: *Origen de las ciudades Garnata é Illiberri y de la Alhambra*، در *Homenaje á Codera* (سرقسطہ (Zaragoza) ۱۹۰۴ء)، ص ۳۳۳-۳۳۸؛ (۱۱) Oliver y Hurtado: *Iliberi y Granada* (میڈرڈ ۱۸۷۰ء)؛ (۱۲) Gomez Moreno: *De Iliberri á Granada*، در *Boletin de la Real Academia de la Historia*، شمارہ ۴۶ (ج ۱، ۱۹۰۵ء): ص ۴۴-۶۱۔

(C. F. SEYBOLD)

----

* اَلْبِیکِن: رَكَ بہ غَرناطہ.

⊗ اِلْتُتْمِش: "شمس الدنیا و الدین ظلّ اللہ فی العالمین ابوالمظفر اِلْتُتْمِش السلطان، یمین خلیفۃ اللہ، ناصر امیر المؤمنین" (طبقات ناصری، ص ۴۴۰)، جس نے قلب ہند میں اسلامی سلطنت کی بنیادیں محکم و استوار کیں اور اس ملک کو ایک اسلامی ملک بنا دیا۔

اِلْتُتْمِش کے کئی املا ہیں، مثلًا یہی (ال ت ت م ش)، اِیلْتُتْمِش (ای ل ت ت م ش)، اِلْتَمِش (ال ت م ش)، اِیلْتَمِش (ای ل ت م ش)، اِلْتِیَمِش (ال ت ی م ش) مزید دیکھیے، طبقات ناصری، حواشی ص ۸۳۰)۔

بدایونی (۱: ۶۲) نے "اَلتمش" لکھا ہے۔ وجہ تسمیہ یہ بتائی ہے کہ ترکوں کے ہاں جو بچہ چاند گرہن کی رات پیدا ہوتا اسے اَلتمش کہتے (نیز مفتاح التواریخ، ص ۵۶)۔ فارسی لغت کی کتابوں میں ہے کہ اَلْتَمِش (بالفتح، ت مفتوح، م مکسور) ترکی میں ہراول فوج کو کہتے ہیں یا اس فوج کو جو ہراول اور سردار کے درمیان ہوتی ہے۔ چھٹے عدد کو بھی ترکی میں "اَلتمش" کہا جاتا ہے (آنندراج، غیاث وغیرہ)۔

خلاصۃ التواریخ کے حاشیے پر ہے کہ صحیح "ییلتُتْمِش" ہے۔ ترکی میں اس کا مطلب ہے "محافظ سلطنت" (کتاب مذکور، ص ۱۹۰)۔ لیکن اب اہل علم کا اتفاق بالعموم اس پر ہے کہ سلطان شمس الدین کا لقب "اِلْتُتْمِش" تھا اس کی تصدیق منہاج سراج، مصنف طبقات ناصری، کے ایک شعر سے بھی ہوتی ہے جو

ناصرالدین محمود بن التتمش کی مدح کے ایک قصیدے کا مطلع تھا:

آن شہنشاھے کہ حاتم کہ بذل و رستم کوشش است
ناصرِ دنیا و دین محمود بن اِلتُتمِش است

(طبقات ناصری، ص ۴۷۲)

یہ اس شخص کی شہادت ہے جو پہلے سلطان التتمش پھر اس کے خاندان کے پاس رہا۔ مولانا عصامی کی تاریخ فتوح السلاطین کے ایک سے زیادہ اشعار میں یا تو سلطان کو "شمس الدین" یا "شمس دنیا و دین" کہا گیا ہے یا "اِلتُتمِش" لکھا ہے مثلاً:

و زان پس به اِلتُتمِش نامدار
فرستاد ایک چترِ گوھر نگار

(فتوح السلاطین، ص ۱۰۷)

رضا داد اِلتُتمِش کامیاب
رفیقانه بنبشست بروے جواب

(فتوح السلاطین، ص ۱۰۷)

غرض چونکه خورشید روے زمین
شه اِلتُتمِش آن شمسِ دنیا و دین

(فتوح، ص ۱۱۴)

شمس الدین تاج ریزہ نے بھی، جو دبیر الملک تھا، ایک شعر میں اِلتُتمِش ہی باندھا ہے:

حامی آفاق ، اِلتُتمِش که عزم و حزم او
گرد بر گردِ جهان حصنِ حصین آورده اند

(حواشی طبقات ناصری، از حبیبی، ص ۸۳۱)

آقاے حبیبی کا بیان ہے کہ سلطان شمس الدین کے مسکوکات پر "التتمش" یا ایلتمش پڑھا گیا۔ (حواشی طبقات ناصری، ص ۸۳۱)۔ ظفر حسن سابق اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ محکمۂ آثار قدیمہ، کہتے ہیں کہ سلطان شمس الدین کے کتبوں اور سکّوں پر ایلتمش مرقوم ہے (حاشیۂ خلاصۃ التواریخ، ص ۱۹۰)۔ سر سیّد مرحوم نے آثار الصنادید میں قطب مینار کا جو نقشہ دیا ہے اس کے چوتھے درجے سے یہ عبارت نقل کی ہے: امر بهذه العمارة فی ایام الدولة السلطان الاعظم و شهنشاه المعظم مالک رقاب الامم مولی ملوک الترک والعرب و العجم شمس الدنیا و الدین معز الاسلام و المسلمین ودار الامن والامان وارث ملک سلیمان ابوالمظفر ایلتمش السلطان ناصر امیر المؤمنین (آثار الصنادید، باب متعلقہ "کتبہ ہا" (مطبوعۂ مطبع احمدی، دہلی ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء)، ص ۲۵، سطر درجہ چہارم؛ قب نیز کتاب مذکور، مطبوعۂ نول کشور، اکتوبر ۱۸۹۵ء، پہلا باب، نقشہ مقابل صفحہ ۵۴)۔ ان اختلافات کی کوئی اطمینان بخش توجیہ پیش کرنا مشکل ہے۔ یا تو سمجھنا چاہیے کہ اس کتبے یا بعض دوسرے کتبات و مسکوکات پر نادانستہ غلطی ہوگئی۔ التتمش یا ایلتمش کے تلفظ میں سہولت کے باعث رفتہ رفتہ یہی لقب عام زبانوں پر رائج ہوگیا اور تاریخوں کے صفحات پر بھی پہنچ گیا۔ یا یہ سمجھنا چاہیے کہ اس فرماں روا کا لقب خود اس کی زندگی میں بہ اوقات مختلف کئی شکلوں میں لکھا جاتا رہا، لیکن اب اتفاق "التتمش" ہی پر ہے (مثلاً ایشوری پرشاد: *The History of Medieval India*، ص ۱۵۰)۔

التتمش کا مولد ترکستان تھا۔ والد کا نام ایل خان (یا ایلم خان — خزینۃ الاصفیاء، ۱: ۲۷۱ نیز تاریخ ہندوستان، سلطنت اسلامیہ کا بیان، ۱: ۳۶۶) تھا، جو قبیلۂ البری کا رئیس تھا (طبقات ناصری، ص ۴۴۱)۔ البری کی اصل "آلپ" اور "ور" بتائی گئی ہے، یعنی شیر صفت یا دلیر۔ تاریخ ہندوستان میں اسے ترکان قرہ ختائی میں سے بتایا گیا ہے (ص ۳۶۶)۔ تاریخِ ولادت کا کوئی سراغ نہ مل سکا۔ قرائن کی بنا پر بھی اس باب میں کچھ کہنا مشکل ہے۔ صرف یہ معلوم ہے کہ حسن و جمالِ ظاہری سے بھی قدرت نے حصۂ وافر عطا کیا تھا اور غیر معمولی فراست و ہوش مندی کے آثار بھی ابتدا ہی سے پیشانی پر درخشاں تھے۔ اچانک عم زاد بھائیوں نے عداوت کی بنا پر پکڑ کر کسی تاجر کے پاس بطور غلام فروخت کر دیا، جو اسے بخارا لے آیا۔ التتمش کو بخارا میں صدر جہاں کے اقربا میں سے کسی نے خرید لیا، اور ہندوستان کے اس جلیل القدر فرماں روا کی ابتدائی تربیت اسی خاندان میں ہوئی۔ قدرت کی تدبیریں عجیب ہیں۔ التتمش وطن میں رہتا تو والد کی جگہ البری قبیلے کی ایک شاخ یا سارے قبیلے کا رئیس بن جاتا، اور اس سے تاریخ کے صفحات کبھی آشنا نہ ہوتے۔ غلام بن کر بکا تو قلبِ ہند میں ایک عظیم الشان اسلامی سلطنت کے استحکام و استواری کا اس کے سر سہرا بندھ گیا اور وہ دنیا کے نامور ترین فرماں رواؤں میں شمار ہونے لگا۔

طبقات ناصری میں خود التتمش کی ایک روایت منقول ہے کہ اوائلِ طفلی میں مجھے کچھ دام دے کر بازار سے انگور لانے کے لیے بھیجا گیا۔ سوءِ اتفاق سے دام گر گئے اور میں ڈر کے مارے رونے لگا۔ ایک درویش کی نظر مجھ پر پڑی۔ کیفیت سنی تو انگور مجھے خرید دیے اور عہد لیا کہ اگر کبھی دولت و سلطنت کی مسند پر پہنچو تو درویشوں اور عالموں کے حقوق کا خیال رکھنا۔ التتمش کو یقین تھا کہ سلطنت اسی درویش کی دعا سے ملی (کتاب مذکور، ص ۴۴۱-۴۴۲)۔

گردشِ روزگار سے صدر جہاں کے خاندان کی حالت میں تغیر پیدا ہوا تو التتمش کو ایک بخاری حاجی کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا، جس کا نام جمال الدین اور عرف "چست قبا" تھا۔ وہ اسے ایک اَور ترک غلام کے ساتھ غزنہ لایا۔ سلطان معز الدین سام کے لیے دونوں کی قیمت ایک ہزار سنہری دینار قرار پائی، لیکن "چست قبا" اس قیمت پر فروخت کے لیے راضی نہ ہوا۔ سلطان نے حکم دیا کہ غزنہ میں انھیں کوئی نہ خریدے؛ چنانچہ "چست قبا" دونوں غلاموں کو واپس بخارا لے گیا۔ بعض بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ "چست قبا" التتمش اور دوسرے ترک غلام کو بغداد بھی لے گیا تھا (تاریخ فرشتہ، ص ۶۶ و تاریخ ہندوستان،

۱:۱ ۳۴۱)۔ تین سال بعد پھر غزنہ لایا۔ اسی زمانے میں قطب الدین ایبک نہروالہ (گجرات) کی فتح (ربیع الاوّل ۵۹۳ھ/جنوری ۱۱۹۷ء) کے بعد غزنہ گیا تھا۔ اسے بھی غلاموں کی خرید کا خاص خیال رہتا تھا۔ التتمش اور اس کے ساتھی غلام کی کیفیت سنی تو سلطان معزالدین سام سے خریدنے کی اجازت مانگی۔ سلطان نے کہا کہ غزنہ میں ممانعت ہو چکی ہے، چاہو تو دہلی لے جا کر خرید لو؛ چنانچہ قطب الدین ایبک اپنا ایک آدمی غزنہ چھوڑ گیا کہ وہ ''چست قبا'' کو غلاموں کے ساتھ دہلی لے آئے۔ غرض دہلی میں ایبک نے التتمش کے لیے ایک لاکھ جیتل رقم ادا کی (طبقات، ص ۴۴۳)، جس کی مقدار روپے کی شکل میں بیان کرنا اس لیے مشکل ہے کہ عہد ایبک کے جیتل کی صحیح قیمت متعیّن کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

ایبک نے پہلے التتمش کو سر جاندار (خاص محافظ فوج کا سرعسکر) مقرر کیا۔ پھر امیر شکار بنا دیا۔ گوالیار مسخر ہوا تو اسے وہاں کی حکومت پر مامور کر دیا اور برَن (بلند شہر) کو مع مضافات اس کی جاگیر میں دے دیا۔ تھوڑے ہی عرصے میں التتمش کی جوان مردی، تدبر اور کاردانی سے متاثر ہو کر اسے بدایوں کا ''ملک'' (گورنر) مقرر کر دیا (طبقات، ص ۴۴۲-۴۴۳)۔ یہ اس عہد کے معزز ترین مناصب میں سے ایک منصب تھا۔ ایبک کو یقین ہو گیا تھا کہ کاروبار سلطنت سنبھالنے کی صلاحیت صرف التتمش میں ہے، لہٰذا اسے منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا (طبقات، ص ۴۱۸)۔

عام روایت یہ ہے کہ ایبک نے اپنی بیٹی کی شادی التتمش سے کر دی تھی، مگر طبقات ناصری کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شادی التتمش نے تختِ سلطنت سنبھالنے کے بعد کی تھی (ص ۴۱۸) اور طبقات کا بیان سب سے بڑھ کر مستند ماننا چاہیے، کیونکہ اسے ایک حد تک صاحب البیت کی حیثیت حاصل تھی۔

۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء میں سلطان معزالدین نے خوارزم پر فوج کشی کی۔ شاہ خوارزم نے ترکستان کے سرداروں اور قرہ ختائیوں کو ساتھ ملا لیا تھا۔ سلطان کے پاس فوج کم تھی، لیکن مقابلہ کیا اور شکست فاش کھا کر غزنہ واپس ہوا۔ اس اثنا میں افواہ پھیل گئی کہ سلطان شہید ہو گیا۔ تاج الدین یلدوز نے غزنہ میں اپنی فرمان روائی کا سروسامان کر لیا۔ ملتان پر ایک اَور شخص قابض ہو گیا۔ کھوکھروں نے بھی موقع غنیمت سمجھا اور علم سرکشی بلند کر دیا۔ ایک طرف سلطان فخر الدین نے غزنہ پہنچ کر فیصلہ کر دیا کہ تین سال کی تیاری کے بعد ترکستان پر حملہ کیا جائے، دوسری طرف وہ کھوکھروں اور دوسرے باغیوں کی سرکوبی کے لیے ہندوستان پہنچ گیا۔ ایبک بھی فوج لے کر سلطان سے مل گیا اور التتمش کو بھی بدایوں سے بلا لیا۔ دریاے جہلم کے کنارے کھوکھروں سے خون ریز جنگ ہوئی۔ جس میں التتمش نے شجاعت و جاں نثاری کے حیرت انگیز کارنامے انجام دیے۔ کھوکھروں کا تعاقب کرتے ہوے دریا میں گھوڑا ڈال دیا اور اس وقت تک لڑائی نہ روکی جب تک باغیوں کا قلع قمع نہ ہو گیا۔ سلطان معزالدین نے میدان جنگ ہی میں التتمش کو خلعتِ خاص سے مشرّف کیا۔ ایبک کو تاکید کی کہ اس جوہر قابل کا خاص خیال رکھنا۔ ساتھ ہی فرمایا کہ اسے غلامی سے آزادی کا پروانہ دے دیا جائے (طبقات، ص ۴۴۳-۴۴۴)۔

سلطان معزالدین میدانِ جنگ سے پہلے لاہور پہنچا، پھر غزنہ واپس جا رہا تھا کہ راستے میں کھوکھروں کے ہاتھ سے شہادت پائی (۳ شعبان ۶۰۲ھ/۱۵ مارچ ۱۲۰۶ء)۔ ایبک ہندوستان کا بادشاہ بن گیا۔ التتمش بدستور بدایوں کا گورنر رہا۔ ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں ایبک کی وفات پر اس کا بیٹا آرام شاہ تخت نشین ہوا، لیکن وہ ان جوہروں سے عاری تھا جو ابتدائی دور میں سلطنت کے تحفظ و استحکام کے لیے لازم تھے، چنانچہ جلد ہی ملک میں افراتفری پھیل گئی۔ ناصرالدین قباچہ، حاکم سندھ، نے اوچ اور ملتان پر قبضہ کر لیا اور لاہور کے لیے شدید خطرہ پیدا کر دیا۔ لکھنوتی (مرکز بنگال) میں علی مردان خلجی ادائے خراج کا سلسلہ ختم کر کے عملاً آزاد ہو گیا۔ تاج الدین یلدوز غزنہ کا حاکم بن گیا تھا اور سلطان معزالدین کے عہد کی طرح تمام مقبوضات کو غزنہ کے صوبے تصور کیے بیٹھا تھا۔ اس حالت اضطراب میں امراے دربار کی نظریں التتمش کی طرف اٹھیں، خطوط لکھ کر اسے بدایوں سے دہلی بلایا اور تخت پر بٹھا دیا گیا۔ آرام شاہ اس وقت لاہور میں تھا۔ وہ فوج کے ساتھ دہلی کی جانب بڑھا، مگر شکست کھائی اور کچھ مدت بعد فوت ہو گیا (طبقات، ص ۴۱۸)۔

ترک سرداروں اور امراے معزی و قطبی دہلی میں جمع ہوے۔ ایک گروہ نے تو نیا انتظام بہ طیب خاطر قبول کر لیا، لیکن ایک گروہ مخالفت پر تل گیا اور شہر سے باہر نکل کر بغاوت کی آگ بھڑکائی۔ التتمش نے فوج خاص کے ساتھ حملہ کیا اور انھیں شکستِ فاش دے کر دہلی اور اطراف کے فتنے مٹا دیے، مگر مقبوضات کے مختلف ٹکڑے باہم جوڑ جوڑ کر سلطنت کے استحکام و سالمیت کا دشوار تر کام باقی تھا اور التتمش اس کے لیے وقف ہو گیا۔

تاج الدین یلدوز اپنے آپ کو بالادست سمجھتا تھا۔ اس نے التتمش کے حکم ران بنتے ہی چترِ سلطنت بھیج دیا۔ خود التتمش نے جلد سے جلد اودھ، بنارس اور سوالک کے مختلف علاقوں میں ضبط و نظم قائم کر لیا۔

اس اثنا میں خوارزم شاہ نے غزنہ پر قبضہ کر لیا اور یلدوز کو مجبوراً ہندوستان آنا پڑا۔ اس نے ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء میں قباچہ کو شکست دے کر پنجاب پر قبضہ کر لیا اور دہلی کی طرف پیش قدمی کی۔ التتمش نے ترائن (تراوڑی) میں اسے شکست فاش دی اور قید کر کے بدایوں کے قلعے میں بھیج دیا۔ وہیں اس کا انتقال ہوا۔ پھر ناصر الدین قباچہ سے لڑائی ہوئی، لیکن جلد دونوں میں معاہدہ ہو گیا (۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء)۔

ابھی داخلی اضطراب کاملاً زائل نہیں ہوا تھا کہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ منکبرنی تاتاریوں کے دباؤ سے مجبور ہو کر ہندوستان میں داخل ہو گیا۔ اس سلسلے میں اصل خطرہ یہ تھا کہ اگر خوارزم شاہ کا تعاقب کرتے ہوے تاتاری لشکر ہندوستان میں داخل ہو گئے تو ترکستان، افغانستان اور ایران کی طرح ہندوستان بھی قتل و غارت کا جولاں گاہ بن جائے گا۔ التتمش اس فتنے کے سدّ باب کے لیے

خود لاہور پہنچا، اس اثنا میں خوارزم شاہ کا رخ سندھ کی طرف ہو گیا۔ وہاں سے وہ مکران کے راستے ایران چلا گیا اور تاتاری یورش کا خطرہ کم از کم وقتی طور پر ٹل گیا۔

لکھنوتی (بنگال) میں پہلے ملک عزالدین خلجی نے محمد بختیار خلجی کو حالتِ بیماری میں قتل کر دیا تھا اور خود حکمران بن بیٹھا تھا۔ آٹھ ماہ بعد علی مردان خلجی نے اسے قتل کر کے سلطان علاء الدین کا لقب اختیار کیا اور اپنے نام کا خطبہ و سکہ جاری کر دیا۔ دو سال بعد دہلی سے فوج آئی۔ تمام خلجی سردار شاہی فوج کے ساتھ ہو گئے، علی مردان مارا گیا اور اس کی جگہ غیاث الدین عوض خلجی حکمران بنا۔ ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں ایبک کی وفات پر آرام شاہ کی بادشاہی میں مرکزی طاقت کمزور ہو گئی تو غیاث الدین عوض بھی خود مختار ہو گیا۔ التتمش دوسری تشویشات سے فارغ ہو کر ۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء میں لکھنوتی پہنچا۔ غیاث الدین نے مقابلے کی ہمت نہ دیکھی تو اڑتیس ہاتھی، اسی ہزار روپے اور دوسرے نفائس و تحائف بطور نذر پیش کیے اور اطاعت گزار بن گیا (ریاض السلاطین، ص ۶۹-۷۰)۔ ایشوری پرشاد نے لکھا ہے کہ خراج میں اڑتیس ہاتھی اور اسی لاکھ روپے لے تنکے تھے (The History of Medieval India، ص ۱۵۶)۔ طبقات میں "تیس ہاتھی اور اسی لاکھ مال" درج ہے (ص ۲۴۵)۔ التتمش نے بنگال پر اپنے بڑے بیٹے شہزادہ ناصر الدین محمود کو حاکم مقرر کر دیا، جو پہلے اودھ کا گورنر تھا۔ غیاث الدین عوض کامروپ (آسام کی طرف چلا گیا۔ بعد ازاں اس نے دوبارہ فتنہ اٹھایا، مگر شہزادے نے شدید جنگ میں اسے شکست دی اور عوض مارا گیا (ریاض السلاطین، ص ۷۱)۔ دوسرے مؤرخوں کا بیان ہے کہ غیاث الدین نے التتمش کی واپسی پر بغاوت کر دی تھی۔ اس نے ناصر الدین محمود کو باغی کی گوشمالی کے لیے بھیجا۔ غیاث مارا گیا۔ شہزادہ بنگال کا گورنر بن گیا۔ تین سال چند مہینے کی حکومت کے بعد جمادی الاولی ۶۲۶ھ/اپریل ۱۲۲۹ء میں شہزادے کا انتقال ہوا۔ پھر حسام الدین خلجی (ابن غیاث الدین عوض) حاکمِ بنگال بن بیٹھا۔ التتمش پھر ایک مرتبہ بنگال گیا۔ بغاوت فرو کرنے کے بعد عزالملک ملک علاء الدین جانی کو حاکم بنا کر رجب ۶۲۷ھ/مئی ۱۲۳۰ء میں دہلی پہنچا۔

باقی اہم واقعات کی کیفیت اختصاراً یہ ہے:

رنتھمبور (سابق ریاست جے پور کے مرکز سے اسی میل) کی تسخیر، جو ہندوستان کے ناقابلِ تسخیر حصاروں میں شمار ہوتا تھا (۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء)؛ مندور (جودھ پور سے پانچ میل بجانب جنوب) کی تسخیر (۶۲۴ھ/ ۱۲۲۷ء)؛ پھر اوچ کا قصد، کیونکہ ناصر الدین قباچہ بار بار درپے جنگ رہتا تھا۔ ۶۲۵ھ/ ۱۲۲۸ء میں یہ قلعہ بھی فتح ہو گیا۔ قباچہ جان بچا کر بھکر کی طرف بھاگا اور اس نے اپنے بیٹے علاء الدین مسعود بہرام شاہ کو سفیر بنا کر التتمش کے دربار میں بھیج دیا۔ سلطان نو عمر شہزادے کے ساتھ بڑی مہربانی سے پیش آیا، مگر اسے واپس جانے کی اجازت نہ دی۔ بھکر میں قباچہ کا محاصرہ کر لیا گیا۔ وہ اہل و عیال اور کچھ مال لے کر کشتی میں سوار ہوا کہ دریا عبور کر کے مغربی جانب کسی محفوظ مقام پر چلا جائے۔ افراتفری میں کشتی الٹ گئی۔ وہ خود اور اس کے تمام ساتھی غرق ہو گئے۔

بعد ازاں التتمش نے گوالیار (۶ صفر ۶۳۰ھ/ ۲۲ نومبر ۱۲۳۲ء)، بھیلسا (۶۳۱ھ/ ۱۲۳۴ء) اور اجین اگلے سال فتح کر لیے۔ ۶۳۳ھ/اوائل ۱۲۳۶ء میں اس نے بنیاں (موجودہ بنوں) پر فوج کشی کی۔ اس سفر میں ضعف نے جسم پر اتنا غلبہ پا لیا کہ بظاہر زندگی خطرے میں آنے لگی۔ یکم شعبان ۶۳۳ھ/ ۱۰ اپریل ۱۲۳۶ء کو التتمش کی سواری دہلی پہنچی۔ دوشنبہ ۲۰ شعبان ۶۳۳ھ/ ۲۹ اپریل ۱۲۳۶ء کو یہ جلیل القدر مسلمان فرمان روا واصل بحق ہوا۔ مسجد قوت الاسلام کے پاس اسے دفن کیا گیا۔

سر سیّد مرحوم نے مقبرے کا نقشہ یوں پیش کیا ہے: "اس مقبرے کی عمارت باہر سے تو سنگ خارا کی ہے، اندر سے سنگ سرخ کی اور کہیں کہیں سنگ مرمر لگا ہوا ہے اور تمام دیواروں پر آیات قرآنی کندہ ہیں۔ برج اس کا گر پڑا ہے اور صرف چار دیواری باقی رہ گئی ہے اور وہ بھی جابجا سے ٹوٹ گئی ہے" (آثار الصنادید، پہلا باب، ص ۶۶)۔

شمالی ہند کی تسخیر اور اسلامی سلطنت کی تاسیس کے اولین ذمے دار یقیناً محمود غزنوی، معزالدین سام، قطب الدین ایبک اور محمد بختیار خلجی ہیں، لیکن اس کے استحکام و استواری اور عظمت و رفعت کا سہرا بے شائبۂ ریب التتمش ہی کے سر ہے۔ اسی نے خود سری اور انفرادی ریاست گری کی ہر تحریک حسن تدبیر یا قوت سے دبائی اور سلطنت کے مختلف حصوں کو باہم دگر ملا کر ایک ملک کا تصور دماغوں پر نقش کر دیا۔ پھر آبادکاری، حسن انتظام، رعایا پروری، عوامی خوش حالی، علم نوازی، تعمیرات، غرض ہر اعتبار سے شمالی ہند کو ایک قابلِ فخر اسلامی ملک بنا دیا۔

یہی دور ہے جس میں ایشیا کے مایۂ ناز اسلامی ممالک اور بے مثال دینی، علمی، ثقافتی اور تہذیبی مرکز تاتاریوں کے ہاتھوں تباہ ہوئے۔ بے شمار اصحابِ علم و فضل، اہلِ صنعت و حرفت، رؤسا، امرا وغیرہ وطن چھوڑ کر التتمش کی سلطنت میں پناہ گزیں ہوئے۔ ان سب کے لیے عزت و اطمینان سے زندگیاں گزارنے کا انتظام کر دیا گیا۔ سب جلد از جلد اپنے مشاغل از سرِ نو شروع کر سکے۔ اس طرح ہندوستان کو بھی بے حد فائدہ پہنچا۔ اسلامی دنیا کے اعلیٰ علوم و فنون یہاں رواج پذیر ہوئے۔ مادّی و معنوی اعتبار سے جو بلند درجہ حاصل کرنے میں اس ملک کو طویل مدت لگ جاتی وہ اسے چند سال میں حاصل ہو گیا۔

ذاتی محاسن کے اعتبار سے التتمش کا پایہ بہت بلند تھا۔ وہ عادل، خدا ترس، حق شناس اور فیاض فرمان روا تھا۔ علم و فن کا مربّی، عالموں اور فن کاروں کا قدردان تھا۔ مسلسل جنگوں میں مصروف ہونے کے باوصف اس نے جابجا درسگاہیں قائم کر دیں، جس سے اشاعت علم کے علاوہ ایک فائدہ یہ ہوا کہ بیرونی ملکوں سے جو علمائے کرام پناہ گیر بن کر یہاں آئے تھے وہ جلد سے جلد اپنے مشاغل خاص میں مصروف ہو گئے۔

طبقات ناصری کا بیان ہے کہ ایبک نے "لک بخشی" کا طریقہ جاری کیا

تھا۔ سلطان التتمش نے ہر لاکھ کے مقابلے میں کروڑ بخشے۔ خلقِ خدا کے تمام طبقوں کے لیے، خواہ وہ علما تھے یا امرا، دہقان تھے یا تاجر یا غریب، التتمش کی بخشش عام تھی۔ ہر طرف سے لوگ کھنچے کھنچے دہلی آتے تھے، جو ہندوستان کا دارالملک، دائرۂ اسلام کا مرکز، شریعت کے اوامر و نواہی کا مصدر تھا۔ یہ شہر اس دین دار بادشاہ کے انعاموں کی کثرت اور بخششوں کے وفور سے آفاق کے لوگوں کا مأمن و مرجع بن گیا (ص ۴۴۰-۴۴۱).

ناصر الدین قباچہ پر فتح پانے کے بعد خلافتِ بغداد کی طرف سے سلطان، شہزادوں، امیروں نیز ملوک و خوانین کے لیے خلعت آ گئے۔ دوشنبہ ۲۲ ربیع الاوّل ۶۲۶ھ/ ۱۹ فروری ۱۲۲۹ء کو خلیفۃ المسلمین کے بھیجے ہوے آدمی دہلی پہنچے۔ شہر اعلٰی پیمانے پر آراستہ کیا گیا اور عالی شان جشن منایا گیا۔ مرکزِ خلافت سے یہ ارتباط اس وقت تک عام مسلمانوں کی نظروں میں بہت باوقعت تھا۔ غزنوی اور غوری سلاطین بھی اپنے اپنے لیے اسے باعث شرف سمجھتے رہے، اگرچہ ان کی قوت مرکزِ خلافت کی قوت سے کہیں بڑھی ہوئی تھی.

التتمش نے دہلی اور اجمیر میں عالی شان عمارتیں بھی بنوائیں۔ ان میں سے قطب مینار بطور خاص قابلِ ذکر ہے۔ مسجد ''قوت الاسلام'' کا تیسرا درجہ بھی اسی سلطان نے ۶۲۷ھ/ ۱۲۳۰ء میں بنوایا تھا (آثار الصنادید، پہلا باب، ص ۶۶).

شمس الدین التتمش جس طرح سلاطین کے زمرے میں عزت و احترام کے مقام پر فائز ہے اسی طرح اسے حلقۂ اولیا و اصفیا میں بھی خاصا برگزیدہ مانا جاتا ہے۔ وہ حضرت بختیار کاکیؒ کا مرید و معتقد اور حضرت خواجہ اجمیریؒ کا منظورِ نظر تھا۔ خزینۃ الاصفیاء میں ہے: اگرچہ بظاہر اسے بادشاہی سے تعلق تھا مگر دل سے وہ فقیر دوست تھا۔ کم کھاتا، کم سوتا، راتوں کو عموماً بیدار رہتا۔ ذرا آنکھ کھلتی اور اٹھ بیٹھتا۔ بوقتِ شب غلاموں اور نوکروں میں سے کسی کو کسی کام کے لیے تکلیف نہ دیتا۔ خود کنویں سے پانی نکال کر وضو کر لیتا۔ گدڑی پہن کر رات کی تاریکی میں شہر کے اندر پھرتا تاکہ رعیت کے حالات سے آگاہ رہے۔ علما، صلحا اور اصفیا کی خدمت اپنے لیے باعثِ شرف سمجھتا تھا۔ عوام و خواص کی خدمت کا طریقہ بھی عجیب تھا۔ مٹی کے برتن میں سکّے رکھ لیتا، انکے اوپر گندم ڈال دیتا تاکہ اصل سخاوت کسی پر آشکار نہ ہو (۱: ۲۷۶-۲۷۷).

التتمش کے سب سے بڑے بیٹے ناصر الدین محمود نے لکھنوتی (بنگال) میں وفات پائی۔ وہی ملک داری کے اوصافِ جمیلہ کا حامل تھا۔ باقی بیٹوں میں سے کسی میں بھی کوئی قابلِ ذکر صلاحیت نہ تھی۔ ناصر الدین محمود کی وفات سے التتمش کو سخت صدمہ پہنچا۔ وہی نام اس نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے کا رکھا، جو خاندانِ شمسی کا آخری بادشاہ ہوا۔ یہ التتمش تھا جو ہندوستان کے مستقل مسلمان بادشاہوں میں دوسرا اگر سیرت، کردار اور کارناموں کے اعتبار سے چند منتخب اور ممتاز ترین فرماں رواؤں میں شمار ہوتا ہے.

مآخذ: (۱) منہاج سراج جوزجانی: طبقات ناصری، مرتبہ عبدالحی حبیبی قندہاری، جلد اوّل، طبع کابل ۱۳۴۲ شمسی و جلد دوم، مع حواشی، طبع کوہ نور لاہور ۱۹۵۴ء (از انتشارات دانش گاہ پنجاب)؛ (۲) بدایونی: منتخب التواریخ، طبع بنگال ایشیاٹک سوسائٹی ۱۸۶۲ء، جلد اوّل؛ (۳) تاریخ فرشتہ، مطبوعۂ نولکشور، ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۵ء؛ (۴) سیّد غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین، مطبوعۂ نولکشور، شوال ۱۳۱۴ھ/ مارچ ۱۸۹۷ء؛ (۵) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۱ء؛ (۶) یحیٰی بن احمد بن عبداللہ السہرندی: تاریخ مبارک شاہی، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۹۱۱ء؛ (۷) سجان رائے بھنڈاری: خلاصۃ التواریخ، مطبوعۂ جے اینڈ سنز، دہلی ۱۹۱۸ء؛ (۸) فخر الملک عصامی: فتوح السلاطین، طبع مدراس یونیورسٹی، ۱۹۴۸ء؛ (۹) سر سید احمد خان: آثار الصنادید، مطبوعۂ نولکشور، ربیع الآخر ۱۳۱۳ھ/ اکتوبر ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) غلام سرور: گلزار شاہی، مطبوعۂ کوہ نور لاہور؛ (۱۱) ٹامس ولیم بیل: مفتاح التواریخ، مطبوعۂ مطلع الاخبار و اسعد الاخبار آگرہ، اوائل ۱۸۴۹ء؛ (۱۲) غلام حسین سلیم: ریاض السلاطین (تاریخ بنگالہ)، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی، ۱۸۹۰ء؛ (۱۳) محمد ذکاء اللہ دہلوی: تاریخ ہندوستان (سلطنت اسلامیہ کا بیان)، جلد اوّل، مطبوعۂ مطبع انسٹی ٹیوٹ واقع علی گڑھ ۱۹۱۵ء؛ (۱۴) غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء، جلد اوّل، مطبوعۂ مطبع ثمر ہند، لکھنؤ ذی القعدہ ۱۲۹۰ھ؛ (۱۵) ایشوری پرشاد: *The History of Medieval India*، مطبوعۂ انڈین پریس، الٰہ آباد ۱۹۴۰ء؛ (۱۶) E. Thomas: *Chronicles of the Kings of Delhi*؛ (۱۷) *The Encylopaedia of Islam*، طبع اوّل ج ۲.

(غلام رسول مہر)

اُلجایتُو خدابندہ: ایران کا آٹھواں ایل خانی حکمران، جس نے [۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳-۱۳۰۴ء سے ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء] تک حکومت کی۔ اپنے پیش رو غازان [خان] کی طرح یہ ارغون [خان بن اباقا خان] اور ہلاگو کا پروتا تھا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر چوبیس سال تھی۔ آغازِ شباب میں اسے خربندہ کا اسم عرفی دیا گیا تھا، جس کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں (دیکھیے رشید الدین کی نظم، جسے براؤن (E. G. Browne: *A Literary History of Persia*، ۳: ۴۶ پر نقل کیا گیا ہے، نیز ابن بطوطہ، ۲: ۱۱۵)، لیکن بلوشے (E. Blochet: *Introduction à l' histoire des Mongols*، در GMS، ۱۲: ۵۱) اس نام کو مغل زبان کا ایک لفظ بمعنی سوم قرار دیتا ہے۔ بوزنطی مؤرخ پخیمیرس (Pachymeres) (بون ۱۸۳۵ء، ۲: ۴۵۹) نے اسے χαρμπανας لکھا ہے۔ اس کی والدہ اُرک خاتون نے اسے بطور عیسائی بپتسمہ دلوایا تھا، لیکن بعد میں وہ مسلمان ہو گیا، محمد نام رکھا گیا، اور اس کا اسم عرفی بھی خدابندہ میں بدل دیا گیا۔ اس کے علاوہ اس نے غیاث الدین والدنیا کا لقب اختیار کیا، غازان کی وفات پر اُلجایتو فوج کے ہم راہ سلطنت کی ہندوستانی سرحد پر تھا، لیکن اس کی عدم موجودگی سے جانشینی میں کوئی مشکل پیش نہیں آئی۔ کیونکہ اس کا چچیرا بھائی اَلفرَنک، جو تخت کا مدعی ہو سکتا تھا، پہلے ہی کام آ چکا تھا۔ الجایتو نے اپنے پیشرووں کی سابقہ روایات کے مطابق مملوک سلطنت سے جنگ جاری رکھی اور یورپ کی عیسائی طاقتوں سے دوستانہ تعلقات میں فرق نہ آنے دیا۔ پوپ کلیمنٹ (Clement) خامس اور انگلستان کے بادشاہ

ایڈورڈ ثانی کے نام اس کے بعض خطوط اب تک محفوظ ہیں، جو اس کے عیسائی سفیر توماس اِلدُوچی (Thomas Ilduci) نے پہنچائے تھے۔ یہ سفیر حقیقتِ حال کے خلاف اپنے آقا کے عیسائی ہونے کی افسانہ بافی کرتا رہا۔ اُلجایتو نے بوزنطی شہنشاہ میخائیل پیلیولوغوس (Michael Palaeologos) کی اعانت کے لیے ایک فوجی مہم بھی روانہ کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ ایشیاے کوچک میں ترکوں کی طاقت منقسم کر دی جائے، لیکن اس امداد سے زیادہ فائدہ نہ ہوا (Pachymeres، ۲: ۵۸۸)۔ اُلجایتو نے مملوکوں کے خلاف ایک مہم کی قیادت بذاتِ خود کی، جس کے دوران میں فرات کے کنارے رَحْبہ کا ناکام محاصرہ کیا گیا تھا (۱۳۱۳ء)۔ ۱۳۰۷ء میں جیلان کی فتح اور کُرت کے باج گزار خانوادے سے ہرات چھین کر اندرونی علاقوں میں حکومت کا اقتدار اور مضبوط ہو گیا۔ اُلجایتو نے ۷۰۵ھ / ۱۳۰۵-۱۳۰۶ء میں اپنے بیٹے اور جانشین ابوسعید کی پیدائش کے موقع پر سلطانیہ [رَکَ بآں] کے نئے شہر کو سلطنت کا پایۂ تخت قرار دیا۔ ملک میں غازان کے قوانین کے دوبارہ نافذ ہونے اور مشہور مؤرخ رشید الدین [رَکَ بآں] کے حسنِ انتظام کے باعث خوش حالی بڑھ گئی۔ رشید الدین کے حریف و ہم عہدہ سعد الدین کو ۱۳۱۲ء میں علی شاہ کی سازشوں کے باعث قتل کر دیا گیا اور مقتول کی جگہ علی شاہ نے لے لی۔ سلطان نے اسی جھگڑے کے باعث جو دونوں وزیروں کے درمیان جلد ہی رونما ہوا، ۱۳۱۵ء میں ہر ایک کو آدھی آدھی سلطنت کا انتظام سونپ دیا۔ اسلام کی جانب اُلجایتو کا طرزِ عمل خصوصیت سے قابلِ ملاحظہ ہے۔ پہلے اس کا میلان شیعوں کی جانب تھا (دیکھیے مجد الدین شیرازی کی روایت، جس کا ذکر ابن بطوطہ، ۲: ۵۷، نے کیا ہے)، مگر پھر اس نے سُنّی مذہب اختیار کر لیا۔ بعد ازاں حنفی مذہب کے بجائے شافعی مذہب کو رواج دینا چاہا، لیکن حضرت علیؓ کے مزار کی زیارت کے بعد پھر شیعہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس بات کا ثبوت اس کے ایک سکّے سے ملتا ہے [بقول سامی بک اس کے سکّوں کے ایک رخ پر ائمۂ اثناعشر کے اسما کندہ ہوتے تھے]۔

اُلجایتو ایک نیک اور آزاد خیال حکم ران تھا۔ اس نے مَراغہ کی رصدگاہ میں دلچسپی کا اظہار کیا اور وہاں شیخ نصیر الدین طوسی کے فرزند اصیل الدین کو شاہی منجم مقرر کیا۔ اسی طرح وہ رشید الدین اور مؤرخ وصّاف کی ادبی و تاریخی سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی کرتا رہا۔ وہ سلطانیہ میں [۲۸ رجب ۷۱۶ھ / ۱۶ دسمبر ۱۳۱۶ء میں (تقریباً تیرہ سال کی حکومت کے بعد بعمر ۳۶ سال)] فوت ہوا۔ کچھ عرصے بعد اس کی موت کا الزام رشید الدین پر لگایا گیا۔ سلطانیہ میں اس کا مقبرہ اب بھی موجود ہے [اس کے بعد اس کا بیٹا ابوسعید تخت نشین ہوا جو آخری ایل خانی حکم ران تھا]۔

مآخذ: ہم عصر مآخذ یہ ہیں (۱) تاریخِ وَصّاف، چاپ سنگی، بمبئی ۱۲۶۹ھ اور (۲) رشید الدین کی جامع التواریخ کا تتمہ؛ نیز (۳) حَمدُ اللہ المُسْتَوفی: تاریخ گزیدہ اور بعد کی فارسی تصانیف؛ اہلِ یورپ کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل کا ذکر ضروری ہے: (۴) D' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۴۷۸-۵۹۸؛ (۵) ہامر پُرگشتال (J. von Hammer-Purgstall): *Geschichte der Ilchane*، Darmstadt، ۱۸۴۳ء، ۲: ۱۷۸-۲۵۱؛ (۶) H. Howorth: *History of the Mongols*، ۳: ۵۳۴-۵۸۴؛ (۷) E. Blochet: *Introduction á l' histoire des Mongols*، در GMS، لائڈن - لنڈن ۱۹۱۰ء، بمواضع کثیرہ۔ اُلجایتو کے سکّوں کے لیے دیکھیے (۸) لَین پُول (Stanley Lane-Poole): *Catalogue...*، ۶: ۴۴، بعد؛ [(۹) سامی بک: قاموس الاعلام، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۲: ۲۰۲۳]۔

(J. H. KRAMERS)

---

* **اُلجَبرا:** رَکَ بہ علم الجَبر والمقابلہ۔

---

* **اَلجَزائر:** (Algeria، بڑا الجزائر) دورِ حاضر میں اس نام کا اطلاق شمالی افریقہ کے اس وسطی حصّے پر ہوتا ہے جس کے مغرب میں مراکش اور مشرق میں تونس ہے۔

(۱) جغرافیہ

(۲) تاریخ

(الف) سولھویں صدی عیسوی تک

(ب) ترکوں کا عہد

(ج) ۱۸۳۰ء کے بعد

(۳) آبادی

(۴) ادارے

(۵) زبانیں

(۱) جغرافیہ

الجزائر شمالی افریقہ کے وسطی خطّے (جسے مغرب، بربری (Barbary) افریقیاے کوچک (Africa minor) اور خطۂ اطلس بھی کہتے ہیں [رَکَ بہ المَغرب]) نیز صحراے اعظم کے بڑے حصّے پر مشتمل ہے۔ اس کا رقبہ اکیس لاکھ اکانوے ہزار چار سو چونسٹھ مربع کیلومیٹر [= نو لاکھ انیس ہزار چھے سو مربع میل] ہے۔ یہ شمالی عرض بلد کے ۳۷ و ۱۹ درجات کے درمیان واقع ہے۔ [اس کے مغرب میں مَرّاکش اور وادی الذّہب (Spanish Sahara)، جنوب میں موریتانیا، مالی اور النیجر (Niger) اور مشرق میں لیبیا اور تونس ہیں۔] خاص الجزائر، جو اطلس صحرائی کی جنوبی ڈھلانوں تک پھیلا ہوا ہے، پورے رقبے کے صرف تین لاکھ بیس ہزار کیلو میٹر (صرف ۱۴٫۶ فی صد) پر مشتمل ہے۔ اس کا طول ایک ہزار کیلومیٹر، اور ساحل تیرہ سو کیلومیٹر ہے۔ عرض مراکش کی سرحد پر تین سو بیس کیلومیٹر اور تونس کی جانب دو سو چالیس کیلومیٹر ہے۔ مغرب میں ۳۲ درجے ایک ثانیہ سے ۳۵ درجے ایک ثانیہ عرض بلد تک اور مشرق میں ۳۴ درجے ۹ ثانیہ سے ۳۷ درجے ایک ثانیہ عرض بلد تک پھیلا ہوا ہے۔ شہر تِلِمسان نخلستان بِسْکرَہ ہی کے عرض بلد پر واقع ہے۔ الجزائر خاص مرتفع میدان ہے اور سطح بحر سے اس کی بلندی نو سو میٹر ہے۔ کوہ اطلس اس میں سے گزرتا ہے۔ یہ پہاڑ زمین کی ساخت کے تیسرے (tertiary) اور چوتھے (quaternary) دور کے شروع میں صحراے افریقہ کے مستحکم

چبوترے (platform) کے کنارے تہ بہ تہ بنتے چلے گئے اور دو بڑے حصّوں میں منقسم ہیں۔ تلّ اطلس (Tell Atlas) شمال میں اور صحرائی اطلس جنوب مشرق میں باہم مل گئے ہیں اور انھوں نے مرتفع میدانوں کو گھیر لیا ہے۔

التّل: تلّ اطلس نشیب وفراز میں ایک پیچیدہ نقشہ پیش کرتا ہے، کیونکہ اس کی ساخت حد درجہ تہ بہ تہ واقع ہوئی ہے اور بحیرۂ روم کی بارشوں سے اس میں بہت کاٹ چھانٹ ہوتی رہی ہے، نیز اس لیے کہ اس کا خطۂ ساحل تقریباً سطح بحر کے برابر ہے۔ اس کے پے بہ پے ٹیلے بلندی میں یا تو ساحلِ بحر کے متوازی ہیں یا زاویہ بناتے ہوے اوپر اٹھتے ہیں۔ انھیں یا تو گہری وادیاں کاٹتی ہیں یا مغربی جانب ان میں طولاً بڑے بڑے نشیب ہیں، جو ایک کو دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ ساحلِ ڈہران، دَہرہ اور بنی مِناصِر کی پہاڑیوں کے، اور جبالِ الزَّکار (ایک ہزار پانچ سو اناسی میٹر) کے جنوب میں ایک نشیبی علاقہ تین سو پچاس کیلومیٹر لمبا ہے، جو بحیرۂ الوہران نیز مَکْتہ اور مِینہ کے نشیبی دلدلی میدانوں اور وادی شَلَف زیریں کی سیدھ میں چلا گیا ہے۔ جنوب میں یہ پہاڑیوں کے ایک سلسلے سے محدود ہے، جو شاذ ہی ایک ہزار میٹر سے زائد بلند ہیں، یعنی تِسّالہ، اولاد علی اور بنی شُقران کے پہاڑ، اور وَرْسَنِیس (Ouarsenis) اور مُطْماطہ کا عظیم تودۂ کوہ، جو وادی شَلَف اور اونچے میدانوں کے درمیان بلند ہے۔ وادی مِینہ کے مغرب میں جو اندرونی میدان ہیں ان میں سے بیشتر چونے اور ریت کے پتھروں کی "میزنما" پہاڑیوں کے نیچے واقع ہیں، جن کی بلندی ایک ہزار سے پندرہ سو میٹر تک ہے۔ یہ ڈہران کے بلند میدان ہیں۔

الجزائر اور ساحل کی پہاڑیوں کے مشرق میں کوہستانی سلسلے زیادہ اونچے اور زیادہ پیوستہ ہیں۔ متّیجہ اور بونہ کے میدانوں کے درمیان کوئی اہم نشیبی علاقہ نہیں، وادی ساحل سمّام (Soummam) اور مغرب میں اس کی آگے بڑھی ہوئی شاخ کے سوا سلسلۂ کوہ قبائلیہ (Kabalia)، جو متّیجہ اور ایدوغ (Edough) کے درمیان ہے، بہت اونچا اور وسیع ہے اور اس میں چونے کے پتھروں کی ایک پٹی کوہ جُرجُرہ ہے (سب سے اونچی چوٹی لالّہ خدیجہ، ۲۳۰۸ میٹر) (دیکھیے قبائلیہ) کوہ بابُور (۲۰۰۴ میٹر) اور سلسلۂ نومیدیا کی بلندترین چوٹیوں سے بنی ہے۔ جنوب میں متّیجہ اور مدیہ (Medea) کے پہاڑوں، کوہستان بِبَان، قُسنطینہ اور مجرَدہ (ماجردہ) کے پہاڑوں، جو کم زور سنگ طباشیر اور درز دار (schistose) مادّے سے بنے ہیں، میں مقابلۂ گہرے نشیب وفراز پڑے ہیں۔ ساحلی علاقہ ہر جگہ ڈھلوان اور پتھریلا ہے اور شمال و مغرب کی طوفانی ہواؤں کے خلاف بہت کم قدرتی پناہ گاہ مہیا کرتا ہے۔ خلیج ہاے مرسی الکبیر۔مرسی وہران (Mers el Kebir-Oran)، اَرزِیُو (Arzeu)، الجزائر، بجایہ (Bôugie) اور بونہ (Bone) کا رخ مشرق کی طرف ہے۔

وسیع میدان: اونچے میدان، جنھیں غلطی سے سطوح مرتفع کہا جاتا ہے، یکساں اور ہموار وسعتیں ہیں، البتہ کہیں پتھریلے ابھار ضرور ہیں، جو اپنی معتدل تہ دار ساخت کی بنا پر صحرائی اطلس سے مشابہ ہیں۔ یہ میدان تلّ اطلس کے نیچے واقع ہیں اور ان کی آب وہوا خشک ہے۔ دامن کوہستان میں ہونے کے باعث یہ محدود طاسوں کا ایک سلسلہ بن گئے ہیں۔ وادیاں پانی اور گاد بحیرۂ (یا زَہرز [یعنی شور زمین]) میں ڈالتی ہیں، جس کی سطح موسم گرما میں نمک سے چمک اٹھتی ہے اور ان کے کناروں (شَطّ) پر ایسے درخت اگتے ہیں جن کے لیے شور زمین سازگار ہوتی ہے۔ مغرب میں جو اونچے میدان ہیں ان کا کچھ پانی سمندر میں گرتا ہے۔ ان میں غربی اور شرقی شَطّ (بلندی ایک ہزار میٹر)، زَہرز (۸۰۰ میٹر) اور خَضْنہ [رَتّ بَآن] (۴۰۰ میٹر) کا پایاب طاس بھی شامل ہیں۔ کوہ خَضْنہ (ہدنہ) (۱۸۹۰ میٹر) اور بلزمہ (Belzma) (۲۰۹۴ میٹر) کے مشرق میں قُسنطینہ کے اونچے میدانوں (۹۰۰ سے ۱۱۰۰ میٹر) میں بکثرت تودہ ہاے کوہ اٹھے ہوے ہیں، جو خضنہ بلزمہ اور اوراس (Awras) ہی کے سلسلوں کے آگے بڑھے ہوے حصّے ہیں۔

صحرائی اطلس مراکش سے دِسْکَرہ تک بے ترتیب چھوٹے چھوٹے پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کو چلے گئے ہیں اور معتدل طور پر تہ دار پہاڑوں کے شکستہ آثار ہیں۔ انھیں بڑے بڑے نشیب ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور ان کا نصف حصہ اپنے ہی ملبے میں دبا ہوا ہے۔ قصور (Ksaur) (۲۲۳۶ میٹر)، عَمُّور (Amour) [رَتّ بَآن] (۲۰۰۸ میٹر)، اولاد نایل (Ouled Nail) اور زِیبان (یازاب) کے پہاڑ شمال مشرق کی طرف نیچے ہوتے جاتے ہیں، اس لیے آمد و رفت آسانی سے ممکن ہے۔ دِسْکَرہ کے مشرق میں اوراس (Aurés) [دیکھیے اوراس] الجزائر کا سب سے بڑا اور سب سے اونچا تودۂ کوہ ہے (جبل شِیلیہ، ۲۳۲۹ میٹر) اور یہ چوٹیوں اور نشیبوں کا ایک لگاتار سلسلہ ہے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کو جاتا ہے۔

صحرا: خطۂ اطلس کی متنوع سرزمین سے، جو ریت کا ایک وسیع اور بے کیف پھیلاؤ ہے، بالکل متضاد ہے؛ مثلاً حَمادہ کے نہایت ہموار قطعات، وسیع وعریض میدان، جو محصور طاس بناتے ہیں اور جن کے ایک حصے پر ریت اور کنکر (ریگ) کی تہ ہے، سب سے آخر میں اس کا "اِرج" (Erg) جس میں ریت کے بڑے بڑے ٹیلے ہیں، جو اس کی سطح کے صرف پانچویں حصّے پر مشتمل ہیں۔

تلّ اطلس کی آب وہوا بحیرۂ متوسط کی سی ہے لیکن اونچے میدانوں اور صحرائی اطلس میں بدل کر یہ گرم وخشک ہو جاتی ہے؛ مگر اس پر ریگستانی آب وہوا کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ساحلی علاقے میں رطوبت کی وجہ سے درجات حرارت کی ماہ بماہ اوسط میں بہت کم فرق ہوتا ہے۔ یہاں کی آب وہوا برّاعظم کی سی ہوتی جا رہی ہے۔ چنانچہ ان وادیوں میں جو سمندری ہواؤں سے محفوظ ہیں خاصی گرمی ہو جاتی ہے، لیکن موسم سرما میں پہاڑوں پر اور بلند میدانوں میں سخت سردی ہوتی ہے۔ صحرائی بادِ سموم کے باعث سال میں کئی بار درجۂ حرارت ۱۰۴ درجے بلکہ اس سے بھی اونچا ہو جاتا ہے۔ صرف ساحلی علاقے کو مستثنیٰ سمجھنا چاہیے، جہاں سموم شاذ و نادر ہی چلتی ہے۔ اس کے خلاف سردی میں بڑی بڑی پہاڑی چوٹیاں دو یا تین

ہفتے تک برف سے ڈھکی رہتی ہیں۔

موسم گرما خشک رہتا ہے، البتہ آندھیاں ضرور چلتی ہیں۔ بارش زیادہ تر اکتوبر سے مئی تک ہوتی ہے۔ تل اطلس کے پیوستہ پہاڑوں پر، جو مشرقی جانب ہیں، اکتیس انچ اور کبھی کبھی اُنتالیس انچ سے بھی زیادہ بارش ہوتی ہے۔ مغربی میدانوں اور کوہستان خضنۃ میں بارش کی اوسط (شمالی حد کو چھوڑتے ہوئے) سات انچ سے گیارہ انچ تک ہے اور صحرائی اطلس کی شمالی ڈھلانوں میں یہ اوسط گیارہ انچ سے پندرہ انچ تک ہے۔ صحرا میں سات انچ سے بھی کم بارش ہوتی ہے۔

صرف تل اطلس کے بڑے دریاؤں میں سال بھر پانی رہتا ہے؛ بایں ہمہ گرمی میں ان کا بہاؤ کم ہو جاتا ہے۔ یہ بحیرۂ روم میں گرنے والے سیلابی نالے ہیں، جن میں طغیانی ایک دم اور بڑے زور سے آتی ہے۔ یہ تافنہ (Tafna)، مَقْطَع (Macta) (جو سِیگ (Sig) اور ہَبْرہ کے سنگم سے بنا ہے)، شَلَف (Chélif)، سیباؤ (Sebaw)، وادی ساحل، الوادی الکبیر، سایبوس، مجرؔدہ اور اس کا معاون اور وادی مِلّاق (Melleg) ہیں (موخر الذکر دونوں کے آخری حصے تونس میں ہیں)۔ ان میں سے کسی میں جہاز رانی نہیں ہو سکتی؛ بعض سے آب یاری کا کام لیا جاتا ہے۔ اُونچے میدانوں اور صحرائی اطلس کی ندیوں کے اندر سال کے صرف ایک حصے میں پانی رہتا ہے اور وہ بھی صرف ان کے بالائی حصوں میں۔ بہت سے حصے ایسے ہیں جن میں صرف شدت کی بارش کے بعد پانی آتا ہے۔

نباتات: نباتات کو انسان نے بہت نقصان پہنچایا ہے۔ بارہ ماسی اور صَمْغی درختوں کے چھدرے جنگل اب بھی تل کے پہاڑوں اور کچھ خشک چوٹیوں کو ڈھانکے ہوئے ہیں۔ قبائلیہ اور بُونہ کے سیراب و شور پہاڑوں پر کارک (Cork) کے پیڑ ہیں، سدا بہار شاہ بلوط اور امریکی شاہ بلوط، کوہستان اور اس میں بھی، زمین کی خصوصیات سے بے نیاز ہیں۔ حلبی صنوبر کے درخت مرطوب علاقوں کی چونے کی پہاڑیوں میں اور ان پہاڑیوں پر پائے جاتے ہیں جو اب خشک ہو چکی ہیں۔ بربری دیودار (thuyas) اور کرمِس کے شاہ بلوط، تل اران میں، اور چھدرے چھدرے اُگے ہوئے صنوبر (Junipers) زیادہ خشک ڈھلانوں پر۔ چند چوٹیوں پر، جو زیادہ سیراب ہیں، اب بھی دیودار کے درخت موجود ہیں۔ زراعت کی توسیع اور لکڑی اور کوئلے کی مانگ کی بدولت جنگل پیچھے ہٹتے جا رہے ہیں۔ کاشت کا رقبہ زیادہ تر خودرَو زیتون کے گھنے جنگل اور مصطگی کے درختوں کو کاٹ کر بنایا گیا ہے، کیونکہ یہ درخت انھیں علاقوں میں ہو سکتے ہیں جو خوب مرطوب ہوں اور اُن پر زیادہ بارش ہو۔ تل اطلس کے زیادہ خشک اور قُسَنطینَۃ (Constantine) کے اُونچے میدانوں میں بیروں کی چھدری جھاڑیوں کے قطعے بھی اسی توسیع زراعت کی نذر ہوئے ہیں۔

وہ رقبے جن پر سال میں تیرہ انچ سے کم بارش ہوتی ہے گیاہی میدانوں کے علاقے ہیں، جن کی خصوصیت درختوں اور جھاڑیوں کی قلت ہے اور جن میں سدا بہار نرم پودے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً الفا (Alfa) گھاس (جس کے لیے ملک کا ایک کروڑ ایکڑ رقبہ استعمال ہو سکتا ہے) اور اِسپارٹو (esparto) گھاس [ایک قسم کی گھاس جو اندلس سے کاغذ سازی کے لیے برآمد ہوتی تھی]، اسی طرح چھوٹے تنے کے پودے مثلاً اُزجیر یا (artemisia)، اور وہ پودے جنھیں شور موافق ہے اور جو شطُّون کی شور زمین میں ہوتے ہیں اور نرم نباتات، جو ہر موسم برسات میں اُگ آتی ہے۔ یہ صحرا محض ایک کھلا گیاہی میدان ہے، جہاں اَلْفا گھاس مفقود ہے۔

غرض الجزائر، صحرا کے علاوہ دو بڑے طبعی خطوں پر مشتمل ہے، یعنی ایک ساحلِ بحیرۂ روم کے ساتھ کا علاقہ جہاں اناج، گیہوں، جو، انجیر، زیتون، بادام وغیرہ کی کاشت مصنوعی آب یاری کے بغیر ممکن ہے۔ اسی لیے یہاں سکون کی زندگی بسر کی جا سکتی ہے۔ دیسی باشندوں میں یہی علاقہ تل کے نام سے معروف ہے؛ دوسرا گیاہی میدان، جہاں آب یاری یا سیلابی پانی کے بغیر کاشت کاری ممکن نہیں اور جہاں لوگ مویشی پالتے ہیں، مگر چارے کی تلاش میں انھیں جگہ جگہ لیے پھرتے ہیں اور ان کی زندگی خانہ بدوشوں کی سی بن گئی ہے۔ مقامی باشندے اس خطے اور ریگستان کو "صحرا" کے مشترک نام سے پکارتے ہیں لیکن تل اور صحرا کا یہ فرق ملک کی تاریخ اور جغرافیے میں یکساں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

مآخذ: (۱) J. Despois و R. Capot-Rey: *L' Afrique blanche*، ج ۱: L' Afrique du Nord، ۱۹۴۹ء، و ج ۲: Le Sahara Français، ۱۹۵۳ء؛ (۲) Aug. Bernard: *L' Afrique septentrionale et occidentale*، *Géog. Universelle* کی دو جلدیں، بابت ۱۹۳۷ء و ۱۹۳۹ء؛ (۳) *Encyclopédie coloniale et maritime*: تحت الجزائر، صحرا؛ (۴) J. Blottiére: *L' Algérie*، ۱۹۴۹ء؛ (۵) M. Larnaude: *Alégérie*، ۱۹۵۰ء؛ (۶) E. F Gautier: *Structure de l' Algérie*، ۱۹۲۲ء؛ (۷) وہی مصنف: *Le Sahara*، ۱۹۲۸ء؛ (۸) وہی مصنف: *Un siécle de Colonisation*، ۱۹۳۰ء؛ (۹) وہی مصنف: *L' Afrique blanche*، ۱۹۳۹ء؛ (۱۰) P. Seltzer: *Le climat de l' Algérie*، ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) الجزائر کی انیسویں بین الاقوامی علم طبقات الارض کی کانگریس (XIX International Geological Congress of Algeria) کی مطبوعات، ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) R. Maire: *Notice de la carte phytogéographique de l' Algérie et de la Tunisie*، ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) P. de Peyerimhoff: *Notice de la carte forestière ...*، ۱۹۴۱ء؛ (۱۴) R. Tinthoin: *Les aspects physiques du Tell oranais*، ۱۹۴۸ء؛ (۱۵) نقشے اور اطلاع نامے، از Geological Map Service و Algerian Société d' Histoire naturelle de l' Afrique du Nord کا *Bulletin*.

(J. DESPOIS)

(۲) تاریخی حالات

(الف) سولھویں صدی عیسوی تک:

جو ملک آگے چل کر الجزائر کے نام سے موسوم ہوا اس کا ڈھانچا کچھ ایسا ہے

کہ مسلم شمالی افریقہ کے مؤرّخ کے لیے اسے بلا تامّل تسلیم کرنا مشکل ہے۔ وہ اپنے مطالعہ کا دائرہ ان حدود تک محدود نہیں رکھ سکتا جو شسلکہ نقشے میں دکھائی گئی ہیں، کیونکہ انھیں صرف اس وقت سے کسی قدر اہمیت حاصل ہوئی جب سولھویں صدی عیسوی میں الجزائر پر ترکوں کی سیادت قائم ہوگئی۔ اس واقعے سے نو سو سال پیشتر مستقبل کا الجزائر (جسے عرب مصنّفین المغرب الاوسط کہتے ہیں) مع افریقیہ کے ایک حصّے (یا المغرب الادنٰی) کے دو ہمسایہ ملکوں سے وابستہ تھا، ان ممالک سے آنے والے حکم رانوں کے تابع رہا یا ان کے تسلّط کا خوف اسے دامن گیر رہتا تھا۔ اگرچہ مغرب کے ان دو ملکوں کے مقابلے میں یہ وسطی علاقہ بظاہر ایک بڑا دیہاتی رقبہ معلوم ہوتا ہے، جس میں بہت کم شہر آباد ہیں، نیز وہاں خانہ بدوش گڈریے اور پہاڑی کاشت کار رہتے ہیں، بایں ہمہ اس نے قرونِ گزشتہ کے اندر اسلامی مغرب کی تاریخ میں کم اہم کردار ادا نہیں کیا۔ یہاں اس تاریخ کے زیادہ اہمّ واقعات ہی کا ذکر آئے گا۔

پہلی صدی ہجری / ساتویں عیسوی کے وسط میں عرب داعیانِ اسلام کی حیثیت سے شمالی افریقہ پہنچے۔ بوزنطیوں کی فوجی قوت گو بہت جلد پاش پاش ہوگئی [عرب سالار عُقبہ بن نافع نے قیروان کی بنیاد رکھی، تاکہ مغرب کی طرف پیش قدمی کے لیے اسے ایک قریبی مرکز کے طور پر استعمال کیا جا سکے۔ پھر تھوڑی سی فوج لے کر سیل جرار کی طرح نکلا اور پورے مغرب کو روندتا ہوا ساحل اوقیانوس پر پہنچ گیا لیکن معلوم ہوتا ہے] بربروں کو مستقل طور پر فرماں بردار بنانا زیادہ دشوار کام تھا۔ اولاً المغرب الاوسط ہی میں عربوں کے خلاف منظّم مزاحمت کی ابتدا ہوئی، کہا جاتا ہے کُسیلہ [رکّ بآن] کی تحریک پر، جو قبیلۂ اَورابہ (Awrāba) کا رئیس تھا، کئی مقامی جتھے اٹھ کھڑے ہوے اور بِسکرہ کے قریب عُقبہ بن نافع [رکّ بآن] سے جنگ کی [جب وہ قیروان واپس جا رہا تھا تو اس کے ساتھ تھوڑی سی فوج تھی، کیونکہ واپسی میں پوری فوج کا چھوٹے چھوٹے دستوں میں تقسیم کر کے حکم دے دیا تھا کہ وہ مفتوحہ ملک کے مختلف حِصّوں میں سے گزریں۔] اس جنگ میں عُقبہ نے شہادت پائی (۶۳ھ / ۶۸۲ء)۔ معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے خلاف لڑائی میں کوہستان اَوراس (Awrās) کو خصوصیت سے ایک مستحکم مقام کے طور پر استعمال کیا گیا۔ اسی پہاڑ کے دامن میں "الکاھِنہ" [رکّ بآن] نے، جو اس ملک کی افسانوی ملکہ تھی، ایک شاندار کامیابی کے بعد بربروں کی [بے حقیقت] آزادی کے برباد ہونے کا منظر دیکھا (۷۴ھ / ۶۹۳ء)۔

آٹھویں صدی [عیسوی] کے نصف آخر میں المغرب الاوسط پھر ایک بار مقامی باشندوں کی مزاحمت کا مرکز بن گیا، جب بربر فی الجملہ خارجی مذہب کے پیرو بنا لیے گئے۔ شروع میں تِلِمسان ان باغیوں کا بڑا مرکز تھا۔ بنو اِفْرَن (Ifran) [رکّ بآن] کا رئیس ابو قُرّہ (۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) ان کی قیادت کر رہا تھا۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں تاہرت (Tiaret) جدید کے نزدیک رُستمی [رکّ بہ رستمیہ] اماموں کا دارالسلطنت، بربری خوارج کا مرکز بن گیا۔

یہ وسطی علاقہ اس ملک سے مِلا ہوا تھا جہاں قیروان کے بنو اَغلب عبّاسیوں کے نام پر حکومت کر رہے تھے اور اسی قربت کی وجہ سے قبائلیہ خُرد کے بربروں کی شاخ کُتامہ میں تیسری / نویں صدی میں فاطمی اقتدار کی داغ بیل پڑی، لیکن ان نئے آقاؤں کو بھی لڑائی کے بغیر قبول کیا گیا؛ چنانچہ اوراس (Awrās) اور اس کے گرد و پیش کے علاقے میں "صاحب الحمار" کی خوف ناک بغاوت رونما ہوئی، جس میں قریب تھا کہ فاطمیوں کا سارا کھیل بگڑ جائے [دیکھیے ابو یزید النُّکّاری]۔

کُتامہ کی جگہ لے کر المغرب الاوسط کے صِنہاجہ [رکّ بآن] [نیز دیکھیے زِیری، بنو] چوتھی / دسویں صدی میں فاطمیوں کے سب سے کارآمد رفقاء کار بن گئے اور انھوں نے زَناتہ [رکّ بآن] کی مخالفت میں، جو ہسپانوی امویوں کے باج گزار تھے، فاطمیوں کی معاونت کی۔ زَناتہ زیادہ تر خانہ بدوش تھے اور وسطی و مغربی میدانوں میں پھرتے رہتے تھے۔ صِنہاجہ مستقلاً آباد قبیلے تھے اور وسطی و مشرقی کوہستانی علاقوں میں آباد تھے۔ اُنھوں نے شہر آباد کیے یا اُنھیں ترقی دی، جیسے اَشِیر اور قلعہ، جو صِنہاجہ کے بنو حمّاد کا دارالسلطنت تھا [رکّ بہ حمّاد، بنو]۔ افریقیہ میں جو سنگین واقعات پیش آئے ان کا اثر اس مؤخر الذکر سلطنت پر پڑا۔ بنو ہلال [رکّ بآن] عربوں کے حملے نے، جو پانچویں / گیارھویں صدی کے وسط میں ہوا، سلطنت قیروان تباہ کر ڈالی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ تاجروں اور صنعت کاروں کی بڑی تعداد قلعے میں آ گئی اور وہاں کئی ایسے قصر تعمیر ہوے جن میں فاطمی مصر اور ایران کے اثرات نمایاں تھے۔ کچھ زیادہ زمانہ نہ گزرا تھا کہ عرب یورش کی زد بنو حمّاد پر بھی پڑی اور وہ بجایہ (Bougie) کی طرف ہجرت کر گئے۔

جو علاقے بعد میں صوبہ قُسَنطِینَہ (Constantine) بنے وہاں سابق حکم رانوں کی قوت میں اضافہ ہو گیا۔ لیکن وہران اور الجزائر نئے مالکوں کے قبضے میں آ گئے۔ مراکش سے نکل کر (پانچویں / گیارھویں صدی) المُرابطون [رکّ بآن] نے پورے الجزائر تک قبضہ کر لیا۔ پھر المُوحّدون [رکّ بآن] اور بنو مؤمن، نے چھٹی / بارھویں صدی میں اپنی حکومت پورے شمالی افریقہ میں قائم کر لی؛ ان دونوں خاندانوں نے اسلامی اندلس کو بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیا تھا۔ یوں اپنی سلطنت کے شہروں خصوصاً تِلِمسان کو، اندلس کے شاندار تمدّن کی برکات سے مالا مال کر دیا۔

ساتویں / تیرھویں صدی کے آغاز میں المُوحّدون کی سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا اور تِلِمسان، جو عربوں اور مرابطی بنو غانیہ [رکّ بہ غانیہ، بنو] کے ہاتھوں بربادی سے بچ گیا تھا، بنو عبدالواد [رکّ بہ عبدالواد، بنو] کا، جو پہلے زناتہ خانہ بدوش تھے، دارالحکومت بن گیا۔ اس نئی مملکت نے حقیقی اقتصادی خوش حالی حاصل کی؛ لیکن اسے اپنے مراکشی ہمسایوں یعنی بنو مَرِین کی طرف سے ہمیشہ خطرہ لاحق رہا اور دسویں / سولھویں صدی کے آغاز میں اسے الجزائری ترکوں نے اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔

الجزائر کی چھوٹی سی بربری بندرگاہ کے سامنے ہسپانویوں کا ورود شمالی افریقہ

کے وسطی علاقے میں ترکی مداخلت کا موجب بنا اور انھوں نے الجزائر کو ایک باج گزار حکومت کا مرکز بنالیا۔ الجزائر اس وقت تین صوبوں میں منقسم تھا۔ وہ نئے آقاؤں کے براہِ راست اقتدار سے ایک حد تک محفوظ رہا اور اس کے خانہ بدوش اور مستقل باشندے بھی نسبۃً آزاد رہ کر پرانی طرح کی زندگی بسر کرتے رہے، جس کی سرگزشت موجودہ دور کی طرح غالبًا آئندہ بھی خاصی طویل مدت تک دھندلی اور غیر واضح ہی رہے گی۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العبر، طبع دیسلان (de Slane)، پیرس ۱۸۴۷ء، ۲ جلدیں؛ (۲) ترجمہ از دیسلان (de Slane)، الجزائر ۱۸۵۲-۱۸۵۶ء، ۴ جلدیں؛ (۳) ابن عبدالحکم: *Conquéte de l' Afrique du Nord et de l' Espagne*، طبع و ترجمۂ A. Gateau، الجزائر ۱۹۴۲ء؛ (۴) ابن الاثیر: ترجمۂ فانیان (Fagnan)؛ (۵) ابن العذاری: ترجمۂ فانیان (Fagnan): *Histoire de l' Afrique et de l' Espagne*، الجزائر ۱۹۰۱ء، ۲ جلدیں؛ (۶) یحیٰی بن خلدون: *Histoire des Beni Abd-el- Wād, rois de Telmcen*، طبع و ترجمۂ بل (A. Bel)، الجزائر ۱۹۰۴-۱۹۱۳ء، ۲ جلدیں؛ (۷) ابوزکریا: *Chronique* (*Livres des beni Mzâb*)، ترجمہ از Masqueray، الجزائر ۱۸۷۸ء؛ (۸) ابن الصغیر: *Chronique sur les imāms Rostemides de Tahert*، طبع و ترجمہ موتیلنسکی (de C. Motylinski) (*Actes de XIV^e Congrés des Orientalistes*)، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۹) الیعقوبی: *Les pays*، ترجمۂ ویڈ (G. Wied)، پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۱۰) ابن حوقل: المسالک والممالک، ترجمۂ دیسلان (de Slane) (*JA*، ۱۸۴۲ء، ج ۱)؛ (۱۱) البکری: *Description de l' Afrique septentrionale*، طبع دیسلان (de Slane)، طبع ثانی، الجزائر ۱۹۱۱ء و ترجمۂ دیسلان (de Slane)، طبع ثانی، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) الادریسی: المغرب؛ (۱۳) [الحسن بن محمد الوزّان الزیاتی] Leo Afrecanus: *Description de l' Afrique*، ترجمۂ J. Temporal، طبع شیفر (Schefer)، پیرس ۱۸۹۶ء، تین جلدیں؛ (۱۴) Marmol: *Description de l' Afrique*، ترجمۂ Perrot d' Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، تین جلدیں؛ (۱۵) D. Haedo: *Topographie et histoire générale d' Alger*، ترجمۂ Monnereau et Berbrugger، در *RAfr.*، ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء؛ (۱۶) وہی مصنف: *Les rois d'Alger*، ترجمہ de Grammont، در *RAfr.*، ۱۸۹۵-۱۸۹۷ء؛ (۱۷) d' Arvieux (Le chevalier): *Mémoires*، پیرس ۱۷۳۵ء؛ (۱۸) Le P. Dan: *Histoire de La Barbarie*، طبع ثانی، پیرس ۱۶۴۹ء؛ (۱۹) دتاسی (Laugier de Tassy): *Histoire de royaume d' Alger*، ایمسٹرڈم ۱۷۲۸ء، ۲ جلدیں؛ (۲۰) شا (Th. Shaw): *Travels*، اوکسفرڈ ۱۸۳۸ء، فرانسیسی ترجمہ: *Voyages*، ہیگ ۱۷۴۳ء، ۲ جلدیں؛ نیا ترجمہ مع اضافات، از میک کارتھی (MacCarthy)، ۱۸۳۰ء؛ (۲۱) Venture de Paradis: *Alger au XVIII^e*، طبع فانیان (Fagnan)، در *RAfr* ۱۸۹۵-۱۸۹۷ء، اور علیحدہ کتابی صورت میں، الجزائر ۱۸۹۸ء؛ (۲۲) S. Gsell، G. Marçais، G. Yver: *Histoire de l' Algérie*، طبع پنجم، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۲۳) Ch. -A. Julien: *Histoire de l' Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۳۱ء؛ اور تصحیح شدہ دوسری طبع، از R. Le Tourneau، ج ۲، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) G. Albertini، G. Marçais و G. Yver: *L' Afrique du Nord Française dans l' histoire*، Lyons ۱۹۳۷ء؛ (۲۵) G. Marçais: *Les Arabes en Bérberie*، قسطنطینیہ-پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۲۶) وہی مصنف: *La Bérbérie musulmane et l' Orient*، پیرس ۱۹۴۶ء؛ (۲۷) de Grammont: *L' Histoire d' Alger sous la domination turque*، پیرس ۱۸۸۷ء۔

(G. MARÇAIS)

(ب) ترکوں کا عہد حکومت: ... [۴ ربیع الاوّل ۸۹۷ھ/ ۶ جنوری ۱۴۹۲ء کو اہلِ ہسپانیہ نے اندلس کی آخری اسلامی سلطنت، غرناطہ پر قبضہ کیا اور عہد و پیمان کے سراسر خلاف مسلمانوں کو اندلس سے نکالنے لگے۔ جو مسلمان شمالی افریقہ میں پناہ گزین ہونے کے لیے جہازوں پر سوار ہو جاتے ان پر سمندر میں چھاپے مارتے۔ ان مسلمانوں کی حفاظت و امداد میں جن مجاہدوں نے جان کی بازی لگائی ان میں عُرُوج [رکّ بآن] (اُروج) اور اس کے بھائی خیر الدین [رکّ بآن] کو ممتاز ترین درجہ حاصل ہے، جو تاریخ میں "باربروسہ برادران" کے نام سے معروف ہیں۔ وہ مسلمانوں کو ساحلِ اندلس یا جزیروں سے اٹھا اٹھا کر شمالی افریقہ بھی پہنچاتے اور ان پر حملے کرنے والے فرنگی جہازوں کو بھی ڈبوتے تھے۔ اس وجہ سے اہلِ فرنگ نے انھیں "بحری قزاق" کہنا شروع کر دیا۔ پھر ہسپانیہ نے شمالی افریقہ پر حملے شروع کر دیے۔ کیونکہ کارڈینل ژیمنیز (Ximenes) نے ہسپانیہ کی توسیع کے سلسلے میں الجزائر کی تسخیر لازم قرار دی تھی؛ چنانچہ ۱۵۰۹ء میں وہران اور ۱۵۱۰ء میں بندرگاہ الجزائر پر ہسپانویوں کا قبضہ ہو گیا۔ بندرگاہ سے تقریبًا تین سو گز کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا جزیرہ پنون (Peñon) ہے۔ اس پر ہسپانویوں نے ایک مستحکم قلعہ بنا کر توپیں نصب کر دیں، جن کا رخ بندرگاہ کی طرف تھا۔ عروج نے الجزائر، تنِس (Tenes)، ملیانہ (Miliana)، مَدیہ (Medea)، تلمسان (Telmcen) وغیرہ پر قبضہ کر لیا اور الجزائریوں کی درخواست پر اپنی حکمرانی کا اعلان کر دیا۔ ہسپانویوں نے تلمسان کا محاصرہ چھے مہینے تک جاری رکھا۔ آخر عروج نے شہادت پائی (۹۲۴ھ/ ۱۵۱۸ء)۔ لیکن خیر الدین نے مرحوم بھائی کا منصب قیادت سنبھال کر مفتوحہ علاقے سلطان ترکی کے حوالے کر دیے۔ اس طرح خیر الدین کے وقار و اقتدار میں بھی اضافہ ہو گیا اور اسے ضرورت کے مطابق فوجی و مالی امداد بھی مل گئی۔ اس نے بونہ، قسطنطینہ، شرشال اور کولو مسخر کر لیے۔ پھر ہسپانویوں کو پنون (Peñon) کی حوالگی پر مجبور کر دیا (۱۵۲۹ء)؛ آخر سلطان نے خیر الدین کو عثمانی بیڑے کا کمان دارِ اعظم بنا دیا اور الجزائر کے انتظام کے لیے بیگلر بیگی مقرر ہونے لگے، جو اصالۃً یا نیابۃً ۱۵۸۷ء تک ہر خدمت انجام دیتے رہے۔ ۱۵۴۱ء میں چارلس پنجم نے، جو ہسپانیہ کے علاوہ یورپ کے متعدد ممالک کا شاہنشاہ تھا، الجزائر پر حملہ کیا، مگر اسے ناکامی سے دوچار ہونا پڑا۔ پھر عثمانی سلاطین نے پاشاؤں کو گورنر بنا کر بھیجنا شروع کر دیا، جن کی میعاد صرف تین سال

ہوتی تھی۔ یہ طریقِ نظم و نسق ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء تک قائم رہا۔ آخر میں مختلف جیوش کے سالار، جنھیں آغا کہتے تھے، خود اپنے میں سے ایک حاکمِ اعلیٰ چننے لگے، جس کا لقب دِے (Dey) قرار پایا۔ یہ سلسلہ الجزائر پر فرانس کے قبضے تک جاری رہا].

یہ پاشا، آغا اور دِے، جو تین تین سال حاکم رہتے تھے، زیادہ تر وہاں کے سپاہیوں (اوجاق) کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی ہوتے تھے۔ انھیں شروع میں اناطولیہ کی شہری آبادی سے بھرتی کیا جاتا تھا یا یہ طائفۃ الرؤساء سے لیے جاتے تھے، جو جہازوں کے ناخداؤں پر مشتمل ایک جماعت تھی اور تین سو سال تک الجزائر کے خزانے کو اس کی آمدنی کا بیشتر حصّہ بہم پہنچاتی رہی۔ وہ چار آغا جنھوں نے یکے بعد دیگرے ۱۶۵۹ - ۱۶۷۱ء حکومت کی سب کے سب قتل کیے گئے، اور اٹھائیس "دے" رئیسوں میں سے چودہ کا بھی یہی حشر ہوا.

حکومتِ الجزائر کے اندرونی نظام کی نوعیت تاریکی میں ہے۔ جو مختصر حالات معتبر سمجھے جا سکتے ہیں اور دست یاب ہوتے ہیں زیادہ تر دے حاکموں کے زمانے کے ہیں۔ جب دے اس قابل ہوے کہ اپنی قوت قائم رکھ سکیں تو مطلق العنان بادشاہوں کی طرح حکومت کرنے لگے؛ تاہم ایک مجلس (دیوان) انھیں مدد دیتی تھی، جس میں خَزِینہ دار یا خزانچی، معسکر شاہی کا آغا (یعنی سپہ سالار)، وکیل الخَرج (بحری انتظامات کا رئیس)، بیت المالجی (=امیر جاگیراتِ خالی) اور خُوجۃ الخُوَل یا اَخْخُوجَن (محصّلِ خراج) شامل ہوتے تھے.

ضلع الجزائر دار السّلطان کہلاتا تھا اور سات خِطّوں (اوطان) میں منقسم تھا۔ ان میں سے ہر خطّہ ایک ترک قائد کے زیرِ انتظام تھا اور یہ قائد براہِ راست دے کے زیرِ حکومت ہوتے تھے۔ باقی پورا ملک تین صوبوں (بیلک) میں بٹا ہوا تھا، جس کے مطابق بعد میں فرانسیسیوں نے صوبے بنائے، یعنی (۱) تِیطرِی، جس کا صدر مقام مِدْیَہ (Medea) تھا؛ (۲) مشرقی صوبہ، جس کا مرکز قُسَنْطِینہ (Constantine) تھا؛ اور (۳) مغربی صوبہ، جس کا دار الحکومت پہلے مازونہ تھا پھر معسکرہ رہا۔ ۱۷۹۲ء کے بعد سے وَہران ہو گیا۔ صوبے دار یا بے، جن کا تقرر اور برخاستگی دے کے حکم سے ہوتی تھی، اپنے اپنے صوبے میں اختیارِ کامل رکھتے تھے۔ قائد ان کے مددگار ہوتے تھے۔ مرکزی حکومت کی نظر میں وہ صرف مال گزاری وصول کرنے والے اور تحصیلِ محاصل کے ٹھیکے دار ہوتے تھے، جو عام طور پر اپنے عہدے خرید لیتے۔ ان کا کام بڑی بڑی رقمیں خزانے میں داخل کرنا تھا، جن کی مقدار کا تعیّن دار الملک الجزائر میں کیا جاتا تھا۔ رقمِ معہودہ کا مالی سال میں ادا ہونا ضروری ہوتا تھا۔ سال کا آغاز بے کے تقرّر کی تاریخ سے ہوتا تھا۔ اس کی ادائی اقساط کی صورت میں بے، اس کے ایک نائب اور ایک کارندے کے ذریعے طے ہوتی تھی۔ بے اپنے تقرّر کے بعد پہلے موسمِ بہار میں خود الجزائر میں حاضر ہوتا تھا اور اس کے بعد ہر تیسرے سال اس کا نائب سال میں دو بار یعنی موسمِ بہار اور موسمِ خزاں میں الجزائر آتا؛ کارندہ، جس کے فرائض کبھی کبھی وہ عہدے دار انجام دیتا جسے الجزائر کے پرانے کاغذوں میں وکیلِ سپاہیان لکھا گیا ہے، باقاعدہ طور پر ہر ماہ یا ہر دوسرے تیسرے مہینے دار الحکومت جاتا تھا۔ ان رقموں کی مقدار جو ان میں سے ہر عہدے دار سرکاری خزانے میں داخل کرتا تھا یکساں رہتی تھی، لیکن ہر ایک مختلف رقم جمع کرتا تھا۔ بظاہر یہ انتظام خاص اس مقصد سے کیا گیا تھا کہ دے کے لیے صوبے کے حکمرانوں پر کڑی نگرانی رکھنا ممکن ہو اور حقیر سے حقیر فروگزاشت نظر آنے پر بھی انھیں برخاست کر دیا جائے.

ترکوں کے ماتحت الجزائر کے پورے داخلی نظام میں مالی معاملات سے گہری دل بستگی بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ تمام وہ عہدے یا تقرّرات جو محاصل، مطالبات، چنگی یا جُرمانے کی وصول یابی سے متعلق ہوتے تھے حکومت کی طرف سے رقوماتِ معیّنہ کی ادائی کے عوض ٹھیکے پر اٹھا دیے جاتے تھے اور ٹھیکے کی یہ معیّنہ رقمیں حالات کے مطابق ایک یا زیادہ سالانہ قسطوں میں واجب الادا ہوتی تھیں۔ یہ دستور متعدد خرابیوں کا باعث ہوا بلکہ اس حد تک لوگوں سے استحصالِ زر کا ذریعہ بن گیا کہ انھیں حکومت کا ہوا خواہ بنانے کی کوشش کارگر نہیں ہو سکتی تھی۔ علاوہ بریں ترکی اقتدار صرف سطحی اور نظری تھا، حقیقی اور عملی نہ تھا۔ اندرون ملک میں جو چھاؤنیاں تھیں مثلاً بجایہ، بُرج لیہاؤ، قُسَنْطِینہ، مدیہ، مِلیانہ، مازُونہ، مَعَسْکَرہ، تِلِمسان، ان میں اناطولیہ کے یولداش [=ہم سفر] سپاہیوں کی حیثیت بظاہر ایک محصور فوج کی سی نظر آتی تھی۔ اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے ترک قبائلی رِقابتوں کو بھڑکاتے رہنے کے لیے مجبور تھے۔ قبائلِ مَخْزِن نے جب ترکوں کی رفاقت کا بیڑا اٹھایا تو انھیں نہ صرف بہت سی مالی مراعات حاصل ہو گئیں بلکہ یہ حق بھی مل گیا کہ وہ محکوم قبائل ("رَعایا") پر کڑی نظر رکھیں اور باقی قبائل کا استیصال کر دیں۔ ساتھ ساتھ ترکوں نے حمل و نقل کی شاہ راہوں پر فوجی چوکیاں (زُمُول) قائم کر دیں؛ چنانچہ جبال القبیلہ پر ایسی چوکیوں کا ایک زنجیرہ موجود تھا، تاکہ فوجیں روک ٹوک کے بغیر گزرتی رہیں۔ آخر میں ترکوں نے مذہبی سلسلوں کو رضامند رکھنے کی کوشش کی، لیکن اس میں بھی پوری کام یابی حاصل نہ ہو سکی۔ جو بغاوتیں انیسویں صدی کے آغاز پر وَہران اور بائلِکِ قُسَنْطِینہ میں رونما ہوئیں وہ تمام تر ایک طاقت ور سلسلے دَرْقاوہ کا کام تھیں، جن کی حمایت فاس (Fez) کے شریف کر رہے تھے.

[ترکوں کو الجزائر کے اندرونی علاقے میں نظم و نسق کی درستی کا موقع ہی نہ مل سکا۔ بحیرۂ روم یورپ (خصوصاً ہسپانیہ و پرتگال) کے بحری قزاقوں کی یورشوں کی جولان گاہ بنا ہوا تھا۔ المغرب، الجزائر، تونس وغیرہ پر اہلِ فرنگ کی طرف سے بار بار حملے ہو رہے تھے۔ ان سے بچنے اور قزاقوں کا سر کچلنے کے لیے سمندر پر نظریں جمائے رکھنے کے سوا چارہ نہ تھا۔ ۱۶۵۰ء کے قریب الجزائر کے اندر صرف شہروں کے قید خانوں میں ان اسیروں کی تعداد پینتیس ہزار کے قریب تھی جو یورپی قزاقوں کے استیصال میں ہاتھ آئے]۔ ہسپانیہ نے کئی بار الجزائر پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی (۱۵۴۱ء، ۱۵۶۷ء، ۱۷۷۵ء)... [پھر فرانس اور برطانیہ کی بحری قوت بڑھ گئی اور الجزائر کے بے باک ناخداؤں کی طاقت میں کمی آ گئی۔ صرف ایک جواں مرد بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے، یعنی رئیس حَمِیدُو، جس نے اٹھارھویں صدی میں

بہادرانہ کارناموں سے دھاک بٹھادی۔ اس صدی کا نصف اوّل گزر جانے کے بعد الجزائر کی اہمیت جاتی رہی۔ اس کی آبادی کم ہونے لگی۔ کمی کی رفتار قحط اور طاعون نے تیز تر کردی]۔ ۱۸۱۶ء میں وی انا کی کانگریس کے بعد لارڈ ایکس موتھ (Exmouth) اور ولندیزی امیر البحر فان در کیپلین (Van der Capellen)، جو یورپ کے نمائندے تھے، الجزائر پر گولہ باری کے لیے پہنچے، تو یہاں صرف بارہ سو اسیرانِ جنگ قید خانوں میں تھے۔ فرانسیسی حملے سے ذرا پہلے الجزائر کی آبادی ایک لاکھ سے گھٹ کر بہ مشکل چالیس ہزار رہ گئی تھی.

غرض الجزائر پر ترکوں کے دَورِ حکم رانی کے حالات بہت کم معلوم ہو سکے ہیں۔ یہی زمانہ ہے جس میں مراکش اور تونس کے درمیانی علاقے (الجزائر) کی سرحدیں پہلی مرتبہ ان سرحدوں کے مطابق ہوئیں جو ہمیں آج نظر آتی ہیں۔ مزید براں یہی دَور ہے جس میں عرب اور بربر عناصر کا باہمی امتزاج زیادہ مکمل ہوا، خطۂ الجزائر نے مستقل حیثیت اختیار کی اور شہر الجزائر کو دار الحکومت کا درجہ مل گیا.

مآخذ: (۱) مآخذ کی ایک مکمل فہرست Ch. A. Julien نے اپنی تصنیف *Histoire de l' Afrique du Nord de la conquête arabe à 1830*، طبع ثانی، ج ۲، طبع تورنو (R. Le Tourneau)، پیرس ۱۹۵۳ء، ص ۳۴۶ ببعد میں دی ہے اور اسی طرح Haedo، Dan، Laugier de Tassy، d'Arvieux، Shaw، Venture de Paradis، de Grammot نے؛ قب اوپر جز الف کے مآخذ؛ (۲) Haedo: *Dialogos de la captividad*، ترجمہ از Molinet-Volle، در *RAfr.*، ۱۸۹۵-۱۸۹۷ء، اور علیحدہ کتابی شکل میں، الجزائر ۱۹۱۱ء؛ (۳) E. d' Aranda: *Relation de la captivité et liberaté du sieur Emmanuel d' Aranda*، ۱۹۵۶ء؛ (۴) Rehbinder: *Nachrichten und Bemerhungen über den Algierischen Staat*؛ (۵) *Reconnaissance des villes, forts et batteries d' Alger par le chef de bataillon Boutin* (1808) *suivie des Mémoires sur Alger par les consuls de Kercy* (1791) *et Dubois-Thainville* (1809)، شائع کردہ G. Esquer، ۱۹۱۷ء؛ (۶) L. Rinn: *Le royaume d' alger sous le dernier dey*، الجزائر ۱۹۰۰ء؛ (۷) Vayssette: *Histoire de Constantine sous la domination turque*؛ (۸) J. Deny: *Les registres de solde des janissaires conservés à la Bibliothèque nationale d' Alger*، در *RAfr.*، ۱۹۲۰ء؛ (۹) وہی مصنف: *Chansons de janissaires d' Alger*، در *Mém. R. Basset*، ۱۹۲۳ء، ۲: ۳۳-۱۷۵؛ (۱۰) بگلر بیگوں، پاشاؤں، آغاؤں اور دے یوں کی فہرست کے لیے دیکھیے زامباور (Zambaur)، ص ۸۲-۸۳۔

(M. COLOMBE)

(ج) ۱۸۳۰ء کے بعد

...[یہ حالات تھے، جب فرانسیسی سامراج کے منحوس سائے نے الجزائر کی فضا تاریک کردی۔ اس کے اسباب بے حد عجیب ہیں۔ حکومت فرانس نے ''ڈے آرکی'' (۱۷۹۵-۱۷۹۹ء) کے زمانے میں الجزائر سے گیہوں خریدے تھے، جن کی قیمت ستّر لاکھ فرانک سے زیادہ تھی اور بیس سال سے بھی زیادہ عرصے تک یہ قیمت ادا نہ ہوئی۔ ۱۸۱۹ء میں حکومت الجزائر اور حکومت فرانس کے درمیان معاہدہ ہو گیا کہ واجب الادا رقم قسطوں میں ادا کر دی جائے گی اور ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۰-۱۸۲۱ء سے قسطیں ادا ہونے لگیں۔ لیکن یہ عہد بھی فرانس نے پورا نہ کیا۔ الجزائر کے حاکم حسین پاشا نے چارلس دہم (۱۸۲۴-۱۸۳۱ء) کے زمانے میں رقم کے متعلّق خط لکھے لیکن کوئی جواب نہ آیا۔ یکم شوال ۱۲۴۳ھ/ ۱۶ اپریل ۱۸۲۸ء کو دوفال (Deval)، قنصل فرانس، تہنیتِ عہد پیش کرنے کی غرض سے حسین پاشا کے پاس پہنچا تو پاشا نے خط کے جواب نہ دینے کی شکایت کی۔ قنصل نے تمام آداب بالائے طاق رکھتے ہوئے کہا: ''ہمارے بادشاہ سلامت اس فرد کو بدون واسطہ مخاطب نہیں کر سکتے جو درجے میں ان سے فروتر ہو''۔ اس پر پاشا کو اتنا غصہ آیا کہ ہاتھ میں جو پنکھا تھا وہ قنصل کے منہ پر دے مارا۔ بس اسی واقعے کو بہانہ بنا کر پہلے فرانسیسی بیڑے کو حکم ملا کہ بندرگاہِ الجزائر کا محاصرہ کر لیا جائے، پھر ۱۸۳۰ء میں باقاعدہ حملہ کر دیا گیا۔ اس اثنا میں ملک کے اندر جا بجا متعدد ریاستیں قائم ہو چکی تھیں اور انھیں قابو میں لانا سہل نہ تھا۔ عین اسی موقع پر سیّد محی الدین الحسنی نے فرانس کے خلاف عَلَم جہاد بلند کر دیا۔ اس تحریک کو سیّد موصوف کے فرزندِ ارجمند ناصر الدین عبدالقادر الحسنی نے سنبھال لیا اور ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۷ء تک فرانس کے خلاف بے پناہ جہاد جاری رکھا، جس نے الجزائر اور امیر عبدالقادر دونوں کو عالمی شہرت کا مرکز بنا دیا۔ دو مرتبہ حکومتِ فرانس نے مجبور ہو کر امیر عبدالقادر سے صلح کی اور دونوں مرتبہ بد عہدی کر کے نئے سرے سے جنگ چھیڑ دی۔ آخر چھوٹے چھوٹے رؤسا کو لالچ دے کر فرانس نے اپنے ساتھ ملا لیا۔ حکومت فرانس کے ایما پر شاہ مراکش نے بھی اپنے ملک کے دروازے امیر عبدالقادر پر بند کر دیے۔ اس طرح مجبور ہو کر ۱۸۴۷ء میں امیر نے اس شرط پر صلح کر لی کہ رئیس کو مع اہل و عیال اسکندریہ جانے کی اجازت دے دی جائے۔ حوالگی کے بعد معاہدے کی صریح خلاف ورزی کرتے ہوئے امیر کو طولون لے گئے اور فرانس میں نظر بند کر دیا۔ ۱۸۵۲ء میں نپولین سوم نے امیر کو رہا کیا اور انھوں نے پہلے بروسہ پھر دمشق میں سکونت اختیار کر لی۔ زندگی کے باقی اوقات وہیں گزار کر مئی ۱۸۸۳ء میں وفات پائی.

احمد بے نے قسنطینہ میں پاؤں جما لیے تھے اور ۱۸۳۶ء میں ایک فرانسیسی فوج کو اپنے مرکز کے سامنے پس پا کر دیا تھا، لیکن وہ بھی زیادہ عرصے تک مقابلہ نہ کر سکا۔ حکومت فرانس نے ساحلی میدان میں فرانسیسیوں کی بستیاں بسا دیں، جن کی حیثیت فوجی بستیوں یا چوکیوں کی سی تھی۔] ۱۸۴۸ء میں پیرس مزدوروں کا ایک ریلا آیا اور انھوں نے یہاں بیالیس بستیاں بسا لیں، جس کے بعد ہر قسم کے نئے آباد کار پہنچنے لگے، جنھیں حکومت نے تھوڑی تھوڑی زمینیں معافی پر بھی دیں، لیکن ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے وسائل سے کام لے کر آباد ہوتے گئے.

ملک پر قبضے کا سلسلہ دوسری جمہوریہ (جو شاہ لوئی فلپ کی دست برداری (۱۸۴۸ء) کے بعد قائم ہوئی تھی) اور دوسری بادشاہی (نپولین سوم) کے دور میں جاری رہا، جس کے آغاز میں بلادِ قبائل کے نخلستانوں کو فتح کر لیا گیا۔ الجزائر کو جنوبی خانہ بدوشوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اور ریگستان کی تجارتی شاہراہوں پر قبضے کی خاطر بلند میدانوں میں قلعہ بند چوکیاں قائم کی گئیں، اور فوجی دستوں نے صحرائی سرحدوں کی دیکھ بھال شروع کی۔ اس عرصے میں قبیلیہ کے اندر بھی اثر و نفوذ پیدا کر لیا گیا۔ حالانکہ وہ ترکی حکومت کے زمانے میں آزاد رہا تھا، یہ اثر و نفوذ بوجیو (Bugeaud) کی سرکردگی میں دو مہموں اور Saint-Armord اور Randon کی فوجی تاختوں کی بدولت پیدا ہوا، اور اس طرح فرانسیسی اپنی حکومت کا دائرہ بڑھانے اور پھیلانے کے قابل ہو گئے۔ بایں ہمہ مقابلہ ہوتا رہا؛ آخر ۱۸۵۷ء میں Marshal Randon نے انھیں مغلوب کیا۔ فرانس نے الجزائر ہی کو اپنا شہری انتظام اور دستور و رواج قائم رکھنے کی اجازت دی۔ اس کے بعد بھی الجزائر میں وقتاً فوقتاً بغاوتیں ہوتی رہیں؛ مثلاً ۱۸۷۱ء میں جرمنی کے ہاتھوں فرانس نے شکست کھائی۔ قلعہ نشین فوجوں کی تعداد میں کمی واقع ہو گئی، نیز عظیم مقرانی خاندان بے چینی کا شکار تھا۔ قبیلیہ کے دونوں حصے، ضلع الجزائر کے بعض حلقے اور قسطنطینہ کا جنوبی حصہ باغی ہو گئے۔ باغیوں نے فرنگی آبادکاروں کو قتل کیا اور متیجہ کے لیے خطرے کا باعث بن گئے۔ Admiral de Gueydon نے، جو الجزائر کا گورنر جنرل مقرر ہوا، پھر امن قائم کیا۔ ہنگامہ برپا کرنے والوں پر بھاری تاوان لگایا گیا اور دس لاکھ ایکڑ سے زیادہ اراضی ضبط کر کے [فرنگی] آبادکاری کے لیے مخصوص کر دی گئی۔ ۱۸۸۱ء میں حلقۂ وہران میں ایک خاصی خطرناک بغاوت بوعمامہ کی سرکردگی میں رونما ہوئی۔ اس کے باعث بلند میدانوں کے جنوبی کنارے پر مستقل چوکیاں قائم کی گئیں۔ السطیف (Setif) اور جولما (Cuelma) میں ایک بغاوت ہوئی، جس میں ایک سو کے قریب فرنگی مارے گئے۔ لیکن یہ مختصر زمانے تک رہی اور سختی سے کچل دی گئی (۱۹۴۵ء)۔

الجزائر کے نظم و نسق اور اس کی آبادکاری نے Bugeaud کے وقت سے کئی مراحل طے کیے ہیں، ہر مرحلے میں بالکل مختلف طریقوں سے کام لیا گیا۔ دوسری جمہوریہ (۱۸۴۸ - ۱۸۵۲ء) میں الجزائریوں کے انجذاب اور فرانسیسیوں کی آبادکاری کا مسلک پسند کیا جاتا رہا۔ تینوں قسمتوں کے غیر عسکری علاقے عسکری ناظموں (Prefects) کی نگرانی میں رکھے گئے، جو آبادکاروں کے انتظام کے ذمے دار تھے۔ بقیہ علاقے فوجی حکام سے متعلق اور گورنر جنرل کے ماتحت تھے، جو "عرب بیورو" کا رئیس اعلیٰ تھا۔ ویسے آبادی کی حکومت مسلم سرداروں کے ہاتھ میں تھی، جن کے تقرر اور نگرانی کا کام فوجی حکام کے حوالے تھا۔ یہ انتظام دوسری بادشاہی (نپولین سوم کی بادشاہی، ۱۸۵۲-۱۸۷۰ء) کے ماتحت قائم رہا۔ Randon کی گورنری کے ماتحت یورپی آبادکاری میں اضافہ ہوا اور ملکی اقتصادیات کا خاکہ مرتب کیا گیا۔ الجزائر ان اجناسِ خوردنی کا مخزن تصور کیا جاتا تھا جو گرم ممالک میں پیدا ہوتی ہیں، لیکن سب سے زیادہ کامیابی جوار کی کاشت میں حاصل ہوئی اور ۱۸۸۱ء تک اسی کو آبادکاروں کی خاص فصل سمجھا جاتا تھا۔ ایک اقتصادی بحران اور آبادکاری کے روز افزوں مطالبات کی وجہ سے حکومت کو از سرِ نو انجذاب کا مسلک اختیار کرنا پڑا۔ آبادکاروں کے مطالبات کا سبب یہ تھا کہ انھیں خسارہ ہو رہا تھا اور ان کی مراعات کا دائرہ بہت محدود تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ چھاؤنیوں کے قیام سے جو اراضی ممکن الحصول ہوئی ہے وہ انھیں مل جائے۔ ۱۸۵۸ء سے ۱۸۶۰ء تک الجزائر پر حکومت کی باگ ڈور وزارتِ مستعمراتِ الجزائر کے ہاتھ میں تھی، جس کا مرکز پیرس تھا۔ پہلے یہ وزارت شہزادہ نپولین (بن شاہنشاہ نپولین سوم) کو تفویض ہوئی، بعد ازاں Comte de Chasseloup-Laubat اس کا ذمے دار بنا دیا گیا۔ نظم و نسق میں برہمی نے نپولین سوم کو مجبور کیا کہ وہ مارشل پلیسیر (Pelissier) کے ماتحت ملک از سرِ نو فوجی حکومت کے سپرد کر دے۔ ۱۸۶۴ء میں موخر الذکر کی موت پر مارشل میک ماہون (Marshal Mac-Mahon) حاکم مقرر ہوا۔ اس دوران میں نئے آبادکاروں کی مخالفت کے باوجود شاہنشاہ نے الجزائر کو ایک "عرب مملکت" بنانے کی کوشش کی۔ اس نے قبائل کی مشترکہ اراضیات کو ۱۸۶۳ء کے مجلسی فیصلے (Senatus Consultum) کے ذریعے محفوظ کر دیا اور ۱۸۶۵ء کے فیصلے سے مسلمانوں کو فرانسیسی قومیت اختیار کرنے کا حق مل گیا۔

۱۸۷۰ء میں فرانسیسی آبادکاروں نے شاہی عمال کو ملک سے خارج کر دیا اور شہر الجزائر کی "پنچایت" (commune) کی ایک انقلابی سلطنت قائم کر لی۔ Thiers کے زیر صدارت حکومت نے طے کیا کہ ایک غیر عسکری نظام قائم کیا جائے اور اگرچہ قبل ازیں دو گورنر، یعنی Admiral de Gueydon اور General Chansy، فوجی جماعت سے لیے گئے تھے، دیوانی انتظام کا رقبہ برابر بڑھتا رہا اور "عرب بیورو" کی جگہ مخلوط پنچایتیں (commune) قائم ہو گئیں۔

الجزائر نے اپنی مکمل مالی اور انتظامی آزادی ۱۹۰۰ء میں حاصل کر لی۔ گورنر جنرل کے اختیارات میں توسیع کی گئی اور حکومت کا سالانہ میزانیہ آئندہ کے لیے "مالی مندوبین" کے مشورے سے منظور ہونے لگا، جو ملک کے مختلف معاشی مفاد کے نمائندے ہوتے تھے۔ الجزائر کو قرضے دینے کا اختیار بھی دیا گیا، تاکہ اپنے صنعتی کارخانوں، بندرگاہوں، سڑکوں، ریلوں اور دریائی بندوں کو ترقی دے سکے۔ اس طرح خوش حالی کے ایک دور کا آغاز ہوا۔ زیادہ مختلف قسموں کی فصلیں کاشت کی جانے لگیں اور زیر کاشت علاقہ بڑھتا گیا۔ فرنگی آبادکاری کو تقویت ہوئی اور زراعت میں سائنسی وسائل استعمال کرنے پر جن اخراجات کی ضرورت پڑی اُن سے ملک کا کردار سرمایہ دارانہ بن گیا، حالانکہ یہ بات انگور، لیموں، سنگترے وغیرہ کی وسیع پیمانے پر کاشت سے قبل مفقود تھی۔ لوہے، جست اور مرکبات فاسفورس (phosphates) کی نئی کانیں دریافت ہوئیں۔ دیسی آبادی بڑھنا شروع ہوئی، جس کے باعث شرحِ پیدائش میں اضافہ اور شرحِ اموات میں کمی تھی۔ اقتصادی ترقی بھی خاصی ہوئی، لیکن معاشرتی حکمت عملی کی حقیقت نہ بدلی۔

۱۹۳۹-۱۹۴۵ء کی جنگ میں الجزائر نے نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۴۳ء میں برطانوی اور امریکی فوج کے یہاں اُترنے پر ایک فرانسیسی "نجات دہندہ" فوج کی تنظیم کی گئی، جس نے جرمنوں اور اطالوی حملہ آوروں کو تونس سے نکالنے میں مدد دی اور اٹلی کے خلاف معرکہ آرائی اور فرانس کی لڑائی میں شرکت کی۔ اس مشترک کوشش میں مسلمانوں نے جو خدمات انجام دیں اُن کے اعتراف کے طور پر سیاسی نظام میں یہ اصلاح کی گئی کہ مجلس (قوانین) الجزائر وجود میں آئی، جس کا انتخاب عام رائے دہندگی سے ہوتا تھا۔ یہ مسلم اور یورپی دو ایوانوں پر مشتمل تھی، جن کے حقوق مساوی تھے۔ اقتصادی ترقیات کا کام زیادہ وسیع پیمانے پر شروع ہوا۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایک جامع لائحۂ عمل بنایا گیا اور معاشرتی اصلاحات کے نئے دور کا آغاز ہوا۔

مآخذ: (۱) Ch.A.Julien: *Histoire de l' Afrique du Nord*، طبع ثانی، ج ۲، بہ نظر ثانی از R. le Tourneau، پیرس ۱۹۵۳ء؛ (۲) S. Gsell، G. Morçais و G. Yver: *L' Afrique du Nord française dans l' histoire*، لیونز (Lyons) ۱۹۳۷ء؛ (۳) وہی مصنفین: *Histoire d' Algérie*، طبع پنجم، پیرس ۱۹۲۹ء؛ (۴) A. Benard: *L' Algérie* (فرانسیسی نوآبادیات کی مجموعی تاریخ از G. Hanotaux و H. Martineau)، ج ۲، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۵) Paul Azan: *Conquête et pacification de l' Algérie*، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۶) وہی مصنف: *Bugeaud et l' Algérie*، پیرس، بدون تاریخ؛ (۷) وہی مصنف: *L' émir Abd-el-Kader*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۸) M. Emerit: *L' Algérie a l' époque d' Abd-el-Kader*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۹) L. de Baudicour: *La Colonization de l' Algérie, ses éléments*، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *Histoire de la Colonisation de l' Algérie*، پیرس ۱۸۶۰ء؛ (۱۱) de Peyerimhoff: *Enquêté sur les résultats de la colonisation officielle de 1871 à 1893*، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۱۲) Schefer: *L' Algérie et l' évolution de la colonisation française*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۳) Milliot، Morand، Godin، Gaffiot: *L' Oeuvre législative de la France en Algérie*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۴) Douël: *Un siècle de finances coloniales*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۱۵) Emerit: *Les Saints-Simoniens en Algérie*، پیرس ۱۹۴۱ء؛ (۱۶) E. F. Gautier: *L' Algérie et la métropole*، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۱۷) Ch. A. Julien: *L' Afrique du Nord en marche*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۱۸) *Documents algériens*، نشر کردۂ دفتر گورنر جنرل از ۱۹۴۷ء۔

(M. EMERIT)

[الجزائر اب فرانسیسی قبضے سے نجات حاصل کر چکا ہے اور ایک آزاد اسلامی ملک ہے۔ حصول آزادی کی مختصر تاریخ یہ ہے کہ یکم نومبر ۱۹۵۴ء کو محاذ حریت وطنی (FLN) نے، جس کی تاسیس ۵ اگست ۱۹۵۱ء کو ہوئی تھی، فرانسیسی حکومت کے خلاف علانیہ جنگ شروع کر دی اور ستمبر ۱۹۵۸ء میں بمقام قاہرہ ایک آزاد الجزائری حکومت قائم کی گئی، جس کے عارضی صدر فرحت عبّاس مقرر ہوئے۔ جب فرانسیسی حکومت انتہائی کوششوں کے باوجود تحریکِ آزادی کو کچلنے میں ناکام رہی تو صدر ڈگال نے فرانس اور الجزائر میں رائے شماری کا فیصلہ کیا۔ یہ رائے شماری ۶-۸ جنوری کو عمل میں آئی اور دونوں ملکوں میں لوگوں کی بھاری اکثریت نے الجزائر کی آزادی کے حق میں رائے دی، جس کی بنا پر ڈگال نے آزاد حکومت سے گفت و شنید کر کے جنگ کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ لیکن اس فیصلے پر عمل درآمد بہت دیر میں ہو سکا، کیونکہ فرانس اور الجزائر میں ایک دہشت پسند جماعت او اے ایس (OAS) کے نام سے پیدا ہو گئی تھی، جس میں زیادہ تر الجزائر کے فرانسیسی الاصل مستعمرین اور کچھ ڈگال کے مخالف فوجی افسر شامل تھے اور یہ سب نہیں چاہتے تھے کہ الجزائر فرانس کے ہاتھ سے نکل جائے۔ لیکن ڈگال نے ان لوگوں کی سرگرمیوں کو سختی سے دبایا اور اپنے ارادے پر قائم رہا، چنانچہ ۱۸ مارچ ۱۹۶۲ء کو فرانسیسی اور آزاد الجزائری حکومت کے نمائندوں کے درمیان بات چیت شروع ہو گئی۔ اگرچہ او اے ایس (OAS) کے دہشت پسندانہ اقدامات جاری رہے تاہم ۷ اپریل ۱۹۶۲ء کو ایک عارضی حکومت عبدالرحمٰن فارس کی صدارت میں بنا دی گئی۔ اب جو معاہدہ طے ہوا اس کی منظوری کے لیے بھی الجزائر اور فرانس میں رائے شماری کی گئی اور زیادہ تر باشندوں نے اس کے حق میں رائے دی۔ ۳ جولائی ۱۹۶۲ء کو صدر ڈگال نے الجزائر کی آزادی کا اعلان کر دیا اور حکومت باشندگانِ الجزائر کو سونپ دی۔ ۲۵ ستمبر کو وہاں کی مجلس ملّی کا اجلاس ہوا، جس میں فرحت عبّاس کو صدر اور بن بیلا کو وزیر اعظم منتخب کیا گیا، لیکن ستمبر ۱۹۶۳ء میں جو رائے طلبی ہوئی اس کے نتیجے میں بن بیلا کو نئی عوامی جمہوریہ الجزائر (Republique Algerienne Democratique et Papulaire) کا صدر منتخب کر لیا گیا۔ ۱۹ جون ۱۹۶۵ء کو ایک فوجی بغاوت کے ذریعے بن بیلا کو معزول کر کے نظر بند کر دیا گیا اور کرنل بو محی الدین نئی فوجی حکومت کا سربراہ مقرر ہوا۔

جمہوریہ الجزائر کا مجموعی رقبہ دو لاکھ پچانوے ہزار مربع کیلومیٹر سے کچھ زائد ہے اور صحرا کا رقبہ، جو اسی سے متعلق ہے، اکیس لاکھ اکہتر ہزار آٹھ سو مربع کیلومیٹر ہے۔ یہ کل علاقہ پندرہ صوبوں یا انتظامی حلقوں (departments) میں منقسم ہے، جن میں چھہتر اضلاع (arondissements) اور چھے سو چونتیس تحصیلیں (communes) ہیں۔ صحرا کے علاقے میں پانچ ضلعے اور سینتالیس تحصیلیں ہیں۔ بڑے شہر الجزائر (صدر مقام)، وہران، قسنطینہ، بونہ، سیدی بولعباس، مُستغانم، السطیف، تلمسان، فلپو یل، بلیدہ، بجایہ اور کولم بشار (Colomb Bechar) ہیں۔ آبادی بیشتر مسلمان ہے، لیکن کچھ عیسائی اور خاصی تعداد میں (ڈیڑھ لاکھ) یہودی بھی موجود ہیں]۔

(ج) آبادی

اعداد و شمار: الجزائر کی کل آبادی [اقوام متحدہ کے اندازے کے مطابق ایک کروڑ سات لاکھ چوراسی ہزار تھی۔ بانوے فی صد آبادی مسلمانوں پر مشتمل

ہے۔ آزادی سے قبل اہل یورپ کی تعداد دس لاکھ کے قریب تھی، جن میں بیشتر فرانسیسی تھے۔ تقریباً پانچ لاکھ الجزائری، جو ترکِ وطن کر گئے تھے، اب واپس آ رہے ہیں۔ دوسری طرف فرانسیسی آبادکار خاصی تعداد میں ملک چھوڑ رہے ہیں۔ پچھتر فی صد سے زیادہ یورپی باشندے شہروں میں رہتے ہیں۔ ان کی دیہاتی آبادی زیادہ تر علاقۂ تل میں ہے، بالخصوص اُن اضلاع میں جہاں انگور زیادہ پیدا ہوتا ہے اور تجارت کی غرض سے باغات لگائے گئے ہیں۔ قسمت وہران کے فرانسیسی آبادکار زیادہ تر ہسپانوی نسل سے ہیں۔

مسلمانوں کی اکثریت دیہات میں رہتی ہے، اور شہروں کی طرف ان کا نقل مکان حال کا واقعہ ہے۔ آج کل مسلم آبادی کا پانچواں حصہ شہروں میں آباد ہے۔ بڑے بڑے شہروں کی آبادی (۱۹۶۰ء میں) حسب ذیل تھی:

الجزائر (آٹھ لاکھ چوراسی ہزار)، وہران (ترانوے ہزار)، قسنطینہ (دو لاکھ تینتیس ہزار)، بونہ (ایک لاکھ چونسٹھ ہزار)، سیدی بالعباس (ایک لاکھ پانچ ہزار)، مستغانم (اکہتر ہزار)، السطیف (چورانوے ہزار)، تلمسان (تراسی ہزار)، فلیپویل (اٹھاسی ہزار)، بلیدہ (ترانوے ہزار)، بجایہ (ترسٹھ ہزار) کولم بشار (ستائیس ہزار)۔

انتظامی حلقوں کی آبادی اور رقبہ حسب ذیل ہے (۱۹۶۳ء):

حلقہ	رقبہ (مربع کیلومیٹر)	آبادی
الجزائر	۳۳۹۳	۱۲۰۷۸۰۰
قبیلۃ الکبری	۵۸۰۶	۸۰۷۴۰۰
اورلینزویل	۱۲۲۵۷	۷۲۷۸۰۰
تتری (Titteri)	۵۰۳۳۱	۸۰۹۱۰۰
وہران	۱۶۴۳۸	۷۰۶۲۰۰
تلمسان	۸۱۰۰	۳۸۳۸۰۰
مستغانم	۱۱۴۳۲	۷۰۲۰۰۰
تیارت	۲۵۹۹۷	۲۰۳۰۰۰
قسنطینہ	۱۹۸۹۹	۱۴۴۸۷۰۰
بونہ	۲۵۳۶۷	۷۴۹۹۰۰
السطیف	۱۷۴۰۵	۱۱۵۶۷۰۰
اوراس	۳۸۴۹۴	۶۰۷۸۰۰
صیدا	۶۰۱۱۴	۲۰۳۰۰۰
"نخلستان"	۱۳۰۱۵۶۱	۴۴۲۰۰۰
"صحرا"	۷۷۹۷۹۷	۱۷۰۶۰۰
میزان	۲۴۶۶۸۳۸	۱۰۴۵۳۶۰۰

تل اطلس سب سے زیادہ گنجان آباد ہے، جہاں اوسط آبادی فی مربع کیلومیٹر تیس سے ساٹھ نفوس تک ہے۔ تیزی ویزو میں یہ اوسط ایک سو چودہ تک پہنچ گئی ہے۔ ریگستانوں میں ایک سے بھی کم ہے۔

مآخذ: (۱) *Statesman's Year Book*، برائے ۱۹۶۶ - ۱۹۶۷ء، ص ۸۰۰، ۸۰۱؛ (۲) *World Muslim Gazetteer*، ص ۵۷ بعد]۔

اصل و نسل: الجزائر کی مسلم آبادی یعنی بربر [رک بآن] سفید نسل سے ہیں، تاہم ان کے جسمانی خال و خد مختلف ہیں اور بظاہر زمانۂ قدیم سے ایسے ہی رہے ہیں۔ صدہا سال سے کوئی اجنبی قوم بڑی تعداد میں یہاں داخل نہیں ہوئی۔ صرف چند مستثنیات ہیں اور ان کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں، مثلاً عرب، جو خاص علاقوں میں آباد ہوئے یا بحیرۂ روم کے ممالک سے مختلف عناصر آئے اور شہروں میں بس گئے یا سب سے آخر میں اندلسی مسلمان یا ترک یا اہل یورپ آئے۔ آبادی کا بیشتر حصہ اپنے آپ کو عربی النسل کہتا ہے، ان کے اخلاف، جنھوں نے الجزائر کی عورتوں سے شادی کر لی، اپنے کو قل اوغلو (القلغلی) کہتے ہیں۔ زیادہ قدیم شہریوں کی نسل میں بہت اختلاط ہو چکا ہے، تاہم وہ اپنے آپ کو فخریہ طور پر حضری کہتے ہیں۔ ایک اَور گروہ از رہ مشیخت اپنے آپ کو "اندلسی" کہتا ہے، تاہم بیشتر آبادی نسل کے لحاظ سے بہت کم بدلی اور بربر ہی رہی۔ صحرائی نخلستانوں میں سیاہ فام حراطین (دیکھیے حرطانی) زمین کاشت کرتے ہیں اور سوڈان کی سیاہ فام قوموں کے لوگ عرصے تک شہروں میں غلاموں کے طور پر بیچے جاتے رہے۔

اڑتیس فی صد مسلمانانِ الجزائر ابھی تک بربری زبان بولتے ہیں۔ ان میں بیشتر شاویہ (Chaouia) ہیں، جو کوہ اوراس سے دور دور تک منتشر ہیں، اور جیجلی کے مغرب کے قبائل، ان کے علاوہ تنیس اور شرشال کے درمیانی پہاڑوں کے مناصر ہیں۔ اور دیگر چھوٹے چھوٹے گروہ، جو اَطلس متیجہ، ونشریس، جبالِ تلمسان اور جنوب میں جبالِ کسور [= قصور] میں آباد ہیں۔ صحرائے اعظم میں بربری زبان طوارق (Tuareg) [رک بآن] اور مزابی (Mzabites) [رک بآن] بولتے ہیں اور اسی طرح سوارہ (Saoura)، غُرارہ (Gourara)، ورغلہ (Wargla) اور وادی ریغ (Oved Righ) کے کچھ کسوریوں کی زبان بھی بربری ہے۔ بربری بولیاں ہر ضلعے میں بدلتی جاتی ہیں، انھیں ادبی زبان کی حیثیت حاصل نہیں۔ بربری زبان لکھی بھی نہیں جاتی اور اس کا ادب صرف زبانی منتقل ہوتا ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی کے بعد سے عربی زبان کی اشاعت بجائے شہروں کے زیادہ تر خانہ بدوشوں کے ذریعے ہوئی۔ عربوں کی مقامی بولیاں مشرقی بلاد القبائل اور ترارہ کے شہروں تک محدود ہیں، باقی ہر جگہ بدوی بولیوں نے بربری کو پیچھے دھکیل دیا ہے۔

عربوں نے اس طریق پر الجزائر کی اکہتر فی صد آبادی کو ایسی زبانیں سکھا دیں جو ان کی اپنی زبان سے مشتق ہیں اور رفتہ رفتہ ان سب کو مسلمان بنا لیا۔ الجزائر میں جو فقہ رائج ہے وہ مالکی ہے، البتہ الجزائر اور تلمسان کے ترکی النسل لوگوں میں سے بعض حنفی فقہ کے پیرو ہیں۔ اباضی فرقے کے خوارج کی ایک الگ جماعت ہے۔

شمالی افریقہ میں مذہبی سلسلوں اور اولیا یا مرابطین کا ارتقا ہوا۔ ان مذہبی سلسلوں نے ایک موقع پر سیاسی امور میں نمایاں حصہ لیا اور جہاں قانون و نظم کے قدم پوری طرح جمے نہ تھے وہاں ان صوفی سلسلوں کا اخلاقی اثر و رسوخ کارفرما رہا، تاہم ان کی یہ اہمیت اب بہت کم ہو گئی ہے، ان کے تعلقات مجموعی طور پر فرانسیسی حکام سے اچھے تھے، لیکن شہری اور قصباتی لوگ ان پر بہت نکتہ چینی کرتے ہیں۔ ان کے مریدوں کی صحیح تعداد بتانا ممکن نہیں (اڑھائی لاکھ سے ساڑھے چار لاکھ تک؟)۔ ان میں سب سے مشہور سلسلہ رحمانیہ ہے، جس میں نصف سے زیادہ اخوان شامل ہیں، خصوصاً مشرقی الجزائر میں۔ اس کے بعد سلسلۂ طیبیہ، جو اب تک وہران میں سرگرم عمل ہے، پھر شاذلیہ ہے، جس کے متبعین زیادہ تر قسمت الجزائر کے باشندے ہیں، تجانیہ (قسمت قسنطینہ) میں، اور آخر میں قادریہ۔ کچھ درقاوہ وہران میں اور عساوہ اور عمّاریہ قسنطینہ میں پائے جاتے ہیں (قبّ مقالات جو ان سلسلوں پر ہیں)۔

مرابطین اور اولیا (قبّ ولی) کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کسی خاص سلسلے کے فرد ہوں۔ گزشتہ زمانے میں ان میں سے بعض بہت زیادہ اخلاقی اور سیاسی اقتدار رکھتے تھے، خصوصاً مغربی الجزائر میں، جہاں بہت سے مرابط خاندان یا قبیلے آج تک موجود ہیں، جیسے اولاد سیدی شیخ، جنوبی وہران میں۔ ان میں سے بعض اپنا نسب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے ملاتے ہیں (بہ وساطت حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ)۔ یہ شرفا (Chorfa) کہلاتے ہیں (قبّ شریف)۔ اکثر کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ازمنۂ وسطٰی کے اواخر میں اور اس کے بعد مراکش اور ساقیۃ الحمراء (Rio de Oro) سے آئے تھے، لیکن ان میں سے زیادہ تر ملک کے مقامی باشندے سمجھے جاتے ہیں۔ جو بھی "برکت" ان کے پاس ہو اس کی وارث اولاد سمجھی جاتی ہے... مرابطین اور درویشوں کے طریق میں بعض اوقات غیر مسلم معتقدین بھی شامل ہوتے رہے ہیں۔ ان کی مذہبی رسوم میں زمانۂ جاہلیت کے بعض طور طریقے باقی ہیں، جیسے جادو اور ٹونا، نظر بد (عین الکمال) کا عقیدہ، اور اسی طرح زراعت سے متعلق متفرق رسوم۔ ایسی غیر شرعی رسوم اب تک بعض دیہاتی اضلاع میں پائی جاتی ہیں، بالخصوص عورتوں میں۔

دوسرے مقامات کی طرح اسلام الجزائر میں بھی معاشرتی زندگی کے اندر سرایت کر گیا ہے۔ اگرچہ مغرب کے قبیلیہ اور وہاں کے باشندے، نیز صحراے اعظم کے طوارق (Tuareg) ان طور طریقوں پر قائم ہیں جو شریعت اسلامی کے رہین منت نہیں، تاہم الجزائر کے مقامی باشندوں کی بڑی اکثریت کی خانگی زندگی شریعت اسلامیہ ہی سے مطابقت رکھتی ہے، خصوصیت سے قانون وراثت میں اور شخصی مراتب میں بھی اسی کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اگرچہ تعدُّدِ ازواج جائز ہے، لیکن درحقیقت عام طور پر رائج نہیں، خصوصاً شہروں میں۔ مالکی قانون کی رو سے بچوں کی شادی کی ممانعت نہیں اور کم سن لڑکیوں سے اس شادی کے لیے رضامندی لینا ضروری نہیں جو باپ نے طے کر دی ہو۔ شوہر اپنی بیویوں کو کسی خاص رسمی کارروائی یا ہرجانے کے بغیر طلاق دے سکتے ہیں۔ الجزائر کے قانون کاشت کاری میں فرانسیسی قانون کے زیر اثر ایک بنیادی تبدیلی رونما ہو گئی ہے۔

زندگی کے طریقے: معاشرتی زندگی اور معاشی سرگرمیاں آبادی کے مختلف عناصر کے طریق زندگی سے وابستہ ہیں۔

جو قبائل گیاہی میدانوں اور ریگستان میں رہتے ہیں اور گذریوں پر مشتمل ہیں، یعنی بھیڑ، بکری، اونٹ اور گھوڑے پالتے ہیں، وہ اب تک کم و بیش خانہ بدوش ہیں۔ طوارق اور شعانبہ کو چھوڑ کر، جو خالص صحرائی ہیں (قبّ الصحراء) صرف انھیں قبائل کا ذکر کیا جائے گا جو ریگستان اور خاص الجزائر کے درمیان گھومتے پھرتے ہیں۔ اُن میں سے بعض ابھی تک گرمی کا موسم تل میں گزارتے ہیں۔ علاقۂ الاغواط کے الارباع (Laârba) اور وارقلہ (Wargla) کے قرب و جوار کے قریب قریب سبھی سید عتبہ (Said Atba) اپنی طرز معاشرت میں صرف چرواہے ہیں اور موسم گرما سرسون (Serson) اور ونشریس کی جنوبی ڈھلانوں پر بسر کرتے ہیں۔ علاقۂ تقرت (Touggourt) کے خانہ بدوش، جو نخلستانوں کے مالک ہیں اور ان کے پاس مویشیوں کے گلے کم ہیں، گرمی کا زمانہ قسنطینہ کے کشادہ میدانوں میں گزارتے ہیں۔ ان میں اولاد جدی (ouled Djedi) اور اود جدی (oued Djedi) کے بوعاضد (Bouagzid)، دشکرۃ کے ماتحت علاقے کے عرب شراقہ (Cheraga)، الکمور اور اولاد سیدی سلاح (ouled sidi Salah)، جو دشکرۃ کے علاقے میں رہتے ہیں، اور تقرت (Touggourt) کے ماتحت ضلعے کے عرب غرابہ اور اولاد مولد (ouled Moulet)، سب شامل ہیں۔ دوسرے قبائل، جو صحرائی دامنِ کوہ کی وادیوں میں رہتے ہیں، کچھ غلّہ بوتے ہیں، مویشی چراتے ہیں اور اپنے گلوں کے ساتھ موسم گرما صحرا کے اطلس میں بسر کرتے ہیں، مثلاً اولاد سیدی شیخ اور جنوب میں اولاد نائل اور مشرق میں نمیمچہ (Nememcha).

گیاہی میدان اُن لوگوں کا علاقہ ہیں جو نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ سال میں چھے سے آٹھ مہینے تک اپنے جو اور گیہوں کے کھیتوں کے قریب اور سردی کا موسم اپنی چراگاہوں میں بسر کرتے ہیں۔ عمور اور اولاد نائل، جو شمالی حصے میں آباد ہیں، اطلس صحرائی کی جنوبی وادیوں اور پہاڑیوں کی ڈھلانوں کی چراگاہوں اور گیاہی میدانوں کے نشیب و فراز کو استعمال کرتے اور موسم گرما اطلس میں گزارتے ہیں۔ بلند گیاہی میدانوں کے باشندوں کی زندگیاں کسی قدر خانہ بدوشی کی ہیں۔ وہ غلّے بھی بوتے اور چارہ بھی جمع کرتے ہیں۔ وہ گرمی کا موسم اپنے مویشیوں کے ساتھ تلّ اطلس کی جنوبی ڈھلانوں پر گزارتے ہیں۔ ہمیان (Hamian)، جو مغرب میں ہیں، سابقہ شتر سوار خانہ بدوش ہیں۔ حُضنہ کے قبائل کے پاس گھاس چارہ نہیں ہوتا اس لیے وہ موسم گرما میں اپنے مویشی کے ساتھ مزدوری کے لیے قسنطینہ کے بلند میدانوں کی طرف چلے جاتے ہیں۔

گھوڑے پہلے لڑائیوں میں استعمال ہوتے تھے۔ ان کی پرورش اب کی پر

ہے۔یہی حال اونٹ کا ہے، جو بوجھ اٹھانے اور تجارتی مال لانے لے جانے کے لیے استعمال ہوتے تھے، کیونکہ اب اُن کا مقابلہ سڑک اور ریل سے آپڑا ہے۔بھیڑوں کی نگاہ داشت ۱۸۸۰ء سے ۱۹۲۰ء تک ترقی پذیر رہی، لیکن اب اس کی جگہ غلّے کی کاشت لے رہی ہے۔ قابلِ کاشت اراضی کی اجتماعی ملکیت بدل کر خاندانی ملکیت میں بلکہ ذاتی ملکیت میں منتقل ہو رہی ہے۔خیمے، جو بھیڑ اور اونٹ کی اُون سے تیار کیے جاتے تھے اور پہلے ان کے جُھنڈ کے جُھنڈ (دوار (douars =) دُور، دوائر) یک جا ہو جاتے تھے، اب کم ہوتے جاتے ہیں۔اب انھیں صرف عارضی طور پر نیم خانہ بدوش لوگ استعمال کرتے ہیں، جو سردی کا زمانہ جھونپڑوں یا مکانوں میں بسر کرتے ہیں۔اقتصادی اور معاشرتی وحدت، جو خانہ بدوشوں میں قبیلے یا اس کی شاخ (شعب) پر موقوف تھی، ان نیم خانہ بدوش لوگوں میں خوردتر شاخ پر مبنی ہے بلکہ حقیقۃً آبائی خاندان پر موقوف رہ گئی ہے.

پہاڑوں کے بڑے بڑے تودوں پر جو لوگ آباد ہیں وہ ابھی تک بربری بولیوں اور رسم و رواج کے پابند ہیں، لیکن اُن کا طریقِ زندگی مقامی حالات پر مبنی ہے۔کوہستان اوراس شاویہ کا گڑھ ہے، جو کاشت کاری بھی کرتے ہیں اور بھیڑ بکریاں بھی چراتے ہیں۔اُن کے طبق بر طبق کھیتوں میں، جن میں بالعموم آب پاری کی جاتی ہے، غلّہ ہو جاتا ہے اور بلندی کی مناسبت سے کھجوریں، انجیر، خُوبانی اور اخروٹ پیدا ہوتا ہے۔اگرچہ یہ لوگ زیادہ تر دیہات میں رہتے ہیں مگر سردی میں نقلِ مقام کر جاتے ہیں یا ایک حد تک نیم خانہ بدوشی کی زندگی اختیار کر کے شمالی اور جنوبی میدانوں میں پھرتے رہتے ہیں۔وہ موسم گرما اُونچی چراگاہوں میں گلّہ بان گروہوں کے ساتھ بسر کرتے ہیں۔اُن کے بلند مواضعات، جن کے اُوپر غلّے کے کھتوں کے حصار بنے ہوتے ہیں (قبّ اغادیر Agadir)، ابھی تک ''جماعۃ'' یعنی پنچایت کے پورے اختیار میں ہیں۔قبائلیوں میں محض وہ جو صرف مغرب کے ہیں (جُرجُرہ، سُمّان (Soumman)، بابُور، اغرغر Guergour) اپنی روایتی بولی اور رسوم پر قائم ہیں۔اُن کے طبق وار کھیتوں میں زیادہ تر زیتون اور انجیر کے درخت ہوتے ہیں۔ان لوگوں کے پاس غلّے اور مویشی کی کمی ہے۔چونکہ ان کے پاس رہنے کی جگہ کم ہے اس لیے وہ کثیر تعداد میں نقلِ مکان کر رہے ہیں، بالخصوص ... شہروں کی طرف۔گاؤں (''taddart'')، خواہ اس کے محلّے (خرّوبہ) یک جا ہوں یا منقسم و منتشر، اقتصادی، تمدنی اور سیاسی وحدت بناتا ہے۔جماعۃ نے اپنا روایتی اقتدار جُرجُرہ کے بلاد القبائل میں قائم رکھا ہے۔مشرق کے قبائل پر عربیت غالب ہے۔اپنے علاقۂ بونہ کے غیر قبائلی ہمسایوں کی طرح وہ بڑے بڑے صاف کردہ علاقوں میں رہتے ہیں، جہاں جَو، جُوار، شُرغُم اور کچھ تھوڑے بہت پھل دار درخت کاشت کرتے ہیں، مویشی، بھیڑیں وغیرہ پالتے ہیں اور جنگلوں میں زیادہ تر کارک (cork) اتارنے کا کام کرتے ہیں۔اُن کے ہمسایوں کے جھونپڑے شاخوں سے بنے ہوتے ہیں۔خود وہ گھروں میں رہتے ہیں، جو چھوٹے دیہات کی صورت میں یک جا ہوتے ہیں۔اب یہ بڑی تعداد میں نقلِ مکان کر رہے ہیں۔

مغربی الجزائر میں بنی مناصر (بربری بولنے والے) اور ترارہ (جو عرب بن گئے ہیں) کی طرز معاشرت مغربی بلاد القبائل کی سی ہے۔وَنشَریس کی اُونچی وادیوں اور وہران کی سطوح مرتفع کے باشندے ایک وقت میں قریب قریب سب کے سب نیم خانہ بدوش تھے، اب اُن کے پاس معدودے چند خیمے رہ گئے ہیں.

تلّ کے زرخیز میدانوں اور پہاڑوں کی صورت بہت کچھ بدل گئی ہے۔پہلے خانہ بدوش اور پہاڑ کے رہنے والے دونوں انھیں للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتے تھے اور ان کے لیے باعثِ خطر تھے؛ دوسری طرف خیموں اور چھپروں کے رہنے والے ان زمینوں سے پورا فائدہ نہیں اٹھاتے تھے بلکہ صرف غلّے کی کاشت اور بڑے پیمانے پر مویشی کی پرورش سے روزی پیدا کر لیتے تھے۔نو آبادیوں کے گنجان رقبوں میں کچھ لوگ، جو پہلے فلّاح تھے، اب زراعتی مزدور بن گئے ہیں اور بعض نے پیشِ نظر مثالوں سے سبق حاصل کیا ہے، چنانچہ مقامی باشندوں نے، جن کی تعداد بہت زیادہ بڑھ گئی ہے، اب غلّے کی کاشت کے لیے خاصا زراعتی رقبہ وقف کر دیا ہے اور اس غرض سے مویشی کی پرورش میں کمی کر دی ہے۔پُرانے نیم خانہ بدوش قبائل، جو قسنطینہ کے بلند میدانوں میں رہتے ہیں، اب زمینوں سے وابستہ ہو گئے ہیں۔قبائلی تعلقات بُھلا دیے گئے ہیں۔سابقہ معاشرت میں شکست و ریخت ہو رہی ہے، لیکن جائداد کی ذاتی ملکیت اب بھی اکثر خاندان ہی میں مرکوز سمجھی جاتی ہے۔فرانسیسی تعلیم، فوجی خدمت اور [الجزائر کے] شہروں اور فرانس کی طرف عارضی نقلِ مکان سے انفرادیت اور کنبے کی خود اختیاری کو تقویت ملتی رہی ہے.

شہروں میں انفرادیت زور پکڑ رہی ہے۔اگرچہ اس سے اُن افراد کے اتحاد میں جو ایک نسل سے ہیں کوئی فرق نہیں پڑا۔الجزائر کے پُرانے شہروں (تلمسان، شہر الجزائر) کے متوسط طبقے میں، جو جزوی طور پر تُرک ہے، دیہات سے آنے والوں کی بدولت بڑی حد تک جان پڑ گئی؛ صنعت پیشہ لوگ رفتہ رفتہ غائب ہو گئے ہیں۔پُرانے اور نئے دونوں طرح کے شہروں میں اب ترقی پذیر اور متموّل زمینداروں کا ایک متوسط الحال طبقہ موجود ہے، کچھ کاروباری لوگ ہیں اور کچھ درمیانی درجے کے سرکاری ملازمین۔ان کے علاوہ علمی اور ادبی پیشوں کے لوگ اور مختلف قسم کے ملازمین، نیز ادنیٰ طبقے کے لوگوں کی ایک بڑی جماعت ہے، جس پر دیہات سے ایسے آنے والوں کی کثیر تعداد کا بوجھ پڑ گیا ہے۔ان کے پاس ہاتھ سے کام کرنے کا کوئی ہنر نہیں اور آگے چل کر وہ بہت معمولی مزدور بن سکیں گے.

اقتصادیات: الجزائر کی اقتصادیات پر اب بھی دیسی آبادی ہی غالب عامل ہے، تین چوتھائی زمین اُن کے زیر کاشت ہے، جس میں وہ تقریباً تمام تر جَو اور گیہوں بوتے ہیں۔زیتون کے بار آور درختوں نیز دالوں اور تمبا کو پیدا کرنے والی زمین کا دو تہائی حصّہ بھی انھیں کے پاس ہے۔چھیانوے فی صد کھجوروں کے درخت اور قریب قریب تمام انجیر کے درخت اُن کی ملکیت ہیں۔پچانوے فی صد بھیڑیں اور بکریاں بھی اُن کی ہیں۔دوسری طرف [یورپی] آبادکار تقریباً محض انگور کی کاشت کرتے ہیں اور آغاز موسم میں ترکاریاں اور لیموں کی قسم کے پھل بھی اُگاتے

ہیں۔ ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مقامی مزارعین کی پیداوار کی مقدار کیسے بڑھائی جائے، جو ابھی مجموعی طور پر بہت کم ہے، اور مویشیوں کی نسل کو کس طرح بہتر بنایا جائے۔ ہسپانوی اور اطالوی نسل کے فرانسیسیوں نے الجزائر کے کچھ لوگوں کو ماہی گیری کی تعلیم دی ہے۔ دیسی باشندے کانوں میں (لوہے اور فاسفورس کے مرکبات بالخصوص سیسے اور جست کے) صرف مزدوروں کا کام کرتے ہیں یا چند ادنٰی جگہوں پر مامور ہیں، لیکن حمل و نقل کے کاموں میں وہ بڑی تعداد میں ملازم ہیں۔ حالیہ کوششوں کے باوجود صنعت و حرفت ابھی تک پس ماندہ ہے۔ کارخانوں کے لیے ان لوگوں میں سے مزدور تو بہت سے مل جاتے ہیں، لیکن ماہر کاریگر یا کاملِ فن بہ مشکل ہی ملتا ہے۔ فرانس کے صنعتی شہروں اور بندرگاہوں میں تھوڑے عرصے کے لیے منتقل ہو جانا بھی ملک میں دولت کی درآمد کا ایک ذریعہ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) الجزائر سے متعلق عام اعداد و شمار: *Résultats staistiques du dénombrement de la population effectué le 31 October,1948* اور (۲) *Annuaire statistique de l' Algérie*؛ (۳) M. Eisenbeth: *Les Juifs de l' Afrique du Nord*، ۱۹۳۶ء؛ (۴) A. Basset: *La langue berbère*، در *Handbook of African languages*، ج ۱، ۱۹۵۲ء؛ (۵) W. Marçais: *Comment l' Afrique du Nord a été arabisée*، در *Ann. de l' Institut d' Études orientale*، الجزائر ۱۹۳۸ء؛ (۶) J. Cantineau: *Parlers arabes du départment d' Oran ... de Constantine ... d' Alger*، در *RAfr.*، ۱۹۳۷ء، ۱۹۳۸ء و ۱۹۴۰ء؛ (۷) G. H. Bousquet: *L' Islam maghrébin*، ۱۹۴۲ء؛ (۸) E. Doutté: *Les marabouts*، در *RHR*، ۱۸۹۹–۱۹۰۰ء؛ (۹) وہی مصنف: *Magie et religion dans l' Afrique du Nord*، ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) Dupont و Coppolani: *Les confréries religieuses musulmanes*، ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) A. Bel: *Le religion musalmane en Berberie*، ج ۱، ۱۹۳۸ء؛ معاشرت سے متعلق، علاوہ عمومی تصانیف کے: (۱۲) A. Bernard اور N. Lacroix: *L' évolution du nomadisme en Algérie*، ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) L. Lehuraux: *Le nomadisme et la colonisation*، ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) وہی مصنف: *Où va le nomadisme?*، ۱۹۴۸ء؛ (۱۵) *Travaux de l' Institut de Recherches sahariennes*، الجزائر، از ۱۹۴۲ء؛ (۱۶) J. Despois: *Le Hodna*، ۱۹۵۳ء؛ (۱۷) E. Masqueray: *Formation des cités chez les sédentaires de l' Algérie*، ۱۸۸۶ء؛ (۱۸) De Lartigue: *Monographie de l' Aurès*، ۱۹۰۴ء؛ (۱۹) Fr. Stuhlmann: *Ein Kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aurés*، ۱۹۱۲ء؛ (۲۰) M. Gaudry: *La femme chaouia de l' Aurés*، ۱۹۲۸ء؛ (۲۱) A. Hanoteau و A Letourneaux: *La Kabylie et les coutumes Kabyles*؛ (۲۲) R. Tinthoin: *Colonisation et évolution des genres de vie dans la région O. d' Oran*، ۱۹۴۷ء؛ (۲۳) مقالات در *RAfr.* و (۲۴) *Bull. de la Société de géog. d' Alger*، (۲۵) *Bull. de la Société de géogr. et d' archéol . d' Oran*؛ (۲۶) Lespès: *Alger*، ۱۹۳۰ء و *Oran*، ۱۹۳۸ء؛ (۲۷) L. Muracciole: *L' émigration algérienne*، ۱۹۵۰ء؛ (۲۸) G. Leduc: *Industrialisation de l' Afrique du Nord*، ۱۹۵۲ء.

(د) ادارے

الجزائر ۲۷ اکتوبر ۱۹۴۶ء کے دستور کی تصریح کے مطابق مملکت متحدۂ فرانس (French Union) کا ایک جزو بنا۔ آئین مذکور میں الجزائر کا ایک خاص مقام رکھا گیا، جس کی وضاحت ۲۰ ستمبر ۱۹۴۷ء کے قانون میں کی گئی، اسے آئینِ الجزائر (Statute) کہتے تھے۔ گورنر الجزائر کا حاکم اعلٰی قرار پایا، جس کے وسیع اختیارات تھے، باشندوں کی نمائندگی کے لیے ایک منتخب ایوان (اسمبلی) مقرر ہوا، جسے نہ صرف مالی اختیارات حاصل تھے، جیسے پہلے ان مندوبین مالی کو حاصل تھے جن کی جگہ اس ایوان نے لے لی، بلکہ قوانین کو احوال ملک کے مطابق بنانا بھی تھا۔

شخصی حیثیت کی تعیین اس سے قبل ۷ مئی ۱۹۴۶ء کے قانون سے کی جا چکی تھی، جو بالکل نیا قانون تھا اور اپنے وضع کنندہ Lamine-Gueye کے نام سے موسوم ہوا۔ اس کے مطابق تمام باشندگانِ الجزائر کے حقوق مساوی تسلیم کیے گئے اور اعلان کیا گیا: ''الجزائر کے انتظامی حلقے کی تمام رعایا، جو فرانسیسی قومیت رکھتی ہے، پیدائش، نسل، زبان اور مذہب کے امتیازات سے قطع نظر ان تمام حقوق سے بہرہ مند ہوگی جو فرانسیسی شہریوں کو حاصل ہیں اور اس پر ویسے ہی واجبات عائد ہوتے ہیں''، لیکن یورپی باشندوں کے دوش بدوش، جو بیشتر فرانسیسی ہیں، بڑی اکثریت مسلمانوں کی آباد ہے، جو نجی معاشرت میں شریعت اسلامی کے پابند ہیں، اس لیے یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ ''جو لوگ فرانسیسی شہریت نہیں رکھتے اپنی شخصی حیثیت اس وقت تک قائم رکھنے کے مجاز ہوں گے جب تک وہ خود اسے ترک نہ کر دیں''۔ فرانسیسی شہریت رکھنے والے وہ لوگ تھے جو فرانس میں پیدا ہوئے یا وہ یہودی تھے جو الجزائر میں پیدا ہوئے اور جن کی یہ حیثیت [فرانس کے یہودی قانون دان] Cremieux کے ۲۴ اکتوبر ۱۸۷۰ء کے فیصلے سے قائم ہوئی تھی یا ایسے چند مسلمان جنھوں نے ان سہولتوں کی بنا پر جو ۱۲ جولائی ۱۸۶۵ء کی مجلس شورٰی (Senatus Consultum) کے اور ۴ فروری ۱۹۱۹ء کے قانون کی رُو سے مہیا کی گئیں درخواست دے کر فرانسیسی شہریت حاصل کر لی، اور آخر میں فرانس کے اندر متوطن (Naturalized) غیر ملکی (خاص طور پر حسب منشاء قانون مجریہ ۲۶ جون ۱۸۸۹ء) مقامی حیثیت عرفی رکھنے والے باقی ماندہ شہری سب مسلمان تھے۔ ان کے لیے حسب ذیل معاملات بدستور شریعت اسلامی کے تابع رکھے گئے (اور کچھ بربری بولنے والے علاقوں میں رواج کے): ''شادی، اختیار (= ولایت) نکاح، شادی شدہ عورتوں کے حقوق، طلاق، براءت، الحاق، اختیاراتِ پدری، صغر سنی، بلوغ، جائداد پر تصرّف سے محروم کرنا، اعتاق اور تولیت'' (J. Lambert)۔ غیر ملکیوں کے لیے عموماً الجزائر میں ویسے ہی قواعد مقرر تھے جو فرانس میں نافذ تھے۔

غیر ملکی مسلمان، جو بیشتر تونس اور مراکش کے باشندے ہیں، بعض معاملات، مثلاً عدالت، میں وہی حیثیت عرفی رکھتے تھے جو الجزائر کے مسلمانوں کی تھی۔

[حصول آزادی کے بعد ۸ ستمبر ۱۹۶۳ء کو جمہوریہ الجزائر کا نیا آئین منظور ہوا، جس کی رُو سے اسلام ملک کا سرکاری مذہب اور عربی سرکاری زبان قرار پائی]۔

نظام سیاسی: [آزادی سے قبل] گورنر جنرل پورے الجزائر میں حکومت جمہوریہ فرانس کی نیابت کرتا اور الجزائر میں رہتا تھا۔ الجزائر کی مجلس قانون ساز ایک سو بیس ارکان پر مشتمل تھی، جن میں دونوں حلقوں (Colleges) کے ساٹھ ساٹھ نمائندے ہوتے تھے، جو چھے سال کے لیے عام حق رائے دہندگی کے ذریعے منتخب ہوتے تھے۔ رائے دہندوں کے پہلے حلقے (College) میں وہ شہری تھے جنھیں فرانسیسی شہریت کے حقوق حاصل تھے۔ باقی تمام انتخابات کے قواعد ویسے ہی تھے جیسے فرانس میں تھے، لیکن مسلمان عورتیں رائے نہیں دیتی تھیں۔ تمام شہری بلا امتیاز ایک یا دوسرے حلقے کے لیے منتخب ہو سکتے تھے۔

باشندگان الجزائر کی نمائندگی دارالسلطنت کی پارلیمنٹ میں: تیس مندوب قومی اسمبلی کے لیے (پندرہ پندرہ ممبر ہر دو حلقۂ انتخاب سے)، چودہ کونسلر جمہوریہ کے لیے (ہر حلقے سے سات)، بارہ فرانسیسی یونین کی مجلس کے لیے، جن میں سے چھے کو الجزائر کی مجلس چنتی تھی اور چھے کا انتخاب عام کونسلیں کرتی تھیں۔

[۳ جولائی ۱۹۶۲ء کو صدر ڈی گال نے الجزائر کی آزادی کا اعلان کرتے ہوئے تمام اختیارات الجزائر کی قومی اسمبلی کو منتقل کر دیے]۔

حکومتی نظام: تینوں قسمتیں (departments) (الجزائر، قسنطینہ اور وہران)، جن کے ناظمان خصوصی (prefects) کے حلقہ ہائے اقتدار بہت وسیع تھے، اضلاع (arrondissements) میں منقسم ہیں (۷، ۷ اور ۶)۔ ان کی عام کونسلوں میں $\frac{3}{5}$ فرانسیسی حیثیت کے شہری اور $\frac{2}{5}$ منتخب شدہ مسلمان ہوتے تھے۔ بلدی پنچائتیں (communes) بڑی بڑی اور مختلف نوعیت کی ہوتی تھیں۔ جب ان میں غیر مسلم فرانسیسی کافی تعداد میں موجود ہوتے تو وہ *communes de flein excersise* (بہ اختیار کامل) ہوتی تھیں، جن میں دونوں حلقوں کے نمائندے ہوتے ($\frac{3}{5}$ اور $\frac{2}{5}$)۔ صدر بلدیہ کے ماتحت، جہاں اس کی ضرورت ہوتی، پنچایتوں (communes) کے ذیلی حصوں، یعنی ''دواروں'' کے قائد ہوتے۔ یہ ایسی جماعتیں تھیں جن کے اپنے منتخب شدہ نمائندے ہوتے اور جو 'جماعۃ' (djemaa) کہلاتے۔ ''مخلوط پنچایتیں''، جنھیں آگے چل کر ختم کر دینے کا فیصلہ ہو چکا تھا، الجزائر کے غیر فوجی حکام کے ماتحت کام کرتیں۔ یہی حکام بلدیہ (میونسپل کمیٹی) کی صدارت کرتے، جو منتخب شدہ رکنوں، قائدوں اور مختلف دُواروں کی جماعتوں کے سربراہوں پر مشتمل ہوتیں۔ ان علاقوں میں جہاں کے مقامی باشندے ترقی کے خاصے اونچے درجے پر پہنچ چکے تھے میونسپل مرکز قائم کیے گئے، جو ایک غیر فوجی عہدے دار کے ماتحت قومی زندگی میں حصہ لینے کی تربیت حاصل کرتے۔

قسمتوں کے رقبے میں اضافے کی وجہ سے زمانۂ سابق کے فوجی اضلاع رفتہ رفتہ صحرا کی طرف پیچھے ہٹ گئے ہیں اور جنوبی علاقے کہلانے لگے ہیں۔ یہ ایک بہت بڑے رقبے پر پھیلے ہوئے تھے اور ان میں سے دو صحرائی اطلس اور مغرب کے بلند گیاہی میدانوں تک جا پہنچے۔ ان چار علاقوں کے مرکز کولم بشار (Colomb Béchar)، الاغواط (Laghaout)، تقرت (Touggourt) اور وارقلہ (Owargla) ہیں۔ یہ براہ راست گورنر جنرل کے تابع تھے، جو اُن کے ناظم (prefect) کی حیثیت سے کام کرتا؛ وہ فوجی سردار جو اس کے ماتحت ہوتے نائب ناظم کے انتظامی اختیارات رکھتے۔ یہ رقبہ جات پہلے توابع (ملحقات) میں بٹے ہوئے تھے اور موجودہ انتظامی پنچایتوں کی بنیاد انھیں پر قائم ہوئی، اس طرح کہ دس مخلوط پنچایتیں غیر فوجی عہدے داروں کے تحت تھیں اور نو دیسی پنچایتیں صحرائی امور کے ناظموں یا عہدے داروں کے تحت۔ 'دُواروں' کے قائد ان کے ماتحت ہوتے اور 'جماعۃ' کے ارکان منتخب یا نامزد ہوتے۔ الجزائر کے آئین میں یہ گنجائش رکھی گئی تھی کہ رفتہ رفتہ جنوبی علاقے بھی غیر فوجی یا شہری اضلاع میں تبدیل کر دیے جائیں گے۔

نظام عدالت: نظام عدالت بہت حد تک فرانسیسی نظام ہی کے مطابق بنایا گیا تھا؛ الجزائر میں ایک عدالت مرافعہ (Court of Appeal) تھی، سترہ جوری کی عدالتیں (Assige Courts) (فرانسیسی اور مسلم ارکان پر مشتمل) اور سترہ ابتدائی عدالتیں۔ جو معاملات فرانسیسی مسلمانوں کی حیثیت عرفی اور وراثت سے متعلق ہوتے ان کا فیصلہ چوراسی خاص محکموں کے قاضی اور تینتیس توابع کے باش عادل (Bachadel) کرتے، لیکن اُن کے عدالتی اختیارات [سے فائدہ اٹھانا یا نہ اٹھانا] لوگوں کی مرضی پر منحصر تھا، مغرب کے قبائل میں، جن کی اکثریت ابھی تک اپنے رواجوں کی پابند ہے، قاضی نہیں ہوتے (قب نیز عادۃ)[آج کل عدالت ہائے مرافعہ الجزائر، وہران اور قسنطینہ میں ہیں۔ اضلاع میں ابتدائی عدالتوں کی تعداد سترہ ہے۔ علاوہ ازیں کچھ تجارتی عدالتیں بھی ہیں۔ مفصلات میں مجسٹریٹوں کو وسیع اختیارات ملے ہوئے ہیں۔ فوجداری مقدمات میں فرانسیسی دستور کی پیروی کی جاتی ہے۔ سپریم کوٹ کو بیک وقت کونسل آف سٹیٹ اور مرافعہ کی عدالت عالیہ کی حیثیت حاصل ہے]۔

مآخذ: (۱) ملیو (L. Milliot)، موران (M. Morand)، .Fr Godin، M. Gaffiot: *L' oeuvre législative de la France en Algérie*، ۱۹۳۰ء؛ (۲) لامبر (J. Lambert): *Manuel de législation algèrienne*، ۱۹۵۲ء؛ (۳) ویار (P. E. Viard): *Les caractères politiques et le régime législatifde l' Algérie*، ۱۹۴۹ء؛ (۴) اِتّوری (Ettori): *Le régime législatif de l' Algérie*؛ (۵) رولان (Rolland) اور لامپ (Lampuè): *Précis de droit des pays d' Outre Mer*، ۱۹۵۲ء؛ (۶) Fr. Luchaire: *Manuel de droit d' Outer mer*، ۱۹۴۹ء؛ (۷) *Revue politique et juridique de l' ucnion française*.

(J. DESPOIS)

(۵) زبانیں

(۱) الجزائر کی عربی بولیاں: جس علاقے پر موجودہ الجزائر مشتمل ہے اس نے سارے شمالی افریقہ کے ساتھ ساتھ دو نمایاں دَوروں میں عربی رنگ اختیار کیا۔ پہلے دَور کی ابتدا پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے اواخر کے اسلامی حملوں سے ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ حملے نسلی اثرات کے لحاظ سے زیادہ اہم نہیں تھے تاہم ان سے معتد بہ فوجی، سیاسی، مذہبی اور اسی بنا پر لسانی اثرات پیدا ہوے۔ ان کا اثر پہلے شہری مرکزوں پر رہا۔ یہاں عرب فاتحین نے قلعہ نشین فوجیں متعیّن کیں، اور مشرقی جُند کے مختلف دستوں کو مختلف حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ جس طرح ادریسیوں کے شہر فاس اور اغلبیوں کے قَیروان نے اپنے اطراف کے شہری اور پہاڑی علاقوں کو عرب بنا لیا تھا اسی طرح الجزائر میں تلمسان اور قسنطینہ کے زیرِ اثر ان علاقوں نے جو ان کے اور ساحل کے مابین تھے، یعنی ترارہ اور مشرقی بلاد القبائل نے، اپنی مقامی بولی ترک کر کے عربی زبان اختیار کر لی۔ بعد ازاں غالبًا شیعی [فاطمی] دعوت نے بھی بربر قبائل کو شیعی تحریک سے براہِ راست وابستہ کر کے قسنطینہ کے شمال میں رہنے والے بعض لوگوں میں عربی زبان پھیلانے میں حصّہ لیا۔ دَورِ اوّل کی اسی 'تعریب' کی وجہ سے پُرانے مرکزوں اور ان کے اطراف کے پہاڑی رقبوں میں عربی بولی جاتی ہے۔ اس طرح اس زبان کی مختلف شکلوں کو "دورِ ہلالی سے پہلے کی بولیاں" کہہ سکتے ہیں۔

بنو ہلال، سُلَیم اور مَعْقِل کے حملے سے تعریب کا دوسرا دَور شروع ہوا۔ اس کا آغاز پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے وسط سے ہوا، اور "غدّار المغرب" کے خلاف شورش پسند بدوی قبیلوں کو بے لگام چھوڑ دیا گیا۔ نسلی اثرات اس مرتبہ اہم رہے۔ ان نوواردوں کے حملے کے باعث آبادیوں نے جو نقلِ مکان کیا اس سے بربرستان میں ایک ہیجان پیدا ہو گیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ جو زبان یہ حملہ آور اپنے ساتھ لائے تھے وہ وہاں پھیل گئی۔ اس مرتبہ نہ صرف چھوٹے اضلاع بلکہ بڑے بڑے رقبے بھی بربری چھوڑ کر عربی بولنے لگے۔ شروع میں قدرتی طور پر یہ خانہ بدوش [بدوی] گیاہی اور بلند میدانوں میں، جہاں چرواہوں کی سی زندگی رائج تھی، زیادہ آسائش محسوس کرتے تھے اور بعد ازاں ان وفاقوں کے نتیجے میں جو انھیں پیش کیے گئے یا جنھیں انھوں نے دوسروں پر عائد کیا تلّ کے وسیع مسکون خطوں بلکہ ساحل کے علاقوں میں بھی۔ آبادیوں کے اہم تبادلے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آخر تک عمل میں آتے رہے؛ مثلًا ہلالی دَواوِدہ کا صوبۂ قسنطینہ کے شمال میں آباد ہونا اور مَعْقِل کے عبید اللہ اور بنو ہلال کے ذُغْبہ بن عامر کا تلمسان اور سمندر کے مابین کے رقبے میں بدوی عربوں سے تعلق یا ان کے زیرِ حمایت آنے کے باعث پورے پورے بربر قبیلوں نے، جن کی طرزِ معاشرت بدویوں سے مشترک تھی، عربی زبان اختیار کر لی؛ مثلًا صوبۂ قسنطینہ کے مغربی حصے کے سَدْوِیکش اور شمالی وہران کے زناتہ کے ایک حصے نے۔ اس طرح تعریب کا یہ عمل ہمارے زمانے تک جاری رہا اور بلند پہاڑی سلسلوں اور قدیم صحرائی مرکزوں تک میں، جو بربریت کے مستحکم قلعے تھے، نفوذ کر گیا۔ شِلِف (Chelif) کے مشہور ولی اللہ سیدی احمد بن یوسف کی غیر مطبوعہ سوانح عمری، مؤلّفہ الصّباغ، سے اندازہ ہوتا ہے کہ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں اس علاقے کی لسانیاتی کیفیت کیا تھی۔ اس میں زناتی زبان کے بعض جملے بھی نقل کیے گئے ہیں۔ اس زمانے تک علاقۂ شِلِف میں بربری بولی جاتی تھی، لیکن آج وہاں صرف عربی رائج ہے، بنی مناصر اور وَنْشَرِیس کے پہاڑی سلسلوں کے سوا، جو اس علاقے کے کنارے واقع ہیں۔ گمان یہ گزرتا ہے کہ عربی زبان پھیلانے میں بالخصوص ترکوں نے نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی اور تیرھویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی کے مابین حوصلہ افزائی کی۔ شمالی رقبوں میں انھوں نے دیہاتی اور بدوی گروہوں کے تبادلے اتنے بڑے پیمانے پر کیے کہ المغرب الوسطٰی میں ان سے پہلے کے حکمران خانوادوں کے زمانے میں بھی نہ ہوے تھے۔

صدیوں کے دوران میں آبادیاں کچھ اتنی تہ و بالا ہو چکی ہیں کہ محض لسانیات نسلوں کا پتا چلانے میں کوئی قابلِ اعتماد معیار نہیں بن سکتیں۔ یہ گمان کرنا یقینًا درست ہوگا کہ جن گروہوں میں بربر بولی برقرار ہے ان میں بربر اصل کے عناصر بڑی تعداد میں شامل ہیں، لیکن یہ پتا چلانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ عربی بولنے والی آبادیوں میں عربی الاصل عناصر کا کیا تناسب ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ مؤخر الذکر بیشتر متعرّب بربروں ہی پر مشتمل ہوں۔ کسی امتیازی محاورے یا لسانی کسوٹی سے یہ ممکن نہیں کہ مختلف گروہوں کی نسلیاتی اصل کی تعیین کی جا سکے۔ جہاں تک ہمیں علم ہے، کسی مقامی بولی کی مدد سے اُلحاصہ، ہُوّارہ، سِنْجہ، عُجَیْسَہ، لُوَاتہ، یا کُتامہ وغیرہ کے سے گروہوں کے بارے میں، جنھوں نے عربی زبان اختیار کر لی تھی، یہ پتا چلانا ممکن نہیں کہ ان میں سے کون سے بربر اصل سے ہیں۔

جہاں تک ان عربی بولیوں کا تعلق ہے جو پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے حملوں کے باعث الجزائر میں داخل ہوئیں ان کی نسبت عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ قبیلۂ سُلَیم کا مسکن قطعًا مشرق میں تھا اور مَعْقِل کا زیادہ مغرب کی جانب۔ بنو ہلال کے علاقے کی صحیح تعیین نہیں کی جا سکتی۔ یہ یقینًا درمیان میں واقع تھا، لیکن غالبًا مشرقی اور مغربی رقبوں کے اندر بھی کسی قدر چلا گیا تھا۔ ان کی زبان یا اُس زبان کی جسے انھوں نے پھیلایا مختلف مقامی بولیوں کو 'بدوی بولیاں' کہتے ہیں۔

اوّلًا ماقبل ہلال بولیاں: اس زمرے میں دیہاتی (یا پہاڑی) اور شہری (یہودی اور مسلم) بولیاں داخل ہیں۔

(الف) دیہاتی بولیاں: ان کی نمائندگی دو گروہ کرتے ہیں، جنھیں وضاحت کے ساتھ متمیّز کر لیا گیا ہے، لیکن دونوں کا مطالعہ مساوی حد تک نہیں کیا گیا، یعنی وہران کی بولیاں اور قسنطینہ کی بولیاں۔ اوّل الذکر ترارہ کے بلند پہاڑی سلسلے میں رائج ہیں، جو وادی مُغْنِیہ (Marnia) سے سمندر تک چلا گیا ہے، اور جس کی مشرقی سرحد تقریبًا دریاے تَفْنہ کی گزرگاہ ہے۔ نَدْرُوْمہ (Nédroma) اس کا

حضری مرکز ہے۔ یہ علاقہ اُلحاصہ اور گومیہ قبیلوں کے قبضے میں ہے اور اس میں سے وہ راستے گزرتے ہیں جو تلمسان سے حُنَیْن اور اَرشقُون (Rachgoun) کی بندرگاہوں کو جاتے ہیں۔ اس علاقے کا عربی بنایا جانا غالبًا ادریسی دور کی بات ہے۔ دوسرا گروہ مشرقی قبیلیہ سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ بالکل پہاڑی علاقہ ہے اور کم و بیش ایک مُثلّث کی شکل میں ہے، جس کے تینوں کونوں پر جیجَلّی (Djidjelli)، المِیلہ (Mila) اور القُل (Collo) واقع ہیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے یہ علاقہ قسنطینہ اور المِیلہ کے سمندر کے رُخ پھیلاؤ کی نمائندگی کرتا ہے، جو اغلبی دور میں عربی چھاؤنیاں تھیں۔ سابق میں یہ قبیلۂ کتامہ کا علاقہ تھا اور فاطمی تحریک کا مرکز۔

ان بولیوں کی صوتیاتی خصوصیتیں یہ ہیں: لہوی (uvular) ق [پنجابیوں اور ترکوں کی طرح] غشائی (حلقی velar) ک میں بدل جاتا ہے، مثلاً قَلب (دل) کا تلفظ گَلب ہوتا ہے؛ ک کا تلفظ حنکی (palatal) ہوتا ہے، اور اکثر اس میں نمایاں تحنیک (palatalization) ہوتی ہے یعنی ک ی، رگڑ اور کرختگی (affricate) کے طور پر (کش، تش)، یا فرکی (fricative) ش، یعنی وہ ش جو منہ کے کم کھلے ہوئے ہونے کی حالت میں سانس کی رگڑ سے پیدا ہو جس میں ایک بے آواز سی ی بھی شامل ہو (ترارہ قبیلے کے ہاں)، مثلاً کِلب (= گلب، کتا) کو تشلب یا شِلب کہنا؛ مابین سِنیہ حروف ث، ذ، ظ غائب ہو کر ت، د، ض میں ضم ہو گئے ہیں؛ ت کا تلفظ رگڑ اور کرختگی (affricate) کے ساتھ تس کیا جاتا ہے؛ ص اکثر ط ہو جاتا ہے؛ سسکارے والی آواز (sibilant) کا تلفظ مفرد ہو تو ز اور مشدد ہو تو ج ہوتا ہے؛ مرکّب اعراب (dipthong) کا عنصر خفیف ہو تو وہ تحلیل ہو جاتا ہے اور اَی کا تلفظ اِی، اَو کا تلفظ اُو کیا جاتا ہے۔ حرکات کا گر جانا بڑی نمایاں خصوصیت ہے، خصوصًا مشرقی قبیلیہ میں، جہاں [اَ اور اِ کے] بین بین اِ [یعنی کسرۂ مجہول] کارفرما ہے، ایسے کلمات کے اجزا (syllables) کی ترکیب میں جن میں حرکات پائی جاتی ہیں تبدیلیاں بنیادی حروفِ صحیحہ کے صوتی اثرات کے تحت وقوع میں آتی ہیں نہ کہ علمِ اشتقاق کی بنا پر؛ شفہی م اور ب اور لہوی ق لامِ تعریف میں مدغم ہو سکتے ہیں (مثلاً اِبّاب = الباب = دروازہ؛ اِقّمح = القمح = گیہوں کی بالی)۔

کلمات کی ساخت (morphology) کے اعتبار سے ان بولیوں کی خصوصیتیں یہ ہیں: افعالِ ناقصہ کی مسلسل تشکیل جدید، مثلاً نسا، نسات، نساو، ینسا، ینساو (بھولنا)؛ بکا، بکات، بکاو، یبکی، یبکاو (رونا)؛ یہی حالت افعال مہموز الاوّل میں مثلاً کلا، کلیت، کلا، یاکل، کُول (کھانا) کی ہے، تثنیہ کے لیے [بجائے ین] آین کا استعمال مدت و مقدار بتانے والے اسما میں مثلاً یوم، یومایِن (دو دن)، شبر شبرایِن (دو بالشت)۔ تمام چار حرفی کلمات کے لیے صیغۂ جمع (صنادِق = بہت سے صندوق) اور تصغیر (مُفَیْتَح = چھوٹی چابی کے استعمال میں (کلمے کے آخری جُز (syllable) میں حرکت خفیفہ کے ساتھ)؛ اسمائے تصغیر میں شکل طُفیل (قب طُفَیل کی جگہ شکل طُفیل ماخوذ از طِفل (چھوٹا بچہ) کا استعمال، مثلاً جُنَیْنَن (یعنی جُنَیْنَن، چھوٹا باغ) ماخوذ از جُنان (جُنان)، صیغۂ حاضر اور ضمیر منفصل دونوں کی گردانوں میں مذکر و مونث کی یکسانی: ضَرَبْتَ (تو نے مارا)" تَضرَب (تو مارتا ہے یا مارتی ہے)، اِنتَ (تو، مرد و عورت)؛ اکثر اَنَ ([اَنا] = میں) کی جگہ یَنَ کا استعمال؛ کسی حرفِ صحیح کے بعد واحد مذکر غائب کی ضمیر متصل کو ضمہ (u) سے ادا کرنا، ضَرَبُ (اس نے اسے مارا)، ضَرَبْ وِلدُ (اس نے اپنے بچے کو مارا)، (بجائے ضَرَبَ وَلَدَہٗ کے)؛ اعضائے بدن کے اسما میں صیغۂ تثنیہ کے آخر میں اَیہ ـ ر اِیہ ـ، آک ـ ر اِیک ـ، آہ ـ ر اِنیہ ـ، وغیرہ کا بطور ضمائر متصلہ مستقل استعمال۔ کلموں کی ساخت کے ان سارے نکات میں ترارہ اور مشرقی قبیلیہ کی بولیاں یکساں ہیں، لیکن بعض دوسرے معاملات میں ان میں باہم اختلاف بھی ہے، چنانچہ ثلاثی مجرد فعل صحیح کے مضارع کے صیغہ ہائے جمع میں ترارہ بولیوں میں تشدید کا استعمال ہوتا ہے (یضّرْبُ)، لیکن جیجلّی کے دیہاتی رقبے میں ایسا نہیں ہوتا (اِضَرْبُ) (از ضَرَب = مارنا)۔ اسی طرح جن اسما میں مختصر حرفِ عِلّت یعنی محض حرکت ہو اور لفظ کے آخر میں (ۃ) ہو تو ترارہ والے [مثلاً] رِقّبتِک (بتشدید قاف) کہتے ہیں اور جیجلّی والے رِقبتِک (بتخفیف قاف) (= تیری گردن)۔ افعالِ اَجوَف کے صیغہ ہائے ماضی میں ترارہ والے مادۂ اصلی کے حرفِ عِلّت کے سلسلے میں یہ دیکھتے ہیں کہ تلفظ میں ثقالت پیدا ہوتی ہے یا نہیں، اور اسی اساس پر علیٰ سبیل البدل متغیّر وزن کی صورت میں اس حرفِ عِلّت کو محض اعراب حرکتی میں بدل دیتے ہیں، اور غیر متغیّر کامل وزن کی صورت میں حرف علّت کو برقرار رکھتے ہیں؛ چنانچہ باع، اِبیع، یِبعت (= بیچنا)؛ اس کے برخلاف جیجلّی کے دیہاتی ایک ہی طریقہ برقرار رکھتے ہیں اور علیٰ سبیل البدل نیم طویل یا طویل حرفِ علّت کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، مثلاً باع، اِبیع، یبیعت۔ حال استمراری یا عادتی کے اظہار کے لیے ترارہ والے سادہ فعل مضارع استعمال کرتے ہیں اور اس پر کوئی فعلی سابقہ (prefix) نہیں لگاتے۔ اس کے برخلاف جیجلّی والے دیہاتی گ، گ کے سابقے کا آزادانہ استعمال کرتے ہیں (جو غالبًا فعل کانَ، اکون سے ماخوذ ہے): گیکتب، گنکتب (وہ لکھ رہا ہے، میں لکھ رہا ہوں)۔

جہاں تک ان بولیوں کی نحو (syntax) اور لغات کا تعلق ہے ان کی خصوصیتیں یہ ہیں: تنکیر کے لیے "واحد" یا "حا" کا وسیع استعمال؛ موخر الذکر مشرقی قبیلیہ میں خصوصًا بہت رائج ہے؛ براہِ راست اضافت کا غائب ہو جانا (بجز ان مرکّبوں کے جن میں اضافت کا مفہوم سامع پر قوت کے ساتھ اثر انداز ہوتا ہو)، اور اضافت کے اس مفہوم کو دِی، اِدّی، ذِیال اور بالخصوص علاقہ القُل (Collo) میں آنٍ کے ذریعے ادا کیا جانا۔ علاقہ جیجلّی میں یہ ناممکن ہے کہ کسی اسم نسبتی کا ذکر کیا جا سکے، اس کے سوا کہ ایک ضمیرِ لاحقہ استعمال کی جائے، جو اس شخص کو ظاہر کرے جس سے نسبت یا رشتہ قائم کیا گیا ہے، مثلاً عَمُّ دّی کِدُور (= اس کا چچا (اس کے لیے) کِدور کا)۔ ان دونوں گروہوں میں بعض مخصوص بربر صفات برقرار رہ گئی ہیں اور ان کے نظام صرف و نحو میں شامل ہو گئی ہیں، مثلاً ترارہ کے باشندوں میں اضافت کے لیے ن کا استعمال، مثلاً بوا ای اِن فاطمۃ (= فاطمہ کا باپ)، یا یہ

کہ ضمیر موصول (demonstrative) کا استعمال ہو، جو جیجلی کے علاقے میں ایک منطقی حرف ربط وصلہ کا کام دیتا ہے، مثلاً خُوہ د۔اِقَائِد [اخوہ الذی القائد] (=اس کا بھائی جو قائد ہے)۔ اسی طرح بربر جنس و عدد کو ان عربی لفظوں میں منتقل کر دینا جنھوں نے بربر الفاظ کی جگہ لے لی ہے، مثلاً مشرقی علاقۂ قبیلیہ میں رجل (= پاؤں، تلفظ: رِژل)، جو عربی میں مؤنث تھا، اب مذکر ہو گیا ہے (کیونکہ مترادف بربر لفظ اَضر مذکر ہے)؛ صُوف (= اُون)، جو مذکر تھا، اب مؤنث ہو گیا ہے (کیونکہ مترادف بربر لفظ تَضُف مؤنث تھا)؛ ماء (= پانی)، جو واحد تھا، جمع بن گیا ہے (کیونکہ بربر مترادف اَمَن جمع ہے)؛ اور آخر میں لغات کے بعض عناصر باقی رہ گئے ہیں، مثلاً بربر اشکال کے وہ الفاظ جن کے شروع میں الف ہو (اُن میں عربی لام تعریف نہیں آتا)، یا "ت۔۔۔ت" کی شکل کے الفاظ، جن میں سے اکثر دیہاتی زندگی سے متعلق ہیں (گھر، گھریلو زندگی، گھریلو برتن، دیہاتی زندگی، زرعی آلات، جانور پودے وغیرہ)۔

دیہی بولیوں کی ان قسموں میں بے شبہہ قابل لحاظ نقطہ ہاے اختلاف پائے جاتے ہیں، لیکن وہ مغرب کی طرف واقع مراکشی جبالہ سے بعض خصوصیتوں میں اشتراک رکھتے ہیں۔ وَہران کا گروہ قسنطینی گروہ کے مقابلے میں مراکشی گروہ سے زیادہ قریب ہے۔ شہر والوں کے کانوں کو اوران سے بھی زیادہ بدویوں کے کانوں کو، جبالہ، ترارہ، اور جیجلی کے دیہاتیوں کی گفتگو ایک اجنبی زبان معلوم ہوتی ہے، جس کی آوازیں، نحو اور لغات، عربی سے غیر متجانس نظر آتے ہیں، لیکن وہ عربی ہی ہے اور عربی بھی پرانے زمانے کی، جس کی شہادت اس سے ملتی ہے کہ اس میں بعض قدیم اور متروک چیزیں موجود ہیں، مثلاً قدیم یک حرفی فَ [=فاہ] (=منہ) ضلع نَدْرُمَہ میں باقی ہے اور لاحقہ اِیش دیہاتی جیجلیوں میں؛ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک ایسی عربی ہے جس میں اظہار مطلب کا بربر طریقہ نمایاں ہے اور جس میں سے بربری کا پوشیدہ چشمہ اکثر پھوٹ نکلتا ہے، یعنی ایک ایسی عربی جس میں ابھی تک اُس دو زبانی کے آثار باقی ہیں جو عربی کے بربری پر غالب آ جانے سے پہلے موجود تھے اور جسے اب تک ایسے لوگ استعمال کر رہے ہیں جن کے آبا و اجداد نے اسے ایک مبتدی کی سی بد سلیقگی کے ساتھ اختیار کیا تھا۔

(ب) شہری بولیاں: یہ کوئی ایسا گروہ نہیں جو ہر جگہ یکساں ہو۔ ان بولیوں کی فہرست اور بیان کی تکمیل ابھی بہت دور کی بات ہے۔ یہ دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں: یہودی اور مسلم۔

یہودی بولیاں: شمالی افریقہ کے یہودی تقریباً سب کے سب الجزائر کے شہروں میں آباد ہیں، چنانچہ علاقۂ سوق اَہراس کے نیم خانہ بدوش بحُوصِیّہ گروہ کے ماسوا، جو اب تتر بتر ہو گیا ہے، سب ہی شہروں میں رہتے ہیں۔ کسی مخصوص شکل کی عربی صرف ان مقامی یہودی جماعتوں میں ملتی ہے جو اپنی کثرت تعداد اور مضبوط معاشرتی ارتباط کے باعث ایسے معاشرے کی تشکیل کرتی ہیں جو اپنے ماحول کی مسلم اکثریت سے ممتاز اور اس کے لیے عملاً اجنبی ہیں؛ مثلاً وَہران، تلمسان، ملیانہ، المِدیہ، الجزائر اور قسنطینہ میں اگرچہ یہودیوں کی بولیاں شہر بہ شہر مختلف ہیں، لیکن ان میں چند مشترک خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔

ان بولیوں میں صوتی نظام عام طور پر بدل سا گیا ہے، خصوصاً عورتوں کی بول چال میں: مابین ثنایائی ث، ذ، ظ ان کے ہاں ت، د، ض ہو جاتے ہیں؛ بے آواز سِنّی ت وہران اور تلمسان میں کر خنگی اور رگڑ کے ساتھ 'تس' ہو جاتی ہے، جس کے باعث فرکی (fricative) ش اور س میں اور مصوّت ز (ژ، جو ج کا تلفظ ہے) اور ز میں التباس پیدا ہو جاتا ہے؛ ر کو ضرورت سے زیادہ حلق کی گہرائی سے ادا کیا جاتا ہے (اس طرح کہ اس میں اور غ میں امتیاز نہیں رہتا)، جو شہر الجزائر میں بالخصوص نمایاں ہے؛ حلق کے پچھلے حصّے سے ادا ہونے والے حروف صحیحہ کا ٹھیک تلفظ کرنے کی عام ناقابلیت، مثلاً بجائے ق کے [مصر کی طرح] الجزائر میں ہمزہ (وقفۂ حلقی glottal check)، اور تلمسان اور وہران میں (نیز فاس کے یہودیوں کے ہاں) ق کی جگہ ک، اور ک کی جگہ تش؛ تنفّسی ہ کا اختفا، خاص کر شہر الجزائر میں؛ اعرابی حرکتیں غائب ہو کر ان کی جگہ بین بین حرکت یعنی کسرۂ مجہول ([ــِـ=e]) مستعمل ہو گیا ہے؛ اجزاے کلمہ کی حد سے زیادہ تخفیف، جس کے باعث یہ تاثر پیدا ہونے لگتا ہے کہ زبان میں صرف حروف صحیحہ پائے جاتے ہیں اور حروف عِلّت صرف وہاں آتے ہیں جہاں حروف صحیحہ کے تلفظ کے لیے ان کا استعمال بالکل ناگزیر ہو، اور لفظ کی ساخت کے صورِیاتی (morphological) گروہ کے تعیّن کی ضرورت ہو، مثلاً یِکْتُب (وہ لکھتے ہیں)، ضَرْبُتْ = ضَرَبَتْہُ = اس عورت نے اس مرد کو مارا)، رَقْبتِ (=میری گردن) وغیرہ۔ اوزان الفاظ کے نقطۂ نظر سے (Schematically) الفاظ کی ساخت میں وہ شکلیں ملتی ہیں جو دیہاتی بولیوں کے سلسلے میں بتائی ہوئی شکلوں کے اگر بالکل مطابق نہیں تو ان سے مشابہ ضرور ہیں، خصوصاً صیغہ ہاے صرفی کا باقاعدہ ہونا اور صرفی نحوی شکلوں کا استحکام؛ یہ چیز عربی سے مخصوص ہے۔

یہودیوں کی بولیوں کا شہری مسلمانوں کی بولیوں سے اختلاف زیادہ تر لغات میں ہے۔ ان لغات میں عربی ہونے کے باوجود معتدبہ بیرونی عنصر شامل ہو گیا ہے: بہت سے ہسپانوی سے مستعار الفاظ ہیں جن میں کچھ تو دَورِ اوّل میں لیے گئے (جنھیں ہسپانیہ سے نکالے ہوئے اور ہسپانوی بولنے والے یہودی چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں اپنے ساتھ لائے) اور کچھ دَورِ ثانی میں (الجزائر، بالخصوص شہر الجزائر اور قسنطینہ کے یہودیوں کا اٹلی کے شہر لگورن (Leghorn) کے یہودیوں سے مسلسل میل جول رہا) اور یہ مؤخر الذکر اسی وقت لیے گئے جب دَورِ ثانی میں ہسپانوی سے الفاظ مستعار لیے گئے؛ ترکی سے ماخوذ الفاظ، جو یہودیوں اور مسلمانوں دونوں کی بولیوں میں مشترک ہیں؛ گنتی کے چند بربر دخیل الفاظ؛ اور بالآخر قابل لحاظ عبرانی دخیل الفاظ، خاص کر ذہنی یا مذہبی زندگی سے تعلق رکھنے والے امور کے لیے۔ یہ بات جتانا ضروری ہے کہ الجزائر کے یہودی اپنی "یہودی عربی" کو ایک خاص قسم کے شکستہ (cursive) عبرانی رسم خط میں لکھتے ہیں نہ کہ

عربی خط میں، لیکن یہودیوں کے زیادہ تیزی سے یورپی طور طریقے اختیار کر لینے، ان کی جماعتوں کے بیش از پیش منتشر ہونے اور معیّن محلّوں میں رہنے کے نظام کے ختم ہو جانے سے نئی نسلوں میں روایتی بولی (عربی) کی جگہ فرانسیسی آ رہی ہے اور شکستہ عبرانی خط کی جگہ لاطینی خط لے رہا ہے.

مسلم بولیاں: مسلم حضری آبادیوں میں انسانی [نسلی] اور اسی بنا پر لسانی تنوّع بھی بکثرت ہے ان میں سے بعض نے ابتدائی پرت (Stratum) کی عربی کا استعمال باقی رکھا ہے، جیسا کہ تلمسان ندرُومہ، شرشال، دِلّس، جیجلی اور القل میں پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف مَتَّس، ملیانہ، المِدیہ، بلیدہ، الجزائر، بجایہ، میلہ، سکیکدہ [Philippeville] اور قسنطینہ میں یہ چیز صرف قدیم تر نسل میں ملتی ہے اور اگر ابھی باقی بھی ہو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جلد ناپید ہو جائے گی۔ پرانے شہروں پر ہر جگہ ان خارجی اثرات کا، جن کا وہ درمیانی صدیوں میں نشانہ بنتے رہے اور تا حال نشانہ بنے ہوئے ہیں، تاثر نمایاں ہے، یعنی دیہاتیوں کے اور بدویوں کے اثرات کا۔ بعض شہروں کی آبادی میں اپنے آس پاس کے دیہی رقبوں کے لوگوں سے اضافہ ہوتا رہا، مثلاً ندرومہ، جیجلّی اور القل، جہاں کی بولی ان کے اطراف کے دیہاتیوں کی بولی سے مماثل ہے؛ دوسری صورت میں شہر والوں نے ہمسایہ بدوی اجتماعی گروہوں یا حضری بدویوں کی بولی مستعار لے لی ہے، جیسا کہ تلمسان، مَتَّس، بلیدہ، مِلیانہ، المِدیہ، میلہ، سکیکدہ (فلپویل)، اور قسنطینہ میں دیکھا جاتا ہے۔ اگرچہ بہ حیثیت مجموعی ان پرانے مرکزوں کی زبان عربی ہی رہی ہے، تاہم بعض دوسرے مراکز ایسے ہیں جہاں بدوی بولی قریب قریب مکمل طور پر غالب ہے، مثلاً وَہران، مستغانم، مَعَسکرہ، مزونہ اور عَنّابہ (بونہ Bone) میں (اور اسی طرح المغرب کے انتہائی مشرق میں طرابلس الغرب اور بن غازی میں)۔ شہر الجزائر اور اس کے مضافات، نیز بجایہ کا معاملہ پیچیدہ تر ہے۔ شہر الجزائر اور مُحَس ایک کٹھالی کی طرح ہیں، جس میں شہری عناصر، پرانے دیہاتی (جو شہری زندگی اختیار کر چکے ہیں)، دیہات سے تازہ وارد عناصر اور بدوی، جو مختلف اور متیجہ میں تھوڑے عرصے سے شہریت سے مانوس ہو گئے ہیں اور شہری زندگی میں ادنٰی طبقے میں جگہ ملنے کے باوجود کشاں کشاں شہروں میں چلے آتے ہیں، سب ہی گھل مل گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ قبائلی عنصر شہر بجایہ پر کچھ اس طرح حاوی ہو گیا ہے کہ یہ پرانا پایۂ تخت اور قرون وسطٰی کا مرکز تمدّنِ عرب ایک بربری زبان بولنے والا شہر بن گیا ہے.

صوتی نقطۂ نظر سے شہری مُسلم بولیوں میں بہ حیثیت مجموعی وہی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں جو دیہاتی بولیوں اور یہودی بولیوں میں موجود ہیں۔ صرف مَتَّس کے قدیم شہر شرشال (Cherchell)، تدلیس (Delliys) اور قسنطینہ کے لوگوں میں مابین ثنایائی حروف باقی رہ گئے ہیں۔ المدیہ، بلیدہ اور شہر الجزائر میں مصفّر (fricative) اور بند مُنہ سے ادا ہونے والی (ocolusive) آوازیں دونوں ساتھ ساتھ سننے میں آتی ہیں۔ بجز ملیانہ اور بلیدہ کے ت ہر جگہ رگڑ والے تس سے بدل گئی ہے۔ مصوّت صفیری (voiced sibilant) حرفوں کا تلفظ مختلف جگہ مختلف ہوتا ہے: ج کا تلفظ تلمسان، مَتَّس، شرشال، مِلیانہ، المِدیہ، بلیدہ، شہر الجزائر، تدلیس، میلہ اور قسنطینہ میں دانتوں کی نوک سے ادا ہوتا ہے، دوسرے مقاموں میں ز بولتے ہیں۔ حرف ر کو حد سے زیادہ حلق کی گہرائی سے ادا کرنے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ خصوصاً شہروں کی ''تلفظی بیماری'' ہے۔ یہودی بولیوں میں اس کا وجود پہلے ہی بیان ہو چکا ہے؛ یہ قسنطینہ، جیجلی، شرشال، تلمسان اور ندرُومہ میں عام ہے (اور اسی طرح تونس اور فاس میں)۔ ق کا تلفظ [مصر کی طرح] ہمزہ سے، یعنی محض ایک تنفّسی وقفے سے کرنا تلمسان میں پایا جاتا ہے؛ جیجلّی میں اس کی جگہ [ترکی اور پنجاب کی طرح] موخّرِ زبان سے ادا ہونے والا ک آ گیا ہے، لیکن باقی تمام شہروں میں وہ ق ہی رہا ہے۔ ابن خلدون نے بیان کیا ہے کہ حضری آبادیوں کی زبان اور بدوی زبان کا اساسی فرق المغرب میں اس امر پر مبنی ہے کہ وہ مصوّت ق تلفّظ کرتے ہیں یا مصوّت گ، جو موخّر حنک سے ادا ہوتا ہے (back velar)۔ یہ امتیاز اب بھی پایا جاتا ہے، لیکن بدوی عناصر کا شہروں میں جو سیلاب آ رہا ہے اس کے باعث وہاں گ پیدا ہو گیا ہے؛ یہ بات مَتَّس، مِلیانہ، المِدیہ اور خود شہر الجزائر میں نیز مِلیہ اور قسنطینہ میں رونما ہوئی ہے (جہاں بعض وقت ایک ہی شخص کی زبان سے ایک ہی لفظ میں یہ دونوں آوازیں سنی جاتی ہیں)؛ دیگر مقامات پر کسی لفظ میں گ کا پایا جانا اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اسے بدوی بولیوں سے مستعار لیا گیا ہے۔ ہر جگہ تنفّسی ہ ایک خفیف حرفِ صحیح ہو گیا ہے، جو ساکت ہو سکتا ہے؛ چنانچہ تلمسان میں راہُم (=اراہم=وہ دیکھو!) کی جگہ محض رام سنا جاتا ہے، اور ندرومہ میں مَ۔عَنْدَ اش (بجائے م عندھاش [=ماعِنْد ھَاشَیْء] کے.

الفاظ کی ساخت جن شکلوں میں ہوتی ہے اُن میں مماثل اور غیر مماثل دونوں عنصر پائے جاتے ہیں۔ اوّل الذّکر کے سلسلے میں قابلِ ذکر چیزیں یہ ہیں: افعال ناقصہ کی ساخت جدید، مثلاً خدا بجائے اَخَذَ کے اور کُلا بجائے اَکَلَ کے؛ چار حرفی الفاظ کی جمع کا عام استعمال، جیسے صَنادِق، اور اسی طرح تصغیر کا، جیسے مُفَیتَح (چھوٹی چابی)؛ تین حرفی الفاظ کی تصغیر طُفَیِّل (چھوٹا بچہ)؛ قسنطینہ، میلہ اور سکیکدہ (فلپویل) کو چھوڑ کر ہر جگہ ایک عجیب سے صیغۂ تصغیرِ صفتی کا بکثرت استعمال، جیسے کُبَیَّر کسی قدر بڑا، بڑا سا، کُبیر سے)، کُحیحِل (= کالا سا، کُحِل سے)، جو اندلس میں اس سے پہلے موجود تھا۔ صیغۂ واحد مذکر غائب کے لاحقۂ ضمیری کو ضمۂ معروف یا ضمۂ مجہول پڑھنا [ہائے ضمیر کو حذف کر کے]۔ مؤنث آہ شرشال کی خصوصیت ہے؛ دیگر مقاموں پر ضمیرِ متصل غائب میں وہ ہمیشہ ہا ہی رہتا ہے: آہ بے شُبہہ اندلس سے آیا ہے۔ شرشال کی زبان میں اس طرح آنے والی اَور چیزیں مل سکتی ہیں۔ ضمیرِ منفصل کی جمع مخاطب اور جمع غائب شرشال کی بولی میں ممتاز قسم کی ہیں، جیسے اِنتُوان اور ھُومان، بحالیکہ اَور تمام مقاموں میں اِنتُم، ھُم یا اِنتُوما، ھُوما کہا جاتا ہے۔ اگرچہ ندرُومہ، مستغانم، مَتَّس، بجایہ اور جیجلی میں فعل اور ضمیرِ منفصل دونوں میں واحد مخاطب کے صیغوں میں مذکر اور مؤنث میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا، اِنت (= تو: مرد

وعورت) ضَرَبْتُ (تجھ مرد یا عورت نے مارا)۔ لیکن ملیانہ، شرشال، المدیہ، بلیدہ، شہر الجزائر اور تدلیس میں ان میں فرق کیا جاتا ہے: اِنتَ (مذکر)، اِنتِ (مؤنث)، ضَرَبْتَ (= تجھ مرد نے مارا)، ضَرَبْتِ (= تجھ عورت نے مارا)۔ تذکیر و تانیث کا فرق مشرقی بولیوں میں پھر غائب ہو جاتا ہے، یعنی القُل، سکیکدہ اور قسنطینہ میں، لیکن مؤنث صیغے اِنتِ اور ضَرَبتِ کو وسعت دے کر مذکر اور مؤنث دونوں ہی کے لیے استعمال کرتے ہیں؛ تونس میں یہ استعمال (فعل میں نہیں) صرف ضمیرِ منفصل میں عمل میں آتا ہے۔ افعال صحیحہ ثلاثی مجرد کی قسم اوّل میں اشخاص جمع کے لیے جزءِ لفظ سے مدد لیے جانے (syllabic treatment) کے باعث ایک قابلِ ذکر تنوع پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ ''وہ مارتے ہیں'' کے لیے تلمسان، ندرُومہ، مستغانم، تنَس، مِلیانہ، شرشال، المدیہ، بلیدہ، شہر الجزائر، تدلیس اور القُل میں جو لفظ استعمال ہوتا ہے وہ یضَرْبو ہے، لیکن بجایہ، جیجلی، سکیکدہ اور کبھی کبھی خود شہر الجزائر کے مضافات میں اس کی جگہ اِضَرْبُو کہتے ہیں، اور میلہ اور قسنطینہ میں یضَرْبُو (جس میں لفظ کے جز اوّل پر تلفظ میں زور دیا جاتا ہے)۔ فَعْلَۃ کے وزن پر مؤنث اسما کے ساتھ ضمائر کا اضافہ بھی، جن کا پہلا حرف متحرک ہو، اجزاے کلمہ کے اختصار کا ایسا ہی مسئلہ پیش کرتا ہے اور اس مسئلے کا حل بھی، بولیوں کی رو سے، ویسا ہی ہے؛ چنانچہ ''میری گردن'' (= رَقَبتِ، رقْبِتِ اور رَقْبِتِ کہا جاتا ہے۔ ضَربِت (= اس عورت نے اس مرد کو مارا) کا تلفظ الجزائر کے سارے مغربی اور وسطی حضری رقبوں میں ضَرْبَاتُ ہوتا ہے؛ شہر الجزائر کے حصّہ قَصَبہ میں اس کا تلفظ بعض وقت ضَرْبَتُ ہوتا ہے اور سارے مشرق میں ضَرْبِتُ (جیسا کہ تونس کے شہروں میں)۔ اسماے رنگ کے صیغۂ جمع میں شہروں میں پیش کی جگہ آواز کو کھینچ کر واو کر دیتے ہیں، جو دیہاتی بولیوں میں بھی معروف ہے، مثلاً حُوْمُور (= لال رنگ والے)، جسے ندرومہ اور جیجلی میں تو حُومُرِین کر دیا گیا ہے۔ یہ بات سارے شہروں میں ہے، بجز تدلیس کے، جہاں حُمُور کہتے ہیں، البتہ القُل، میلہ، قسنطینہ اور سکیکدہ میں صرف حُمْر کا وزن رائج ہے، جو ملک تونس کی حضری اور دیہاتی بولیوں میں بھی مستعمل ہے۔ مرکّبِ اضافی بنانے کے لیے حضری بولیوں میں ایک حد تک براہِ راست تعلّق، یعنی اضافت کا استعمال ہوتا ہے؛ ورنہ زیادہ تر تحلیلی، یعنی لفظی اضافت سے کام لیا جاتا ہے، یعنی مضاف کو مضاف الیہ سے مقامی بولیوں کے حروفِ جرّ کے ذریعے ملا دیتے ہیں، مثلاً دِ (اِدْ) قسنطینہ میں عام طور پر رائج ہے، تلمسان سے جیجلی تک کے علاقے میں دْیال۔ یا ایک اور رقیب لفظ متاع (لیکن تلمسان سے تدلیس تک نتاع [اور مصر میں بتاع مستعمل ہے])۔ القُل میں اکثر اِلِّ کی ضمیر موصول اضافت کے طور پر استعمال ہوتی ہے: ناس اِلِّ۔ ذ۔ ذُدّار (دُدار [یعنی قبیلے کے مسکن] کے لوگ).

ہر حضری بولی میں اس کی اپنی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، لیکن باہمی اختلافات بہ تدریج کم ہوتے جا رہے ہیں، اور جو چیزیں سب میں مشترک ہیں انھیں باقی رکھا جا رہا ہے؛ چنانچہ یہ سب بولیاں رفتہ رفتہ مل کر ایک طرح کی شہری مشترک بولی (Koine) بنتی جا رہی ہیں۔ حضری مرکزوں میں باہمی روابط کے مسلسل اضافے سے شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ خواہش پیدا ہو رہی ہے کہ مختلف بولیوں کی خصوصیات کو دور کر کے ایک ایسی زبان تخلیق کی جائے جو ہر جگہ سمجھی جا سکے، جس میں التباس کی گنجائش نہ ہو اور جس سے سننے والے کو نہ اچنبھا ہو اور نہ ہنسی آئے۔ یکسانی پیدا کرنے کا یہ میلان شاید اس بات سے بھی تقویت پا رہا ہے کہ ریڈیو نشریات کو سنتے رہنے کے باعث، جو بہت سے گھروں اور اس سے زیادہ دکانوں نیز ہر قہوہ خانے اور اجتماع گاہ میں سننے میں آتے ہیں، خالص زبان بولنے کا فکر بھی کسی قدر بیدار ہو رہا ہے۔ عورتوں کا معاشرہ بھی، جس کا لسانی قدامت پسندی میں ہمیشہ سے ایک حصّہ رہا ہے، ریڈیو سے بہت متاثر ہوا ہے، جو گھروں میں ایک ''عالم گیر عربی'' پہنچا رہا ہے اور اس کے عام طور پر اختیار کرنے کا باعث بن رہا ہے، اور اسی طرح شہری زندگی سے بھی، جس کی بدولت عورتوں کو روز افزوں آزادی ملتی رہی ہے، انھیں بیرونی دنیا سے تعلّق کے بیش از پیش مواقع مل رہے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دن دُور نہیں جب الجزائر کی مسلم حضری بولیاں اپنی اپنی خصوصیات کو خیر باد کہہ کر یکسانیت حاصل کر لیں گی اور ان کی یہ خصوصیتیں شاید محض [عوامی اور لوک] گیتوں، امثال اور بعض مستحضر کہاوتوں میں بے جان ہو کر رہ جائیں گی۔

ثانیاً بدوی بولیاں: ملک الجزائر کی بدوی بولیوں کے متعلق جس حد تک بھی ہمیں علم ہے، جو محض تخمینی اور ہنوز نامکمل ہے، اس کی بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بظاہر ایک مخلوط اور مختلف الانواع انبار کی طرح ہیں۔ وہ مشترک خصوصیات جن کا بعض لوگوں نے سراغ لگانے کی کوشش کی ہے خود ایک پیچیدہ تصویر پیش کرتی ہیں؛ اس مرقّع کی تفسیر میں اگر اسے مجموعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، مختلف النوع مواد کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور بہت سی متضاد باتوں سے چشم پوشی برتی جاتی ہے۔

کسی بدوی بولی کی وہ علامتیں جن سے اسے شناخت کیا جا سکتا ہے حسب ذیل ہیں: (الف) صوتی اعتبار سے: مابین ثنایائی ث، ض، ظ کو عام طور پر باقی رکھنا؛ غیر مصوّت دندانی ت کا تلفظ بند منہ سے کرنا، بجز چند نخلستانی بولیوں کے، جن میں وہ رگڑ سے ادا کی جاتی ہے (مثلاً جنوبی وہران کے بنی عباس میں، یا جنوبی قسنطینہ کے تقرت میں)؛ مؤخر حنک (back velar) سے ادا ہونے والے گ کا تلفظ بطورِ ق، صرف دخیل لفظوں میں اور بالخصوص قانونی اور مذہبی اصطلاحات میں؛ کبھی کبھی مختصر حروفِ علت، یعنی حرکات کا باقی رکھا جانا، جن میں ایک کیفیتی تبدیلی کی وجہ سے پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، جس کا باعث ان سے متصل حروفِ صحیحہ کا، یا بعض صورتوں میں تلفظ میں زور دینے کا اثر سمجھا جا سکتا ہے۔ (ب) ساخت کے لحاظ سے: ایک حد تک قدامت پسندی، جس کے باعث بعض فعل اور اسم کے صیغوں میں پرانی زبان کے اثرات باقی رہ گئے ہیں؛ فعل کے صیغۂ واحد حاضر اور ضمیر منفصل میں مذکر و مؤنث کا امتیاز: ضَرَبْتَ = تو (مرد) نے مارا، ضرَبتِ = تو (عورت) نے مارا، اِنتَ (تو مرد)، اِنتِ (تو عورت)؛ تثنیہ کا خاصا وسیع استعمال، جو پیمانوں اور اُن اعضا کی حد تک محدود نہیں ہے جو دو دو ہیں۔

(ج) نحو اور لغات کی رو سے: نکرہ کے لیے ''واحد ال...'' کا محدود استعمال، ورنہ اسم کا بلا علامتِ تعریف استعمال اکثر اس بات کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر معرّف (نکرہ) حالت میں ہے؛ تعلّق مالکانہ کا قدیم طریقۂ اضافت سے اکثر اظہار؛ ایسے ذخیرۂ الفاظ کا استعمال جو نو آباد شہریوں کے مقابلے میں زیادہ خالص عربی ہے۔

خصوصی ممیّزات کی شکلوں کا یہ مجموعہ بدوی بولیوں کی مشترک اساس تشکیل کرتا ہے۔ ان میں دیگر خصوصیتیں بھی ہیں، لیکن وہ یا تو سب میں مشترک نہیں ہیں اور یا محض انھیں کی خصوصیتیں نہیں ہیں، مثلاً مرکب اعراب اِی، اَو (ey, ow) یا ان کا اختصار اِی، اَو (ē, ō) کا باقی رکھنا، جن کی جگہ حضری بولیوں میں پورے طور پر (ی) اور (و) ہو جاتا ہے؛ ہاتھ کو یِد کی جگہ اِید کہنا، اور حرف جر متاع (مْتاع) کا استعمال ''کا'' کے معنوں میں، بجائے اِڌِ، دِ، دْیال کے؛ چار حرفی صیغۂ جمع میں صْناوِیگ (= صندوق) کہنا، صْناوِگ نہیں، اور چار حرفی لفظوں کی تصغیر میں مْفیتیح (نہ کہ مْفَیتح) چھوٹی چابی کے معنوں میں، اور سہ حرفی لفظوں کی تصغیر میں محض مختصر اعراب [حرکت] کا استعمال: طُفیْل، طْفَیل، طُفَیل، (نہ کہ طُفَیّل) ''چھوٹا بچّہ'' کے معنوں میں: جمع کا ایک صیغہ، جس میں کسی سہ حرفی لفظ کے دوسرے حرف پر تشدید ہوتی ہے: شارف کی جمع شُرّف (بوڑھے، سخت جان)، نیز وزن مفعول کی ایک جمع مَفَعْلة کے وزن پر جیسے مَغْبُون کی جمع مَغَبْنَة (دھوکا کھائے ہوے، مصیبت زدہ)؛ گیارہ سے انیس تک کے اعداد میں لفظ عشر کا عین باقی رہنا: خْمسْطاعاش (پندرہ)، خصوصاً جنوبی وہران میں، جب کہ حضری بولیوں میں اسے عادۃً خْمسْطش، وغیرہ کہتے ہیں۔

بدوی بولیوں کی مجوزہ صنف بندی کی کوشش میں اُن بولیوں کی صرف ان چند خصوصیتوں کا انتخاب کیا جائے گا جو صحیح طور پر امتیازی کہی جا سکتی ہیں، اور جن میں کچھ تو صوتی خصوصیتیں ہیں اور کچھ ساختِ جملہ کی (لیکن ذخیرۂ الفاظ کے امتیازات کا ذکر نہیں ہوگا، ورنہ ان کا شمار ہمیں اپنے مبحث سے بہت دُور لے جائے گا)۔

(۱) مصوّت تصفیر والی آواز کا تلفظ: مشرقی الجزائر کے بدوی ج کی جگہ ژ کہتے ہیں۔ جس علاقے سے ج ختم ہو کر ژ شروع ہو جاتی ہے اُس کی سرحد سَکیکدہ، قسنطینہ، اور اولاد زحمون کے مشرق میں ہے، پھر بریکہ کے جنوب میں ایک موڑ آتا ہے، پھر آگے بڑھتے ہوے بُرنہ کے جنوب میں، پھر شمال کی طرف مڑتے ہوے قبیلۂ بیبان کے علاقۂ منصورہ کے قریب تک پہنچتی ہے۔ یہی حد بلند میدانوں اور وسطی مغربی الجزائر کے صحرائی رقبوں کی بھی نشان دہی کرتی ہے۔ ج/ژ کی یہ سرحد عین بسّام سے گزر کر شاں پلاے (Champlain) کی طرف جاتی ہے اور جنوب میں المدیہ، جندل اور دُنشریس کے نیچے سے گزرتی ہے، پھر ثنیۃ الحد کی بلندیوں پر السّرسو سے گزرتی ہوئی سُغَر (Trezel) کے جنوب اور فرندہ اور سعیدہ کے شمال کی طرف جاتی ہے اور شمال کی طرف خم کھاتی ہوئی الزفیزف (Mercier-Lacombe) اور السیق (St. Denis de Sig) کی طرف تلمسان کے قرب و جوار تک پہنچتی ہے۔ غرض قسنطینہ، العَلْمَہ (St. Arnaud)، سَطیف، بُرج بوعریرج، بریکہ، مَسیلہ اور بُرنہ کے رقبوں میں ج تلفظ ہوتا ہے؛ نیز الجزائر کے ساحل، متیجہ، وادی شلف، ظہرہ، مستغانم کی سطح مرتفع، مَعَسکرہ کے پہاڑ اور مقطع کے میدان، جو سب ایک زیادہ شمالی بدوی گروہ کی تشکیل کرتے ہیں۔

(۲) مصفر حنکی (velar fricative) غ کا بندمنہ سے ادا ہونے والے مؤخر حنکی (occlusive back velar) ق میں متبدل ہو جانا صحرائی بدوی بولیوں کی خصوصیت ہے (بجز چند نخلستانی بولیوں کے)، لیکن یہ خصوصیت مزید قابل لحاظ رقبے تک بھی پھیلی ہوئی ہے اور شمال میں الجزائر کے بلند میدانوں کے قریب تک پہنچ گئی ہے: غ/ق کا سرحدی خط عین الصفراء کے جنوب سے شروع ہوتا ہے، پھر مَشریہ کے مشرق کی طرف جاتا ہے، پھر پلٹ کر جُریدر کی طرف آکر شطِ مشرقی کے متوازی چلتا ہے، پھر العَلْمَہ کو مغرب میں چھوڑ کر السّرسو سے گزرتا ہوا ثنیۃ الحد، بِر واقیہ اور عین بسّام کے جنوب کی طرف جاتا ہے، پھر مَسیلہ کی بلندی پر بُرنہ پر سے گزرتا ہے اور بریکہ، القنطرہ اور بِسکرہ کے مضافات سے گزر کر جنوب کی طرف چلا جاتا ہے، اور معیّر (Ma'aïer) جامعہ اور تقرت (Touggourt) کو مشرق میں چھوڑ دیتا ہے۔

(۳) ضمیر متصل واحد مذکر غائب کا اعراب کسی حرف صحیح کے بعد (اَہ) ہونا۔ یہ خصوصیت (اولاً) وہران کی بدوی بولیوں میں پائی جاتی ہے۔ اَہ/ــُـ کا خط سرحدی مستغانم سے شروع ہو کر نیچے قُرطاسہ (Uzés-Le-Duc) کی طرف جاتا ہے، پھر شطِ شرقی کی مشرقی شاخ کے ساتھ ساتھ چلتا ہوا تقریباً البَیّض (Géryville) اور افلُو کے تقریباً بیچ سے گزرتا ہے۔ قبیلۂ اولاد سیدی الشیخ اَہ تلفظ کرتے ہیں، لیکن ذوی مُنیع (Douï Menia) اور علاقۂ سَوُورۃ (Saoura) کے حضری باشندے سادہ پیش (ــُـ) استعمال کرتے ہیں؛ تلمسان کے ''بدوی مضافات'' نیز وہ رقبہ جو عین تموشنت اور وہران کے رُخ ہے اَہ تلفظ کرتے ہیں۔ (ثانیاً) مشرقی قسنطینہ، جس میں شمال کی طرف وہ لوگ شامل ہیں جو القالہ (Collo) کے پہاڑوں پر رہتے ہیں اور جو ملک تونس کے کرومر (Kroumirs) اور مقد (Mogods) ہی کا ایک تسلسل ہیں؛ اور جنوب کی طرف وادی سوف کا علاقہ، نیز جنوبی تونس کے صحرائی منطقے کے بدوی شامل ہیں (اَہ کی تخفیف ہو کر اکثر سادہ زبر (ــَـ) رہ جاتا ہے)۔ یہ شکل تونس کے بدویوں کی معتد بہ تعداد میں نیز لیبیا میں ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ باقی الجزائر میں، چاہے شمالی ہو یا جنوبی، ضمۂ معروف [ــُـ] اور ضمۂ مجہول [ــُـ] استعمال ہوتا ہے۔

(۴) افعال صحیحہ کے ماضی میں صیغۂ مؤنث غائب کے بعد جب ضمیر متصل حرکت کے ساتھ شروع ہو، مثلاً ضَرْبِت + ک (اس عورت نے تجھے مارا)، تو اس کا تلفظ حسب ذیل طور پر ہوگا (ا) ضَرْباتِک، شمال مشرقی قسنطینہ میں اس علاقے تک جس کا سرحدی خط سکیکدہ (فلیپ ویل) کے مشرق سے شروع ہو کر عذبہ

(jammapes) اور خروب تک پہنچتا، پھر مغرب کی طرف مڑ کر شاطودان (Chateaudum-du-Rumel) کو چھوتا ہوا العین الکبیرہ (Périgotville) کی طرف چلا جاتا ہے، نیز اس علاقے میں جو مذکورہ سرحد کے جنوب میں ہے، یعنی سطیف کے بلند میدان تا بُرج بوعریرج، مشرقی صحرا میں تا مضافات بسکرہ، اور تقرت میں؛ اسی طرح الجزائری تل میں، جہاں مصوّت تصفیری حرف کا تلفّظ ج ہوتا ہے، اور بالآخر شمالی اور مغربی وہران میں، جس کی حدود کا خط تخمی موسیٰ کے جنوب سے گزرتا اور تاہرت اور فرندہ کے مابین جنوب کی طرف چھوتا ہوا، شطِ شرقی کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، پھر جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور مشریہ اور عین صفراء کو اپنے مشرق میں چھوڑ دیتا ہے؛ (۲) ضَرِبْتِک، علاقۂ قسنطینہ، فرج عوانہ اور فج مزالہ کے قرب وجوار میں قَرقور تک؛ (۳) ضَرِبْتِک (لفظ کے پہلے جز پر تلفظی زور کے ساتھ)، اس علاقے میں جو برج بوعریرج اور عین والمان (Colbert) کو ملانے والے خط کے جنوب میں پھیلا ہوا ہے، سارے علاقۂ ہدنہ میں، جنوب مغربی قسنطینہ اور وسطی صحرا میں؛ یہ (بشمول ثنیۃ الحد) ان تمام الجزائری بدویوں کا تلفظ ہے جو مصوّت صفیری حرف کو ژ کہتے ہیں؛ نیز یہی تلفّظ مشرقی اور جنوبی وہران میں غالب ہے.

(۵) افعال صحیحہ، ثلاثی مجرد کی گردان اوّل میں مضارع کی جمع کا صیغہ بنانے میں ساخت اجزائے کلمہ: یضرَبْ + ـُ (وہ مارتے ہیں)؛ نیز سہ حرفی اسم بروزن فَعَلَۃ کی ساخت جو کسی لاحقہ اعراب کے ساتھ شروع ہو: (رَقَبۃ + ـِ (میری گردن)، تو اس کا تلفّظ حسب ذیل طور پر ہوتا ہے: (۱) یضرْبُ، رقبتِ (تلفظی زور پہلے جز لفظ پر)، سارے علاقۂ قسنطینہ میں بجز القنطرہ، الجزائری بلند میدانوں، اور سارے مشرقی، مرکزی اور مغربی صحرا کے۔ شمال مشرقی بولیوں میں اس کا خاصا بیّن میلان ہے کہ اس حرکت کا تلفّظ لمبا کریں جس پر تلفظی زور دینا ہو: (یضْرَبُ/رَقّبتِ (درمیانی حرف مادہ پر تشدید، اور دوسرے جز لفظ پر تلفظی زور کے ساتھ) القنطرہ اور علاقۂ سکیکدہ میں جاری و ساری ہے۔ یہی صورت حال شمالی الجزائر کے ان علاقوں میں بھی ہے (بشمول ثنیۃ الحد) جہاں مصوّت تصفیری حرف کا تلفّظ ج ہوتا ہے، اسی کا رواج سارے شمالی اور مغربی وہران میں ہے؛ یضْرَبُ/یضرَبْ کا خط فاصل تیارت اور الوَنَح کے بیچ میں سے گزرتا ہوا شطِ شرقی کے شمالی ساحل کے ساتھ ساتھ چلتا ہے پھر مشریہ کو مغرب میں اور عین صفراء کو مشرق میں چھوڑتے ہوئے جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے.

(۶) افعال ناقصہ کی مکسور اللام و مفتوح اللام گردانیں: (الف) مشٰی - یمشی (چلنا)، نسٰی - ینسٰی (بھولنا) کا تلفّظ حسب ذیل طریق پر ہوتا ہے:- (۱) شمالی قسنطینہ میں تونسی سرحد سے لے کر اس خط تک جو سرسری انداز میں عنّابہ سے عین البیضاء کی طرف اُترتا ہے، نیز مشرقی صحرا میں سدی عُقبہ اور الوادتک مْشا (مشے)، مْشِیت، مْشُو، یمشی یمشو؛ نسا (نسے) نْسِیت، نْسُو، ینسا، ینسی، ینسو؛ (ب) مشرقی قسنطینہ میں مذکورۂ بالا شمالی سرحد سے لے کر بسکرہ اور بدوغل کے مضافات تک، ایک ایسے خط کے متوازی جو ہدنہ کی ڈھلان کے ساتھ ساتھ چلتا ہے پھر مکرر بیبان قبیلے کے منصورہ کی طرف ابھر کر علاقۂ بلاد القبائل تک چلا جاتا ہے، تلفّظ کی ایسی شکلیں رائج ہیں جو بالکل بدل گئی ہیں۔ مْشَ، مْشات، مْشاۃ یمشی، یمشیو، نْسَ، نْسات، ینْسا، ینسا، ینساو، جو حضری بولیوں سے ہم آہنگ ہے؛ (ج) صوبۂ الجزائر کے سارے بدوی رقبے میں صحرا سے لے کر سمندر تک نیز وہران کے بڑے حصے میں (جس کی سرحد کا مشرقی خط خود شہر وہران کے مضافات سے شروع ہو کر السیق (St. Denis de Sig) کے جنوب اور کشرو (Cacherou) کے شمال کی طرف چلتا ہے اور فرندہ کو اپنے مشرق میں چھوڑ کر جنوب کی طرف بڑھتا ہے اور اَفْلو اور البَیِّض (Gèryuille) کے بیچ میں سے گزرتا ہے۔ مضارع کا عین کلمہ مکسور یا مفتوح ہو تو تلفّظ ایک خاص خصوصیت کا حامل ہوتا ہے: ایک طرف تو یمشی، یمشو اور دوسری طرف ینس، ینسای، ینساو؛ یہی رواج مغربی وہران میں بھی ملتا ہے، جس کا سرحدی خط تلمسان کے مشرق سے گزرتا ہوا احمیان کے مشرق میں چلتا ہے اور مغرب میں عین صفراء کے شمال کی طرف مڑ جاتا ہے؛ (۴) وسطی وہران میں، جس میں عین تموشنت، سدی بالعبّاس، معسکرہ، سعیدہ، مشریہ، البَیِّض، عین صفراء، اور اولاد سدی الشیخ شامل ہیں، یمش، ینسی، ینسو کی شکلیں رائج ہیں.

ان تمام مختلف خصوصیتوں کی ایک جدول تیار کی جائے تو متعدد تداخلوں اور تناقضوں کے باوجود، جن سے سرحدیں خلط ملط ہو جاتی اور جغرافیائی وحدتیں ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں، چار یا شاید پانچ جداگانہ بنیادی گروہ نظر آتے ہیں.

(۱) مشرقی قسنطینہ اور علاقۂ القالہ اور سوف کی بدوی بولیاں (جنھیں پروفیسر کاں تینو (Cantineau) نے قسم "د" قرار دیا ہے): ان میں ژ، غ، اَہ، ضَرِباتِک، یضَرْبُ، رَقْبتِ، مْشِت، مْشُو، یمشو، نْسِت، نْسُو، ینسی، ینسو تلفّظ ہوتے ہیں اور مضارع کے لام کلمے میں یٰ ہو تو امالہ ہو کر محض زیر رہ جانے کی طرف میلان ہے اور مرکّب اعراب (diphthongs) عام طور پر محض یائے مجہول اور واو مجہول ہوتے ہیں.

(۲) وسطی اور مغربی وہران کی بدوی بولیاں (کاں تینو کے ہاں قسم "وٗ"): ان کے تلفظ ز، غ، اَہ، ضَرِبتِک، یضْرُبُ، رَقْبتِ، یمشو، ینسی، ینسو؛ مرکّب اعراب یا تو صحیح طور پر اِی (ey)، اَو (ow) کی صورت میں باقی ہیں یا محض یائے مجہول اور واو مجہول بنا دیے گئے ہیں.

(۳) وسطی اور صحرائی الجزائر کی بدوی بولیاں (کاں تینو کے ہاں قسم "الف"): تلفّظ ژ، غ بجائے ق، ضمّہ (ـُ) ضَرِبتِک، یضرْبُ، رَقْبتِ؛ مرکب اعراب یا تو صحیح طور پر باقی ہیں یا محض یائے مجہول اور واو مجہول بنا دیے گئے ہیں.

(۴) تل اور شہر الجزائر و وہران کے ساحل کی بدوی بولیاں (کاں تینو کے ہاں قسم "ب"): تلفّظ ج، غ، ضمۂ معروف (ضمۂ مجہول) ضَرْباتِک، یضْرُبُ، رَقْبتِ؛ مرکب اعراب (diphthongs) کبھی تو برقرار رہے ہیں اور کبھی یائے معروف اور واو معروف بن گئے ہیں۔ لفظ کے آخر کا ضمہ ضمۂ مجہول [ـُ] ہوتا ہے.

آخر الذکر (یعنی تل، شہر الجزائر اور وہران میں بسنے والے) گروہوں کے

ہاں فعل ناقص کی گردان یکساں ہے: مْشا، مْشات، مْشاو، یمْشو، نْسا، نْسات، نْساو، جِنساو، یِنساو.

(۵) قسنطینہ کے بلند میدانوں (جن میں ہودنہ کا شمال اور وہ کم چوڑا منطقہ شامل ہے جو سرسری اندازے میں برج بوعریرج سے وادی سیبوس تک پھیلا ہوا ہے) کی بولیاں قسم اوّل وسوم و چہارم کے اور حضری بولیوں کے اندر (جو کاں تینوں کے ہاں قسم "ج" ہے) ایک بین بین حیثیت کی حامل ہیں: تلفظ ج، غ، ضمہ معروف [ـُـ]، ضَرَبتِیک، یضْرَبْ، رَقَبتِ؛ مرکب اعراب محض یاے معروف اور واو مجہول بن گئے ہیں، اور فعل ناقص کی گردان کی پوری طرح تعمیر جدید ہوئی ہے جیسا کہ شہری اور دیہی بولیوں میں؛ ان بولیوں کو اگر ایک مستقل قسم نہ بھی خیال کریں تو انھیں ایک تکمیلی قسم ضرور قرار دیا جاسکتا ہے: یہ زیری خانوادے کی پرانی مملکت کے پایۂ تخت القلعہ کی (جو ایسے حضری لوگوں کا مرکز ہے جو بدویوں کی کثرت میں دب کر رہ گئے ہیں) بولیاں ہیں.

یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس صنف بندی کو ایک قیاسی اور مشکوک سعی کے سوا کچھ اُور خیال کیا جائے۔ بہر حال اس کام کی نزاکت کے باوجود محض اندازے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ گروہ اوّل کا تعلق بیّن طور پر تونسی گروہ سے ہے، جسے ولیام مارسے (W. Marçais) نے سُلَیمی بولی خیال کیا ہے؛ ہم اسے قسم "س" کہیں گے۔ گروہ دوم غالبًا مشرقی مراکشی گروہ ہی کا امتداد ہے۔ جسے کولین (G. S.Colin) معقلی بولی خیال کرتا ہے، ہم اسے گروہ "م" کہہ سکتے ہیں۔ گروہ سوم انتہائی ٹھیٹھ صحرائی بدوی عناصر پر مشتمل ہے، جو نہایت اثر انداز بھی ہیں اور نہایت متحد بھی۔ اور جس میں شَعَنْبہ (Chaanba)، الأربعاء، أولاد نائل، اور عربی شراقہ داخل ہیں؛ ان خانہ بدوشوں کی بولی کا رقبہ شمال کے ایک وسیع علاقے میں پھیلا ہوا ہے (مغرب کے مقابلے میں مشرقی رُخ پر کہنا صحیح تر ہوگا) اور خانہ بدوشوں کی چراگاہوں اور بلند میدانوں کی چرائی کی زمینوں پر حاوی ہے۔ ان کے زیرِ نگیں علاقے کا شمالی حصہ ایک ایسا منطقہ ہے جو گروہ چہارم کے ہاں پہنچنے کے لیے عبور گاہ کا کام دیتا ہے۔ یہ بولیاں وادی شلف میں مجتمع ہیں اور مغرب میں غلیزان (Relizane) اور مُستغانم کے مضافات اور متیجہ تک اور مشرق میں قبائلیہ تک پھیلی ہوئی ہیں، ہم گروہ سوم کو "ھا" اور گروہ چہارم کو "ھ ۲" کہہ سکتے ہیں، کیونکہ غالبًا ہلالی عربی کی وہاں وسیع طور پر تخم ریزی ہوئی تھی اور (شاید اُشَجَّع اور زُغْبہ کے) عرب عنصر کا کسی (بربروں کے) زناتہ عنصر سے اختلاط ہوا تھا۔ بلاشبہہ مستعرب بربروں کا عنصر بلند میدانوں کے شمال اور اطلسی تل کے متوازی رقبے میں زیادہ قابلِ لحاظ ہے۔ گروہ پنجم ایک انتہائی پیچیدہ گروہ ہے اور تا حال بربر زبان بولنے والے اہل القبائل اور علاقۂ مشاویہ کے درمیان ایک فانے کے طور پر داخل کر دیا گیا ہے۔ یہ گروہ شاید بنی ہلال (؟ ریاح) کی عربی کے توطن پذیر ہونے کی نشان دہی کرتا ہے، ان علاقوں میں جہاں پہلے کُتَیمہ اور کتامہ رہتے تھے؛ اسے ہم "ھ ۳" کہہ سکتے ہیں.

ہم یہ دعوٰی نہیں کرتے کہ مختلف گروہوں کے رقبوں کی سرحدیں ٹھیک ٹھیک طور پر متعیّن کی جاسکتی ہیں، نہ یہی کہ ان میں کس قسم کی بولی زیادہ رائج ہے اور کون سی کم۔ لسانیاتی خصوصیت کا باہم تداخل ہر جگہ بہت زیادہ ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ گروہ "ھا" کے لوگ چونکہ سیاسی برتری سے متمتع رہ چکے ہیں اس لیے یہ گروہ درمیانی صدیوں میں گروہ "ھ ۲" اور "ھ ۳" کو نقصان پہنچاتے ہوئے مزید آگے بڑھ جانے میں کامیاب ہوگیا۔ قصّہ شاید یہ ہوا کہ چرواہے جنگجو خانہ بدوشوں، کو، جن میں فتح و نصرت کی روح موجزن تھی، ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا جو چھوٹے پیمانے پر زراعت کرتے اور نیم خانہ بدوش نیم حضری تھے۔ اس گروہ "ھ ۳" نے مغربی قسنطینہ کے حضری رقبوں پر زبردستی قبضہ جما لیا ہوگا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ اُوپر سے منڈھی ہوئی بدوی بولی کے اندر سے حضری بولیوں کے اطوار و انداز جھانکتے ہیں اور اس بات کی جیتی جاگتی شہادت ہیں کہ وہاں سابق میں بولیوں کا ایک ایسا گروہ تھا جو اب متروک ہو چکا ہے۔ اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زیادہ نئے زمانے میں چرواہی زندگی کے انحطاط کے باعث بدوی زبانوں کی توسیع میں رکاوٹ پیش آ کر نہ صرف اس کی جغرافیائی حدود گھٹ گئی ہیں اور وہ متعدد نقاط پر مٹ چکی ہے بلکہ حضری بولیوں کے عناصر بالخصوص شمالی رقبوں میں توسیع حاصل کرتے جا رہے ہیں.

ہمارا میلان یہ باور کرنے کی طرف ہے کہ معاشرتی تبدیلیاں، جن کے اثرات الجزائر کے عربی بولنے والے لوگ روزانہ ہی محسوس کر رہے ہیں، ملک کی روزمرّہ زبان کا رُخ بدل کر اُسے نئی گزرگاہوں میں لے جاسکتی ہیں۔ جس ملک میں وہ رہتے ہیں وہاں کے شہر، جو تعداد میں بہت کم ہیں اور فصیلوں سے محصور اور جن کے دروازے سرِ شام ہی بند کر دیے جاتے تھے، دیہاتیوں اور چرواہوں (خانہ بدوشوں) کی مرکب، لیکن غیر منظم دنیا میں ہزاروں برس سے دراندازِ اجنبیوں ہی کی حیثیت کے حامل رہے ہیں۔ جدید الجزائر کے شہر، خواہ وہ پرانی میراث ہوں یا نو تعمیر، اور جن میں سے چند بہت آباد ہیں اور سب کے سب معاشی سرگرمی کے مرکز، سابقہ نیابتِ سلطنت (Regency) کے متعدد اضلاع کے لیے، جن میں بعض بعید ترین اضلاع بھی شامل ہیں، مقناطیسی کشش رکھتے ہیں، کیونکہ ان کی نظر میں یہ مزدوری کرنے کی منڈیاں اور روزی کمانے کے اڈے ہیں؛ اور شاید یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک ایسی کٹھالی ہیں جس میں الجزائری عربی کی ایک مشترک بولی (Koine) پیدا ہو رہی ہے، جو اس قابل ہے کہ پرانی علاقائی بولیوں کو ختم کر دے.

مآخذ: [(۱) اصل عربی جغرافیائی ناموں کے لیے دیکھیے احمد توفیق المدنی: جغرافیة القطر الجزائری، الجزائر ۱۹۵۲ء]؛ (۲) W. Marçais: *Le dialecte arabe parlé á Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۳) وہی مصنف: *Le dialecte arabe des Ulād Brāhim de Saïda*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۴) Ph. Marçais: *Contribution à l' étude du parler arabe de Bou Sa'āda*، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۵) وہی مصنف: *Le parler arabe de Djidjelli*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۶) M. Cohen: *Le parler arabe des Juifs d' Algers*،

پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۷) G. Delphin: Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé، پیرس-الجزائر ۱۸۹۱ء؛ (۸) A. Dhina: Textes arabes du Sud algérois، الجزائر ۱۹۳۰ء؛ (۹) J. Desparmet: Enseignement de l' arabe dialectal، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) J. Cantineau: Les parlers arabes du département d' Alger, de Constantine, d' Oran, des Territoires du Sud Alger، در RAfr.، ۱۹۳۸، ۱۹۳۹، ۱۹۴۰ و ۱۹۴۱ء؛ (۱۱) G. Kampffmeyer: Sudal-gerische Studien، برلن ۱۹۰۵ء؛ (۱۲) J. Kraft: The Struggle for Algeria Garden city، نیو یارک ۱۹۶۱ء].

(PH. MARÇAIS)

۲ - الجزائر کی بربر بولیاں: رکّ بہ بَرْبَر.

---

* اُلْجَیْتُو خدا بندہ: رکّ بہ الجایتو خدا بندہ.

---

* الجیرز: (Algiers) رکّ بہ الجزائر.

---

* اَلِش: (Elche) [اُلَش، در یاقوت] آج کل اِلوش (Eloche)، شرقی اندلس کا ایک چھوٹا سا قصبہ، اَلَقَنْت (Alicante) سے بارہ میل جنوب مغرب میں [دریاے ترافا (The Trafa) کے کنارے] واقع ہے۔ یہ اپنے نخلستانوں کی وجہ سے مشہور ہے، جو اب بھی موجود ہیں اور جن کا حال مسلمان مصنفوں (مثلاً ابن سعید اور القزوینی) نے بیان کیا ہے.

مآخذ: (۱) [یاقوت، ۱: ۳۲۴]؛ (۲) ابن عبدالمنعم الحِمْیَری: Péninsule ibérique، عدد ۲۶، متن: ص ۳۱، ترجمہ: ص ۳۹؛ (۳) H. Pérès: Le palmier en Espagne musulmane، در Mélanges Gaudefroy - Demombynes، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۲۵-۲۳۹؛ (۴) لیوی پروونسال (Lévi-Provençal): Hist. Esp. mus.، ۳: ۲۸۳-۲۸۴.

(E. LÉVI- PROVENÇAL)

---

* اَلْعَارَۃ: (العَرَۃ) یمن کے جنوبی ساحل پر ایک مقام، عدن سے مغربی جانب بلادِ صُبَیْحی میں عُمَیْرَہ (Khor Omeira) اور سُقَیا (Sukayya) کے درمیان واقع ہے۔ ابن المُجاوِر (تقریباً ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۰ء [کذا، ۱۲۰۳ء]) نے لکھا ہے کہ اس مقام سے کئی راستے شروع ہوتے تھے۔ الخَزْرَجی (م ۷۹۳ھ/ ۱۳۸۸ء) اپنے زمانے میں بھی بنو مُشَجَّر کے اس صدر مقام کو "ایک بڑا گاؤں" کہتا ہے (قبّ ابو مَخْرَمہ: تأریخ ثغر عدن، ۲: ۹۱ ببعد، تحت سیرت سعید بن محمد مُشَجَّر)۔ اس وقت کے بعد سے کاروانی تجارت کم ہوتی چلی گئی لہٰذا اس قصبے کو بھی برابر زوال آتا گیا۔ یہ مقام فان مالٹزن (von Maltzan) کے نقشے میں بھی موجود ہے (ساحل سے تقریباً دو میل کے فاصلے پر)، لیکن موجودہ زمانے میں بظاہر یہ نام فقط بَرِ عارہ اور راسِ عارہ کی شکل میں باقی رہ گیا ہے، جو سرزمین عرب کا سب سے آخری جنوبی سرا ہے، یعنی قدیم زمانے کا Promontoriun Ammonii.

مآخذ: (۱) الہَمْدانی، ص ۵۲، ۷۴، ۷۹؛ (۲) عُمارہ: [کتاب اخبار الیمن]، (طبع Kay) ۸/ ۱۱؛ (۳) المَقْدِسی: [مسالک الأبصار]، ص ۵۸؛ (۴) الخَزْرَجی: طبقات الخواص، ص ۱۹۴؛ (۵) ابن المُجاوِر: تأریخ المستبصر، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۶) شپرنگر (Sprenger): Alte Geogr. Arabiens، ص ۷۴؛ (۷) Red Sea and Gulf of Aden Pilot، ۱۹۳۲ء، ص ۱۳۰.

(O. LÖFGREN)

---

* اُلُغ بیگ: محمد تورغای، شاہ رُخ اور گوہر شاد کا بیٹا۔ ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۳ء میں بمقام سلطانیہ پیدا ہوا۔ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷ء میں اسے خراسان کے کچھ حصے اور مازندران کا گورنر مقرر کیا گیا۔ آئندہ سال شاہ رُخ نے وعدہ خلافی کرتے ہوے سمرقند کے حاکم خلیل سلطان [بن میران شاہ] سے ترکستان اور ماوراء النّہر لے کر اُلُغ بیگ کو دے دیا اور اس نے ایک ادیب، فن کار اور عالم کی حیثیت سے سمرقند کو "درحقیقت وہی بنا دیا جس کا خواب تیمور دیکھتا رہا تھا، یعنی اسلامی تہذیب و تمدّن کا مرکز" (R. Grousset: Hist. de l'Asie، ۳: ۱۲۷)۔ اُلُغ بیگ عالم دینیات تھا اور اس نے قرآن مجید کا مطالعہ خصوصیّت کے ساتھ کیا تھا، جسے وہ حافظے سے تمام قراءتوں کے مطابق سنا سکتا تھا۔ شعر و سخن کا دل دادہ تھا، چنانچہ خواجہ عصمت بخاری اس کا درباری شاعر تھا اور کئی دوسرے شعرا مثلاً [برہان الدین] بَرَنْدَق، رستم خُوریانی اور طاہر اَبِیْوَردی اس کی سرپرستی سے بہرہ اندوز تھے۔ وہ ایک مورّخ تھا اور اس نے نہ صرف تحقیقاتِ علمی کی حوصلہ افزائی کی بلکہ خود بھی ایک تاریخ بعنوان اولوس اربعۂ چنگیزی ("چنگیزی خاندان کے چار بیٹوں کی تاریخ") لکھی، جو بظاہر ضائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب فارس کے اُلوسِ تولی اور اُلوسِ چغتائی کی تاریخ کے لیے بہت قابل قدر ہو سکتی تھی، اگرچہ ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء سے پہلے کے تمام عہد کے لیے یہ رشید الدین کی کتاب [جامع التواریخ] سے کم مکمل ہوگی (بلوشے (Blochet): Introd. à l' Hist. des Mongols، ص ۸۶-۹۲)۔ ایک ماہرِ فن کی حیثیت سے اس نے سمرقند کو کئی دل کش عمارتوں سے مزیّن کیا، مثلاً ایک خانقاہ، جس کا گنبد دنیا میں بلند ترین ہے: مسجدِ مُقَطَّع (یا مسجد الغ بیگ)، جسے یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس کی اندرونی زیبائش چینی طرز کی منقّش اور رنگ دار لکڑی سے ہوئی ہے اور جو ۸۲۳ھ/ ۱۴۲۰ء میں مکمل ہوئی؛ شاہ زِندہ کی مسجد، جو ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء میں بنی؛ ایک مدرسہ، جو ۸۲۸ھ/ ۱۴۲۴ء میں تعمیر ہوا اور جس کا غسل خانہ حیرت انگیز پچی کاری سے مزیّن کیا گیا تھا؛ چالیس ستونوں کا محل، جس کے اطراف میں چار بلند برج ہیں اور جس کی آرائش سنگ مرمر کی سلوں سے بنے ہوے مسقّف محراب دار راستوں (colonnades) سے کی گئی ہے؛ ایوانِ تخت (کورنش خانہ)، جس کی کرسی، جو آٹھ ہاتھ چوڑی، پندرہ ہاتھ لمبی اور ایک ہاتھ اونچی ہے، وہ "نیلا پتھر" نہیں ہے جس کا ذکر Vámbéry

نے کیا ہے؛ چینی خانہ، ایک کوشک، جس کی دیواروں پر ان چینی فن کاروں میں سے ایک نے تصویریں بنائی تھیں جن کے کام کو یہ شاہِ سمرقند بہت پسند کرتا تھا؛ اور آخر میں وہ مشہور رصدگاہ، جس کا ذکر آگے آئے گا؛ اس کا معمار علی قوشچی تھا اور گوہرشاد نے اسے دیکھنے کے لیے سمرقند تک سفر کیا تھا۔ الغ بیگ کتابوں کا بڑا شائق تھا۔ وہ ریاضیات کا عالم تھا اور علم ہندسہ (geometry) کے مشکل ترین مسائل حل کر سکتا تھا، لیکن ان سب سے بڑھ کر وہ ایک ہیئت دان تھا۔ ۸۳۲ھ/ ۱۴۲۸ء میں اس نے سمرقند میں کُہک کی دوسری جانب ایک رصدگاہ کی تعمیر شروع کی، جو اب ویران ہو چکی ہے، لیکن جو اپنے زمانے میں دنیا کے عجائبات میں شمار ہوتی تھی۔ اس رصدگاہ کا روح رواں ایک ہیئت دان صلاح الدین تھا۔ اس کے تین اَور ہیئت دان ساتھی، جو کاشان کے باشندے تھے، یعنی حسن چلپی (جسے قاضی زادۂ رومی کہا جاتا ہے اور جس کے بیٹے مریم چلپی نے الغ بیگ کی تصنیف پر شرح لکھی)، غیاث الدین جمشید اور معین الدین کاشانی۔ ان کی معاونت سے الغ بیگ نے اپنی مشترکہ تحقیقات کے لیے نئے اور طاقت ور آلات ایجاد کیے۔ یہ دیکھ کر کہ بطلیموس (Ptolemy) کے حسابات اس کے اپنے مشاہدات کے مطابق نہیں اس نے انھیں درست کرنا چاہا اور اس طرح زیجِ جدیدِ سلطانی مرتب کی گئی۔ اس مجموعے میں مندرجۂ ذیل چیزیں تھیں: (۱) مختلف حسابات اور سنین؛ (۲) وقت کے متعلق معلومات؛ (۳) ستاروں کا راستہ؛ (۴) ثوابت کا مقام۔ ان سے پہلے بہت گنجلک اور دشوار فہم مقدمات درج ہیں، جن میں ان وجوہ پر بحث کی گئی ہے جنھوں نے الغ بیگ کو اس مجموعے کی تالیف پر آمادہ کیا اور رفقائے کار کی کیفیت بھی بیان کی گئی ہے۔ ان جداول نے یورپ میں شہرت حاصل کر لی اور اوکسفرڈ یونیورسٹی کے پروفیسر گریوز (John Greaves) (لاطینی میں Graevius) (۱۶۴۲-۱۶۴۸ء) نے اس کی طرف توجہ دلائی؛ ۱۶۶۵ء میں ہائڈ (Hyde) نے ان کا ترجمہ لاطینی میں کیا، جس پر بعد میں شارپ (Sharpe) (۱۷۶۷ء)) نے نظرِ ثانی کی۔ A. Sedillot نے ان مقدمات کا ترجمہ کیا اور انھیں مرتب کیا (پیرس ۱۸۴۷-۱۸۵۳ء، ۲ جلدیں)۔ اس سے پیشتر اس نے جداول کو شائع کرنے کا ذمہ لیا تھا (کراسہ ۱، پیرس ۱۸۳۹ء)۔ انھیں E. B. Knobel نے اُن تمام مخطوطات سے مقابلہ کر کے جو برطانیۂ عظمیٰ میں ہیں اور ایک فارسی اور عربی کی فرہنگ کا اضافہ کر کے Catalogue of Stars کے نام سے شائع کیا ہے (واشنگٹن ۱۹۱۷ء)۔ اس پر بحث ہوئی ہے کہ آیا اس کتاب کا اصل متن عربی میں تھا، یا فارسی میں، یا ترکی میں؛ غالباً ہمارے پاس اس کا فارسی ہی متن ہے۔ یوں بظاہر یہ زیج ۸۴۱ھ/ ۱۴۳۷ء میں مکمل ہوئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الغ بیگ نے ان تمام ستاروں کا مشاہدہ نہیں کیا جن کا اس نے ذکر کیا ہے۔ اس نے اپنے طول بلد و عرض بلد بطلیموس سے لیے ہیں۔ علم ہیئت کو اس نے غیر متناسب جگہ دی ہے، لیکن Seddillot (کتاب مذکور، ۱: cxxxii) یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ "مشرق میں علمِ ہیئت کی تصانیف کا دور اُس پر ختم ہو گیا"۔

سیاست اور جنگ آزمائی میں الغ بیگ اتنا خوش قسمت نہ تھا۔ اس نے حملہ آور ازبکوں کو آق صُو کی جانب واپس دھکیل دیا، لیکن بُراق اوغلان اور محمد جوگی کی سوار فوج نے جلد ہی اس کا بدلہ لیا اور خجند تک پیش قدمی کر کے ملک کو ویران کر ڈالا (۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء)۔ شاہ رُخ کی اولاد میں سے صرف الغ بیگ ہی بچا تھا؛ اس لیے باپ کی وفات (۲۵ ذوالحجہ ۸۵۰ھ/ ۱۲ مارچ ۱۴۴۷ء) پر وہی تخت کا وارث بنا، لیکن مشکلات کے ہجوم نے اسے کئی ماہ تک کچھ نہ کرنے دیا اور اس طرح دوسرے تیموری شہزادوں کو اس کے خلاف کارروائیاں کرنے کا موقع مل گیا۔ گوہرشاد اُلغ بیگ کے بیٹے عبداللطیف کے لیے تخت حاصل کرنا چاہتی تھی، لیکن عبداللطیف نے غلط افواہوں سے گمراہ ہو کر یہ فرض کر لیا کہ تخت ایک اَور مدعی علاء الدولہ کے پاس چلا گیا ہے؛ چنانچہ شاہ رُخ کی وفات سے چند روز بعد وہ گوہرشاد نیز اس کے تمام نوکروں چاکروں کو قید کر کے سمنان لے گیا۔ وہاں سے وہ ہرات روانہ ہوا اور اس پر قبضہ کر کے اپنی حکمرانی کا اعلان کر دیا۔ اِدھر ابراہیم سلطان کے بیٹے سلطان عبداللہ نے شیراز کے ضلع پر قبضہ کر لیا۔ سیُورغتمش کے بیٹوں نے کابل اور غزنہ میں ایک نئی ریاست قائم کر لی۔ دو اَور شہزادے مرزا اور بابا میرزا بھی تخت کے خواہاں تھے۔ بابا میرزا جرجان اور مازندران کا حاکم بن بیٹھا۔ عبداللطیف جب اپنے قیدیوں کے ساتھ نیشاپور پہنچا تو امیر میرزا صالح اور میر اُویس نے اس پر اچانک حملہ کر دیا۔ قیدیوں کو رہائی ملی اور عبداللطیف کو، جو بھاگ نکلا تھا، گرفتار کر لیا گیا۔ اسے علاء الدولہ کے سامنے پیش کیا گیا اور وہ اس سے مہربانی کے ساتھ پیش آیا۔

بالآخر الغ بیگ نے بے عملی ترک کر کے اپنے وزرا کی نصیحت پر کان دھرے اور خراسان کی طرف روانہ ہوا۔ اپنے ایک حریف ابوبکر سے مصالحت کے پیش نظر اپنی بیٹی کی شادی اس سے کر دی، لیکن جب اس کی غداری کا یقین ہو گیا تو اسے قید میں ڈال دیا۔ الغ بیگ نے دریائے جیحون کو عبور کیا اور بلخ میں عبداللطیف کی کار ستانیوں کا ذکر سنا، لیکن اسے معاف کر دیا اور ہر قسم کی مراعات دینے کے لیے تیار ہو گیا؛ چنانچہ اس نے اپنے وزیر اوّل نظام الدین میرک کو اسی مقصد سے ہرات بھیجا؛ لیکن بابر میرزا نے خراسان پر حملہ کر دیا اور علاء الدولہ کے ہراول کو جام کے مقام پر شکست فاش دی۔ جب علاء الدولہ نے دیکھا کہ وہ بابر میرزا اور الغ بیگ کے درمیان گھر گیا ہے تو اس نے ہتھیار ڈال دیے۔ قیدیوں کا مبادلہ کیا گیا، اور عبداللطیف بلخ کا گورنر مقرر ہوا۔ علاء الدولہ کے سپہ سالاروں نے الغ بیگ کے ڈر سے اپنے آقا کو بابر میرزا سے صلح پر مجبور کیا؛ [چنانچہ صلح ہو گئی اور] خبوشان سرحد مقرر ہوئی۔

عبداللطیف نے غداری کی، یرغمالوں کی واپسی سے انکار کر دیا اور جو فوجی دستہ یرغمالوں کو لانے کے لیے بھیجا گیا تھا اس پر حملے میں ناکامی کے بعد تمام یرغمالوں کو قتل کرا دیا تو رزم و پیکار کی آگ از سرِ نو بھڑک اٹھی۔ علاء الدولہ نے لوٹ مار کی غرض سے کئی حملے کیے، لیکن اس نے جس مہم کا منصوبہ بنا رکھا تھا اسے الغ بیگ کے دھمکی دینے پر ترک کر دیا۔ الغ بیگ نے اب یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ وہ شاہ رُخ کے

واحد وارث کے طور پر اپنی حیثیت منوائے۔ بلخ کے قتل عام (۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸۔ ۱۴۴۹ء) کا انتقام لینے کی غرض سے اس نے اپنے بیٹے کے متعدد عہدے داروں کو قتل کرا دیا۔ جب الغ بیگ نے دریاے جیحوں عبور کر لیا تو عبداللطیف بڑی تعداد میں امدادی فوج لے کر اس کے پاس آیا۔ ایک خون ریز جنگ کے بعد علاء الدولہ کو تخر باب کی غداری کی وجہ سے شکست ہوئی اور اس نے مشہد میں جا کر پناہ لی، جہاں اس کے بھائی بابر میرزا نے اسے اپنا ملک واپس لینے میں مدد دینے کا وعدہ کیا۔ اس نے اطاعت قبول کرنے کا بہانہ کیا، لیکن الغ بیگ اس کے دھوکے میں نہ آیا اور اس نے ہرات اور اس کے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ پھر وہ اِسْفَرائن کی طرف بڑھا۔ یہاں اس نے اپنی فوج کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک کو، جو میرزا عبداللہ شیرازی کے ساتھ تھی، بسطام کا محاصرہ کرنے کا حکم دیا گیا اور دوسرا حصّہ، جو عبداللطیف کے ساتھ تھا، اَستر آباد کی طرف بڑھا۔ عین اس موقع پر اوزبکوں نے ماوراء النّہر پر حملہ کر دیا اور سمرقند کو تاراج کر ڈالا گیا۔ اُلغ بیگ شاہ رُخ کا تابوت اور ہرات کا خزانہ لے کر بعجلتِ تمام واپس ہوا۔ بابر میرزا نے اس کی فوج کے ساقے پر حملہ کر دیا اور اوزبکوں نے جیحوں کے معبر پر اس کے سامان پر قبضہ کر لیا۔ بالآخر وہ بخارا پہنچا، جہاں اس کے والد کی رسم تجہیز و تکفین ادا کی گئی۔ خراسان، جس کے بارے میں تیموریوں اور ترکمانوں کے درمیان جھگڑا تھا، مکمل بدنظمی کی حالت میں تھا۔ قرہ قویونلو کا شہزادہ یار علی ہرتُو کے قلعے سے بچ نکلا اور اس نے ہرات کا محاصرہ کر لیا۔ الغ بیگ نے اسے اس محاصرے سے رہائی دلوائی، لیکن بابر میرزا نے بغاوت کر کے پھر اس پر حملہ کر دیا۔ عبداللطیف جان بچا کر باپ کے پاس پہنچا۔ یار علی نے اچانک شہر میں داخل ہو کر اپنی تاج پوشی کی رسم ادا کی اور عوام میں مقبول ہو گیا، لیکن بابر میرزا کے ایک فرستادے نے اسے کوئی خواب آور چیز کھلا دی اور وہ ہلاک ہو گیا۔

ذوالحجۃ ۸۵۲ھ/ فروری ۱۴۴۹ء میں سارے کا سارا خراسان بابر میرزا کی ملکیت میں آ گیا اور اُس نے علاء الدولہ کو [اس کی خدمات] کا ایک مضحکہ خیز معاوضہ دیا، یعنی چھوٹے سے شہر تُون کی گورنری دے دی؛ پھر اس کی جگہ اس کے بیٹے کو گورنر بنا دیا۔ بعد ازاں باپ بیٹے دونوں کو سازش کرنے کے الزام میں ہرات بھیج دیا گیا، جہاں انھیں سخت قید جھیلنا پڑی۔ بے اطمینانی عام طور پر پھیلی ہوئی تھی۔ لوگ میرزا پر عیاشی، شراب نوشی اور نااہلیت اور اس کے گماشتوں پر جبری تحصیلات کا الزام لگاتے تھے۔ طاقتور امیر ہِنْدُوکَہ نے باذغیس کے خلاف مہم لے جانے سے انکار کر کے الغ بیگ کی مدد سے ملک کی حالت کو سدھارنا چاہا اور اس مقصد سے اس نے اپنا ایک سفیر اِیدِگُو الغ بیگ کے پاس روانہ کیا۔ عبداللطیف نے اِیدِگُو کو گرفتار کر کے بابر میرزا کے پاس بھیج دیا، جس کے سامنے اس نے ہر بات کا اقرار کر لیا۔ باوجود اس کے کہ ہِنْدُوکَہ نے اپنی ہمت و شجاعت کے حیرت انگیز کمال دکھائے پھر بھی اس نے شکست کھائی اور وہ قتل ہوا۔

علاء الدولہ جان بچا کر بھاگ نکلا۔ پہلے وہ سیستان گیا اور پھر ُالعراق' [یعنی اصفہان اور رَے کا درمیانی علاقہ قبر: یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۴۴، مصر ۱۹۰۶ء] جہاں اس کا بھائی محمد میرزا (جس کی حکومت فارس پر بھی تھی) حکمران تھا۔ دونوں نے مل کر خراسان پر حملہ کیا اور بمقام جام بابر میرزا کو سخت شکست دی، جس نے اپنے آٹھ گھڑسواروں کے ساتھ بھاگ کر قلعۂ عماد میں پناہ لی۔ ہرات پہنچ کر محمد میرزا نے دریا دلی اور فیاضی سے کام لیا۔ اس نے اپنے بھتیجے ابراہیم کو آزاد کر دیا اور بابر کے بیٹے شاہ محمد کو اس کی والدہ کے پاس بھیج دیا۔

عبداللطیف کو اپنے باپ سے نفرت تھی، جس کی کئی ایک وجوہ بیان کی جاتی ہیں: [مثلاً] کہا جاتا ہے کہ الغ بیگ نے تخرباب کی جنگ کے موقع پر اپنے ایک مراسلے میں عبداللطیف کے نام کی جگہ اپنے دوسرے بیٹے عبدالعزیز کا نام درج کر دیا تھا؛ [نیز کہتے ہیں کہ] الغ بیگ نے عبداللطیف کو وہ روپیہ اور ہتھیار جو اس نے ہرات میں ذخیرہ کر رکھے تھے واپس دینے سے انکار کر دیا، کیونکہ اسے اپنے اس بیٹے پر اعتماد نہ تھا۔ عبداللطیف نے بغاوت کر کے بلخ لے لیا، اپنے باپ اور بھائی عبدالعزیز کو شاہ رُخیہ کے مقام پر شکست دی اور الغ بیگ کو ایک ایرانی ملازم عباس کے حوالے کر دیا، جس نے مقدمہ چلانے کا ڈھونگ رچا کر اسے ۱۰ رمضان ۸۵۳ھ/ ۲۷ اکتوبر ۱۴۴۹ء کو دو سال آٹھ ماہ کی حکومت کے بعد قتل کرا دیا۔ اس قتل کے بعد بڑی تیزی سے تیموری سلطنت کے حصے بخرے ہونے لگے۔ تمام اطراف میں مدّعی اُٹھ کھڑے ہوئے، جن میں سے اکثر نے اپنا مقصد حاصل بھی کر لیا۔ چھے ماہ بعد خود عبداللطیف بھی قتل کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۶: ۱۹۵، ۲۰۲-۲۰۵، ۲۰۸؛ (۲) خواند امیر: حبیب السّیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۳: ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۱۸؛ (۳) معین الدین اِسْفِزاری: اقتباسات از روضۃ، جو Barbier de Meynard نے JA، ۱۸۶۲ء، ۲۰: ۲۷۷-۲۸۴ میں شائع کیے؛ (۴) عبدالرزاق سمرقندی کی مجمع البحرین کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے؛ (۵) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن (Browne)، ص ۳۶۱-۳۶۶؛ (۶) A. Sédillot: *Introduction aux Prolégomènes*، متن کی جلد کی ابتدا میں؛ (۷) بارٹولڈ (W. Barthold): *Ulug-Beg i evo vrem'a*، ۱۹۱۸ء؛ (۸) بلوشے (E. Blochet): *Introduction à l'histoire des Mongols de Reshīd ed-Din*، لائڈن ۱۹۲۰ء؛ (۹) براؤن (E. G. Browne): *Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، ص ۱۹۲، ۳۸۶-۳۹۰، ۵۰۱-۵۰۳؛ (۱۰) بووا (Lucien Bouvat): *L' Empire Mongols* (2ème *phase*)، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۳-۱۲۹؛ (۱۱) وہی مصنف: *Essai sur la civilisation timouride*، در JA، ۱۹۲۶ء، ص ccviii، ۲۴۸-۲۵۰، الغ بیگ کی علم ہیئت کے متعلق تصنیف کے سلسلے میں جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ان کا ذکر کیا جا چکا ہے، اور J. M. Faddegon نے، جو مستشرق ہونے کے علاوہ ہیئت دان بھی ہے، ان کا خاص طور پر مطالعہ کیا ہے اور ان کے متعلق قیمتی معلومات بہم پہنچائی ہیں۔

(L. BOUVAT بووا)

⊗ **اَلِف:** (ع) الف کی دو قسمیں ہیں: ساکن اور متحرک۔ الف ساکن کو حرف لِین کہتے ہیں، جیسے قام میں۔ الف متحرک کا نام ہمزہ ہے [المنجد]۔ عربی زبان میں الف حروف ہجاء (رک بہ ہجاء) میں سے ایک حرف بھی ہے اور یہ مستقل معنی بھی دیتا ہے۔ بامعنی الف کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جو ابتدائے کلام میں آتا ہے، دوسرا وہ جو وسط کلام میں واقع ہو اور تیسرا وہ جو آخر کلام میں آئے۔

لفظ کے شروع میں استعمال ہونے والا الف مختلف معانی کے لیے آتا ہے، مثلاً (۱) استفہام کے لیے: یہ الف سوالیہ مفہوم رکھتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا (۲ [البقرة]: ۳۰)؛ (۲) تسویہ کے لیے: یہ اس لفظ کو جس کے شروع میں اسے استعمال کیا جائے [ام کے ساتھ مل کر] مصدر میں تبدیل کر دیتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے: ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ (۲ [البقرة]: ۶)، یعنی تمہارا انھیں متنبہ کرنا اور نہ کرنا برابر ہے؛ (۳) انکار ابطالی کے لیے لیس کے ساتھ مل کر، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ (۷ [الاعراف]: ۱۷۲) = کیا میں تمھارا رب نہیں، مطلب یہ ہے کہ میں یقیناً تمھارا رب ہوں؛ (۴) تبکیہ اور زجر و توبیخ کے لیے، جیسے قرآن مجید میں ہے: ءٰٓالذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَیَیْنِ (۶ [الانعام]: ۱۴۴)؛ (۵) تحکم و استہزا کے لیے، جیسے قرآن مجید میں ہے: اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ اَنْ نَّتْرُکَ مَا یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا (۱۱ [ھود]: ۸۷) = کیا تیری نماز نے تجھے یہ سکھایا ہے کہ ہم انھیں چھوڑ دیں جنھیں ہمارے باپ دادا پوجتے تھے؛ (۶) امر کے لیے، جیسے أَتَعَلَّمْتُمْ، یعنی علم حاصل کرو۔ استفہام، انکار ابطالی، انکار توبیخی، اور تحکم وغیرہ کے معنوں میں جو الف استعمال ہوتا ہے اسے الف استخبار بھی کہتے ہیں؛ (۷) ندائے قریب کے لیے، جیسے أَزَیْدُ اَقْبِلْ، یعنی اے زید آ [اقرب الموارد]۔ الف کا ان معنوں میں استعمال قرآن مجید میں نہیں ہے؛ (۸) ندائے بعید کے لیے یا جو بعید کے زمرے میں شمار ہوتا ہو، اگر اس پر مد لگا دی جائے اور اسے 'آ' پڑھا جائے؛ (۹) لفظ کے شروع میں الف کا استعمال فعلِ مضارع کے صیغۂ واحد متکلم بنانے کے کام بھی آتا ہے اور 'میں' (متکلم) کے معنی دیتا ہے، جیسے سَمِعَ سے أَسْمَعُ یعنی میں سنتا ہوں؛ (۱۰) لام کے ساتھ مل کر معرفہ بنانے کے لیے [اسے ال تعریفی کہتے ہیں] اور اس طرح استغراق وغیرہ کے معنی دیتا ہے؛ (۱۱) وسط کلمہ میں آنے والا الف تثنیہ یا بعض اوزان جمع بنانے کے کام آتا ہے، جیسے رَجُلٌ سے رَجُلانِ = دو مرد، مِسکین سے مَساکین؛ (۱۲) کلمے کے آخر میں آنے والا الف یا تو تانیث کے لیے آتا ہے، جیسے الحمراء (اسے ہمزة التانیث بھی کہتے ہیں)؛ (۱۳) یا پھر وہ تثنیہ میں ضمیر کا الف ہوتا ہے، جیسے اِذْهَبا میں آخری الف؛ (۱۴) کبھی یہ ابیات کے آخر میں اشباع کے لیے بڑھا دیا جاتا ہے، جیسے سبیل سے سبیلا؛ (۱۵) اسی طرح قرآن مجید کی بعض آیات کے آخر میں بڑھا دیا گیا ہے، جیسے تَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا (۳۳ [الاحزاب]: ۱۰) اور صوتی ہم آہنگی کا کام دیتا ہے، کوئی معنوی اضافہ نہیں ہوتا۔

حساب جُمّل میں اس کی قیمت ایک فرض کی گئی ہے۔ الف قرآن مجید کے حروف مقطعات میں بھی ہے اور بعض کے نزدیک اس کے مستقل معنی ہیں۔ زجاج نے کہا ہے کہ حروف مقطعات "الٓمّٓ" میں مجھے ابن عباس کی بیان کردہ تفسیر پسند ہے۔ ابن عباس نے اس کے معنی کیے ہیں: اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ، یعنی میں اللہ خوب جاننے والا ہوں۔ اس طرح یہاں الف "انا" کے معنی دیتا ہے (لسان)۔

علم قراءت میں الف حروف مجہورہ میں سے ہے۔ عربی حروف کی دو قسمیں ہیں: حروف صحیح اور حروف علت۔ اس تقسیم میں الف حرف علت ہے۔

خلیل بن احمد نے جب لغت پر کتاب العین تیار کی تو بعد کی عام لغات کی طرح اس کا آغاز حرف الف سے نہیں بلکہ حرف عین سے کیا تھا (اس وجہ سے پوری کتاب کا نام ہی کتاب العین ہے) اور اپنی ترتیب میں اس نے الف کو سب سے آخر میں رکھا تھا۔ ابن سیدہ نے اپنی کتاب المحکم میں خلیل ہی کی قائم کردہ ترتیب پیش نظر رکھی تھی، لیکن اس تبدیلی کے ساتھ خلیل کی ترتیب میں الف سب سے آخر میں ہے اور اس سے پہلے واو اور یا ہیں، لیکن ابن سیدہ نے سب سے آخر میں واو کو رکھا، اس سے پہلے یا اور اس سے پہلے الف۔ بعض علما نے لکھا ہے کہ الف اور دوسرے حروف کچھ باطنی تاثیرات بھی رکھتے ہیں۔ ابوالحسن علی الحرانی اور مُحْیِ الدین ابن العربی نے اپنی کتابوں میں ان تاثیرات کا ذکر کیا ہے اور البعلبکی نے اس پر مستقل کتاب لکھی ہے (لسان)۔

عربی تصریف میں الف کبھی واو سے اور کبھی یا سے بدل جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: مُغْنِي اللَّبِيب؛ (۲) لسان العرب، در دیباچہ و تحت حرف الھمزہ؛ (۳) راغب: مفردات، تحت الف؛ (۴) تاج العروس؛ (۵) شرح ملا جامی۔

(عبدالمنان عمر)

الف باء: رک بہ ہجاء (حروف)۔ ✱

✱ **اَلْف لَیْلَة و لَیْلَة:** یعنی "ایک ہزار راتیں اور ایک رات"، عربی زبان میں پریوں کی کہانیوں، خیالی قصوں اور دوسری حکایات کے مشہور ترین مجموعے کا نام۔ آج کل ہم اکثر یہ جملہ پڑھتے یا سنتے ہیں کہ "یہ تو الف لیلہ کی پریوں کی کوئی کہانی معلوم ہوتی ہے" اور یہ واقعہ ہے کہ پریوں کی کہانیاں الف لیلہ کا سب سے بڑھ کر دل فریب حصہ ہیں۔ تمام مشرقی اقوام کی طرح اہل عرب بھی قدیم ترین زمانے سے خیالی کہانیاں سننے کے شائق تھے، لیکن چونکہ خالص عربوں کا ذہنی افق زمانۂ قدیم میں، یعنی ظہور اسلام سے پہلے، بہت محدود تھا اس لیے اس تفریح کا مواد زیادہ تر باہر سے، [بالخصوص] ایران اور ہندوستان سے، مستعار ہوتا تھا، جیسا کہ ہم سوداگر النضر [بن الحارث] کے بیانات سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ بعد کے زمانے میں جب عرب کی مدنیت زیادہ پُرمایہ اور جامع ہوگئی تو دوسرے ممالک کے ادبی اثرات بلاشبہہ اور زیادہ قوی ہوگئے۔ الف لیلۃ کو توجہ سے پڑھنے والا اس کے قصوں کے گوناگوں تنوع سے بہت جلد متحیر ہو جاتا ہے۔ یہ افسانے اپنی طرز پر

ایک ایسے مشرقی مرغزار سے مشابہ ہیں جس میں طرح طرح کے خوب صُورت پھول کھلے ہوے ہیں، اگرچہ کہیں کہیں جھاڑ جھنکاڑ بھی ہے۔ دوسری طرف پڑھنے والے کو یہ محسوس ہوگا کہ ان افسانوں کا میدان بہت وسیع ہے۔ اس میں ایک طرف حضرت سلیمانؑ، قدیم ایرانی شہنشاہوں، سکندرِ اعظم، خلفا اور سلاطین کے قصے ہیں تو دوسری طرف ایسی کہانیاں بھی ہیں جن میں قہوے، تمباکو اور بندوقوں کا ذکر آتا ہے۔

یورپ میں الف لیلۃ کا شیوع: یہ پوری تصنیف ایک منظّم داستان کے چوکھٹے میں جمائی گئی ہے اور اطالیہ میں یہ بات قرونِ وسطی میں معلوم ہو چکی تھی۔ اس کے اثرات Giovanni Sercambi (۱۳۴۷ - ۱۴۲۴ء) کے ایک ناول میں نیز Astolfo اور Giocondo کی کہانی میں ملتے ہیں، جو (سولھویں صدی کے اوائل کے [شاعر] اَرِسٹو (Aristo) کی نظم *Orlando Furioso* کے اٹھائیسویں باب (canto) میں بیان کی گئی ہے۔ غالبًا یہ معلومات اٹلی میں ان تاجروں کی وساطت سے پہنچی ہوں گی جو بلادِ مشرق میں رہ چکے تھے؛ لیکن مکمل الف لیلۃ و لیلۃ یورپ میں سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں پہنچی۔ اسے اوّل مرتبہ فرانسیسی عالم اور سیاح گالاں (Jean Antoine Galland) (۱۶۴۶-۱۷۱۵ء) نے شائع کیا۔ عالمِ شرق سے اس کی واقفیت کا سبب یہ تھا کہ اس نے پہلے تو فرانسیسی سفیر کے ایک معتمد نائب کی اور آگے چل کر [بعض] غیر پیشہ ور اصحاب (amateurs) کی طرف سے عجائب خانوں کے لیے نوادر جمع کرنے والے کی حیثیت سے مشرقِ قریب کے ممالک کا سفر کیا تھا اور یوں اس کی توجہ ان بے شمار داستانوں اور قصوں کی طرف مبذول ہوئی جو ان ممالک میں سنائے جاتے تھے۔ فرانس واپس پہنچ کر اس نے ۱۷۰۴ء میں *Les mille et une Nuits contes arabes traduites en Français* کی اشاعت کا آغاز کیا۔ ۱۷۰۶ء تک سات جلدیں شائع ہو گئیں۔ آٹھویں جلد ۱۷۰۹ء میں، نویں اور دسویں جلدیں ۱۷۱۲ء میں اور گیارھویں اور بارھویں جلدیں ۱۷۱۷ء میں گالاں (Galland) کی وفات کے بعد شائع ہوئیں۔ آخری جلدوں کی اشاعت میں یہ تاخیر ایک طرف تو ان مشکلات کی آئینہ دار ہے جو گالاں (Galland) کو ان کے مواد کی فراہمی میں پیش آئیں اور دوسری طرف اس کی کم توجہی کی، جو اسے ایک عالم کی حیثیت سے اپنے علمی مشاغل کے اس پہلو سے تھی۔ وہ ایک پیدائشی داستان گو تھا۔ اسے ایک اچھی کہانی [کے انتخاب] کا ذوق جبلی طور پر ودیعت ہوا تھا اور پھر اسے اپنے طور پر سنانے کا سلیقہ بھی خوب تھا۔ اسی بنا پر اس نے اپنے ترجمے کو یورپ کے قارئین کے مذاق کے مطابق ڈھالا اور بعض اوقات عربی متن کی عبارت بدل ڈالی اور ان باتوں کی تشریح کر دی جو اہلِ یورپ کے لیے نامانوس تھیں۔ اس کی نئی "لیالی" (*Nights*) کی عام مقبولیت اور کامیابی کا یہی سبب تھا۔ علاوہ ازیں وہ اس اعتبار سے بھی خوش نصیب تھا کہ اس کی رسائی اس مواد تک ہو گئی۔ اس نے "سندباد جہازی" کے ترجمے سے [اپنے کام کا] آغاز کیا۔ ترجمہ ایک ایسے مخطوطے سے کیا گیا تھا جس کا سرورق غائب تھا۔ بعد ازاں اسے معلوم ہوا کہ یہ داستان ایک بہت بڑے مجموعۂ قصص کا ایک حصّہ ہے جو الف لیلۃ و لیلۃ کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے بعد خوش قسمتی سے اسے اس کتاب کے ایک قلمی نسخے کی چار جلدیں کسی نے شام سے بھیج دیں۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے اس مختصر جزو کے سوا جو ایبٹ (Nabia Abbott) کو دستیاب ہوا تھا یہی الف لیلۃ کے باقی ماندہ متن کا بہترین اور قدیم ترین نسخہ ہے۔ اس نسخے کی پہلی تین جلدیں اب تک کتاب خانۂ ملیہ (Bibliotheque Nationale)، [پیرس] میں موجود ہیں، لیکن چوتھی جلد گم ہو گئی ہے۔ اپنے ترجمے کی پہلی سات جلدوں میں گالاں (Galland) نے ان تین عربی جلدوں کا مکمل ترجمہ کر دیا جو اب تک موجود ہیں اور "سندباد" اور "قمر الزمان" (Camalzaman) کے قصوں کا اضافہ ایسے مخطوطات سے کیا جن کے متعلق معلوم نہیں تھا کہ کس کتاب کا حِصّہ ہیں۔ اس کے بعد مواد فراہم نہ ہونے کی بنا پر اس نے یہ کام تین سال کے لیے روک رکھا، تا آنکہ وہ اپنے ناشر کے اصرار پر آٹھویں جلد شائع کرنے کے لیے مجبور ہو گیا جو غیر مصدّقہ اور غیر مستند تھی۔ اس آٹھویں جلد میں "غانم" کا قصہ ہے۔ جس کا ترجمہ گالاں (Galland) نے غیر شناختہ مخطوطے سے کیا تھا۔ علاوہ ازیں اس میں دو اور داستانیں — "زَینُ الاَصنام" اور "خداداد" (Codadad) — شامل ہیں، جن کا ترجمہ Pétis de la Croix نے خود اپنی *Mille et un Jours.* کے لیے کیا تھا۔ اس کے بعد گالاں (Galland) کے پاس پھر کچھ مواد نہ رہا اور اس نے یہ کام پھر روک دیا علاوہ بریں وہ تھک بھی گیا تھا اور اس تمام معاملے سے بیزار سا ہو چکا تھا، لیکن ۱۷۰۹ء میں اس کی ملاقات حنّا سے ہوئی، جو حلب کا ایک مارونی عیسائی تھا اور جسے Paul Lucas سیاح پیرس لے آیا تھا۔ گالاں (Galland) نے اس سے ملتے ہی سمجھ لیا کہ وہ ایک ایسا ماخذ ہے جس کی زبان سے قصوں کا مواد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ حنّا یہ قصے اس کے سامنے عربی میں بیان کرتا تھا اور گالاں (Galland) ان میں سے بعض کے خلاصے اپنے "رسالے" (*Journal*) میں درج کر لیتا تھا، لیکن حنّا نے اسے بعض قصوں کے تحریری نسخے بھی دیے۔ اس طرح گالاں (Galland) کے ترجمے کی آخری چار جلدیں مکمل ہوئیں۔ اس کے رسالے (*Journal*) میں تمام تفصیلات درج ہیں۔ حنّا کی قلمی نقول ضائع ہو چکی ہیں، لیکن دو عربی مخطوطات "الٰہ دین [= علاء الدین]" اور "علی بابا" اس کے بعد سے اب تک منظرِ عام پر آ گئے ہیں۔ غرض یہ اس کتاب کا آغاز ہے جس کی بدولت الف لیلۃ و لیلۃ اہلِ یورپ میں متعارف ہوئی اور اس فرانسیسی متن اور پھر اس کے متعدد تراجم کے ذریعے لاتعداد پڑھنے والوں میں *Arabian Nights* کے نام سے مشہور ہوئی۔ تفصیل کے لیے دیکھیے H. Zotenberg: *Histoire d' Alā' aldīn .... avec Notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland*، پیرس ۱۸۸۸ء۔ اس میں "الٰہ دین" کا عربی متن اور الف لیلۃ و لیلۃ کے بعض قلمی نسخوں کی تحقیقات نیز گالاں (Galland)

کے رسالے (*Journal*) کے اندراجات شامل ہیں۔ علاوہ ازیں دیکھیے V. Chauvin: *Bibliographie arabe*، ج ۴، Liége، ۱۹۰۰ء و میکڈونلڈ (D. B. Macdonald): *A bibliographical and literary study of the first appearance of the Arabian Nights in Europe*، در *The Library Quarterly*، جلد ۲، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۳۲ء: ص ۳۸۷۔۴۲۰۔

سو سال سے زیادہ عرصے تک گالاں کا فرانسیسی ترجمہ ہی یورپ میں الف لیلة مانا جاتا تھا اور اس کی جن دو داستانوں کا اصل عربی متن نامعلوم تھا ان کا السنۂ مشرقیہ تک میں ترجمہ ہو گیا۔ لیکن اس اثنا میں کچھ اور قلمی نسخے بھی مل گئے، جو کم و بیش الف لیلة و لیلة سے متعلق تھے اور ان سے مختلف ترجمے گالاں کے ضمیمے کے طور پر شائع ہوے۔ جس طرح الف لیلة و لیلة کے قلمی نسخے آپس میں ایک دوسرے سے ان داستانوں کی بنا پر مختلف ہیں جو ان میں درج ہیں، اسی طرح یہ مترجمین بھی اس بات پر آمادہ رہتے تھے کہ عربی زبان میں جو قصہ بھی مل جائے اسے الف لیلة و لیلة کے ساتھ ٹانک دیا جائے۔ ذیل کے ضمیمے، جن میں سے کچھ گالاں کی مختلف طباعتوں کے ساتھ چھپے اور کچھ علیحدہ، بجائے خود اہمیت رکھتے ہیں اور اس امر کی علامت ہیں کہ ان کے زمانے میں اس کتاب سے لوگوں کو کس قدر دلچسپی تھی۔ ان سب کے متعلق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے Chauvin: *Bibliographie*، ۴: ۸۲۔۱۲۰۔

۱۷۸۸ء میں *Cabinet des Fées*، ج ۳۸۔۴۱، کے ضمیمے کے طور پر ایک سلسلۂ قصص شائع ہوا، جسے Denis Chavis نے عربی زبان سے ترجمہ کیا تھا۔ الف لیلة و لیلة کے قصص سے اس دور میں جو عام دلچسپی پائی جاتی تھی وہ اس امر سے بخوبی واضح ہو گی کہ ۱۷۹۲ء سے ۱۷۹۴ء تک اس ضمیمے کے تین جداگانہ انگریزی ترجمے شائع ہوے۔ ۱۷۹۵ء میں William Beloe نے اپنی *Miscellanies* کی تیسری جلد میں کچھ عربی افسانے شائع کیے، جن کا *The Natural History of Aleppo* مصنف Patrick Russell (۱۷۹۴ء)، نے اس کے لیے زبانی ترجمہ کیا تھا۔ ۱۸۰۰ء میں سکاٹ (Jonathan Scott) نے اپنی تصنیف *Tales, Anecdotes and Letters*، میں کچھ قصوں کا ترجمہ کیا، جو الف لیلة کے اس مخطوطے سے لیے گئے تھے جسے James Anderson ہندوستان سے لایا تھا۔ ۱۸۱۱ء میں سکاٹ نے اپنے انگریزی ترجمہ گالاں کی طبع جدید میں ایک جلد کا اضافہ کیا، جس میں نئی کہانیاں ایک اور مخطوطے، یعنی مخطوطۂ ورٹلے مانٹیگو (Wortley Montague) سے لی گئی تھیں، جو اب اوکسفرڈ کے کتب خانے میں ہے۔ اس اثنا میں پرسیول (Caussin de Perceval) نے پہلے ہی ۱۸۰۶ء میں گالاں کی الف لیلة کی طباعت میں ضمیمے کی دو جلدوں کا اضافہ کر دیا تھا؛ لیکن گالاں ہی کے ترجمے کے نام سے گاتیر (Edouard Gauttier) نے جو نسخہ طبع کیا (۱۸۲۲۔۱۸۲۵ء) اس میں وہ پرسیول (Perceval) سے سبقت لے گیا اور وہ یوں کہ ایسے نئے قصوں کی دو جلدوں کے علاوہ جو مختلف ذرائع سے حاصل کیے گئے تھے اس نے گالاں کی الف لیلة میں اور قصوں کا بھی بڑی آزادی سے اضافہ کر دیا۔ فان ہامر (Von Hammer): *Die noch nicht übersetzten Erzählungen der Tausend und einen Nacht*، شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۸۲۳ء کی اساس کہیں زیادہ مستحکم ہے اور ہامر نے الف لیلة کا ایک واقعی مستند و منقح نسخہ استعمال کیا تھا۔ اسے مصر میں اس تصحیح شدہ نسخے کی ایک قلمی نقل مل گئی تھی، جو اب ''زوٹن برگ کے مصری منقح مخطوطے'' (Zontenberg's Egyptian Recension) کے نام سے مشہور ہے اور اپنی بے شمار اشاعتوں کی بنا پر الف لیلة کا 'نسخۂ عامۃ' (=Vulgate) قرار پا چکا ہے؛ طباعتوں کی تفصیل سطور ذیل میں دیکھیے۔ فان ہامر کا چند ایسی کہانیوں کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ جو گالاں کی کتاب میں موجود نہ تھیں گم ہو گیا، لیکن اس کا ژنسرلنگ (Zenserling) (۱۸۲۳ء) نے جرمن زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اسے لیمب (Lamb) نے انگریزی میں (۱۸۲۶ء) اور Trébutien نے فرانسیسی میں (۱۸۲۸ء) منتقل کر دیا۔ M. Habicht نے ۱۸۲۵ء میں پندرہ جلدوں کی اشاعت شروع کی اور دعوی کیا کہ یہ ایک جدید ترجمہ ہے، لیکن درحقیقت یہ گالاں ہی کا ترجمہ تھا، جس میں Caussin، گاتیر (Gauttier) اور سکاٹ (Scott) کے بعض ضمیمے اور نام نہاد مخطوطۂ تونس کی تحت شامل تھی۔ اس نے ایک عربی نسخہ بھی شائع کرنا شروع کیا۔ اس عربی متن سے اور آگے چل کر گالاں کے ترجمے، نیز مخطوطۂ گوتھا (Gotha) اور ایک مطبوعۂ مصری نسخے سے Weil نے اپنا ترجمہ ۱۸۳۷ء اور ۱۸۶۷ء کے درمیان شائع کیا۔

طباعتیں اور تراجم: عربی الف لیلة و لیلة کی خاص طباعتیں درج ذیل ہیں:

۱۔ کلکتے کی طبع اول: بعنوان *The Arabian Nights Entertainments; In the Original Arabic, Published under the Partronage of the College of Fort William*، از شیخ احمد بن محمد شیروانی الیمنی (Shekh Uhmud bin Moohummud Shirwanee ul Yumunee)، کلکتہ، ج ۱، ۱۸۱۴ء؛ ج ۲، ۱۸۱۸ء۔ اس میں صرف دو سو راتیں اور سندباد جہازی کی کہانی ہے۔

۲۔ بولاق کی طبع اول: ایک مکمل عربی نسخہ ہے، جو ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء میں (مصر میں دستیاب شدہ ایک قلمی نسخے سے) بولاق کے سرکاری مطبع میں چھپا، جو قاہرہ کے نزدیک محمد علی نے قائم کیا تھا۔

۳۔ کلکتے کی طبع دوم: بعنوان *The Alif Laila or the Book of the Thousand Nights and one Night, Commonly Known as "The Arabian Nights Entertainments", now, for the first time, published complete in the original Arabic, from an Egyptian manuscript*

brought to India by the late Major Turner, editor of the Shah Nameh، طبع میکناٹن (W. H. Macnaghten)، چار جلدوں میں، کلکتہ ۱۸۳۹-۱۸۴۲ء۔

۴- طبع برسلاؤ (Berslau): *Tausend und Eine Nacht Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis Herausgegeben* von Dr. Maximilian Habicht, Professor an der Königlichen Universität zu Breslau (etc.), nach seinem Tode fortgesetzt von M. Heinrich Leberecht Fleischer, ordentlichem Prof. der morgenländischen Sprachen an der Universität Leipzig.، برسلاؤ (Breslau) ۱۸۲۵-۱۸۴۳ء۔ مکڈونلڈ (D. B. Macdonald) نے Habicht کے درست کردہ نسخے کے بارے میں اپنے مضمون، در *JRAS*، ۱۹۰۹ء، ص ۶۸۵-۷۰۴، نیز اپنے مقالے *A Preliminary Classification of some MSS of the Arabian Nights*، در *E. G. Browne Volume*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۴، میں اس طباعت کی قدر و قیمت پر بحث کی ہے۔ اس کی ماہرانہ رائے یہ ہے کہ Habicht نے ارادۃً ایک ادبی افسانہ گھڑا اور الف لیلۃ و لیلۃ کی تاریخ کو بہت گنجلک کر دیا؛ کیونکہ تونس کے کسی منقح مخطوطے کا کبھی کوئی وجود نہ تھا اور اس نے متعدد مآخذ سے فراہم شدہ بہت سے قصص سے الف لیلۃ کا ایک نیا متن بہت کچھ اسی طرح مرتب کر لیا جس طرح اپنا متذکرۂ صدر ترجمہ ترتیب دیا تھا۔ بہر حال مکڈونلڈ (Macdonald) نے تسلیم کیا کہ Habicht نے عبارتوں کو لفظ بہ لفظ نقل کر دیا ہے اور انھیں صحیح کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی؛ لہٰذا یہ متون اپنی اصل "عامیانہ" (vulgar) زبان میں موجود ہیں؛ حالانکہ دوسرے سب متون فاضل شیوخ کے ہاتھوں نحوی اور لغوی اعتبار سے "اصلاح" پا چکے ہیں۔

۵- بولاق اور قاہرہ کی متاخر طباعات: انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اور بیسویں صدی کے شروع میں بولاق، طبع اوّل، کا مکمل متن، جو قریب قریب وہی تھا جو کلکتہ، طبع دوم، کا تھا، چند بار بجنسہٖ پھر چھاپا گیا۔ یہ سب مطبوعہ نسخے زوٹن برگ (Zotenberg) کے "مصری تصحیح شدہ نسخے" پر مبنی ہیں، جو U. J. Seetzen: *Reisen durch Syrien, Pälastina, Phönicien, die Transjordan -Länder, Arabia Petraea und Unter Aegypten*، برلن ۱۸۵۴-۱۸۵۵ء، ۳: ۱۸۸، میں مندرجہ ایک اطلاع کی بنا پر اٹھارھویں صدی میں کسی شیخ نے تالیف کیا تھا؛ شیخ کا نام معلوم نہ ہو سکا، لیکن اس اطلاع سے زوٹن برگ کے قیاس کی تصدیق ہوتی ہے۔ بیروت کے مطبع یسوعی (Jesuit Press) نے اسی منقح مخطوطے کی کسی دوسری نقل پر مبنی — آزاد لیکن فحشیات کو حذف کر کے — ایک نسخہ طبع کیا (۱۸۸۸-۱۸۹۰ء)۔

جدید مغربی تراجم سب کے سب مصر کے منقح نسخے سے کیے گئے ہیں۔ لین (Lane) کا ترجمہ اگرچہ نامکمل ہے، لیکن اس میں بڑی قابل قدر اور جامع شرح شامل ہے۔ یہ ۱۸۳۹ء سے شائع ہونا شروع ہوا اور ۱۸۴۱ء میں انجام کو پہنچا۔ یہ ترجمہ بولاق، طبع اوّل، سے کیا گیا تھا۔ پین (Payne) کا ترجمہ، جو طبع میکناٹن (Macnaghten) سے کیا گیا، مکمل ہے اور نجی طور پر نو جلدوں میں شائع ہوا، ۱۸۸۲-۱۸۸۴ء۔ تین مزید جلدوں میں وہ قصے درج ہیں جو طبع برسلاؤ (Breslau) اور طبع کلکتہ، بار اوّل (۱۸۱۴ء) میں آئے ہیں اور تیرھویں جلد (۱۸۸۹ء) میں "الٰہ دین" اور "زین الاصنام" کی داستانیں درج ہیں۔ پین (Payne) کی وفات (۱۹۱۶ء) کے بعد اس کا نسخہ کئی بار مکمل صورت میں طبع ہوا۔ رچرڈ برٹن (Sir Richard Burton) کا ترجمہ، کہ وہ بھی اسی طبع میکناٹن سے کیا گیا، بہت کچھ پین (Payne) کے ترجمے پر منحصر ہے اور اکثر مقامات پر تو وہ اسے لفظ بہ لفظ نقل کر دیتا ہے (۱۰ جلدیں، ۱۸۸۵ء، ۶ اضافہ کردہ جلدیں، ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء)۔ طبع سائذر (Smither) (۱۲ جلدیں، ۱۸۹۴ء) اور طبع لیڈی برٹن (Lady Burton) (۶ جلدیں، ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء) سے قطع نظر برٹن (Sir Richard Burton) کا ترجمہ چند مرتبہ طبع ہوا ہے۔ پین اور برٹن کے ترجموں میں جو حیرت انگیز تعلق پایا جاتا ہے اس کے لیے دیکھیے رائٹ (Thomas Wright): *Life of Sir Richard Burton* (۲ جلدیں، لنڈن ۱۹۰۶ء) اور *Life of John Payne* (لنڈن ۱۹۱۹ء)۔ مذکورۂ بالا انگریزی تراجم کے تقابلی مطالعے کے لیے دیکھیے مکڈونلڈ (Macdonald): *On Translating the Arabian Nights*، در *The Nation*، نیو یارک، شمارہ ۳۰ اگست و ۶ ستمبر ۱۹۰۰ء۔ Max Henning نے *Reclam's Universal Bibliothek* (۱۸۹۵-۱۸۹۷ء) میں ایک جرمن ترجمہ چوبیس چھوٹی چھوٹی جلدوں میں شائع کیا۔ اس میں فحشیات کو کسی حد تک حذف کر دیا گیا ہے، عبارت کچھ بے کیف سی ہے اور صرف نصف اشعار درج کیے گئے ہیں۔ پہلی سترہ جلدوں میں جو داستانیں ہیں وہ طبع بولاق سے لی گئی ہیں اور جلد ۱۸ تا ۲۴ مختلف ضمیموں اور زیادہ تر برٹن (Burton) کے ترجمے سے لی گئی ہیں۔ ۱۸۹۹ء میں J. C. Mardrus نے (خود اپنے بیان کے مطابق) طبع بولاق، ۱۸۳۵ء، سے الف لیلۃ کا فرانسیسی ترجمہ شروع کیا۔ یہ ترجمہ کچھ زیادہ معتبر نہیں اور اس میں وہ قصے بھی داخل کر دیے گئے ہیں جو الف لیلۃ کے علاوہ دوسرے مجموعوں اور ذرائع سے لیے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں الف لیلۃ کے ترجمے ہسپانی، انگریزی، پولش، جرمن، ڈینش، روسی اور اطالوی زبانوں میں موجود ہیں۔ ہسپانی ترجمہ Vicente Blasco Ibanez کا ہے؛ انگریزی ترجمہ E. Powys Mathers کا ہے۔ پولش زبان کا ترجمہ نامکمل ہے۔ جرمن ترجمہ، از لٹمان (E. Littmann)، چھ جلدوں میں لائپزگ (Leipzig) سے ۱۹۲۰-۱۹۲۸ء میں شائع ہوا۔ اس کی طبع مکرر پہلی بار Wiesbaden سے ۱۹۵۳ء میں اور دوسری بار وہیں سے ۱۹۵۴ء میں شائع

ہوئی اس میں طبعِ کلکتہ، بار دوم، کے مکمل ترجمے کے علاوہ مندرجۂ ذیل قصے شامل ہیں: ''علاء الدین اور جادو کا چراغ'' مخطوطۂ پیرس، مرتبہ زوٹن برگ (Zotenberg) (قبّ سطورِ بالا) سے؛ ''علی بابا اور چالیس چور'' مخطوطۂ اوکسفرڈ، مرتبہ مکڈونلڈ (Macdonald) (JRAS، ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۱ ببعد و ۱۹۱۳ء، ص ۴۱ ببعد) سے؛ ''شہزادہ احمد اور پری بانو'' نسخۂ برٹن (Burton) سے، جو گلاں (Galland) سے ماخوذ ایک ہندوستانی ترجمے کا انگریزی ترجمہ ہے؛ ''ابوالحسن'' یا ''قصہ سوتے جاگتے کا''، طبع Breslau سے؛ ''عورتوں کی عیاری'' (= تریا چرتر) طبعِ کلکتہ، بار اوّل سے؛ سندباد جہازی کے چھٹے سفر کا خاتمہ اور ساتواں سفر، طبعِ کلکتہ، بار اوّل سے؛ ''قصۂ شہر برنج'' کا تتمہ، ''سندباد اور سات وزیروں کے قصے'' کا آخری حصہ، ''الملک الظاہر رکن الدین بیبرس البندقداری اور سولہ محافظوں کا قصہ'' طبع برسلاؤ (Breslau) سے؛ ''حاسد بہنیں'' نسخۂ برٹن ـ گلاں سے؛ ''زین الاصنام'' پیرس کے ایک قلمی نسخے (درست کردۂ F. Groff) سے؛ ''خلیفہ کی گشتِ شبانہ''، ''خداداد اور اس کے بھائی''؛ ''علی خواجہ'' اور ''تاجرِ بغداد'' کے قصے نسخۂ برٹن ـ گلاں سے۔ J. Oestrup کا ڈینش (Danish) ترجمہ کوپن ہیگن (Copenhagen) سے ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا، کراچکووسکی (J.Kračkovsky) کا روسی ترجمہ ۱۹۳۴ء میں اور F. Gabrieli کا اطالوی ترجمہ ۱۹۴۹ء میں.

کتاب کے مآخذ و ارتقا کے مسائل: جب الف لیلۃ یورپ میں اوّل اوّل متعارف ہوئی تو اس کی حیثیت یورپی قارئین کے لیے محض سامانِ تفریح کی تھی، لیکن انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں مغربی اہلِ علم کی توجہ اس کی داستانوں کے اصل مآخذ کی طرف مبذول ہونے لگی۔ سِلوستر دساسی (Silvestre de Sacy) نے، جو [یورپ میں] عصرِ حاضر کی لسانیاتِ عرب کا بانی ہے، اس سوال پر اپنے متعدّد مقالات میں بحث کی: Journal des savants، ۱۸۱۷ء، ص ۶۷۸؛ Recherches sur l'origine du recueil des contes intitulés les Mille et une nuits، پیرس ۱۸۲۹ء، و Mémoires de l' Académie des inscriptions and Belles-Lettres، ۱۸۳۳ء، ۱۰: ۳۰۔ اس نے بجا طور پر اس خیال کی تردید کی ہے کہ اس کتاب کا مصنّف کوئی فردِ واحد ہے اور باور کرتا ہے کہ یہ کتاب بہت بعد کے زمانے میں لکھی گئی اور اس میں ایرانی اور ہندوستانی عناصر موجود نہ تھے۔ اور اسی لیے اس نے المسعودی کی مروج الذہب (تحریر کردہ ۳۳۶ھ/ ۹۴۷ء، جو ۳۴۶ھ/ ۹۵۷ء میں دوبارہ مرتّب ہوئی) کی ایک عبارت کو جعلی سمجھا، جس میں مذکورہ عناصر کا حوالہ آیا ہے۔ یہ عبارت، جسے بار بیادینار (Barbier de Meynard) نے عربی، نیز فرانسیسی (Les Prairies d'or، ۴: ۸۹) میں شائع کیا ہے، انگریزی میں یوں لکھی جائے گی: ''ان کا معاملہ (یعنی بعض خیالی افسانوں کا) ان کتابوں کا سا ہے جو ہمیں ایران، ہندوستان (ایک قلمی نسخے میں یہاں پہلوی لکھا ہے) اور یونان سے پہنچی ہیں اور جن کا ہمارے لیے ترجمہ کیا گیا ہے اور ان کا آغاز اسی طریق پر ہوا جو ہم نے بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر کتاب ہزار افسانہ کو لیجیے، جسے عربی میں ''الف قصص'' کہا جا سکتا ہیں کیونکہ ''قصے'' [المسعودی کا اصل لفظ ''خرافۃ'' ہے] کو فارسی میں ''افسانہ'' کہتے ہیں۔ لوگ اس کتاب کو الف لیلۃ کہتے ہیں (دو قلمی نسخوں میں یہاں الف لیلۃ و لیلۃ ملتا ہے)۔ یہ ایک بادشاہ، اس کے وزیر، وزیر زادی اور اس کی خادمہ کی کہانی ہے۔ آخر الذکر دونوں شیرِ [شہر] زاد اور دنیازاد کے ناموں سے موسوم ہیں (دوسرے قلمی نسخوں میں [وزیر زادی] اور اس کی دائی اور کچھ اَور قلمی نسخوں میں [وزیر] اور اس کی دو بیٹیاں لکھا ہے).

محمد بن اسحٰق بن ابی یعقوب الندیم: الفہرست (تالیف: ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء)، طبع فلوگل (Flügel)، ۱: ۳۰۴، میں ہزار افسانہ کا ذکر ہے اور اس کی پہلی کہانی کا خلاصہ دیا ہے جس پر پوری داستان کا ڈھانچہ تعمیر کیا گیا ہے۔ الفہرست میں اس بیان کا بھی اضافہ ملتا ہے کہ ابوعبداللہ بن عبدوس الجہشیاری (م ۳۳۱ھ/ ۹۴۲ء)، صاحبِ کتاب الوزراء، نے ایک کتاب لکھنا شروع کی، جس کے لیے اس نے عربوں، ایرانیوں، یونانیوں، اور دوسری قوموں کی ایک ہزار کہانیوں کو منتخب کیا۔ اس نے چار سو اسّی کہانیاں یکجا کیں، لیکن اپنے مقصد کی تکمیل سے قبل فوت ہو گیا یعنی اس سے قبل کہ ہزار قصے پورے کر سکے.

دساسی (de Sacy) کے خلاف فان ہامر (Joseph von Hammer) نے (Wiener Jahrbücher، ۱۸۱۹ء، ص ۲۳۶؛ JA، سلسلۂ اوّل، ج ۱۰ و سلسلۂ سوم، ج ۸؛ Die noch nicht übersetzten Erzählungen، دیباچہ، (دیکھیے سطور بالا) المسعودی والے ٹکڑے کو مع اس کے تمام نتائج کے صحیح قرار دیا ہے۔ لین (William Lane) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پوری کتاب ایک ہی مصنّف کی تصنیف ہے۔ اور ۱۴۷۵ء سے ۱۵۲۵ء کے دوران میں لکھی گئی (The Arabian Nights Entertainments، لنڈن ۱۸۳۹ـ۱۸۴۱ء، دیباچہ).

ڈخویہ (de Goeje) نے اس بحث کو ایک بار پھر چھیڑا (De Arabische Nachtvertellingen، در De Gids، ۱۸۸۶ء، ۳: ۳۸۵ اور The Thousand and one Nights، در Encycl. Britann.، ۲۳: ۳۱۶)۔ اس نے الفہرست کی عبارت کا (دیکھیے متذکرۂ صدر)، جس میں یہ کہا گیا تھا کہ ہزار افسانہ کتاب شاہ بہمن کی دختر ہُمای (متبادل: ہُمانی) کے لیے لکھی گئی تھی، الطبری (نویں صدی) کے ایک قول سے (۱: ۶۸۸) مقابلہ کیا، جہاں استر (Esther) کو بہمن کی ماں کہا گیا ہے اور ہُمای کا نام شہزاد قرار دیا گیا ہے۔ اس سے ڈخویہ (de Goeje) نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ الف لیلۃ کی تمہیدی کہانی ''کتابِ استر'' سے تعلق رکھتی ہے۔ آزادی رائے سے کام لینے میں مؤلر (August Müller) اس موضوع پر Sendschreiben میں، نیز اپنے ایک مقالے میں، جو Die deutsche Rundschau (۱۰ جولائی ۱۸۸۷ء) ۱۳: ۷۷ـ۹۶ میں شائع ہوا تھا، بظاہر ڈخویہ (در Bezzendbergers

Beiträge، ۱۳: ۲۲۲) کا پیش رو نظر آتا ہے۔ اس نے الف لیلۃ کی تصنیف میں الگ الگ کئی طبقوں یا حصّوں کو متمیز کیا، جن میں سے ایک کی بابت اس کا خیال تھا کہ وہ بغداد میں تیار ہوا، جب کہ ایک دوسرے حصّے کے متعلق، جو پہلے سے زیادہ ضخیم ہے، اس نے یہ رائے ظاہر کی کہ وہ مصر میں تصنیف ہوا۔ مختلف حصّوں کے اس نظریے کو زیادہ صحت کے ساتھ نولدیکہ (Th. Nöldeke) نے مرتب کیا (*Zu den ägyptischen Märchen*، در *ZDMG*، ۱۸۸۸ء، ص ۶۸) اور متونِ کتاب کی قرائن سے ایسی تعیین کی جس سے کتاب کے یہ طبقے یا مختلف حصّے شناخت کیے جا سکتے ہیں۔

الف لیلۃ کے مضامین پر نولدیکہ نے کئی بار غور کیا اور انھیں بیان کیا ہے۔ اس سلسلے میں Oestrup کے مضامین (*Studier over 1001 Nat.*، کوپن ہیگن ۱۸۹۱ء) خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ Krymski نے ان کا روسی زبان میں ترجمہ کیا (*Izsliedowanie o* 1001 *noči*، ماسکو ۱۹۰۵ء میں مع ایک طویل مقدمے کے) اور Rescher نے جرمن میں، *"Oestrups studien über* 1001 *Nacht" aus dem Dänischen(nebst einigen Zusätzen)*، شٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۹۲۵ء؛ ان کا ایک فرانسیسی خلاصہ مع تشریحات Galtier نے قاہرہ سے ۱۹۱۲ء میں شائع کیا۔ اس موضوع پر ایسی بحثیں جن سے جدت طرازی ٹپکتی ہے Horovitz نے زیادہ تر اپنے مقالے *Die Entstehung von Tausendundeine Nacht*، در *The Review of Nations*، شمارہ ۴، اپریل ۱۹۲۷ء، نیز *IC*، ۱۹۲۷ء، میں پیش کی ہیں۔ علاوہ بریں دیکھیے لٹمان (Littmann): *Tausend undeine Nacht in der arabischen Literatur*، Tübingen ۱۹۲۳ء اور *Die Entstehung und Geschichte von Tausendundeiner Nacht*، در *Anhang* بر ترجمۂ لٹمان (Littmann) (متذکرۂ صدر)۔

الف لیلۃ کے وجود کے متعلق جو پہلی شہادت ملتی ہے وہ Nabia Abbott نے معلوم کی تھی (*A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights." New Lihgt on the Early History of the Arabian Nights*، در *Journal of Near Eastern Studies*، ۱۹۴۹ء)۔ اس کے بعد اس کتاب کا ذکر المسعودی کے ہاں اور الفہرست میں آیا ہے (دیکھیے سطور بالا)۔ بارھویں صدی عیسوی میں مصر میں داستانوں کا ایک مجموعہ موسومہ الف لیلۃ و لیلۃ موجود تھا۔ اس کا علم ہمیں ایک شخص القُرطی کے ذریعے ہوتا ہے، جس نے آخری فاطمی خلیفہ کے عہد (۱۱۶۰-۱۱۷۱ء) میں مصر کی ایک تاریخ لکھی ہے اور جیسا کہ Torrey نے شناخت کیا (*JAOS*، ۱۸۹۴ء، ص ۴۴ ببعد) الغُزولی (م ۸۱۵ھ / ۱۴۱۲ء) نے اپنے منتخبات میں الف لیلۃ کا ایک قصہ درج کیا۔ تیرھویں یا چودھویں صدی عیسوی کے ایک قلمی نسخے میں، جو رِٹر (H. Ritter) کو استانبول میں دست یاب ہوا، چار داستانیں ایسی ملتی ہیں جو مصر کے منتخ مخطوطے میں موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ داستانیں الف لیلۃ میں شامل نہیں۔ H.Wehr انھیں اور ان کا ترجمہ A. von Bulmerincq کے ابتدائی مطالعات کی بنیاد پر شائع کرے گا۔ اس کے بعد مخطوطۂ گلاں (Galland) اور پھر اَور قلمی نسخوں کی باری آتی ہے، جن کا سلسلہ پندرھویں صدی سے شروع ہو کر اٹھارھویں صدی عیسوی تک پہنچتا ہے۔

غرض معلوم ہوا کہ الف لیلۃ کی متداول صورت میں ایک حصّہ بغداد کا اور ایک مصر کا شامل ہے۔ Oestrup نے ان افسانوں کی گروہ بندی تین جداگانہ طبقوں میں کی ہے۔ ان میں سے پہلا حصّہ فارسی ہزار افسانہ کی دیو پری کی کہانیوں اور کتاب کے تمہیدی قصّے پر مشتمل ہے؛ دوسرا حصّہ ان افسانوں کا ہے جو بغداد سے آئے تھے اور تیسرا ان کہانیوں پر مشتمل ہے جن کا اصل کتاب میں بعد میں اضافہ کیا گیا۔ کچھ قصّے، مثال کے طور پر "عمر بن النعمان کی بہادری کی طویل داستان"، اس کتاب میں اس وقت شامل کیے گئے جب الف لیلۃ و لیلۃ کے لغوی مفہوم کو پورا کرنا مناسب سمجھا گیا؛ لیکن "داستانِ عُول و عُنول"، جو Tübingen کے ایک مخطوطے میں ملتی ہے اور الف لیلۃ کا حصّہ بیان کی گئی ہے اور جسے Seybold نے بھی قرار دیتے ہوئے مدوّن کیا تھا، یقیناً اس کتاب میں داخل نہ تھا، کیونکہ اس میں ایک مسلمان کا عیسائی ہو جانا بتایا گیا ہے؛ اصل الف لیلۃ میں عیسائیوں، زرتشتیوں اور بت پرستوں کو اکثر اسلام قبول کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے، لیکن کسی مسلمان کو کبھی کوئی اَور مذہب اختیار کرتے ہوئے نہیں دکھایا۔

الف لیلۃ کی حسب ذیل ہیئتیں مکڈونلڈ (Macdonald) نے قائم کی تھیں (*The earlier History of the Arabian Nights*، در *JRAS*، ۱۹۲۴ء، ص ۳۵۳ ببعد)، جن سے یہ مقصود تھا کہ قصّوں کا کوئی بھی مجموعہ اس داستان کے ڈھانچے میں کھپ سکے: یعنی ایسی شکلیں جن میں (۱) ابتدائی فارسی ہزار افسانہ؛ (۲) ہزار افسانہ کا ایک عربی ترجمہ؛ (۳) ہزار افسانہ کی تمہیدی اور اساسی کہانی، جس کے بعد عربی الاصل قصّے آتے ہیں؛ (۴) الف لیلۃ کا وہ نسخہ جو فاطمی زمانے کے اواخر میں ترتیب دیا گیا تھا اور جس کے مقبول عام ہونے کی تصدیق القُرطی کرتا ہے؛ (۵) مخطوطۂ گلاں (Galland) کا منتخ نسخہ۔ اس میں دی ہوئی تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مخطوطہ ۹۴۳ھ / ۱۵۳۶ء میں شہر طرابلس الشام میں اور ۱۰۰۱ھ / ۱۵۹۲ء میں حلب میں موجود تھا۔ عین ممکن ہے کہ یہ نسخہ قدیم تر ہو، لیکن یہ لکھا مصر میں گیا تھا۔ اس نسخے میں اور دوسرے پرانے اور الگ لکھے ہوئے نسخوں میں کیا تعلق ہے؟ یہ عقدہ ابھی تک حل نہیں ہوا۔ مکڈونلڈ (Macdonald) کے قول کے مطابق کم از کم چھے ایسے قلمی نسخے ہیں جو غور طلب ہیں۔

ایبٹ (Nabia Abbott) (دیکھیے عبارت بالا) نے ذیل کی چھے ہیئتیں بیان کی ہیں: (۱) ہزار افسانہ کا وہ ترجمہ جو آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ اس

مصنّفہ کے یقین کے مطابق یہ نسخہ غالباً مکمّل اور لفظی ترجمہ تھا اور گمان یہ ہے کہ اس کا نام الف خُرافۃ تھا؛ (۲) ہزار افسانہ کا اسلامی رنگ میں ترجمہ، جو آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا اور جس کا نام الف لیلۃ رکھا گیا۔ یہ ترجمہ جزوی بھی ہوسکتا ہے اور مکمل بھی؛ (۳) نویں صدی عیسوی میں مرتّب شدہ الف لیلۃ، جس میں فارسی اور عربی دونوں قسم کا مواد شامل ہے۔ فارسی مواد پر منحصر بیشتر قصّے تو بلاشُبہہ ہزار افسانہ سے لیے گئے ہیں، لیکن ان کا قصّہ کہانیوں کی دوسری مروّج کتابوں، بالخصوص کتاب سند باد اور کتابِ شِماس سے ماخوذ ہونا بھی خلافِ قیاس نہیں۔ عربی مواد، جیسا کہ لِٹمان (Littmann) پہلے ہی واضح کرچکا ہے، اس قدر کم اور غیر اہم نہ تھا جتنا مکڈونلڈ (Macdonald) کا خیال تھا؛ (۴) ابنِ عبدوس: الف سَمَر، جو دسویں صدی عیسوی میں لکھی گئی۔ یہ امر واضح نہیں ہوتا کہ کیا اس کی تالیف سے یہ مقصد تھا کہ علاوہ اَور مواد کے پوری الف لیلۃ جو اِس وقت رائج ہے اس میں شامل کرلی جائے اور یہ نئی کتاب الف لیلۃ کی جگہ لے لے؟؛ (۵) ایک بارھویں صدی عیسوی والا مجموعہ، جس میں اس تمام مواد کے علاوہ جس کا ذکر بذیلِ (۴) کیا جاچکا ہے، مصر میں مقامی طور مرتب کردہ اور جس میں ایشیائی اور مصری کہانیوں کا اضافہ کردیا گیا۔ اغلب یہ ہے کہ اس کتاب کا نام بدل کر الف لیلۃ و لیلۃ رکھا جانا اسی زمانے کا واقعہ ہے؛ (۶) اضافہ پذیر مجموعے کی آخری صورتیں سولھویں صدی عیسوی کے اوائل تک جاتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ نمایاں اضافے صلیبی لڑائیوں کے جوابی جہاد میں مسلمانوں کی بہادری کی داستانیں ہیں۔ ممکن ہے کہ بعد کی بعض داستانیں، جن میں اکثریت مشرق بعید کے افسانوں کی ہے، مغول کے تیرھویں صدی عیسوی کے حملوں کے جلو میں فارس اور عراق سے یہاں پہنچی ہوں۔ عثمانی سلطان سلیم اوّل نے ممالیک کے زیرِ تسلط مصر اور شام کے ممالک کو قطعی طور پر فتح کرلیا (۱۵۱۲ـ۱۵۲۰ء) اور یوں بلادِ مشرق میں، جہاں الف لیلۃ کا آغاز ہوا تھا، اس کی تاریخ کے پہلے باب کا خاتمہ ہوگیا۔

ہزار افسانہ کا نام الف لیلۃ میں شاید اس وقت تبدیل ہوا ہوگا جب عربوں نے بنیادی قصّے اور دوسری داستانیں یک جا کردیں، اور یہ نویں صدی سے بعد کا واقعہ نہیں ہوسکتا۔ ابتداءً ''ہزار افسانہ'' سے فقط کہانیوں کی بہت بڑی تعداد مراد لی جاتی تھی، بعینہٖ جیسے شہرزاد کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس نے ''ایک ہزار کتابیں'' جمع کی تھیں۔ ایک سیدھے سادے آدمی کے لیے سو کا عدد بھی بہت بڑی تعداد ہوتی ہے اور [بعض] مشرقی مؤرخوں تک کے لیے ''سو سال سے قبل'' کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ''بہت زمانہ گزرا''؛ لہٰذا سو کے عدد کو اس کے لغوی مفہوم میں نہ لینا چاہیے۔ ''ایک ہزار'' بھی اسی طرح ''لاتعداد'' کے مفہوم کا حامل ہے؛ چنانچہ کتاب الف لیلۃ کا وہ نسخہ جو بغداد میں مشہور تھا مشکل سے ایک ہزار جداگانہ راتوں پر مشتمل تھا۔ اب سوال یہ رہتا ہے کہ ایک ہزار کو ایک ہزار ایک میں کیوں تبدیل کیا گیا؟ اس تبدیلی کا باعث ایک حد تک وہ رجحان ہوگا جس کی بنا پر دوسری اقوام کی طرح عربوں میں بھی عام طور پر سالم اعداد کے لیے ناپسندیدگی پائی جاتی تھی، لیکن عین ممکن ہے کہ یہ تبدیلی ترکی محاورے ''بِن بِر'' کے زیرِ اثر واقع ہوئی ہو، جس کا مطلب ہے ''ایک ہزار ایک'' اور جو بڑی تعداد کے لیے استعمال ہوتا تھا؛ چنانچہ اناطولیہ میں ایک کھنڈر بِن بِر کلیسا، یعنی ''ایک ہزار ایک گرجا'' کے نام سے ملتا ہے، لیکن درحقیقت وہاں گرجاؤں کی تعداد اتنی ہرگز نہیں۔ استانبول میں ایک مقام ہے جو بِن بِر دِیرِک کہلاتا ہے، یعنی ''ایک ہزار ایک ستون''، حالانکہ وہاں صرف چند درجن ستون موجود ہیں۔ ترکی الفاظ بِن بِر کی ترکیب فارسی محاورہ ''ہزار یک'' کے آغاز کا پتا دیتی ہے اور اسی سے الف لیلۃ و لیلۃ کے عنوان کا سبب ظاہر ہوتا ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی سے فارس، عراق، شام اور دوسرے اسلامی مشرقی ممالک ترکوں کے زیرِ اثر چلے آرہے تھے۔ ان حالات میں یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اوّل اوّل الف لیلۃ و لیلۃ کا نام محض راتوں کی ایک بڑی تعداد ظاہر کرنے کے لیے تھا، لیکن بعد میں اسے لغوی معنوں میں لے لیا گیا اور ''ایک ہزار ایک'' کی تعداد پوری کرنے کے لیے یہ ضروری ہوگیا کہ بہت سی مزید داستانوں کا اضافہ کیا جائے۔

مختلف عناصرِ ترکیبی: اگر یہ واقعہ تھا کہ ہندوستان، فارس، عراق، مصر اور بعض صورتوں میں ترک الف لیلۃ کو وجود میں لانے کے لیے مشترکہ طور پر ذمے دار تھے تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مواد اس میں موجود ہے جو ان تمام ممالک اور اقوام سے اخذ کیا گیا۔ اسے جانچنے کا سب سے پہلا خارجی معیار یہ ہوگا کہ اس کے اسمائے علَم کا جائزہ لیا جائے۔ اس میں ہندوستانی نام ہیں، جیسے سندباد؛ ترکی نام ہیں، جیسے علی بابا اور خاتون؛ پھر شہرزاد، دنیازاد اور شاہ زمان ایرانی نام ہیں اور یہ نام جیسا کہ ڈخویہ (de Goeje) نے دکھایا ہے فارسی کی قدیم روایتوں میں ملتے ہیں؛ اسی طرح بہرام، رستم، اردشیر، شاپور اور بہت سے اَور نام بھی ایرانی ہیں۔ بہرحال غالب اکثریت عربی ناموں کی ہے، یعنی قدیم عربی نام، جو بدوی عربوں میں رائج تھے اور بعد کے اسلامی نام۔ بعض مقامات پر یونانی اور یورپی نام بھی ایسے قصّوں میں استعمال ہوئے ہیں جن میں بوزنطیوں اور فرنگیوں (Franks) کے ساتھ مسلمانوں کے تعلّقات کا ذکر آتا ہے۔ مصری نام، مقامات اور مہینوں کے لیے قبطی صورتوں میں استعمال ہوے ہیں۔ عبرانی زبان کے نام — خاص طور پر سلیمان اور داؤد — بھی ملتے ہیں اور یہ دونوں نام اسلامی روایات میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کے علاوہ آصَف، بَرَخیا، بُلُوقیا وغیرہ نام استعمال ہوے ہیں، لیکن اس امر کا خیال رکھتے ہوے اکثر صورتوں میں کہانیاں دوسرے افراد کی طرف منسوب کردی گئی ہیں، نیز بسا اوقات افرادِ قصّہ کا ذکر ان کا نام لیے بغیر کیا گیا ہے، ناموں کے معاملے پر زیادہ زور نہیں دیا جاسکتا۔

بہرحال بنیادی کہانی کا خاکہ جو ہندوستان میں بہت مروّج ہے لیکن دوسرے ممالک میں شاذ ہی پایا جاتا ہے، الف لیلۃ کے بعض حصّوں کو ہندی الاصل قرار دینے کے لیے ایک معیار قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہندوستان کی معروف و مقبول کتابوں میں عام طور پر اس قسم کی عبارت دیکھنے میں آتی ہے: ''تمھیں ایسا اور ایسا نہ کرنا چاہیے ورنہ تمھیں بھی وہی پیش آئے گا جو فلاں اور فلاں کو پیش آیا

تھا"؛ دوسرا پوچھتا ہے: "یہ واقعہ کیسے پیش آیا تھا؟" اور اس کے بعد تنبیہ کرنے والا اپنی کہانی شروع کرتا ہے۔

الف لیلۃ میں جو غیر ملکی عناصر شامل ہیں ان کا Oestrup نے نہایت احتیاط سے مطالعہ کیا ہے۔ اس کے بارے میں اس نے بڑے دلچسپ بیانات دیے ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ ایرانی دیو پری کی کہانیوں میں دیو اور دوسری مافوق الفطرت قوتیں اپنی رضا سے اور آزادانہ کام کرتی ہیں، لیکن بعد کی کہانیوں میں، بالخصوص مصری الاصل کہانیوں میں یہ دیو اور مافوق الفطرت قوتیں ہمیشہ کسی طلسم یا طلسمی شے کے تابع نظر آتی ہیں، لہٰذا قصے کے واقعات میں اصلی فاعل مالکِ طلسم ہوتا ہے نہ کہ بذاتِ خود جن اور عفریت۔ الف لیلۃ میں جو غیر ملکی عناصر شامل ہیں ان کا یہاں محض مختصر سا خلاصہ ہی دیا جا سکتا ہے۔

بنیادی یا تمہیدی کہانی ہندی الاصل ہے۔ یہ امر کہ یہ کہانی تین مختلف حصّوں پر مشتمل ہے جو ابتدا میں بجائے خود جداگانہ کہانیاں تھیں Emmanuel Cosquin نے اپنی تصنیف *Études Folkloriques*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۵، میں واضح کر دیا ہے۔ یہ حصّے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) داستان اس شخص کی جسے اپنی بیوی کی بے وفائی سے رنج پہنچا تھا لیکن جب اس نے ایک بلند پایہ شخصیت کو بھی اسی بدبختی کا شکار پایا تو اس کا رنج رفع ہو گیا؛ (۲) داستان اس دیو یا جن کی، جس کی بیوی نے یا اس کی محبوس عورت نے اسے دھوکا دیا اور بڑی ڈھٹائی سے متعدد مردوں کے ساتھ آشنائی کی۔ یہ وہی کہانی ہے جسے سندباد دانا کے قصے میں ساتویں وزیر نے بیان کی ہے؛ (۳) داستان ایک ہوشیار لڑکی کی، جس نے نہایت دانش مندی سے کہانیاں سنا کے اپنے آپ کو یا اپنے باپ کو یا دونوں کو کسی آنے والی آفت سے بچا لیا تھا۔ جیسا کہ المسعودی کے قول سے، نیز الفہرست سے ظاہر ہوتا ہے ان تینوں میں سے صرف آخری حصّہ اصل تمہیدی کہانی کی صورت میں موجود تھا۔ اس کہانی میں اس وقت صرف ظالم بادشاہ، وزیر کی ہوشیار لڑکی اور اس کی وفادار بوڑھی دایہ ہی کے کردار موجود تھے۔ ممکن ہے کہ وزیر کی ہوشیار لڑکی کی یہ داستان بہت قدیم زمانے میں ہندوستان سے ایران پہنچی، جہاں ایرانیوں نے اسے اپنے قومی رنگ میں رنگ دیا اور تمہیدی کہانی کے دوسرے دو حصّے اس میں شامل کر دیے۔ الف لیلۃ کی متعدّد داستانیں ہندی الاصل ہیں: مثلاً مرتاض اشخاص کے قصے، جنھیں پڑھ کر بدھ اور جینی بھکشوؤں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے؛ جانوروں کے قصے؛ "سندباد [رَتْ بَان] دانا" اور "جلی عاد و شماس" کی پیچ در پیچ کہانیاں۔ الف لیلۃ کی مختلف عبارتوں میں ہندی عناصر ملتے ہیں: مثلاً "جادو کے گھوڑے کی کہانی"؛ کتاب کے اوراق کے ذریعے زہر خورانی (جیسا کہ حکیم دوبان نے دیا) اور یہ وہ عمل ہے جس سے ہندوستان میں مروجہ رسم کی غمازی ہوتی ہے (قب Gildemeister: *Scriptorum Arabum De Rebus Indicis loci et opuscula*، بون ۱۸۳۸ء، ص ۸۹)۔ یہ تمام مواد عربوں تک پہنچنے سے قبل ایران میں سے گزرا۔

خاصی تعداد ان قصوں میں ایرانی الاصل ہے، خاص طور پر پریوں کی وہ کہانیاں جن میں بھوتوں اور پریوں سے ان کے افعال ان کی اپنی رضا سے سرزد ہوتے ہیں: ملاحظہ ہو گزشتہ بیان۔ وہ داستانیں جنھیں Oestrup نے مخلوط ہندی-ایرانی الاصل شمار کیا ہے، حسبِ ذیل ہیں: (۱) "جادو کے گھوڑے کی کہانی"؛ (۲) "حسن بصری کا قصہ"؛ (۳) "سیف الملوک کا قصہ"؛ (۴) "قمر الزمان اور شہزادی بدر البدور کا قصہ"؛ (۵) شہزادہ بدر اور سَمَنْدَل کی شہزادی جوہر کا قصہ"؛ (۶) "اردشیر اور حیات النفوس کا قصہ"۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ "داستان علی شار" میں اور اصل ایرانی کہانی میں کوئی ربط ہونا مشتبہ ہے۔ اوّل الذکر داستان میں ایسی بہت سی تفصیلات موجود ہیں جن کی تکرار غالباً ایک بعد کی داستان، یعنی "نور الدین علی اور زنّاریہ کی کہانی" میں ہوتی ہے جو الف لیلۃ ہی میں شامل ہے۔ "حاسد بہنوں کی کہانی" اور "احمد اور پری بانو کی کہانی" صرف گالاں (Galland) کے نسخے میں ملتی ہیں۔ ان کے مطالعے سے ہم ان کے ایرانی الاصل ہونے کا بڑا قوی تاثر قبول کرتے ہیں، لیکن ان کی فارسی کی اصل داستانوں کا اب تک پتا نہیں چلا۔

بغداد اس علاقے میں آباد ہے جہاں قدیم بابل واقع تھا؛ لہٰذا اس بات کا امکان ہے کہ قدیم بابلی تصورات وہاں دورِ اسلامی تک سلامت چلے آئے ہوں اور الف لیلۃ کے افسانوں میں ان کی جھلک ہو۔ یہاں تک کہ ایک پوری داستان، یعنی "حیقار دانا کی کہانی"، جو بعض قلمی نسخوں میں الف لیلۃ ہی کے جزو کے طور پر ملتی ہے، اپنی اصل کے اعتبار سے عراق قدیم سے تعلّق رکھتی ہے۔ گمان ہے کہ یہ داستان ساتویں صدی قبل مسیح کی ہے اور یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے ذریعے عربی ادب تک پہنچی۔ سدا جوان خضر کا بھی قدیم بابل میں ایک نقش اوّل موجود ہے۔ بلوقیا کی سیاحتوں اور شہزادہ احمد کے لائے ہوئے آبِ حیات میں بابلی رزمیہ داستان "گلگمیش" کی جھلک مل سکتی ہے، لیکن خضر اور آبِ حیات اغلب ہے کہ عربوں میں سکندر کی داستان (Romance of Alexander) کے ذریعے اور بلوقیا کی سیاحتوں کا قصہ یہودی ادبیات کے وسیلے سے پہنچے۔ ان سب سے بڑھ کر عبّاسی خلفا اور ان کے درباروں کے بکثرت محاضرات اور ان کی رعایا کی بعض کہانیاں الف لیلۃ کے بغداد میں تیار کردہ نسخے سے تعلّق رکھتی ہیں۔ "سندباد [رَتْ بَان] جہازی" کی کہانی کی آخری صورت غالباً بغداد میں متشکل ہوئی۔ "عمر بن النعمان" [رَتْ بَان] کی عشقیہ داستان میں ایرانی، عراقی اور شامی مواد ملتا ہے۔ "عجیب اور غریب" کے معاشقے کی داستان عراقی اور ایرانی مواد کا پتا دیتی ہے۔ ذہین کنیز "تودّد" [رَتْ بَان] کی داستان ابتداءً بغداد ہی میں تخلیق ہوئی اور بعض پہلوؤں سے اسے مصر میں ایک نئی صورت دی گئی۔ "بلوقیا"، "سندباد [رَتْ بَان] دانا" اور "جلی عاد اور روزدخان" کی داستانیں یقینی طور پر بغداد میں معروف تھیں؛ لیکن اس بات کا کوئی قطعی ثبوت نہیں کہ یہ سب داستانیں بغداد میں تیار شدہ نسخے میں شامل تھیں۔ یہی بات ان چار داستانوں کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے جو رٹر

(H. Ritter) کو دستیاب ہونے والے مخطوطۂ استانبول میں موجود ہیں (دیکھیے سطور بالا)؛ اس میں ہماری الف لیلۃ کی چار داستانیں موجود ہیں، لیکن الف لیلۃ ولیلۃ کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا۔ یہ قصص حسب ذیل ہیں: (۱) ''چھے آدمیوں کا قصہ''، یعنی بغداد کے حجام کے چھے بھائیوں کا؛ (۲) ''جُلّنار (گل نار) بحریہ کا قصہ''؛ (۳) بُدُور اور عُمَیر بن جُبَیر کا قصہ''؛ (۴) ''ابو محمد کاہل کا قصہ''.

ان قصوں کے متعلق، جن میں دغاباز بدمعاشوں اور چوروں کی فریب کاریاں بیان کی گئی ہیں، دعوے سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ مصری الاصل ہیں۔ یہی ان قصوں کی بابت کہا جاسکتا ہے جن میں بھوت اور دیو طلسمات اور جادو کے تابع دکھائے گئے ہیں اور یہی حال ان داستانوں کا ہے جنھیں کھاتے پیتے لوگوں کے افسانے کہا جاسکتا ہے اور جن میں سے کچھ زمانۂ حاضرہ کے زنا کاری کے قصوں کی مانند ہیں۔ یہ سب کہانیاں، ظاہر ہے کہ اپنی موجودہ حالت میں مملوک سلاطین اور مصر میں ترکی حکومت کے دور کی ہیں، لیکن ان کے بعض امتیازی عناصر کا سراغ مصر قدیم تک لگایا جاسکتا ہے۔ ہوشیار بدمعاش علی الزِّئبَق اور اس کے ساتھی احمد الدَّنَف کا نقشِ اوّل پیشہ ور سپہ سالار اَمَسِس (Condottiere Amasis) میں اور جیسا کہ نولدیکہ (Nöldeke) نے اشارہ کیا ہے Rhampsinit کے خزانے کی جھلک علی الزِّئبَق کی داستان میں ملتی ہے۔ بغداد کی تین بیگمات کے قصے میں بندر کاتب کا نقشِ اوّل مصری دیوتاؤں کی کاتب ثوت (Thot) ہوسکتا ہے، جسے اکثر بندر کی شکل میں دکھایا جاتا تھا اور یا ممکن ہے کہ وہ ہندوستان کی راماین کا بندر سرلشکر ہنومان [سگریو کی فوج کا سپاہ سالار] ہو۔ یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ شکستہ جہاز کے مصری آدمی کا قدیم قصہ سندباد کی سیاحتوں سے جوڑ کھاتا ہے اور بوریوں میں چھپے ہوئے مصری بہادروں کا جافہ (Gaffa) فتح کرنا ''علی بابا'' کے قصے میں دہرایا گیا ہے؛ لیکن یہ قیاسی جوڑ کچھ زیادہ قرین صواب نہیں: دیکھیے لٹمان (Littmann): *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur*، ص ۲۲.

الف لیلۃ پر یونان کے ممکنہ اثرات معلوم کرنے کے لیے دیکھیے: von Grunebaum: *Medieval Islam*، شکاگو ۱۹۴۶ء، باب نہم: *Greece in the Arabian Nights*.

مختلف اصنافِ ادب: اب صرف ان مختلف اصنافِ ادب کا ایک مختصر سا بیان باقی رہ گیا ہے جن کا نمونہ الف لیلۃ میں ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں ہر کہانی کا اس طرح ذکر کرنا تو ناممکن ہے جس طرح لٹمان (Littmann) کے ترجمے کے ''تکملے'' (*Anhang*) میں آیا ہے۔ اس کی چھے جداگانہ بڑی بڑی قسمیں بیان کی گئی ہیں: (۱) دیو پری کی کہانیاں؛ (۲) رومان اور ناول؛ (۳) روایات؛ (۴) اخلاقی کہانیاں؛ (۵) مزاحیہ کہانیاں؛ (۶) محاضرات۔ یہاں ان میں سے ہر مد کی صرف چند مثالوں پر اکتفا کرنا پڑے گا.

۱۔ بنیادی قصے میں تین ہندی الاصل دیو پری کی کہانیاں شامل ہیں۔ وہ قصے جو ہر قلمی نسخے کے شروع میں ملتے ہیں اس مد کے ذیل میں آتے ہیں (''سوداگر اور جن''؛ ''ماہی گیر اور جن''؛ ''حمال''؛ ''بغداد کے تین قلندر اور تین بیگمات''؛ ''کبڑا'')۔ یہ سب بجائے خود ''تمہیدی قصوں'' کی مثالیں ہیں اور ان کی بعض خصوصیات ہمیں اسی قسم کے قدیم ہندوستانی قصوں کی یاد دلاتی ہیں اور بعض عناصر تو ان میں ایسے بھی موجود ہیں جن کی مثال بعید ترین مشرق ممالک کی کہانیوں میں ملتی ہے۔ ان دیو پری کی داستانوں میں سب سے زیادہ مشہور ''علاء الدین اور طلسمی چراغ'' اور ''علی بابا'' کی کہانیاں ہیں۔ دوسری مثالیں ''قمر الزمان اور بدر البدور''؛ ''حاسد بہنیں''؛ ''شاہزادہ احمد اور پری بانو''؛ ''سیف الملوک''؛ ''حسن البصری'' اور ''زین الاصنام'' ہیں.

۲۔ ''عمر بن النُّعمان اور اس کے بیٹے'' طویل ترین رومان ہے۔ Paret (*Der Ritterroman von 'Umar an-Nu'mān*، Tübingen ۱۹۲۷ء) اور H. Grégoire و R. Goossens (در *ZDMG*، ۱۹۳۴ء، ص ۲۱۳: *Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman*) نے اس داستان پر بحث کی ہے۔ ''عجیب و غریب کا قصہ'' مسلمانوں کے ایک مقبول عام رومان کا نمونہ ہے۔ ''حمال اور تین بیگمات'' کا قصہ؛ ''علاء الدین ابو الشامات کی داستان''؛ ''نور الدین و شمس الدین'' کی کہانی اور ''نور الدین و مریم زناریہ'' کا قصہ ''بورژوا'' رومان یا ناول قرار دیے جاسکتے ہیں اور یہی بات ابو قیر اور ابو صیر کی کہانی کے متعلق کہی جاسکتی ہے.

اسی مد میں عشقیہ حکایات بھی شامل کی جاسکتی ہیں۔ ایسے قصے الف لیلۃ میں بہت ہیں اور ان کی تین اقسام بیان کی جاسکتی ہیں: (الف) قدیم عربوں کی زندگی قبل اسلام؛ (ب) بغداد اور بصرے کی شہری زندگی اور شہروں یا خلفا کے محلات میں لڑکیوں اور باندیوں سے معاشقے؛ (ج) قاہرہ سے آئے ہوئے عشقیہ افسانے، جو بعض اوقات لاطائل اور شہوت انگیز ہیں، دیکھیے Paret: *Frühharabische Liebesgeschichten*، برن ۱۹۲۷ء.

یہاں بدمعاشوں اور بحر نوردوں کے قصوں کا بھی ذکر کردینا مناسب ہوگا۔ ''علی الزِّئبَق'' کے لیے دیکھیے متذکرۂ صدر بیان۔ اتالیقوں کے بہت سے مختصر افسانے مصر کے حکمرانوں کے سامنے بیان کیے گئے ہیں۔ سندباد جہازی کا شہرہ آفاق قصہ ایک کتاب عجائبِ ہند پر مبنی ہے۔ یہ جواں مردانہ کارناموں کے واقعات اور ملاحوں کی رام کہانیوں پر مشتمل ہیں، جنھیں ایک ایرانی ناخدا نے دسویں صدی عیسوی میں بصرے میں جمع کیا تھا۔ ابو محمد کاہل کی داستان کا پہلا حصہ بھی ملاحوں کی کہانیوں اور دیو پری کے قصوں کے عناصر پر مشتمل ہے.

۳۔ قدیم عرب کی بعض افسانوی روایات بھی الف لیلۃ میں شامل ہیں، جیسے: ''حاتم طائی''؛ ''ارم ذات العماد''؛ ''شہر برنج''؛ ''شہر لبِدَہ''، جس میں عربوں کے شمال و مغربی افریقہ فتح کرنے کا ذکر آتا ہے۔ دوسری روایات متقی مردوں اور عورتوں کی بابت ہیں، جن میں اسرائیلی بزرگ بھی شامل ہیں (ضروری

نہیں کہ یہ یہودی مصنّفین کی وجہ سے آئے ہوں)؛ "متقی شہزادے کا قصہ" جو ہارون الرشید کا بیٹا تھا اور اس نے فقیری اختیار کر لی تھی، Alexius کے مشہور قصے کی یاد دلاتا ہے.

۴ - اخلاقی قصے، حکایات اور تمثیلی کہانیاں (خاص طور پر جانوروں کی)، جو مشہور و معروف ہیں اور الف لیلة میں بھی داخل ہو گئیں۔ ان میں سے بیشتر ہندی الاصل معلوم ہوتی ہیں، مثلاً "سند باد دانا" اور "جلی عاد و ورد خان" کے دو طویل پیچ در پیچ قصے اور بہت سی جانوروں کی تمثیلی کہانیاں، لیکن انھیں بعض اوقات عربی میں منتقل کرتے وقت ایک نئی صورت دے دی گئی۔ ذہین کنیز تَوَدُّد' [رک بآن] (ہسپانیہ میں La dancella ، Teodor، حبشہ میں tauded) کی طویل کہانی اسی قسم کے قصوں میں شامل ہے جن پر مع اس یونانی کہانی کے جو غالبًا اس کا نقش اوّل تھی ہورووِٹز (Horovitz) نے بڑی صحیح بحث کی ہے.

۵ - مزاحیہ قصوں میں "ابوالحسن" یا "سوتے جاگتے کا قصہ" نیز "خلیفہ اور ماہی گیر" اور "جعفر برمکی اور بوڑھے بدوی" اور "علی فارسی" کی کہانیوں کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ آخری کہانی دروغ بافی کی بہترین مثال ہے۔ "معروف موچی" اور "کوزہ پشت" کے قصوں میں بھی مزاح کے بہت سے پہلو ملتے ہیں.

۶ - محاضرات کی مد میں وہ تمام حکایات آجاتی ہیں جو مدات سابقہ کے ذیل میں نہیں لائی گئیں۔ "کوزہ پشت" اور "حجام اور اس کے بھائی" وہ کہانیاں ہیں جنھیں محاضرات کا مجموعہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ محاضرات مل کر طربیہ نگارش کا ایک اعلٰی اسلوب پیش کرتے ہیں۔ دوسرے محاضرات کو تین اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: حکمرانوں اور ان کے مصاحبین کے بارے میں؛ سخی آدمیوں کے بارے میں اور وہ جو روزمرہ انسانی زندگی سے لیے گئے ہیں۔ حکمرانوں کے محاضرات کی ابتدا سکندر اعظم کے قصے سے ہوتی ہے اور مملوک سلاطین پر ان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ان میں سے معدودے چند شاہانِ ایران کے ہیں، لیکن ان کی بہت بڑی تعداد عباسی خلفا سے متعلق ہے، خاص طور سے خلیفہ ہارون الرشید سے، جو ایک [اعلٰی درجے کا] بادشاہ تھا۔ ان میں سے بعض محاضرات غالبًا بغداد کی پیداوار نہیں بلکہ مصر میں تخلیق ہوئے اور وہیں ہارون سے منسوب کیے گئے۔ سخی افراد، جن کا الف لیلة میں ذکر ہے، حاتم طائی، مَعْن بن زائِدَہ اور برامکہ ہیں۔ عام انسانی زندگی سے متعلق محاضرات کئی قسم کے ہیں۔ ان میں امیر و غریب، جوان اور بوڑھوں کی کج رویوں ("وردان اور ریچھ والی"؛ "شہزادی اور بندر")، بد قماش خواجہ سراؤں، غیر منصف اور چالاک قاضیوں، احمق معلموں (اس قسم کے معلموں کا نمونہ یونانی اور رومی ادبیات نیز مصرِ جدید کے عربی قِصَص میں بھی موجود ہے) کے قصے ملتے ہیں۔ "خلیفہ کی شب گشتی"، جسے صرف گالاں (Galland) نے نقل کیا ہے، تین طویل محاضرات پر مشتمل ہے، جن میں جزئیات نگاری سے کام لیا گیا ہے اور اس میں دیو پری کے افسانوں کے عناصر کا امتزاج بھی ہے.

بقول ہورووِٹز (Horovitz) (در *Sachau Festschrift*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۳۷۵-۳۷۹) الف لیلة و لیلة، طبع کلکتہ، بار دوم، میں تقریبًا ایک ہزار چار سو بیس نظمیں یا قطعات درج ہیں۔ ان میں سے ایک سو ستر خارج کر دیجیے، کیونکہ ان کی تکرار کی گئی ہے؛ چنانچہ باقی بارہ سو پچاس نظمیں رہ جاتی ہیں۔ ہورووِٹز نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ جن اشعار کے مصنّفین کا وہ پتا چلا سکا ہے وہ بارھویں صدی سے چودھویں صدی عیسوی تک کے تصنیف کردہ ہیں، یعنی الف لیلة کی تاریخ کے مصری دور سے متعلق ہیں۔ یہ نظمیں اور اشعار ایسے ہیں کہ اگر انھیں بالکل چھوڑ دیا جائے تو مضمون نثر میں کوئی نقص اور خرابی واقع نہ ہوگی، لہٰذا ان کا اضافہ بہت بعد کے زمانے میں کیا گیا.

مآخذ: متن مقالہ میں دیے جا چکے ہیں۔ یہاں مندرجۂ ذیل کی طرف خصوصی توجہ دلائی جا سکتی ہے: (۱) Oestrup : *Studier* اور ان کے مشرح تراجم، از Rescher (دیکھیے سطور بالا)؛ (۲) N. Elisséeff: *Thémes et Motifs des Mille et Une Nuits*، بیروت ۱۹۴۹ء؛ نیز مکمل کتابیات، در (۳) براکلمان (Brockelmann)، ۲: ۴۲-۴۷؛ تکملہ، ۲: ۵۹-۶۳؛ ادبیات یورپ پر الف لیلة کے اثرات کے لیے قب (۴) *The Legacy of Islam*، ص ۱۹۹ببعد؛ (۵) *Cassel's Encyclopaedia of Literature*، بذیلِ مادّہ.

(E. LITTMANN)

اَلْفَرْد: رک بہ نُجُوم.

اَلْفُونْشُو: یا الاندلس کے عرب مورخین کی اکثریت نے الفانسو (Alfonso) کے لیے اختیار کیا تھا، جو قرون وسطٰی میں مسیحی ہسپانیہ کے کئی بادشاہوں کا نام تھا۔ کہیں کہیں اِذْفُونْشُو اور الاذفونشو بھی آتے ہیں، جو قدیم لاطینی۔ قوطی (Latin-Gothic): Ildefonso کے مطابق ہیں.

اَلْفِیَّۃ: (عربی = "ہزار سطری") ایسی نظم جو ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہو۔ یہ تعداد عربوں کو بہت مرغوب تھی، بالخصوص مقفّٰی رسائل میں۔ حاجی خلیفہ (طبع فلوگل (Flügel)، ۱: ۴۰۷ببعد) نے ایسے کئی رسائل کا ذکر کیا ہے جن میں معروف ترین الفیۂ ابنِ مالک اور الفیۂ ابن مُعطی ہیں۔ ان دونوں میں صرف و نحو سے بحث کی گئی ہے۔ اسی سلسلے میں الفیة العراقی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جو اصولِ حدیث پر ہے۔ ان کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے مذکورۂ بالا مصنّفین پر مقالے دیکھیے.

اَلْقاص میرزا: (یا القاص [، القاس]، القاسپ [، القاصب])، شاہ اسمٰعیل اوّل صفوی کا دوسرا بیٹا اور شاہ طہماسپ اوّل کا چھوٹا بھائی؛ ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵-۱۵۱۶ء میں ہرات میں پیدا ہوا اور ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲-۱۵۳۳ء میں استراباد کے مقام پر ازبکوں کے خلاف نبرد آزمائی میں کام یاب رہا۔ ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸-۱۵۳۹ء میں اس نے شروان کو مطیع کیا اور طہماسپ نے اسے وہاں کا

والی مقرر کر دیا۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس نے بغاوت کر دی، لیکن اس کی ماں خان بیگی خانم کی شفاعت سے اسے مشروط معافی مل گئی۔ طہماسپ کے حکم کے مطابق اُس نے چرکسیوں پر فوج کشی کی، لیکن یہ مہم ادھوری ہی رہی اور اس نے ایک بار پھر علَم بغاوت بلند کر کے اپنے سکّے مضروب کرائے نیز خطبے میں اپنا نام شامل کر دیا۔ [اسی اثنا میں] طہماسپ نے اپنی دوسری گرجستانی مہم کا آغاز کیا اور گنجہ سے پانچ ہزار سپاہی القاص کے مقابلے کے لیے روانہ کیے۔ متعدد جھڑپوں میں منہ کی کھا کر القاص قپچاق کے میدان اور قریم کے راستے استانبول بھاگ گیا.

[وہاں پہنچ کر] اس نے سلیمان اعظم کو ایران کے خلاف ایک اَور مہم بھیجنے پر اُکسایا، چنانچہ ۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸-۱۵۴۹ء میں ایک بڑی عثمانی فوج اس کی قیادت میں روانہ کی گئی، جس نے سیواس اور ارضِ روم کی راہ سے تبریز کی طرف پیش قدمی کی۔ طہماسپ نے دیہی علاقے کو تاراج و برباد کر دینے کی حکمت عملی اختیار کی اور یہ اتنی کامیاب رہی کہ صرف پانچ روز کے بعد سلیمان کو تبریز سے مراجعت پر مجبور ہونا پڑا۔ قلعۂ وان کی تسخیر کے موقع پر القاص سلیمان کا ہم رکاب رہا اور اس نے محافظ فوج کی شفاعت کی۔ چونکہ القاص ایران پہنچنے کے بعد موعودہ امداد حاصل کرنے میں ناکام رہا تھا، اس لیے سلیمان کی نظروں سے گر گیا؛ چنانچہ جب اس نے ایک بے قاعدہ فوج کی مدد سے ایران پر دھاوے مارنے کی تجویز پیش کی تو سلیمان نے بڑی خوشی سے اس سے اتفاق کر لیا اور بغداد سے رخصت ہو جانے کی اجازت دے دی، (لیکن اُسے کسی یَنگی [ینی] چری کو اپنے ساتھ نہ لے جانے دیا)۔ القاص نے ہمدان پر چڑھائی کی، اپنے بھائی بہرام کا محل برباد کیا اور اس کے بیٹے بدیع الزمان میرزا کو گرفتار کر لیا۔ یہاں سے وہ قم، کاشان اور اصفہان کی طرف بڑھا۔ اُس کے بعد سلیمان کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اُس سے جا ملنے کے بجائے، شوشتر کی جانب پیش قدمی جاری رکھی اور طہماسپ کو ایک مصالحانہ خط بھیجا [ذوالحجہ ۹۵۵ھ/ جنوری ۱۵۴۹ء]۔ بغداد کی طرف جاتے ہوئے اُس کا راستہ محمد پاشا، عاملِ بغداد، نے روکا، چنانچہ وہ اردلان کی طرف بھاگ گیا، جہاں اُس کی جاں بخشی کا وعدہ لے کر سرخاب بیگ، فرمان روائے اردلان، نے اُسے طہماسپ کے حوالے کر دیا۔ طہماسپ کے اپنے بیان کے مطابق القاص کو الموت میں قید کر دیا گیا اور وہاں کچھ روز بعد وہ بظاہر ایک ذاتی تنازع کی بنا پر — لیکن غالبًا طہماسپ کی درپردہ اجازت سے — ہلاک کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) تذکرۂ شاہ طہماسپ، طبع Phillott، کلکتہ ۱۹۱۲ء، (P. Horn: *Denkwürdigkeiten schâh Tahmâsp des I*، ص ۳۸، ۴۳، ۶۴ ببعد، ۱۳۴)؛ (۲) حسن رُوملو: احسن التواریخ، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۳) شرف خان بدلیسی: شرف نامہ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۳ء، (۴) بچوی، ص ۲۶۷ ببعد؛ (۵) ہامر (Hammer): *Histoire de l' Empire Ottoman*، ۶: ۷ ببعد؛ (۶) ملکم (Sir John Malcolm): *History of Persia*، لنڈن ۱۸۱۵ء، ۱: ۵۰۹-۵۱۰، ۵۰۵، حاشیہ.

(R. M. SAVORY (سیوری

---

* **اَلگوُر**: ہسپانوی لفظ (عربی لفظ القصر سے) بمعنی قلعہ، حصار (پرتگالی میں Acacer) اشبیلیہ، قرطبہ، شقوبیہ، طلیطلہ وغیرہ کے قصر مشہور ہیں۔ مقامات کے ناموں کے لیے یہی اَلگوُر بار ہا آتا ہے: مثلًا Alcazar de San Juan ایک شہر ہے جو ہسپانیہ کے صوبۂ سیوداد ریال (Ciudad-Real) میں ہے۔ Alcozarquivir القصر الکبیر [رَکّ بآں] کا ہسپانوی نام ہے اور یہ مراکش کا ایک شہر ہے.

---

* **اَلگُنّہ**: رَکّ بہ الحِنّاء.

---

* **اَلگورِتھمُس**: (Algorithmus) عربی اعداد سے حساب کے طریقے کا قدیم [لاطینی] نام۔ قرونِ وسطٰی کے رسائل میں اس کے ہجا مختلف طریقوں پر آئے ہیں، مثلًا *Alkauresmus*، *Alchoarismus*، *Algorismus*، وغیرہ اور یہ لفظ عربی علم الحساب کے قدیم ترین مصنف محمد بن موسٰی الخوارزمی [رَکّ بآں] کی نسبت (الخوارزمی) کی بگاڑی ہوئی صورت ہے۔ بارھویں صدی عیسوی میں اس کتاب کا کسی نامعلوم الاسم مصنف نے لاطینی میں ترجمہ کیا اور اس کے واحد معلوم نسخے کی، جو کیمبرج میں ہے، B. Boncompagni نے تدوین و تہذیب کی (*Trattati d' aritmetica*، ج ۱، روم ۱۸۵۷ء)۔ اس کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے: 'dixit Algorithmi'۔ یہاں یہ لفظ صحیح طور پر عربی نسبت، یعنی اسم معرفہ کی شکل میں دیا گیا ہے۔ فی الحقیقت یہ چیز تعجب انگیز ہے کہ آگے چل کر یہ لفظ عربی اعداد سے شمار کرنے کے جدید طریقے کے لیے، جو یونانی ـ رومی ہندسوں سے شمار کرنے کے طریقے کے بالکل خلاف ہے، مستعمل ہو گیا۔ اس لفظ کی توضیح و تشریح کی جو مختلف کوششیں کی گئی ہیں ان میں صرف یہ بیان کر دینا کافی ہوگا کہ یہ (۱) فلسفی اَلگُس (Algus) کے نام سے ماخوذ ہے اور (۲) فرضی طور پر عربی حرف تعریف "ال" کو یونانی لفظ ἀριθμός کے ساتھ ملحق کیا گیا۔ جس سے اس کی شکل "Algorithmus" بن گئی۔ اس نام کی صحیح توجیہ M. Reinaud نے ۱۸۴۹ء میں اپنے رسالے *Mémoire sur l' Inde*، ص ۳۰۳-۳۰۴، میں دی ہے، جو کیمبرج کے مخطوطے کی تہذیب و تدوین کے مہذّب و مدوّن ہونے سے پہلے ہی لکھا جا چکا تھا؛ لیکن غلط توجیہ مروّج ہو گئی اور اب تک بھی Algorithm (یا Algorism) "طریقۂ شمار حساب" کے معنوں میں مستعمل ہے۔

(H. SUTER)

⊗ **اَلّان**: عربوں نے قدیم قوم اَلان کا نام لّان رکھا تھا۔ اس میں 'ال' حرف تعریف لگا کر اَلّان بنا لیا گیا۔ قفقاز کے موجودہ "آسی" (Ossetians) انھیں لوگوں کی یادگار ہیں۔ اسلامی فتوحات کے ابتدائی دور میں یہ لوگ کوہ کزبِک

کے اردگرد سَریز (Avar) کے مغرب اور گرجستان (جُرز Jurz) کے شمال میں آباد تھے۔ عرب انھیں کے نام پر درّۂ داریال (Daryal) کو باب اللّان کہتے تھے۔ بعض عربِ مصنّفین (یاقوت اور ابوالفداء) نے قوم اُلان کا املا علان اور العلان لکھا ہے۔ بہرحال اسلامی مآخذ میں یہ نام، بصورت الان (ابن الاَعْثَم الکوفی؛ قب زکی وَلِیدی طوغان: *Ibn Fadlans Reisebericht*، ص ۲۹۶) اور اللّان (دیکھیے حدود العالم، طبع عکسی، ورق ۳۸ الف: ''ناحیاتِ اللّان و دار اللّان'') پایا جاتا ہے۔ انھیں لوگوں کا، جو ایرانی النسل تھے، ایک اَور نام آس بھی ہے، تاہم ممکن ہے یہ نام اس قبیلے کے محض ایک گروہ کا ہو۔ یہ دونوں نام یونانی اور لاطینی مآخذ میں ان لوگوں کے نام کے طور پر استعمال ہوے ہیں، جو علاقۂ ارال۔خزر کے نواح میں آباد تھے (دیکھیے W. Tomaschek: *Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden*، ۱: ۲۸۱): Αλανάὸοη، کے واسطے، جن کی سکونت Mogacur کے پہاڑی علاقوں میں دکھائی گئی ہے (دیکھیے وہی مصنّف: *Zur historischen Topographie von Persian*، ص ۷۶، Agiavoi، issoi)۔ جن محققین کو ایران کے مشرق میں بسنے والے قبائل، بالخصوص تخاری قبیلے کے تاریخی مسائل سے دل چسپی ہے وہ خوارزم کے علاقے، نیز عام طور پر وسط ایشیا میں بسنے والے الان اور آس قبیلے کے لوگوں کو بہت اہمیّت دیتے ہیں (دیکھیے G. Haloun: *Zur Üetsi Frage*، در *ZDMG*، ۹۱: ۲۴۳ ببعد)۔ خوارزم کے نواح میں بسنے والے الان قبائل کا ذکر ایرانی قصّہ کہانیوں میں داخل ہو گیا (دیکھیے وُلف F. Wolf: *Glossar zur Firdosi's Schahname*، بذیلِ مادّۂ اُلان و اَلان دِز)، چنانچہ آج کل بھی اس علاقے کے بعض جغرافیائی نام اس قبیلے کی یاد دلاتے ہیں (مثلاً اَلان کُدُک Alan-Kuduk) جو روسی نقشوں میں Barsakilmes کی دلدلوں کے پاس دکھایا گیا ہے)۔ البیرونی کی تحدید نہایات الاماکن (کتاب خانۂ فاتح میں اس کا منفرد نسخہ، شمارہ ۳۳۸۶) میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ الان اور آس قبائل علاقۂ خوارزم میں آباد تھے۔ اس کے بیان کی رُو سے آمودریا ازمنۂ قبل از اسلام میں نواح خوارزم سے گزر کر طاس اورزبای (Özboy) پر بہتا ہوا بحیرۂ خزر میں جا گرتا تھا۔ اس زمانے میں اس طاس کا نام 'مِزْدبِسْت' اور سارے علاقے کا نام 'اَرض البَجْنَاکِیّہ' (سرزمین پچناکیان) تھا۔ اسی طاس مزدبست میں لان اور آس قبائل کے کچھ لوگ آباد تھے۔ بعدازاں جب آمودریا نے اپنی گزرگاہ بدلی اور وہ بحیرۂ ارال میں گرنے لگا اور مزدبست کا علاقہ خشک ہو گیا تو یہ لوگ اس علاقے کو چھوڑ کر ساحل خزر پر نقلِ مکانی کر گئے۔ اس بات کے ثبوت میں کہ یہ قبائل اوّلاً ایرانی خوارزمیوں اور پچناکی ترکوں کے درمیان بستے تھے البیرونی یہ امر پیش کرتا ہے کہ اس کے عہد میں وہ ایک ایسی زبان بولتے تھے جو خوارزمی اور پچناکی زبان سے مرکب تھی؛ چنانچہ وہ خصوصیت سے اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ طاس اورزبای (Özboy) (جس کا وہ ایرانی نام مزدبست لکھتا ہے) کے بالائی حصّے کی وسیع دلدل کا، جو صَری مکیش (Sari Makish) کے نشیب میں واقع ہے، ترکی (پچناکی) نام خِز۔تِنْغِزِی (Khiz-tenghizi) ہی مشہور تھا (البیرونی کی تحدید میں دی ہوئی ان معلومات کے عربی مآخذ کے لیے دیکھیے زکی ولیدی طوغان: *Biruni's Picture of the World*، در *Memoires of the Archaeological Survey of India*، شمارہ ۵۳، نئی دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۵۶ ببعد)۔ البیرونی کی دی ہوئی ان معلومات کے انکشاف سے قبل مشہور ماہرِ ایرانیات Andreas نے یہ قیاس ظاہر کیا تھا کہ الان و آس قبائل خوارزمیوں کے پڑوسی تھے اور ان سے لسانی رشتہ رکھتے تھے (دیکھیے *Der Islam*، ۱۱: ۱۲۲)۔ آس قبیلے کے لوگ جو طاس مزدبست سے بحیرۂ خزر کی طرف نقلِ مکانی کر گئے تھے یقیناً وہی مسلمان ہوں گے جن کی بابت ہمیں معلوم ہے کہ آٹھویں اور نویں صدی میں دریاے اِتِل (والگا) کے دہانے کے آس پاس آباد تھے۔ المسعودی (مروج، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۱۰) کا بیان ہے کہ دریاے اِتِل کے آس پاس بسنے والے آس قبیلے کے لوگ (الآرِیسِیة، کتاب خانۂ کوپرلو، مخطوطہ عدد ۱۱۵۹، ورق ۸۳ الف و ۸۵ الف) اسلامی دور کی ابتدا میں علاقۂ خوارزم سے قحط پڑنے کے باعث نکل کھڑے ہوے اور بحیرہ خزر کے نواح میں آکران کی ملازمت میں داخل ہو گئے۔ بلاشبہ اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ انھوں نے عربوں سے خزر کی قیادت میں جنگ کی۔ اسی طرح ان تاریخی دستاویزات میں ان کے ایک سردار ملقّب بہ استرخان (یعنی آس قبیلے کے ترخان) کا ذکر بھی آتا ہے، جس نے ۱۴۷ھ/ ۷۶۴ - ۷۶۵ء میں عربوں کے خلاف ایک جنگ میں حصّہ لیا تھا (دیکھیے الطّبری، ۳: ۳۷۸؛ J. Marquart: *Ein arabischer Bericht über die arktischen Länder*، در *Ungarische Jahrbücher*، ۴: ۲۷۱)۔ اِتِل کے قدیم شہر کے نواح میں جو شہر بسایا گیا تھا اور جسے آج کل اَسْتَرَ خان (مقامی ترکی میں اَسْترہ خان) کہتے ہیں، اس کا نام بھی اسی سردار استرہ خان یا اِتِل کے آس کے کسی اَور سردار کے نام پر رکھا گیا ہوگا، گو اس علاقے میں ابن بطوطہ کی سیاحت ہی کے زمانے میں اس نام کی ایک اشتقاقی شکل ''حاجی ترخان'' موجود تھی۔ اِتِل کے اردگرد بسنے والے آس قبیلے کے یہ لوگ اگرچہ خزر یہودیوں کے ملازم تھے مگر مذہبًا مسلمان تھے اور بارھویں۔تیرھویں صدی میں ان پر بڑی حد تک ترکی رنگ غالب آچکا تھا، یہاں تک کہ انھیں قپچاق کا ایک قبیلہ سمجھا جانے لگا تھا (شمس الدین الدمشقی: نخبة الدّهر، طبع Mehren، ص ۲۶۴ = J. Marquart: *Komanen*، ص ۱۵۷)۔ عہد مغول میں اِتِل کے آس قبیلے نے آلتین اردو (Golden Horde) کی اقتصادی اور معاشری زندگی میں نہایت اہم حصّہ لیا۔ ابن بطوطہ (سِیاحت نامہ، ترکی ترجمہ، ۱: ۴۰۱؛ [رحلة، ص ۳۵۶، بیروت ۱۹۶۰ء]) کا بیان ہے کہ ان لوگوں کا شہر سرای میں ایک الگ مسلم محلّہ تھا اور اس فرقے کا ایک فرد، علاء الدین الآسی قریم (کریمیا) میں فقیہ اور مدرّس تھا

([ابن بطوطہ: رحلۃ، ص ۳۲۳، بیروت ۱۹۶۰ء]، ترکی ترجمہ، ۱: ۳۶۰)۔ اسی قبیلے کے ایک بااثر طبقے نے، جسے شیریں (Shirin) کہتے تھے، پہلے ''آلتین اردو'' اور پھر قریم کی سیاسی زندگی میں بڑا اہم مقام حاصل کر لیا تھا (دیکھیے عبدالغفار القریمی: عمدۃ الأخبار، مطبوعۂ استانبول، ص ۱۹۴: ''*Çomuç tamġali Asdan ve Şirin dedikleri şubeden*= آس میں سے، جس کا قبائلی نشان کف گیر ہے اور یہ شاخ شیرین کے نام سے موسوم ہے'')۔ Shirinskiy اور Shirinskiy-Shakhmatov نام کے خاندان بھی انھیں لوگوں میں سے تھے۔ وہ میرزایانِ کریمیا کے ساتھ (جنھیں Shirinskiy کہتے تھے) اہلِ روس سے مل گئے تھے اور انھیں عیسائی ہو جانے کے بعد روسی امرا کے طبقے میں شامل کر لیا گیا تھا۔ قبیلۂ آس کی شاخ شیرین نے خوانینِ مغول سے اپنی لڑکیاں بیاہ کر ''آلتین اردو'' (Golden Horde) کی تاریخ میں حصہ لیا۔ اگرچہ اِتل کا آس قبیلہ عرصۂ دراز سے ترکی راہ و رسم اختیار کر کے سیاسی زندگی میں اہمیت حاصل کر چکا تھا، لیکن مقامی ترک اور مغل سردار انھیں ہمیشہ غیر ملکی سمجھتے رہے اور اس خاندان کی لڑکیوں سے شادی کرنا ناپسند کرتے تھے۔ جانی بیگ خان (۱۳۴۰-۱۳۵۷ء) کے بارے میں، جو قبیلۂ جوجی کے آخری بڑے خوانین سے تھا، نوگائی (Nogay) اور بشکرت (Bashkurt) روایات میں مذکور ہے کہ ''جانی بیگ خان کی دو بیویوں میں سے ایک بیوی آس خاندان کی تھی، جس کا نام Karachach تھا اور دوسری قپچاق تھی، جس کا نام تیدلو (Taydulu) تھا۔ تیدلو نے خان سے کہا: ''تم نے آس خاندان کی ایک لڑکی سے شادی کر کے ہمیں ذلیل کیا ہے'' (چنگیز نامہ، نسخۂ برلن و مخطوطہ A. Guart, Diez، شمارہ ۱۳۷، ورق ۱۲ اب).

اسی قبیلے کی ایک اَور شاخ، جس نے اپنی وحدت برقرار رکھی، قفقاز میں رہتی تھی۔ ان کے اکثر پڑوسی انھیں بھی آس کہتے تھے اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا موجودہ نام ''Ossetian'' (روسی: Osetin) بھی Ovsethi سے، جو اہلِ گرجستان کے ہاں آس کا تلفظ ہے، مشتق ہے۔ بہرحال اس قبیلے نے جو مسلمانوں میں عموماً الان کے نام سے مشہور تھا، بوزنطی اثر کے ماتحت عیسائیت قبول کر لی تھی (دیکھیے J. Kulakovskiy: *Khristiyanstvo u alanov*، در *Vizantiyskiy Vermennik*، ۱۸۹۸ء، ۵: ۱-۱۸)۔ قدیم مسلمان مؤرخ اور جغرافیہ نویس انھیں عیسائی جانتے تھے (دیکھیے حدود العالم، ورق ۳۸ الف)۔ المسعودی (مروج، ۲: ۴۳) کی رائے ہے کہ قبیلۂ الان نے ۹۳۲ء میں اسلام قبول کیا تھا۔ جب مغل پہلی دفعہ شروان اور دربند کی راہ سے قفقاز کے شمال میں وارد ہوئے تو اس زمانے میں الان کا ذکر قپچاق کی جنوبی سرحد پر ایک طاقت ور پڑوسی قبیلے کی حیثیت سے ملتا ہے۔ ان دنوں لازمی طور، ان کا اقتدار دریاے اِتل کے دہانے تک قائم ہوگا (دیکھیے ابن الاثیر، طبع Tornb.، ۱۲: ۲۳۲= Tiesenhausen: *Texts Relating to the History of the Golden Horde*، ترکی ترجمہ، از اسمٰعیل حقّی ازمیرلی، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۵۴ بعد)۔ ممکن ہے کہ اِتل کے آس اور قفقاز کے الان قبیلے کے لوگ ایک ہی قبیلے کی دو شاخیں ہونے کی حیثیت سے اس وقت ایک دوسرے کے معاون ہوں، ابو الفداء (طبع ریناں (Reinand)، متن، ص ۲۰۳) کا بیان ہے کہ آس ایک ترک قبیلہ تھا اور الان سے علیحدہ تھا۔ قیاس یہ ہے کہ مصنف نے آس سے مراد آس قبیلے کے وہ مسلمان لیے ہوں گے جنھوں نے ترکوں کا رنگ قبول کر لیا تھا اور جو دریاے اِتل کے کنارے آباد تھے، اور الان سے قفقاز کے الان مراد لیے ہوں گے۔ اگرچہ آج کل Ossetians کی اکثریت عیسائیوں پر مشتمل ہے، مگر ان کا ایک خاصا بڑا حصہ مسلمان ہے۔ غالبًا عہدِ مغول میں بھی صورتِ حال یہی تھی۔ قبیلۂ آس کے لوگ مغول لشکر میں شامل ہو گئے تھے اور چین میں ان سپاہیوں میں پائے جاتے تھے جو ''آلتین اردو'' (Golden Horde) میں سے خاقانِ اعظم کی خدمت کے لیے بھیجے گئے تھے، لیکن ان سپاہیوں کے ناموں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں سے کچھ مسلمان تھے اور کچھ عیسائی (مثلاً ایک سپاہی کا نام ا۔ س۔ جان تھا، یعنی حسن جان؛ ایک اور کا نام نکولای تھا (دیکھیے Bretschneider: *Mediaeval Researches*، ۲: ۸۴-۹۰= *Jivaya Starina*، پیٹرزبرگ ۱۸۹۴ء، ۴: ۶۵-۷۷.

مآخذ: (۱) J. Kulakovskiy: *Alani po Klassiçeskim i vizantiyskim istoçnikam*، کیف (Kiev) ۱۸۹۹ء؛ (۲) Bleichsteiner: *Das Volk der Alanen*، در *Berichte des forschungsinstitutes f. Osten und Orient*، ج ۲، Wien ۱۹۱۸ء؛ (۳) Hannes Sköld: *Die Ossetischen Lehnwörter im Ungarischen*، Lund ۱۹۲۵ء؛ (۴) حدود العالم (طبع مع ترجمۂ انگریزی، از مینورسکی (V. Minorsky)، ص ۴۴۴ بعد)؛ اور حال ہی میں (۵) J. Marmatta: *Studies in the Language of the Iranians in South Russia*، در *Acta Orientalia*، بوڈاپسٹ ۱۹۵۱ء، ۱: ۲۶۱-۲۷۴.

(زکی ولیدی طوغان)

✽ اَللہ: [(ع)] (نیز دیکھیے اِلٰہ و اَللّٰھُمَّ) = الکائن الاعلیٰ (آ، ع)، اللہ وہ ذات ہے جو اعلیٰ اور بلند ترین ہے۔ قرآن کریم میں ''اللہ'' کا لفظ ۲۶۹۷ بار مذکور ہوا ہے (دیکھیے المعجم المفہرس، بذیل مادّہ)۔ تاج العروس میں ابن العربی کا قول نقل ہوا ہے کہ اللہ اسم علم ہے اور اس برحق معبود پر دلالت کرتا ہے جس میں تمام حقائق وجودیہ مجتمع ہیں (دیکھیے بذیل مادّۂ ال ہ)۔ اللیث کا قول ہے کہ اللہ ذات باری تعالٰی کا اسم اعظم ہے: اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَحْدَہٗ اور بقول السیّد مرتضٰی الزبیدی اکثر عارفین کا بھی یہی خیال ہے (قب تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ال ہ).

لفظ ''اللہ'' کے لغوی معنوں کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ہیں (تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ ان اقوال میں سے صرف چار کا علامہ بیضاوی نے

اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے (البیضاوی، ۱: ۴)۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ "اللّٰہ" کا لفظ اِلٰہ سے مشتق ہے، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے شروع میں ال تعریف کا اضافہ کر دیا گیا، اور اس بات کی دلیل کہ ال تعریف ہمزہ کے بدل کے طور پر آیا یہ ہے کہ ندا کی صورت میں ہمزہ قطعی ہے اور واضح طور پر پڑھا جاتا ہے، جیسے یا اَللّٰہ۔ ابوعلی الفارسی النحوی کی بھی یہی رائے ہے (الصحاح، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ المنذری کا قول ہے کہ ابوالہیثم سے جب اللّٰہ کے اسم کی لغوی تحقیق کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ حقیقت میں یہ اِلاٰہٌ تھا، ال تعریف داخل کیا گیا تو اَلْاِلٰہ ہو گیا، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو گرا دیا گیا اور ہمزہ کی حرکت لام کو دے دی؛ چنانچہ وہ اَلِلاٰہُ کہنے لگے اور اس طرح چونکہ لام تعریف متحرک ہو گیا تھا جو ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور دو ہم جنس حروف، یعنی دو متحرک لام ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے پہلے لام کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا گیا اور "اَللّٰہُ" ہو گیا (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ الجوہری نے نقل کیا ہے کہ سیبویہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ اللّٰہ کے نام کی اصل "لَاہٌ" ہو جیسا کہ ایک عرب شاعر کہتا ہے:

كَحَلْفَةٍ مِنْ اَبِيْ رَبَاحٍ يَشْهَدُهَا لَاهُهُ الْكُبَارُ

(یعنی ابورباح کی اس قسم کی مانند جس پر اس کا بڑا دیوتا شاہد ہے)۔

پھر جب اس پر ال تعریف داخل کیا گیا تو اسے اسم علم کا قائم مقام تصور کر لیا گیا، جیسا کہ العباس اور الحسن اسم علم کے قائم مقام تصور کیے جاتے ہیں (الصحاح، بذیلِ مادّۂ ل ا ہ)۔ البیضاوی نے دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ اللّٰہ کی ذات کا اسم علم ہے اور اسی سے خاص ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اصل میں تو یہ صفاتی نام تھا، مگر جب اللّٰہ کی ذات سے یہ اس قدر مختص ہو گیا کہ اس کی ذات کے سوا اور کسی کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اسے اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی، جس طرح ثریا اصل میں وصفی نام تھا، مگر کثرتِ استعمال کی وجہ سے ستاروں کے جھمکے سے مختص ہو گیا اور اسے اسم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ البیضاوی نے چوتھا قول یہ نقل کیا ہے کہ اصل میں یہ سریانی کے لفظ لَاہَا سے بنا ہے (البیضاوی، ۱: ۵)۔ اس سلسلے میں قاضی شہاب الدین الخفاجی کا یہ قول ہے کہ اللّٰہ کی اصل، اشتقاق یا اس کے عربی و غیر عربی ہونے کے بارے میں کئی اقوال ہیں اور ان میں بہت اختلاف ہے، حتّٰی کہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ جس طرح انسانی عقول خدا کی ذات و صفات کے بارے میں ٹھوکریں کھاتی رہی ہیں اسی طرح لفظ "اللّٰہ" کے سلسلے میں بھی حیران و ششدر رہ گئی ہیں، کیونکہ اس لفظ میں بھی ان صفات کی نورانی شعاعوں کا عکس ہے، جس کے باعث اہلِ بصارت و بصیرت حیرت زدہ ہیں، اسی لیے حضرت علی رضی اللّٰہ عنہ نے فرمایا ہے: دُوْنَ صِفَاتِهٖ تَحَيَّرَ الصِّفَاتُ وَضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيْفُ اللُّغَاتِ (حاشیۃ الشہاب علی تفسیر البیضاوی، ۱: ۵۰) یعنی اللّٰہ کی صفات کے بارے میں تمام وصفی نام متحیر ہیں، زبانوں کے قواعد گم ہو کر رہ گئے ہیں۔

بعض علما نے اس لفظ کو سامی زبانوں کے ایک مشترک لفظ سے ماخوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے (قب Lane: *Lexicon*، بذیلِ مادّۂ ال ہ)، مگر اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ دراصل سامی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ اور ہم معنی ہیں، لیکن محض مشابہت کی بنا پر انھیں دخیل کہنا صحیح نہ ہوگا، یہاں تک کہ الجوالیقی نے المعرب میں اس لفظ کو دخیل الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کیا۔

اشتقاق کے سلسلے میں السیّد مرتضٰی الزبیدی اور خلیل کی رائے بھی قابلِ توجہ ہے۔ خلیل کا قول ہے کہ اللّٰہ کا الف حذف نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس سمیت پورے حروف ہی سے اللّٰہ کا اسم مقدس بنتا ہے، اور اسے مکمل شکل ہی میں استعمال کرنا چاہیے، نیز یہ کہ اللّٰہ ان اسما میں سے ہے جن سے فعل کا اشتقاق جائز نہیں — رحمٰن اور رحیم کے برعکس، کہ ان سے فعل کا اشتقاق ہوتا ہے (لسان، بذیلِ مادّۂ ال ہ)۔ اللّیث کا بھی یہی قول ہے (تاج العروس، مادّۂ ال ہ)۔ الزبیدی کہتا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ "اللّٰہ" اس ذات کا اسم علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جس میں تمام صفات کمال جمع ہیں اور یہ غیر مشتق ہے (تاج العروس، بذیلِ مادّۂ ال ہ)، نیز المہائمی: تبصیر الرّحمٰن، تفسیر سورۃ الفاتحۃ)۔

اللّٰہ کا لفظ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے ہاں ذاتِ باری تعالٰی کے لیے مستعمل تھا اور اس پر جاہلی شعرا کا کلام اور بعض آیات قرآنی شاہد ہیں؛ چنانچہ زہیر بن ابی سُلْمٰی کہتا ہے:

فَلَا تَكْتُمُنَّ اللّٰهَ مَا فِيْ نُفُوْسِكُمْ

لِيَخْفٰى وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللّٰهُ يَعْلَمِ

یعنی جو کچھ تمھارے دلوں میں ہے اسے ہرگز نہ چھپاؤ، کیونکہ خواہ کتنا ہی چھپایا جائے اللّٰہ اسے ضرور جان لے گا (المعلقات، معلّقۂ زہیر)۔ ایک اور شاعر اَلْاِلٰہ کو اللّٰہ کے مفہوم و معنی میں استعمال کرتا ہے:

وَ مَعَاذَ اِلْاِلٰهِ اَنْ تَكُوْنَ كَظَبْيَةٍ

وَلَا دُمْيَةٍ وَ لَا عَقِيْلَةِ رَبْرَبٍ

یعنی خدا کی پناہ (معاذ اللّٰہ) کہ وہ (محبوبہ) آہو یا بت یا جنگلی گایوں کے گلے کی ملکہ کی مانند ہو (الکشاف، ۱: ۵)۔

قرآن کریم سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِلٰہ کا لفظ اسلام سے پہلے عربوں میں مطلقاً معبود کے لیے مستعمل تھا، یہ معبود خواہ باطل ہو یا حق؛ چنانچہ قرآن کریم میں اِلٰہ کا لفظ ذاتِ باری (معبود برحق) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے: اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ (۱۸ [الکھف]: ۱۱۰) یعنی تمھارا معبود تو صرف "اِلٰہ واحِد" ہی ہے، اور جب یعقوب علیہ السلام نے اپنی وفات کے وقت اپنے بیٹوں سے دریافت کیا تھا کہ تم میرے بعد کس کی عبادت کرو گے تو سب نے جواب دیا تھا: نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ (۲ [البقرۃ]: ۱۳۳) یعنی ہم تیرے اور تیرے آبا کے اِلٰہ کی عبادت کریں گے۔ اللّٰہ کا لفظ زمانۂ جاہلیت کے عرب بھی صرف معبود برحق یا ذاتِ باری تعالٰی کے لیے استعمال کرتے تھے؛ چنانچہ جب ان سے دریافت کیا جاتا کہ الارض ومَنْ فیھا کس کے قبضے میں ہے؟ تو وہ ایک ہی جواب دیتے اللّٰہ کے، جیسے قرآن

مجید میں ہے: قُلْ لِّمَنِ الْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهَآ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُوْن]: ۸۴، ۸۵) یعنی ان سے کہیے کہ اگر تمھارے پاس علم ہے تو بتاؤ کہ الارض و من فیہا کس کا ہے تو وہ یہی کہیں گے اللہ کا].

لیکن فرض کیجیے اللہ اَل اور اِلٰہ سے مرکب ہے۔ اندریں صورت سوال پیدا ہوگا کہ اَل سے کس اِلٰہ پر زور دینا مقصود ہے؟ ظاہر ہے اس کا ایک ہی جواب ہوگا اور وہ یہ کہ اس اِلٰہ پر جس کا ایک مبہم سا تصور دنیا کی ہر قوم اور ہر مذہب میں موجود تھا، لیکن جس کی صحیح نوعیت صرف اسلام نے واضح کی۔ یہ کہنا کہ اس کا اشارہ عربوں کے کسی خاص اِلٰہ کی طرف ہے، کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہوگا۔ بہر حال اللہ ایک ایسا کلمہ ہے جو شروع ہی سے عربی زبان میں موجود تھا اور عرب اسے خدائے مطلق کے لیے استعمال کرتے تھے، یہ شاید اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں دین ابراہیمی کے پیرو تھے.

رہا یہ امر کہ اللہ اسم صفاتی ہے یا یہ کہ اسے اسمِ مُرتَجل کہیے سو یہ خیال بعد میں پیدا ہوا، یعنی اس وقت جب اصولیین اور مفسّرین کی توجہ اس کلمے کے اشتقاق کی بحث میں لفظ اِلٰہ سے اس قبیل کے دوسرے سامی الفاظ کی طرف منعطف ہوئی اور جس سے مطلب یہ تھا کہ ہم اللہ کو اسم صفاتی بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اللہ ہی چونکہ اِلٰہ ہے لہٰذا ان جملہ صفات کا حامل ہے جن کو از روے لغت اِلٰہ کا محمول تصور کیا جاتا ہے، مثلاً محبت والہیت، حیرت و درماندگی، عجز فہم وغیرہ وغیرہ۔ اسمِ مُرتَجل وہ اسم ہے جسے ارتجالاً کسی شے کے لیے اختیار کر لیا جائے، قطع نظر اس سے کہ اس کے لغوی معنی کیا ہیں یا وہ کس لفظ سے مشتق ہے، گویا عربی زبان میں ایک لفظ موجود تھا جسے عرب بطور اسمِ ذات استعمال کر رہے تھے، سو اسے استعمال کر لیا گیا۔ اندریں صورت اس کے اشتقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ [لفظ اللہ علم ہے اور جامد لِلْمُفرَد، نہ کسی سے مشتق، نہ اس سے کوئی دوسرا لفظ مشتق اور اس لیے اس کے اشتقاق اور تعریف کی تمام بحثیں لاحاصل ہیں (آ، عربی، بذیلِ مادّہ)].

اسلام سے پہلے کے عربوں کے خیال سے قطع نظر قرآن مجید کا خطاب خاص عربوں سے نہیں بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ وہ سب پر یہ واضح کرتا ہے کہ دعا اور پرستش کے لائق اور نفع و ضرر کی مالک صرف ایک ہی ہستی ہے اور اس ہستی کا نام اللہ ہی ہے.

دنیا کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ملے گا جو معنیٰ اللہ کا مترادف ہو، قرآن مجید ہی کی بدولت اس کا سلبی اور ایجابی مفہوم متعیّن ہوا.

سلبی اعتبار سے یوں کہ قرآن مجید نے عرب اور بیرون عرب، یعنی وحشی الخیال دنیا کے ان سب عقائد کی نفی کی جو کفار و مشرکین نے وضع کر رکھے تھے، مثلاً عرب جاہلیت کا یہ عقیدہ کہ اللہ کے سوا اور بھی معبود (اِلٰہ) ہیں (۱۹ [مَرْيَم]: ۸۱)، یا یہ کہ اس کے کچھ شریک ہیں (۶ [اَلْاَنْعَام]: ۱۰۰)، اس میں اور جنوں میں باہم کوئی رشتہ قائم ہے (۳۷ [اَلصّٰفّٰت]: ۱۵۸)، اس کے بیٹے بیٹیاں ہیں (۱۶ [اَلنَّحْل]: ۵۷ و ۶ [اَلْاَنْعَام]: ۱۰۰) اسے قربانیوں کی ضرورت ہے، وہ گوشت اور خون کا محتاج ہے (۲۲ [اَلْحَجّ]: ۳۷)۔ کچھ اس طرح کے توہمات تھے جو عربوں میں پھیلے ہوے تھے۔ قرآنِ مجید نے ان کی تردید کی تو نہ صرف اس قبیل کے جملہ توہّمات بلکہ ان کے علاوہ جیسے بھی خیالات ذہن انسانی نے جہاں کہیں قائم کر رکھے تھے ان سب کی تردید ہو گئی۔ پھر اگرچہ اس ارشاد میں کہ کوئی اِلٰہ نہیں مگر اللہ، بظاہر روے سخن عربوں سے ہے، لیکن درحقیقت اس سے دنیا بھر کے معبودانِ باطل (آلِهَة) کی نفی مقصود ہے۔ قرآنِ مجید نے کفر و شرک کی دنیا سے نہایت واضح الفاظ میں خطاب کیا اور کہا: تم جن کو اپنا اِلٰہ ٹھیراتے ہو، ان کا کہیں وجود نہیں (۱۲ [يُوْسُف]: ۴۰)۔ وجود ہے تو صرف اللہ کا۔ اللہ ہی تمھارا اِلٰہ (معبود) ہے (۱۶ [اَلنَّحْل]: ۲۲)؛ لہٰذا اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔ آسمانوں میں بھی وہی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود (۴۳ [اَلزُّخْرُف]: ۸۴)۔ اس کے سوا کسی کو معبود نہ ٹھیراؤ (۲۸ [اَلْقَصَص]: ۸۸)۔ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معبود قرار دینا ایسی بات ہے جس کی کوئی دلیل ہے نہ برہان (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُوْن]: ۱۱۷ و ۲۱ [اَلْاَنْبِيَآء]: ۲۴)؛ لیکن انسان کی نظر تو محسوس کی خوگر ہے، اس کی جہالت اور توہم پرستی نے بشکلِ اصنام کئی ایک معبود پیدا کر رکھے تھے۔ وہ اینٹ اور پتھر یا ایسی ہی دوسری مادّی اشیا کو خداؤں کی شکل دیتا اور خداؤں ہی کی طرح ان کی پرستش کرتا اور نہیں سوچتا تھا کہ ان میں اتنی بھی طاقت نہیں کہ مکھی ایسی حقیر چیز پیدا کر سکیں، یا مکھی ان سے کچھ چھین لے تو اسے واپس لے لیں (۲۲ [اَلْحَجّ]: ۷۳)، وہ ان کے کسی کام نہیں آئیں گے (۱۱ [هُوْد]: ۱۰۱)، نہ کسی سے عذاب کو دور رکھ سکیں گے (۲۱ [اَلْاَنْبِيَآء]: ۹۸، ۹۹) وہ نہیں سمجھتے کہ اگر اللہ کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو دنیا جہان میں فساد پھیل جاتا (۲۱ [اَلْاَنْبِيَآء]: ۲۲)، ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کو اڑا لے جاتا اور دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُوْن]: ۹۱)۔ یہ انھیں کیوں مانتے ہیں؟ وہ ماننے کی چیز نہیں ہیں۔ ان کا کوئی وجود ہے نہ حقیقت.

ذاتِ باری کا غلط تصور صرف غیر مہذب اقوام تک محدود نہ تھا بلکہ متمدن دنیا بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ یونان میں بھی متعدد دیوی دیوتاؤں کا تصور موجود تھا۔ زرتشتیت ثنویت کا شکار تھی۔ بدھ مت میں تو ذاتِ باری کا کوئی مثبت تصور ہی نہ تھا۔ اسی طرح یہود و نصارٰی کے ہاں بھی عقیدۂ الوہیت مسخ ہو چکا تھا۔ یہود اور بالخصوص نصارٰی نے کچھ ایسے عقائد اختیار کر لیے جن کی روح بڑی حد تک وحشی، یعنی شرک اور کفر کی دنیا سے ماخوذ تھی۔ یہود کہتے ہیں عُزَیر اللہ کا بیٹا ہے، عیسائی کہتے ہیں مسیح اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ محض ان کے کہنے کی بات ہے (۹ [اَلتَّوْبَة]: ۳۰)۔ وہ لوگ کفر کے مرتکب ہوے جنھوں نے کہا مسیح اللہ کا بیٹا ہے (۵ [اَلْمَآئِدَة]: ۱۷) اور وہ بھی جو کہتے ہیں اللہ تینوں میں سے تیسرا ہے (۵ [اَلْمَآئِدَة]: ۷۳)۔ اسے تین مت کہو، باز آ جاؤ (۴ [اَلنِّسَآء]: ۱۷۱)۔ مسیح (علیہ السلام) کا کہنا تو یہ تھا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا تھا مجھے اور میری ماں کو معبود مانو (۵ [اَلْمَآئِدَة]:

۱۱۶)۔ عیسائیوں نے یہ دو معبود کیوں اختیار کر رکھے ہیں (۱۶[اَلنَّحل]:۵۱)۔ اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ بیوی (۶[اَلْاَنعام]:۱۰۱)۔ یہ بہت بڑی بات ہے جس میں وہ الجھ گئے ہیں۔ قریب ہے آسمان پھٹ پڑیں، زمین ٹکڑے ہو جائے اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو کر گر جائیں کہ ان کا قول ہے کہ اللہ کا کوئی بیٹا ہے۔ اللہ کی ہرگز یہ شان نہیں کہ اس کا کوئی بیٹا ہو (۱۹[مَرْیَم]:۸۹-۹۲)۔ یہود اور نصارٰی کہتے ہیں ہم اللہ کے بیٹے اور دوست ہیں (۵[اَلْمَآئِدَة]:۱۸) وہ کہتے ہیں کوئی جنت میں نہیں جائے گا، مگر ہم (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۱۱)۔ یہود کا دعوٰی ہے کہ ہم اللہ کی چہیتی قوم ہیں اور اس لیے دار آخرت صرف ہمارے لیے ہے (۲[اَلْبَقَرَة]:۹۴) ہمیں آگ نہیں چھوئے گی، مگر چند دن (۳[اٰل عِمْرٰن]:۲۴) وہ ایسی بے بنیاد باتیں کیوں کہتے ہیں؟ یہود اور نصارٰی نے اللہ کو چھوڑ کر احبار و رہبان کو اپنا رب بنا رکھا ہے اور عیسیٰؑ بن مریمؑ کو بھی (۹[اَلتَّوبة]:۳۱)۔ انھوں نے اللہ کی شانِ الوہیت کا اندازہ نہیں کیا، اس کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اس کا حق ہے (۶[اَلْاَنعام]:۹۱)۔

مندرجہ بالا آیاتِ قرآنی میں یہود و نصارٰی کو عقیدۂ الوہیت کے سلسلے میں جو زجر و توبیخ فرمائی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ اہلِ کتاب ہوتے ہوئے بھی اس سلسلے میں بھٹک گئے۔ یہود کے ہاں خدا کی ہستی ایک جابر و قاہر ہستی قرار پا گئی، جس کی نظرِ شفقت کے مستحق صرف یہود ہیں۔ نصارٰی میں اس کے ردِ عمل کے طور پر خدا مجسمۂ رحمت ٹھیرا، مگر تثلیث کے عقیدے نے الوہیت کو ایک معمّا بنا دیا۔

پھر جب مذاہب عالم کی تعلیم مسخ ہو رہی تھی تو کیا تعجب ہے اگر نوع انسانی نے خود اپنی غلط خیالی اور بے راہ روی سے طرح طرح کے معبود (اِلٰہ) پیدا کر رکھے تھے — مذہبی پیشوا اس کے معبود تھے، کاہن اور پادشاہ معبود، کوئی بے نام سی ہستی اور کوئی خیالی سی قوت معبود، حتّٰی کہ دولت، طاقت اور حرص و آز معبود۔ قرآنِ مجید میں آیا ہے کیا تو نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی ہوائے نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۴۳)۔ بعینہٖ کتنے فاسد خیالات ہیں جو اکثر ہمارے دل میں پیدا ہو جاتے ہیں، لہٰذا ہمیں چاہیے جب بھی ہمارا ذہن ذاتِ الٰہیہ پر مرتکز ہو، خواہ مجرد اس کی ماہیت اور کنہ میں غور و فکر کے باعث یا انسان اور کائنات سے متعلق کسی مسئلے کے حوالے سے، اپنے نفس کو اچھی طرح سے کرید یں اور دیکھیں کہ اس میں کوئی فریب اور مغالطہ تو کام نہیں کر رہا ہے یا ایسا تو نہیں کہ ہم اپنے ذہن کی پستیوں اور تاریکیوں میں کھو گئے ہیں۔ ہمیں چاہیے ہر شیطانی وسوسے پر متنبہ رہیں۔ اہلِ تقوٰی تو جہاں شیطان نے وسوسہ اندازی کی چونک اُٹھتے اور سوچ سمجھ سے حقیقت کو پا لیتے ہیں (۷[اَلْاَعْرَاف]:۲۰۰)۔ ہمارا فرض ہے جونہیں شیطان کی طرف سے کوئی خلش محسوس ہو اللہ تعالٰی سے پناہ مانگیں (۷[اَلْاَعْرَاف]:۲۰۱)، اس کی تسبیح کریں۔ زمین و آسمان اور جو ان میں ہیں سب اس کی تسبیح، یعنی پاکیزگی کا اقرار کر رہے ہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۴۴)۔ وہ پاک ہے۔ ربُّ العزّت ہے۔ ہر ایسی بات سے پاک جو اس سے منسوب کی جاتی ہے (۳۷[اَلصّٰفّٰت]:۱۸۰)۔ ہمیں چاہیے ہم اپنی طرف سے کوئی بات اس سے منسوب نہ کریں۔ یہ بہت بڑی معصیت ہوگی اگر ہم نے اللہ کے بارے میں وہ کچھ کہا جس کا ہمیں علم نہیں (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۶۹)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسمِ ذات ہے اور یہ کہ ذاتِ باری کے نام کے لیے ایسا موزوں لفظ دنیا کی کسی زبان میں موجود نہیں۔ یہ لفظ ذاتِ باری تعالٰی کے سلبی مفہوم کے ساتھ ساتھ ایجابی مفہوم کو بھی بڑی جامعیت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ اس سے ایک طرف تو تمام معبودانِ باطلہ کی نفی ہوتی ہے اور دوسری جانب اس ہستی کا اثبات ہوتا ہے جسے قرآنِ کریم یوں پیش کرتا ہے:

اللہ ایک ہی تو ہے۔ اللہ صمد ہے، کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس کے برابر (کُفُوًا) ہے (۱۱۲[اَلْاِخْلَاص]:۱-۴)۔

واحد اور لاشریک (۶[اَلْاَنعام]:۱۹ و بمواضع کثیرہ)، بے نظیر و بے عدیل (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۱۱)، ہر نقص اور کمزوری سے پاک (۳۹[اَلزُّمَر]:۴)، جس کے لیے اونگھ ہے نہ نیند (۲[اَلْبَقَرَة]:۲۵۵)، نہ تھکن (۵۰[قٓ]:۳۸)، نہ زوال و فنا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۲۷)، نہ موت (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۵۸)، نہ ہلاکت (۲۸[اَلْقَصَص]:۸۸)، حیّ و قیّوم، بزرگ اور برتر! اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔ نہیں پکڑ سکتی اس کو اونگھ اور نیند۔ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کرے اس کے پاس، مگر اجازت سے۔ جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے، مگر جتنا کہ وہ چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو اور گراں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا (۲[البقرة]:۲۵۵)۔

کبیر و متعال (۲۲[اَلْحَجّ]:۶۲ و ۱۳[اَلرَّعْد]:۹)، قوی و عزیز (۵۷[اَلْحَدِیْد]:۲۵)، قادرِ مطلق (۶[اَلْاَنعام]:۶۵)، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد (۱۱[ھُوْد]:۱۰۷)، صاحبِ اقتدار (۵۴[اَلْقَمَر]:۵۵)، صاحبِ حکمت (۶[اَلْاَنعام]:۱۳۹)، جبّار و قہّار (۵۹[اَلْحَشْر]:۲۳ و ۱۳[اَلرَّعْد]:۱۶)، خَلَّاقُ الْعَلِیْم (۳۶[یٰسٓ]:۸۱)، رزّاق، ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِیْن (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۵۸)، اَلْفَاطِر (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۱۱)، بدیع (۲[اَلْبَقَرَة]:۱۱۷)، آسمانوں اور زمین کا رب (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۵۶)، ہر شے کا ربّ (۶[اَلْاَنعام]:۱۶۴)، جس نے ہر شے پیدا کی (۶[اَلْاَنعام]:۱۰۱)، جو چاہے پیدا کرے (۳[اٰلِ عِمْرٰن]:۴۷) اور جس کا چاہے اضافہ کرے (۳۵[اَلْفَاطِر]:۱)۔ کوئی نہیں جانتا اس کے جنود کو (۷۴[اَلْمُدَّثِّر]:۳۱)۔ زمین و آسمان اسی کے سہارے قائم ہیں اور کوئی نہیں جو انھیں سہارا دے، مگر وہ (۱۶[اَلنَّحل]:۲۹)۔ اسی کا ہے جو کچھ ہے آسمانوں اور زمین میں۔ اسی کی میراث ہیں آسمان اور زمین (۳[اٰلِ عِمْرٰن]:۱۸۰)۔ سب اس کے مطیع و فرمان بردار ہیں (۳۰[اَلرُّوْم]:۲۷)، طَوْعًا وَّ کَرْھًا (۳[اٰلِ عِمْرٰن]:۸۳)۔ آسمان و زمین کو اس کا اقرار ہے (۴۱[حٰمٓ السَّجْدَة]:۱۱)۔ کوئی

نہیں جو اس کی بندگی سے آزاد ہو، ہر شے اس کی عبد ہے (۱۹[مَرْیَم]:۹۳)۔ اسی کے ہاتھ میں ہے ہر شے کی حکومت (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۸۸)۔

دنیا جہان سے غنی (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۹۷)، حاضر و ناظر، ہر کہیں ہمارے ساتھ (۵۷(اَلْحَدِیْد):۴)، جس طرف لوٹیں وہیں موجود (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۱۵)، غیب و شہادۃ کا عالم (۶[اَلْاَنْعَام]:۷۳)، جس سے کوئی شے مخفی نہیں (۱۰[یُوْنُس]:۶۱)، ظاہر ہو کہ پوشیدہ (۲۰[طٰہٰ]:۷)، کوئی ذرّہ غائب نہیں ہو سکتا چھوٹا ہو یا بڑا، آسمانوں میں یا زمین میں (۳۴[اَلسَّبَا]:۳)، کسی سے بے خبر نہیں، رات میں چھپے یا دن میں چلے (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۰)، عَلَّامُ الْغُیُوب (۹[اَلتَّوْبَۃ]:۷۸)، اسی کے ہاتھ میں ہیں غیب کی کنجیاں، جانتا ہے جو کچھ ہے بحر و بر میں، کوئی پتّا نہیں گرتا، نہ دانہ زمین میں اُترتا ہے جو اسے معلوم نہ ہو، کوئی رطب و یابس نہیں جو واضح کتاب میں موجود نہ ہو (۶[اَلْاَنْعَام]:۵۹)، سمیع و علیم (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۸۱)، رؤف و رحیم (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۴۳)، اپنے بندوں پر قاہر اور ان کا محافظ (۶[اَلْاَنْعَام]:۶۱)، لطیف و خبیر (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۰۳)، آنکھیں اسے نہیں پا سکتیں، لیکن وہ آنکھوں کو پا لیتا ہے (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۰۳)۔

کوئی نہیں جو اس کی شان برتری اور کبریائی کو پہنچے (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۱۱۱)، تبارک (۶۷[اَلْمُلْک]:۱)، وتعالیٰ، ملک الحق (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۶)، ذُوالْجَلٰلِ وَالْاِکْرَام (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۲۷)، ربِّ عرشِ عظیم (۹[اَلتَّوْبَۃ]:۱۲۹)، ربِّ عرشِ کریم (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۶)۔ کوئی نہیں جو اس کے اختیار و اقتدار میں اس کا شریک ہو، اس نے ہر شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۲)۔

اسی کے لیے آسمانوں اور زمین میں کبریائی ہے (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]:۳۷)، آسمانوں اور زمین کا ربّ اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کا۔ کیا تم جانتے ہو اس کا کوئی ہم نام بھی ہے (۱۹[مَرْیَم]:۶۵)۔

مالک الملک (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۲۶)، اسی کے ہاتھ میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۱۸۹)۔ اسی کے ہیں آسمانوں اور زمین کے خزانے (۶۳[اَلْمُنٰفِقُوْن]:۷)، اور ان کی کلیدیں (۴۲[اَلشُّوْرٰی]:۱۲)، جس نے آسمانوں کو بلندی عطا کی، زمین کو بچھا دیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۲)، سورج کو ضیا دی (۱۰[یُوْنُس]:۵)، چاند کو روشنی بخشی (۷۱[نُوْح]:۱۶)، خلق و امر اس کے ہاتھ میں ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]:۵۴)، مدبّرِ امور (۱۳[اَلرَّعْد]:۲)، احکم الحاکمین (۱۱[ھُوْد]:۴۵)، اسی کے لیے ہے حکم (۶[اَلْاَنْعَام]:۵۷)، جیسا چاہے حکم لگائے (۵[اَلْمَآئِدَۃ]:۱)، موت و حیات کا خالق (۶۷[اَلْمُلْک]:۲)، زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ نکالنے والا (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۲۷)، وہی رات کو دن اور دن کو رات میں لپیٹ دیتا ہے (۳۹[اَلزُّمَر]:۵)، بادلوں کو اُٹھاتا ہے (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۲)، ہواؤں کا رخ بدلتا ہے (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]:۴) کہ بادل مردہ زمین کی آب یاری کریں (۳۵[اَلْفَاطِر]:۹)، جس نے سائے کو پھیلایا حالانکہ چاہتا تو اسے روکے رکھتا (۲۵[اَلْفُرْقَان]:۴۵)، غفّار (۷۱[نُوْح]:۱۰)، وہّاب (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۸)، دنیا جہان پر فضل کرنے والا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۵۱)، کاشف الضُرّ (۲۷[اَلنَّمْل]:۶۲)، مجیب الدعاء (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۸۶)، قریب و مجیب (۲(اَلْبَقَرَہ]:۱۸۶)، معین و مستعان (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۱۱۲)، مولیٰ و مددگار (۸[اَلْاَنْفَال]:۴۰)، محافظ (۱۱[ھُوْد]:۵۷) اور نگہبان (۴[اَلنِّسَآء]:۸۰)، زمین میں اس کی آیات ہیں، دلوں میں اس کی آیات (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۲۰ و ۲۱)، آفاق و انفس میں اس کی آیات (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۵۳)، جس کے کلمات غیر مختتم ہیں (۳۱[لُقْمٰن]:۲۷)، جس کا کُن کان کا مترادف ہے (۱۹(مَرْیَم):۳۵)، جس نے انسان کو یونہیں پیدا نہیں کیا (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۵)، جو کچھ پیدا کیا حق ہے (۴۴[اَلدُّخَان]:۳۹)، کوئی شے باطل نہیں (۳[اٰلِ عِمْرَان]:۱۹۱)، نہ کائنات کوئی کھیل (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۱۶)، جس کی مخلوق میں کوئی تفاوت ہے نہ فطور (۶۷[اَلْمُلْک]:۳)، جس نے ہر شے کو خلعت وجود عطا کیا اور اسے ٹھیک راستے پر لگا دیا (۲۰[طٰہٰ]:۵۰)۔

رفیع الدرجات (۴۰[اَلْمُؤْمِن]:۱۵)، سزاوار عبادت، سزاوار حمد (۶۴[اَلتَّغَابُن]:۱)، فرشتے اس کی تقدیس و تسبیح کرتے ہیں ([۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۰)، آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح خواں (۵۹[اَلْحَشْر]:۲۴)، سب اس کے سجدہ گزار، آسمانوں میں ہوں یا زمین میں (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۵)، شمس و قمر، ستارے اور پہاڑ، شجر اور حیوان (۲۲[الْحَج]:۱۸)، ہر شے حتّٰی کہ ان کے سائے بھی، دائیں بائیں اس کے سامنے سربسجود (۱۶[اَلنَّحْل]:۴۸)، ہر شے اس کی عبد، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے بعجز و بندگی سب اس کے سامنے حاضر (۱۹[مَرْیَم]:۹۳)۔

یہ ہے اللہ، ربِّ برحق (۱۰[یُوْنُس]:۳۲)، اسی کے لیے ہے تمام تر حمد (۱[اَلْفَاتِحَۃ]:۲)، اوّل و آخر حمد (۲۸[اَلْقَصَص]:۷۰)، آسمان اور زمین میں حمد (۳۰[اَلرُّوْم]:۱۸)، اور انجام کار بھی حمد (۱۰[یُوْنُس]:۱۰)۔ وہی اوّل ہے، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن (۵۷[اَلْحَدِیْد]:۳)، اسی کے لیے ہیں اَسْمَآءُ الْحُسْنٰی (۲۰[طٰہٰ]:۸)، اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن، اس کے اچھے ہی نام ہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۱۱۰)، جو مثال ہے اعلیٰ (۱۶[اَلنَّحْل]:۶۰)۔

"اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی، مثال اس روشنی کی جیسے ایک طاق، اس میں ہو ایک چراغ، وہ چراغ دھرا ہو ایک شیشے میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہوا، تیل جلتا ہے اس میں بابرکت درخت کا، وہ زیتون ہے، نہ مشرق کی طرف ہے نہ مغرب کی طرف؛ قریب ہے اس کا تیل کہ روشن ہو جائے اگرچہ نہ لگی ہو اس میں آگ — روشنی پر روشنی — اللہ راہ دکھلا دیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے اور بیان کرتا ہے اللہ مثالیں لوگوں کے واسطے اور اللہ سب چیز کو جانتا ہے" (۲۴[اَلنُّوْر]:۳۵)۔

آیات بالا سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یوں ذاتِ الٰہیہ میں تشبیہ اور تجسیم کا رنگ

پیدا کیا جا رہا ہے؛ ہرگز نہیں۔ قرآنِ مجید کا فیصلہ ہے: لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ (۴۲ [اَلشُّوْرٰی]: ۱۱)، اور یہ انتہائی درجہ ہے تنزیہ، یعنی اس امر کا کہ ذاتِ الٰہیہ ہر ایسی کمزوری، نقص اور عیب سے پاک ہے جو ہمارے ذہن میں آسکتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہمیں غلط فہمی نہ ہو کہ تنزیہ عبارت ہے تعطیل یا تجرید سے۔ تعطیل اور تجرید کی انتہا نفی پر ہوتی ہے اور نفی وہ چیز ہے جسے ذہن انسانی قبول نہیں کرتا، وہ چاہتا ہے اس سے آگے بڑھے۔ تعطیل ضد ہے تشبیہ کی، وہ نفی ہے ذات و صفات، حتّٰی کہ ہستی اور وجود کی نفی، یعنی آخرالامر محض نفی، جیسا کہ بعض مذہبی فلسفوں کا معاملہ ہے۔ گو اس صورت میں بھی ذہن انسانی مجبور ہے کہ نفی سے اثبات کا رخ کرے، خواہ اسماو الفاظ کے سہارے، خواہ مجرد تصورات، مثلاً واجب الوجود یا اصول اور قوت ایسی اصطلاحات کی ایجاد سے، جن میں ناممکن ذات اور ہستی کے معنی پیدا ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذات اور ہستی کی طرف آیئے تو تشبیہ ناگزیر ہو جاتی ہے، لیکن تشبیہ اور تجسیم میں بڑا نازک فرق ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے تو ذاتِ الٰہیہ کی ماورائیت ختم ہو جائے گی اور اس کی شان مطلقیت بھی قائم نہیں رہے گی، بلکہ عین ممکن ہے ہمارا محدود ذہن اسے محسوسات کی دنیا میں لے آئے؛ چنانچہ یہی کچھ ان مذاہب میں ہوا اور ضرور ہوتا جن پر وثنیت کا غلبہ تھا۔ ان کے لیے تو بجز تجسیم کے چارۂ کار نہ تھا۔ یہودیت اور عیسائیت بھی تجسیم سے آزاد نہ رہ سکی۔ یہودیت نے تو صرف اتنا ہی کیا کہ ذاتِ الٰہیہ کو انسانی صفات سے متصف کر دیا، جیسے اللہ انسان کی طرح کوئی شخص یا مادّی جسم ہے، لیکن عیسائیت کے اس عقیدے سے کہ خدائے رحیم و کریم مجبور تھا کہ اس کی رحمت اور محبت ایک انسانی پیکر میں جلوہ گر ہو، گوشت پوست کا ایک انسان رتبۂ الوہیت پر فائز ہو گیا۔ یوں مسیح علیہ السلام کی ابنیت کا عقیدہ وضع ہوا اور پھر ایک غلط منطق نے شخصی خدا کا تصور قائم کر ڈالا، جس کے پھر تین اشخاص (اقانیم) ہیں (باپ، بیٹا اور روح القدس)، ہر ایک صفتِ الوہیت سے متصف، یعنی اپنی جگہ پر معبود (اِلٰہ)، حالانکہ اسی منطق کی رو سے دیکھا جائے تو تثلیث فی التوحید یا توحید فی التثلیث کے اس عقیدے سے نہ صرف ذاتِ الٰہیہ کی مطلقیت میں فرق آتا ہے — کیونکہ یوں اس کی حیثیت اضافی ہو جاتی ہے — بلکہ عالم لاہوت اور عالم ناسوت میں جو مستقل فرق ہے اور جسے کوئی منطقی حیلہ دور نہیں کر سکتا وہ بھی قائم نہیں رہتا۔ معاذ اللہ! یہ کیسی بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکلی۔ یہ لوگ کچھ نہیں کہتے، مگر جھوٹ (۱۸ [اَلْکَھْف]: ۵)، لہٰذا یہاں پھر ایک دفعہ اس ارشادِ ربانی کو دہرایئے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے:

تیرا ربّ پاک ہے، ربّ العزت ہے، ان صفات سے پاک جس طرح وہ اس کی صفت کرتے ہیں (۳۷ [اَلصّٰٓفّٰت]: ۱۸۰) اور انھوں نے اللہ کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اسے پہچاننے کا حق ہے (۶ [اَلْاَنْعَام]: ۹۱).

اندریں صورت ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اگر قرآنِ مجید نے ذہن انسانی کی متناہیت، یعنی اس کے علم و فہم اور اس کی عقل و فکر کے ساتھ ساتھ اس کے محسوسات و مدرکات، جذبات و احساسات اور وجدان کی محدود دنیا کے پیش نظر ذاتِ الٰہیہ کے اثبات میں تشبیہ وغیرہ سے کام لیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذاتِ الٰہیہ کا قیاس ہم اپنے مدلولاتِ علم، مشاہدات اور تجربات یا اپنے ذوق وجدان کی بنا پر کریں۔ اس کے برعکس یہ ذہن انسانی کی استعدادِ فہم و ادراک کے مطابق اس سے خطاب ہے تا کہ یوں ہمارے ذہن میں اس ہستی کا شعور پیدا ہو جو اگرچہ وہم و خیال سے بالا اور فہم و ادراک سے دور ہے، لیکن جس کی معرفت میں ہمارا وجدان، ہماری وارداتِ قلب، ہماری عقل و فکر اور ہمارا علم و عمل رہنمائی کر سکتا ہے۔ بیشک ہم اس کی کنہ سے بے خبر ہیں، نہیں جانتے اس کی ماہیت کیا ہے، لیکن اتنا تو جانتے ہیں کہ ذاتِ الٰہیہ ایک کامل و مکمل اور سرتاسر محمود ہستی ہے، جسے ہر اچھے نام ہی سے پکارا جا سکتا ہے اور جس سے — بزبان فلسفہ و حکمت — ہر اچھی صفت کا اسناد کیا جا سکتا ہے، لہٰذا اس باب میں اگر بعض مثالوں سے بھی کام لیا گیا تو اسی مصلحت کی بنا پر کہ ہمارے فہم و ادراک میں حرکت پیدا ہو اور ہمیں اس کے اقرار میں کوئی مشکل پیش نہ آئے۔ اللہ مثالیں بیان کرتا ہے کہ انسان عقل و فکر سے کام لے (۱۳ [اَلرَّعْد]: ۱۷)، اس نے طرح طرح سے مثالیں بیان کر دی ہیں (۱۷ [بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]: ۸۹)، قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں (۳۹ [اَلزُّمَر]: ۲۷)، اللہ کو مثالیں بیان کرنے میں کوئی حجاب نہیں (۲ [اَلْبَقَرَة]: ۲۶)۔ کوئی بھی مثال ہو اس سے مقصود ہے افہام و تفہیم، مثلاً کلمات طیبات ہیں کہ ان کی مثال ہے شجرۂ طیبہ کہ جس کی جڑ اگرچہ زمین میں ہے، لیکن شاخیں آسمان پر اور پھل ہمیشہ حاضر (۱۴ [اِبْرٰھِیْم]: ۲۴ و ۲۵)۔ ان کے مقابلے میں کلمۂ خبیثہ ہے شجرۂ خبیثہ کی طرح کہ جسے قرار نہیں (۱۴ [اِبْرٰھِیْم]: ۲۶)؛ بعینہٖ منکرین آخرت ہیں کہ ان کے لیے بُری ہی مثال ہے۔ پھر کتنی مثالیں ہیں جو کفار کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ وہ کہتے ہیں کیا مطلب ہے اللہ کا مثالوں سے (۷۴ [اَلْمُدَّثِّر]: ۳۱)؟ البتہ ہمیں مثالوں سے احتراز کرنا چاہیے (۱۶ [اَلنَّحْل]: ۷۴)، مبادا کفر و شرک کے مرتکب ہو جائیں۔ بعینہٖ کچھ الفاظ اور کچھ استعارے ہیں کہ رعایت کلام یا کسی خاص موقع و محل کے پیش نظر اختیار کیے گئے، مگر جن کا یہ مطلب نہیں کہ استعاروں کو حقیقت پر محمول کیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک امر واقعی ہماری سمجھ میں آ جائے، مثلاً ارشاد ہوتا ہے: اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ پر (۴۸ [اَلْفَتْح]: ۱۰)، یا یہ کہ یہود کہتے ہیں اللہ کا ہاتھ بند ہے حالانکہ اس کے ہاتھ کھلے ہیں (۵ [اَلْمَآئِدَة]: ۶۴)، لہٰذا اس سلسلۂ تشبیہ کی (جو فی الواقع تشبیہ نہیں بلکہ مجاز و کنایہ ہے) سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ جوں جوں ذہن انسانی میں اللہ تعالٰی کی شان کبریائی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کے جمال و جلال اور اختیار و اقتدار کا شعور راسخ ہوتا جاتا ہے یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرتکز ہوتی جاتی ہیں اور دل خود ہی شہادت دینے لگتا ہے کہ وہ ذاتِ پاک ایک ہے، لاشریک اور لازوال۔ زبان اس کی تسبیح و تقدیس کرتی اور اس کی حمد و ثنا پر مجبور ہو جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اسی کے لیے شروع میں بھی حمد ہے اور آخر میں بھی حمد (۲۸ [اَلْقَصَص]: ۷۰)، اور آخر میں ہمارا کہنا یہی کہ حمد ہے اللہ ربُّ الْعٰلَمِیْن کے لیے (۱۰ [یُوْنُس]: ۱۰)۔ پھر اگر یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرتکز ہیں تو یونہی نہیں بلکہ اس توحید

فی الصفات کی ایک اساس ہے جس سے ان میں ایک منطقی تعلّق اور ربط قائم ہوگیا ہے، یعنی ایک بنیادی تصوّر ہے جس نے ان سب کو باہم وابستہ کر رکھا ہے، لہٰذا یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ یوں ہماری رہ نمائی کس حقیقت کی طرف ہو رہی ہے، جس کا لامتناہیت و ماورائیت کے باوصف ہمارے ذہن کو اقرار بھی ہے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اس سلسلہ تشبیہ کا چونکہ خود ہماری ذات اور کائنات سے نہایت گہرا تعلّق ہے، اس لیے کہ یوں بسبب اس تعلّق کے جو ہماری ذات اور کائنات کو ذاتِ الٰہیہ سے ہے ہماری اپنی ذات اور کائنات میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں، لہٰذا ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے گو ایک نہیں کئی حجاب ہیں، علٰی ہٰذا غیب کا ایک وسیع اور لامتناہی عالم ہمارے سامنے ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی رشتہ ہے جو ہمارے اور اس کے درمیان قائم ہے اور جس نے ہمارے ایمان و یقین کو سہارا دے رکھا ہے، بات یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کا اثبات ان رشتوں کا اثبات ہے جو انسان اور کائنات یا دوسرے لفظوں میں نفس انسانی کی گونا گوں کیفیات، زندگی اور اس کے بدلتے ہوئے احوال اور عالم فطرت کے مسلسل اور مستقل تغیرات کے باعث ذاتِ الٰہیہ کے درمیان خود بخود قائم ہو جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ رُجُوع اِلَی اللہ کی حالت میں ہمارے دل و دماغ کا قدرۃً یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اسے کسی ایسے نام سے پکاریں جس سے ہمارے جذبات قلب اور فکر و فرہنگ کی ترجمانی ہو جائے اور جو ظاہر ہے کوئی اچھا ہی نام ہوگا، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ یہ سب نام، یعنی الاسماء الحسنٰی [رَکّ بآن]، فی الحقیقت ایک ہی اسم اعظم ''اللّٰہ'' سے وابستہ ہیں، کیونکہ ہمارا خطاب بہر صورت اسی ایک ہستی سے ہوتا ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے۔ توحید فی الصفات بلکہ ہمیں کہنا چاہیے کہ توحید ذات کی یہ کامل و مکمل، اعلٰی اور ارفع شکل ہے جو ذہن انسانی میں آ سکتی ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمائے حسنٰی سے ہمارا ذہن اگر کبھی تشبیہ کی طرف منتقل ہو بھی جائے تو اس تشبیہ میں تنزیہ کا پہلو موجود رہتا ہے، اس لیے کہ ذاتِ الٰہیہ سے کسی صفت مثلاً صفت علم یا صفت حکمت کے اسناد کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے انھیں معنوں میں علیم و حکیم کہہ رہے ہیں جن معنوں میں نفس متناہیہ کو ان صفات کا تجربہ ہوتا ہے بلکہ ان معنوں میں کہ ہمارے اپنے محدود و ناقص اور نامکمل تجربات سے ہمارا ذہن کسی برتر حقیقت کی طرف منتقل ہو جائے اور ہم سمجھیں کہ اس کا اشارہ علم و حکمت کے کسی ایسے مرتبے کی طرف ہے جو اگرچہ ہمارے علم سے ماورا ہے، لیکن جس کا بہر کیف ہمیں اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا یہ دو گونہ عمل حمد و ثنا سے خالی نہیں۔ ہم اپنے فہم و ادارک کی حد بندیوں سے مجبور ہیں کہ ذاتِ الٰہیہ کے باب میں، جو سرتاسر محمود ہے، تسبیح و استغفار سے کام لیں۔ یوں بھی ہمارے تصورات عقل و فکر اللہ تعالٰی کی شانِ کبریائی، قدوسی اور یکتائی کا بہمہ وجوہ احاطہ نہیں کر سکتے، لہٰذا تسبیح اور حمد اور طلبِ مغفرت میں ایک قدرتی رشتہ قائم ہو گیا ہے، جس کی طرف نہایت لطیف اشارہ موجود ہے: ہم اپنے ربّ کی حمد سے اس کی تسبیح کریں اور مغفرت مانگیں (۱۱۰[اَلنَّصر]:۳)، فرشتے اس کی تسبیح کرتے ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۱۱۳)، ساتوں آسمان اس کی تسبیح کر رہے ہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]: ۴۴)، جو کچھ بھی ان میں ہے اس کا تسبیح گزار ہے (۵۹[اَلْحَشْر]: ۲۴)، تسبیح کر اپنے ربّ کے نام کی جو سب سے اونچا ہے (۸۷[اَلْاَعْلٰی]:۱)، تسبیح کر اپنے ربّ عظیم کی (۵۶[اَلْوَاقِعَۃ]:۹۶).

حمد کا تقاضا ہے تسبیح، یعنی ذاتِ الٰہیہ کی پاکیزگی کا اقرار اور اس باب میں اپنے عجز و درماندگی کے باعث اپنی ہر لغزش پر طلبِ مغفرت؛ لہٰذا تسبیح بھی حمد ہی کی ایک صورت ہے کیونکہ اس سے بھی تنزیہ ہی مقصود ہے، یعنی اس امر کا اظہار کہ ذاتِ الٰہیہ ہر عیب، نقص اور کم زوری سے پاک ہے.

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور ذات کے لیے صفات ناگزیر۔ اب اگر فلسفہ و حکمت کی زبان میں اسمائے حسنٰی کو صفات الٰہیہ سے تعبیر کیا جائے تو ان سے ذہن انسانی کا صرف وہ تقاضا ہی پورا نہیں ہوتا جو عبارت ہے تشبیہ و تنزیہ سے بلکہ یوں ذاتِ الٰہیہ کا ایک ایسا تصوّر قائم ہو جاتا ہے جو ہر لحاظ سے کامل و مکمّل، ہر لحاظ سے مرغوب و مطلوب اور ہر لحاظ سے ہمارے علم و عقل، ہمارے محسوسات و مدرکات اور ذوق و وجدان کے مطابق ہے، جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا ہے اور جسے ہمارا ذہن بے اختیار قبول کر لیتا ہے۔ پھر یہ تصوّر ایسا جامع ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کے اقرار و اثبات، کائنات کے جواز اور اس کے حسن و خوبی کے اقرار کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کی قدر و قیمت اور مقصود و منتہا کے باب میں ایک ایسے نظریے کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو بیک وقت انسان، کائنات اور خالق کائنات سب پر حاوی ہے اور جس سے اللہ تعالٰی کی ہستی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کی قدرت اور مشیت، اس کے علم و حکمت، رحمت اور ربوبیت، اس کی خلّاقی و رزّاقی، اس کی شان کبریائی، بزرگی اور برتری کے بارے میں مذاہبِ عالم کے اگلے پچھلے تصوّرات کی تکمیل اس خوبی سے ہو جاتی ہے کہ ذہن انسانی نہ اس سے بڑھ کر کوئی تصوّر قائم کر سکتا ہے، نہ اس میں کسی خامی اور نقص کا شائبہ ہے، نہ تضاد اور تعارض کا؛ لہٰذا ایمان باللہ کوئی ایسا عقیدہ نہیں جسے ہم نے بغیر کسی دلیل و برہان یا مقتضیاتِ علم سے قطع نظر کرتے ہوئے مان لیا، نہ یہ ہمارے اندر کی دنیا یعنی ظن و گمان اور جذبات و احساسات کی پیداوار ہے کہ ہم نے اللہ کو مانا اور یوں ایک داخلی حقیقت کو خارج میں متشکل کر لیا۔ برعکس اس کے ایمان باللہ ایک اصول حیات ہے، ایک اساسِ عمل۔ یہ علم و حکمت کی زبان میں حقیقتِ مطلقہ کا ایک ایسا تصوّر ہے جسے عقل و فکر، تجربہ اور مشاہدہ قبول کرتا ہے اور ہمارے حواس اور وجدان جس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں، اس نظریے کی روح ہے حق کا نہایت گہرا احساس۔ حق ہی وجود کا تار و پود ہے۔ ذاتِ الٰہیہ حق ہے، اَلْـحَقّ (۲۲[اَلْحَجّ]: ۶، ۶۲؛ ۲۴[اَلنُّوْر]: ۲۵؛ ۳۱[لُقْمٰن]: ۳۰)۔ فلسفہ و منطق کی زبان میں آپ اسے ذات مطلق کہہ لیجیے، علتِ اولٰی اور علت العلل یا واجب الوجود سے تعبیر کیجیے، وہ ہے بہر حال حق۔ کائنات بھی ایک حقیقت ہے۔ زمین و آسمان کی آفرینش میں بھی حق ہی کارفرما ہے (۱۰[یُوْنُس]: ۵)۔ ذاتِ انسانی بھی ایک حقیقت ہے۔ انسان کی پیدائش عبث نہیں ہوئی (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]: ۱۱۵) کہ اسے ہیچ سمجھ کر نظر انداز کر

دیا جائے (۵۷[اَلْقِیٰمَۃ]:۳۶)۔ پھر یہ کہ حق کا تقاضا ہے غایت اور غایت کا حکمت، لہٰذا یہ اس نظریے کے دوسرے عناصر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں ایک حکمت ہے، انسان کی آفرینش میں بھی حکمت ہے اور اللہ خود علیم و حکیم ہے۔ اس کے خلق و امر کی بھی ایک غایت ہے، لہٰذا اس نے خلق میں تسویہ، تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا (۸۷[اَلْاَعْلٰی]: ۲، ۳) تاکہ جو بھی اور جیسی بھی کوئی شے خلق ہوئی اپنی وسعت اور مقدرت کے مطابق اپنے راستے پر چلتی رہے۔ بہ الفاظ دیگر حق اور غایت، حکمت اور مصلحت عالمِ امر و خلق کا تار و پود ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیّت ہے جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے، جو منزل بمنزل اسے اپنے مقصود و منتہا کی طرف لیے جا رہی ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلق و امر کا سارا عمل نہایت درجہ باقاعدگی و باضابطگی اور لطف و ہدایت سے سرانجام پا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کی ایک تدبیر فرمائی اور یوں اس کی مشیّت ایک عالم گیر اصول اور قانون کی طرح ہر کہیں کارفرما ہے ــــ زمین میں، آسمانوں میں، شجر و حجر میں، حیات اور شعور کی دنیا میں۔ نہ کوئی ذی روح اس سے مستثنٰی ہے، نہ غیر ذی روح۔ یہی مشیّت یا دوسرے لفظوں میں یہی حرف کُن یا امرِ ربّی ہر شے کی اساس ہے اور اس کی تقدیر اور سہارا۔ چشمِ ظاہر بیں اسے دیکھتی ہے تو یہ سمجھتی ہے جیسے یہ کارخانۂ قدرت آپ ہی آپ ایک نہج پر چل رہا ہے، چنانچہ ہمیں اس پر تعجب بھی ہوتا ہے اور اطمینان بھی۔ اطمینان اس لیے کہ ہم اس میں با اعتماد قدم اُٹھا سکتے ہیں اور تعجب اس پر کہ آخر وہ کون سی پراسرار قوت ہے، کون سی سمجھ میں نہ آنے والی ہستی ہے جس نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ علیم و حکیم کہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے (۴۲[اَلشُّوْرٰی]: ۵۳)۔ بعینہٖ ہمارا بھی ایک راستہ ہے جسے قَصْدُ السَّبِیْل کہا گیا ہے (۲۷[اَلنَّمْل]: ۹)، یہ سَوَاءَ السَّبِیْل بھی ہے (۲۸[اَلْقَصَص]: ۲۲) اور بہ الفاظ دیگر صراط مستقیم بھی (۱[اَلْفَاتِحَۃ]: ۶)؛ لہٰذا عالم امر و خلق کا بھی ایک انداز ہے، ایک طریق اور ایک نہج، جسے ہم عادت یا قانونِ فطرت سے تعبیر کرتے ہیں اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی سنّت کہا ہے۔ سنن الٰہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۴۳)، اس میں سر مو انحراف ممکن نہیں (۳۰[اَلرُّوْم]: ۳۰)۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ خالق اور ربّ ہے تو فاطر بھی ہے، اس نے آسمانوں اور زمین کو ایک فطرت پر پیدا کیا (۶[اَلْاَنْعَام]: ۷۹)، انسان کو بھی ایک فطرت عطا کی (۳۰[اَلرُّوْم]: ۳۰)؛ لہٰذا ہر شے کو ایک فطرت ملی اور اس لیے ہر شے کو اچھی طرح سے جانچ لیا گیا، اس کی استعداد مقرر ہوئی اور اس کے امکانات ٹھیرا دیے گئے (۵۴[اَلْقَمَر]: ۴۹)، اسے ایک مقدار مقررہ کے مطابق اتارا گیا (۱۵[اَلْحِجْر]: ۲۱) تاکہ کارخانۂ قدرت درہم برہم نہ ہو جائے۔ اس کی ایک رفتار اور ایک حساب ہے شمس و قمر کا بھی ایک حساب ہے (۵۵[اَلرَّحْمٰن]: ۵)، جس سے پوری کائنات میں ایک ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ نہ کوئی شے کسی دوسری شے کے راستے میں حائل ہوتی ہے، نہ اس کے منصب، مقام اور وظیفے میں مخل۔ ہر شے اپنی اپنی جگہ ٹھیری ہوئی ہے، ہر شے کے کچھ معنی ہیں، نہ کسی امر میں زیادتی ہے نہ کمی؛ لہٰذا ایک صداقت اور عدالت ہے، جس کا ہر لحظہ احساس ہوتا ہے اور انسان خود بھی اُس کا آرزومند ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر بات صدق اور عدل سے پوری ہو جاتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلمات عدل و صدق میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۱۵)، یہی وجہ ہے کہ عدل و صدق بھی اس اصول اور قانون کا ایک پہلو ہے جسے ہم سنّت الٰہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ساری کائنات صدق و عدل پر قائم ہے۔ یہ جو کچھ کہا گیا سچ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا کون ہے (۴[اَلنِّسَآء]: ۸۷)؟ کوئی نہیں؛ چنانچہ اس نے ہمیں بھی عدل ہی کی تاکید کی (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۵۳) اور ہمارے لیے بھی صدق ہی نازل کیا (۱۰[یُوْنُس]: ۲)۔ وہ اپنی صفت عدالت کی خود ہی شہادت دیتا ہے: اللہ نے شہادت دی ہے کہ کوئی اِلٰہ نہیں اس کے سوا۔ ملائکہ اور اہلِ علم بھی یہی شہادت دیتے ہیں۔ وہ قائم ہے عدل اور قسط پر۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے (۳[اٰل عِمْرٰن]: ۱۸)۔ اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا (۵۰[قٓ]: ۲۹)، لوگ خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں (۴۳[اَلزُّخْرُف]: ۷۶)۔

یوں ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں اس غلط خیال کا ہمیشہ کے لیے ازالہ ہو گیا جو اسلام سے پہلے دنیا بھر میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا کہ خدا ایک قاہر و جابر اور مطلق العنان ہستی ہے، جس کی مشیّت، اختیار اور قدرت میں نہ تو کوئی اصول کارفرما ہے نہ انسان اور کائنات کے لیے رحمت اور شفقت، لہٰذا اس کا خیال آتے ہی دلوں پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ بیشک اللہ کے خیال سے دلوں پر لرزہ طاری ہونا چاہیے۔ یہ ایمان کا تقاضا ہے، اس لیے کہ مؤمن وہی ہیں کہ جب اللہ کا ذکر آئے تو ان کے دل لرز اُٹھیں (۸[اَلْاَنْفَال]: ۲)، مگر ان معنوں میں کہ ہمیں اس کی شان کبریائی کا احساس ہو، اس کی قدرت کاملہ، ارادہ و اختیار، اس کے علم و حکمت اور آقائی و مولائی کا کہ وہی ایک معبود ہے اور ہم سب اس کے عبد۔ لیکن یہ خوف نہیں ہے، نہ اسے خوف کہا جائے گا۔ یہ باصطلاح قرآن مجید خشیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خشیت سے تو انسان کیا پتھر بھی ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۷۴)۔ خشیت احساس ہے اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی اور عظمت و جلال کے سامنے اپنی بے مائگی، عجز اور درماندگی کا اور اسکے ساتھ ساتھ بارگاہ الٰہی میں اپنی ذمے داریوں کی جواب دہی کا، لہٰذا یہ تقوٰی اور طہارت اور تزکیۂ ذات کا سرچشمہ ہے۔

ذاتِ الٰہیہ کا یہی تصور ہے جس کے پیش نظر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ''اَنَا'' کا صیغہ کیوں استعمال کیا، گو بعض موقعوں پر جمع متکلّم 'نحن' کا بھی۔ ''اَنَا'' کا اشارہ اس کی انفرادیت، احدیت و وحدانیت اور یکتائی کی طرف ہے اور 'نحن' کا جمال و جلال، عظمت اور کبریائی کی جانب؛ لہٰذا ہم جب بھی اسے پکارتے اور طلبِ اعانت کرتے ہیں تو ''اَنْتَ''، یعنی واحد حاضر کا صیغہ استعمال کرتے ہیں تاکہ اس کی وحدانیت میں فرق نہ آئے۔ اس نے خود بھی اپنے

آپ کو ایک اور لاشَرِیک ٹھیرایا، چنانچہ اس نے موسیٰؑ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی بخشا تو فرمایا: میں ہوں تیرا ربّ (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۲)، لہٰذا ملائکہ اس کی تسبیح کرتے (۲ [اُلبَقَرۃ]: ۳۰) یا انبیا علیہم السلام اسے پکارتے ہیں (۲۱ [اَلْاَنْبِیَآء]: ۸۷) یا ہم اس سے کچھ مانگتے ہیں (۱ [اَلْفَاتِحَۃ]: ۵) تو صیغۂ واحِد حاضر میں تاکہ ایسا نہ ہو ہم کسی پہلو سے شرک اور کفر کے مرتکب ہو جائیں۔ رہی اس کی شان جلال و جمال، عظمت اور برتری، سوا سے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہمیں نے زمین و آسمان پیدا کیے (۵۰ [قٓ]: ۳۸)، ہمیں نے انسان کو پیدا کیا اور ہمیں جانتے ہیں اس کے دل میں کیا چیز وسوسہ انداز ہوتی ہے (۵۰ [قٓ]: ۱۶)، بیشک ہمیں زندہ کرتے اور ہمیں موت دیتے ہیں (۵۰ [قٓ]: ۴۳)؛ تاکہ ہم سمجھیں ذاتِ الٰہیہ کوئی خالی از معنی وجود نہیں ہے، نہ کوئی مبہم سی شے، نہ کوئی بے بصر مشیّت نہ محض خیال یا عقل، جیسا کہ انسان نے اپنے فکر و نظر کی کوتاہیوں کی وجہ سے فرض کر لیا ہے، بلکہ ایک ہر لحظہ فعّال اور محیط بر کل ہستی (۴۱ [حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]: ۵۴)، جس کا علم و قدرت لا انتہا، جس کی مشیّت با بصر اور حکمت لازوال ہے، جس کی ربوبیت سے دنیا جہان کی پرورش ہو رہی ہے اور جس نے خود اپنے آپ پر رحمت فرض کر لی ہے (۶ [اَلْاَنْعَام]: ۱۲)۔ اس ذات پاک نے، کہ عین کمال اور سرتا سر محمود ہے، خود اپنے آپ کو "اَنَا" کہا اور اپنے اسماے حسنیٰ کو بھی، کہ جن سے مقصود ہے اس کی اپنی طاقت اور قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار، اپنی ذاتِ واحِد، یعنی "انیت" ہی سے نسبت دی: میں ہوں اللہ جہانوں کا ربّ (۲۸ [اَلْقَصَص]: ۳۰)، میں ہوں اللہ، کوئی اِلٰہ نہیں میرے سوا (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۴)؛ لہٰذا یہ ایک "اَنَا" ہی کا شعور و ارادہ ہے جو عالم امر و خلق کی صورت میں، جس کا ہم خود بھی ایک حصّہ ہیں، ہمارے سامنے ہے، جس سے اس کی قدرت کاملہ اور علم و حکمت کا اظہار ہو رہا ہے اور جس کے ارادہ و اختیار نے اس کے گوناگوں مظاہر کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے۔ یہی وہ "اَنَا" ہے، وہ بزرگ و برتر، یگانہ و یکتا ہستی، جسے ہم اللہ کہہ کر پکارتے ہیں اور جس نے اپنی انیت کا اعلان ان نہایت درجہ پُرشکوہ اور واضح الفاظ میں کیا: اللہ وہ ہے کہ کوئی اِلٰہ نہیں اس کے سوا، غیب و شہادت کو جاننے والا، رحمٰن اور رحیم۔ اللہ وہ ہے کہ کوئی اِلٰہ نہیں اس کے سوا، بادشاہ، قدوس، سلامتی میں ہے، سلامتی دیتا ہے، امن میں ہے، امن دیتا ہے، نگہبان، ہر شکستگی کو جوڑنے والا، صاحب کبریائی، پاک ہے اس سے جسے وہ اس کا شریک ٹھیراتے ہیں، خالق، باری، ہر شے کو صورت دینے والا۔ اسی کے لیے ہیں اچھے نام۔ آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے (۵۹ [اَلْحَشْر]: ۲۳، ۲۴).

انیت مطلقہ و کاملہ کے اس ارفع و اعلیٰ، پُراز جلال و جمال، بے مثال و بے نظیر اور عظیم تصوّر کا تقاضا اگرچہ یہی ہے کہ ہم اس کامل و مکمل اَنَا کا تصوّر (جس نے اپنے آپ کو اللہ کہا، لیکن جس کی ماہیت اور کنہ کا ناممکن ہے ادراک ہو سکے) اپنے متناہی لہٰذا نامکمل اور ناقص اَنَا کے حوالے سے بطور "اَنَا" ہی کے کریں۔ اس لیے نہیں کہ ہمارے محدود اور مخلوق اَنَا کو اس سے کوئی نسبت ہے، بلکہ اس لیے کہ ہمیں اپنی انیت کا چونکہ براہِ راست شعور ہے، لہٰذا یہ شعور اس باب میں عقل و فکر کی رہنمائی کرے گا۔ ہم سمجھیں گے ہمارا تعلق محض سایوں اور رواہموں سے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور واقعی ہستی سے ہے۔ لہٰذا "اِنِّیْٓ اَنَا اللّٰہُ" (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۲) = "میں اَنَا یا میں ہوں" سے عقل و فکر کی زبان میں ہم یہی سمجھیں گے کہ یہاں "میں ہوں" کا اشارہ ایک ایسے اَنَا کی طرف ہے جو قائم بالذات ہے، جسے مطلق اور لامتناہی کہا جائے گا، جو محیط بر کل، یگانہ و یکتا اور اس لیے اپنی ذات میں منفرد ہے، جس کی فعّالیت کا دوسرا نام ہے عالم امر و خلق۔ پس وہ عالم امر و خلق میں ہر کہیں مشہود ہے، ہر کہیں ایک نئی شان سے جلوہ گر، لہٰذا اس کی ہر لحظہ ایک نئی شان اور حالت ہے (۵۵ [اَلرَّحْمٰن]: ۲۹) اور یہ جہانِ امر و خلق اس کی آیت۔ بایں ہمہ وہ خود اس سے وراء الوراء ہے، واحِد اور لاشَرِیک، بے عدیل و بے نظیر۔ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ.

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اس کامل و اکمل اور قائم و دائم اَنَا کی موجودگی کا کیا ثبوت ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے اور جس کی اِنّیت کا اظہار اس کے ہر فعل سے ہو رہا ہے۔ کیا وہ فی الواقع ہے؟ کیا ہم اپنے علم و حکمت، اپنے محسوسات و مدرکات، اپنی عقل و فکر اور وجدان کی بنا پر اس کا اقرار کر سکتے ہیں؟ کیا ہمارا فہم و ادراک بہ تیقن کہہ سکتا ہے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو مانا تو اس لیے نہیں کہ یہ ہمارا عقیدہ ہے، اور اس لیے بھی نہیں کہ یہ ہماری تسکینِ قلب کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے ہمارے ایمان و یقین کی تسلی تصوّرات سے نہیں ہوگی، نہ ظن و قیاس اور برہان و استدلال سے۔ ہمیں حقیقت کی طلب ہے۔ ہمارا مسئلہ علم کا مسئلہ ہے، مجرد فکر یا منطقی دلائل کا نہیں ہے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ بجائے ان مخالف اور موافق قضایا کے جو اللہ تعالیٰ کی ہستی کے باب میں کسی نہ کسی منہاجِ فکر کے ماتحت وضع کر لیے جاتے ہیں، مگر جن سے انجام کار کوئی مثبت یا منفی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا، ہم عالم امر و خلق یعنی کائنات سے رجوع کریں۔ کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ علم کی ابتدا حقائق ہی کے ادراک سے ہوتی ہے۔ حقائق ہی کا تجربہ اور مشاہدہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ مسائل ہی کو عقل و فکر کی بنا پر منطقی قضایا کی شکل دی جاتی ہے اور ذہنِ انسانی مجبور ہو جاتا ہے کہ ان پر حکم لگائے تاکہ اس باب میں کوئی فیصلہ کن بات کہی جا سکے۔ یوں بھی ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں حقیقۃً کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ ہم ان حقائق کا صحیح ادراک کریں جن کا تعلق خدا، انسان اور کائنات سے ہے اور جن کے پیشِ نظر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کوئی ہستی، جسے بہ محاورۂ عامہ خدا کہا جاتا ہے، کیا فی الواقع موجود اور کائنات کی طرح ہمارے اعمال و افعال میں بھی کارفرما ہے، لیکن ہم اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، مثبت، نہ منفی، جب تک ان حقائق کا بہ غور مطالعہ نہ کر لیں جن کا شعور ہمیں اپنے داخل اور خارج کی دنیا میں ہوتا ہے۔ یہی حقائق وہ آیات ہیں جن سے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا سراغ ملتا ہے اور جن کا مطالعہ ہمارا فرض ہے: "بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، اور کشتیوں میں جو لے کر

چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں، اور پانی میں جس کو کہ اُتارا اللہ نے آسمان سے، پھر جلایا اس سے زمین کو اس کے مرگئے پیچھے، اور پھیلائے اس میں سب قسم کے جانور، اور ہواؤں کے بدلنے میں، اور بادل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان و زمین کے۔ بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقلمندوں کے لیے" (۲[اَلْبَقَرۃ]: ۱۶۴)۔ اور یہ آیات کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت اور شانِ خلّاقی کے مظاہر، جو اس کی معرفت میں ہماری رہنمائی کریں گے، اس لیے کہ ان سب کی تہ میں اسی کی مشیت کام کررہی ہے، لہٰذا ضروری ٹھیرا کہ ہم ان کے مطالعے میں اس بہت بڑے انعام، یعنی استعدادِ علم سے کام لیں جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں بخشا اور جس کا تقاضا ہے فکر و نظر، تجربہ اور مشاہدہ، تحقیق و طلب، کیونکہ یہی وہ اعمال ہیں جن سے علم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ لحظہ بلحظہ آگے بڑھتا ہے۔ ہم زمین اور آسمانوں کی پیدائش پر غور کریں گے (۳[اٰل عمران]: ۱۹۱)، زمین کے پھیلاؤ اور پہاڑوں کی اونچائی پر، سطحِ ارض پر کہ اس میں کس طرح پہلو بہ پہلو قطعات بنتے چلے گئے ہیں۔ ان میں انگوروں کے باغ ہیں، غلّے کی کھیتیاں، کھجوروں کے جھنڈ۔ کسی کی جڑ کسی سے مل گئی ہے کسی کی بالکل الگ تھلگ، حالانکہ سب ایک ہی پانی سے سینچے جاتے ہیں۔ بعینہٖ بارآوری میں بھی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے (۱۳[اَلرَّعد]: ۴)۔ ان میں نر و مادّہ بھی ہیں اور نر و مادّہ کی تفریق سے وہ جوڑا جوڑا بن گئے ہیں۔ پھر کیسی کیسی چیزیں ہیں جو زمین سے اگتی ہیں، ہری بھری کھیتیاں، دانوں پر دانے، کھجوروں کے گچھے، انگور، زیتون، اور انار کے باغ، کچھ ملتے جلتے کچھ مختلف۔ پھلوں کا پکنا بھی ایک آیت ہے (۶[اَلْاَنْعَام]: ۹۸، ۹۹)، اسی طرح پانی کا برسنا، نہروں کا جاری ہونا (۱۳[اَلرَّعد]: ۱۷)، کھیتیوں کا رنگ لانا، رنگ کا زرد پڑ جانا تا آنکہ وہ ریزہ ریزہ ہوکر گرجاتی ہیں (۳۹[اَلزُّمَر]: ۲۱)۔ پرندے کس خوبی سے فضا میں مسخر ہیں (۱۶[اَلنَّحل]: ۷۹)۔ بجلی کوندتی ہے تو انسان اسے خوف و طمع کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بارش نازل ہوتی ہے تو اس سے مردہ زمین کو از سرِ نو زندگی مل جاتی ہے (۳۰[اَلرُّوم: ۲۴)۔ پھر چاند، سورج (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]: ۳۷)، اور ستارے، دن اور رات (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]: ۳۷)، سائے پھیل جاتے ہیں حالانکہ ساکن بھی رہ سکتے تھے (۲۵[اَلفُرْقَان]: ۴۵)۔ زمین و آسمان اپنی اپنی جگہ پر ٹھیرے ہیں (۳۰[اَلرُّوم]: ۲۴)۔ اور انسان ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا (۷۶[اَلدَّھر]: ۱)۔ اسے مٹی اور علقے سے پیدا کیا گیا۔ اس کا سلسلۂ نسل چلا (۳۲[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]: ۸)، اور روئے زمین میں پھیل گیا۔ اللہ تعالیٰ نے ہر شے جوڑا جوڑا پیدا کی (۷۸[اَلنَّبَا]: ۸)، انسان، حیوان، نباتات (۲۰[طٰہٰ]: ۵۳)، بلکہ ہر وہ چیز جو زمین سے اگتی ہے اور ہر وہ چیز بھی جس کا ہمیں علم نہیں (۳۶[یٰسٓ]: ۳۶)، لہٰذا مرد و زن پیدا ہوئے اور ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے وجہِ تسکین ٹھیرا۔ ان کے دلوں میں رحمت اور مودت پیدا کردی گئی (۳۰[اَلرُّوم]: ۲۱)۔ ہم نفسِ واحد سے پیدا ہوئے (۴[اَلنِّسَآء]: ۱)۔ یہ سب اس کی آیات ہیں۔ ہمارے رنگ اور زبان کا اختلاف اس کی آیت ہے (۳۰[اَلرُّوم]: ۲۲)۔ ہمارے دلوں میں اس کی آیات ہیں۔ اہلِ یقین کے لیے کرۂ ارض میں ہر کہیں اس کی آیات ہیں (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]: ۲۱)۔ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان پیدا کیے اور ان میں زندہ ہستیاں پھیلا دیں (۴۲[اَلشُّوْرٰی]: ۲۹)۔ اسے یہ بھی قدرت حاصل ہے کہ ان سب کو باہم جمع کر دے (۴۲[اَلشُّوْرٰی]: ۲۹)۔ اس نے جسمِ حیوانی کی کثافت اور خون ہی کے درمیان سے دودھ ایسا دل پسند مشروب پیدا کیا (۱۶[اَلنَّحل]: ۶۶)، کھجوروں اور انگوروں سے نشہ اور کھانے پینے کی عمدہ عمدہ چیزیں۔ پھر شہد کی مکھی ہے کہ پہاڑوں اور درختوں میں گھر بناتی اور طرح طرح کے پھلوں کا رس چوستی ہے رنگا رنگ کا شہد ملتا ہے۔ شہد میں ہمارے لیے شفا ہے (۱۶[اَلنَّحل]: ۶۷-۶۹)۔ ہم اپنی غذا ہی کو دیکھیں۔ پانی برستا ہے، زمین شق ہوجاتی ہے۔ اس میں سے بیج پھوٹتا ہے۔ غلہ پیدا ہوتا ہے اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور میوہ اور گھاس، یہ سب ہمارا متاع ہیں (۸۰[عَبَسَ]: ۲۴-۳۲)۔ سمندر سے تازہ ترین گوشت ملتا ہے، زینت کی چیزیں حاصل ہوتی ہیں، کشتیاں اسے چیرتی ہوئی نکل جاتی ہیں تاکہ ہمیں سامانِ رزق میسر آئے اور پھر زمین ہے کہ اس میں رنگ رنگ کی چیزیں بکھری پڑی ہیں (۱۶[اَلنَّحل]: ۱۳-۱۴)۔ یہ سب اس کی آیات ہیں، مگر کتنی آیات ہیں جن سے ہم اعراض کرتے اور بے خبر گزر جاتے ہیں (۱۲[یُوسُف]: ۱۰۵)۔ بایں ہمہ اللہ تعالیٰ اپنی آیات ظاہر کرتا رہے گا، آفاق یعنی عالمِ طبیعی میں جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے، اس کے گوناگوں حوادث، موجودات اور تغیرات ملتے ہیں، بعینہٖ اَنفس یعنی ہماری ذات اور شعور کے اندر، ہمارے احوال و واردات، افراد و اقوام کی زندگی اور تاریخ کے انقلابات میں (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]: ۵۳)۔ دن گزرتے ہیں۔ دنیا بدل جاتی ہے۔ پھر زندگی ہے اور اس کے نشیب و فراز۔ ان تغیرات کا دوسرا نام ہے تداولِ ایام، جس کا سلسلہ پھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ خیر کا ہاتھ کہ جسے چاہے اقتدار و اختیار دے، جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت دے، جسے چاہے ذلت (۳[اٰل عمران]: ۲۶، ۲۷)۔ یوں بھی حیاتِ ارضی کیا ہے، زینت اور لہو و لعب، تفاخر ذات اور تکاثرِ مال (۵۷[اَلحَدِید]: ۲۰)، شہوات، مال و زر اور زن و فرزند کی محبت (۳[اٰل عمران]: ۱۴)۔ کیا اس کی یہ مثال نہیں کہ آسمان سے پانی برسا، زمین کی پیداوار کہ انسانوں کی غذا اور حیوانوں کا چارہ ہے، شاداب ہوکر پھلی پھولی، پودے باہم دگر مل گئے تا آنکہ ان پر رنگ روپ آیا۔ مالک نے ان کی خوش نمائی کو دیکھا تو سمجھا یہ سب کچھ اس کے ہاتھوں ہوا، مگر پھر دن کا وقت تھا یا رات کا کہ یکا یک اللہ کا حکم آگیا اور اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہا (۱۰[یُونُس]: ۲۴)۔ رزق کو دیکھیے تو کسی کے پاس زیادہ ہے کسی کے پاس کم (۳۰[اَلرُّوم]: ۳۷)۔ زیادہ ہو تو لوگ فساد پر اتر آتے ہیں (۴۲[اَلشُّوْرٰی]: ۲۷)۔ پھر کتنی بستیاں تھیں جنھیں اپنی معیشت پر ناز تھا، لیکن تباہ ہوگئیں (۲۸[اَلقَصَص]: ۵۸)۔ کتنے قرون یا ادوارِ تہذیب و تمدن تھے کہ ان کو عروج ہوا، پھر زوال آیا اور پھر تباہی کی نذر ہوگئے (۱۹[مَرْیَم]: ۹۸ اور ۶[اَلْاَنْعَام]:

۶)۔ کتنے دیار و امصار تھے کہ مٹ گئے اور آج وہاں کسی کی آہٹ سنائی دیتی ہے نہ کوئی بھنک کان میں پڑتی ہے (۱۹[مَرْیَم]: ۹۸)۔ کتنی قومیں ہیں جن کو اپنی قوت پر ناز تھا، مگر آخرالامر برباد ہو گئیں (۹[اَلتَّوْبَۃ]: ۶۹)۔ کتنے ظالم تھے کہ انھیں ایک چیخ نے آلیا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے پڑے رہ گئے (۱۱[ھُوْد]: ۶۷)۔ ہر قوم کا ایک وقت مقرر ہے۔ اس کا دورۂ حیات بالآخر ختم ہو جاتا ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۳۴) اور اس لیے کتنے شہر اور ملک اور قومیں ہیں جن کے آثار روے زمین پر بکھرے پڑے ہیں، جنھیں کبھی بڑی قوت حاصل تھی، لیکن تباہی سے بچ نہ سکیں۔ کیسی عبرت ہے ان میں ہمارے لیے (۴۰[اَلْمُؤْمِن]: ۸۲)۔ اللہ جس قریے کو ہلاک کر دے اسے پھر زندگی نہیں دیتا (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]: ۹۵)۔ کیسی کیسی سرسبز کھیتیاں، کیسے کیسے چشمے، کیسے کیسے گل و گلزار، نعمت کے گھر اور سامانِ آسائش ان کے پاس تھا، جس کا انھیں غرور تھا، مگر پھر کیا ہوا؟ دوسرے ان کے وارث بن گئے۔ ان پر آسمان رویا نہ زمین، نہ انھیں مہلت ملی کہ سنبھل جاتے (۴۴[اَلدُّخَان]: ۲۵)۔ کیسے کیسے جبّار اور قہّار، اہلِ حشمت اور اہلِ ثروت تھے جنھیں اپنی طاقت اور مال و متاع کا بھروسا تھا، لیکن ان کی بربادی کو نہ دولت روک سکی، نہ طاقت (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]: ۶۵)۔ بایں ہمہ فساد فی الارض جاری ہے، "ذبح ابناء" ہے اور استحیاے نساء" بھی (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۴۹)۔ حکمران ہیں کہ جہان داری و جہان بانی کے دعوے کے باوجود حرث و نسل کو ہلاک کر رہے ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۲۰۵)۔ کوئی قریہ نہیں جس میں اکابر مجرمین مکر و فریب میں نہ لگے ہوں (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۲۳)۔ بعینہٖ یقین و ایمان کا الجھاؤ ہے، گروہ بندیاں ہیں، ایک دوسرے پر جور و تعدی ہے (۶[اَلْاَنْعَام]: ۶۵)۔ پادشاہ اور کشور کشا ہیں اور ان کے ہاتھوں شہروں کی بربادی، شریفوں کی رسوائی (۲۷[اَلنَّمْل]: ۳۴)۔ ان کے آثار و تعمیرات کو دیکھیے جیسے دنیا انھیں کی تھی (۲۶[اَلشُّعَرَآء]: ۱۲۹)۔ یہ کیا بات ہے کہ دولت و حشمت کو فروغ ہے، نہ طاقت اور سطوت کو (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۴۴)۔ اس کے برعکس کم زور اور ناتوان بھی اٹھ کھڑے ہوے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں بھی طاقت اور قوت دیتا ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۱۳۷)۔ یہ سب اس کی آیات ہیں اور ان کے اندر کوئی حقیقت کارفرما۔ یہ حقیقت ہمارے سامنے آئے گی بشرطیکہ ہم غور و فکر سے کام لیں اور ہمارا سلسلۂ تلاش و طلب جاری رہے۔ تلاش و طلب کے لیے اور بھی آیات ہیں (۱۵[اَلْحِجْر]: ۷۵)۔ یہ آیات بھی ہم پر ظاہر ہوتی رہیں گی اور ہم ان کا اعتراف کریں گے (۲۷[اَلنَّمْل]: ۹۳)۔ اس کی آیات کہاں نہیں؟ کائنات کے گوشے گوشے میں اس کی آیات، اس کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات میں آیات، تمام تاریخ اس کی آیت، عالمِ انسانی، فرد اور جماعت کی زندگی، قوموں کا عروج و زوال اور تہذیب و تمدن کی تبدیلیاں اس کی آیات، غرض یہ کہ زمین کے ذرے ذرے سے لے کر فلک الافلاک کی رفعتوں تک اس کی آیات ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ سارا عالم امر و خلق اس کی ایک آیت ہے۔

آیاتِ الٰہیہ کے متعلق ان اجمالی اشاروں سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ہمیں ان کے مطالعے اور مشاہدے کی دعوت دی گئی ہے تاکہ ہم اپنے علم اور عقل کی بدولت اس حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں جو انسان، کائنات اور اس کے گوناگوں مظاہر کی تہ میں کام کر رہی ہے تاکہ ذاتِ الٰہیہ کے باب میں وہ سب حقائق ہمارے سامنے ہوں جن کا اس باب میں سامنے رکھنا ضروری ہے۔ حقائق ہی سے غور و فکر کو تحریک ہوتی ہے۔ حقائق ہی علم کا مدلول اور اس کا وسیلہ ہیں۔ حقائق ہی کی بنا پر ظن و قیاس اور استدلال و استشہاد کی عمارت اٹھائی جاتی ہے، جو اگر صحت کے ساتھ اٹھائی جائے تو علم میں یقین، اور یقین میں عین الیقین حتّٰی کہ حق الیقین کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے، لہٰذا ہماری نگاہیں بھی حقائق پر ہونا چاہئیں۔ حقائق ہی کی نظم و ترتیب سے علم نے ایک نظامِ معلومات کی حیثیت اختیار کی۔ آیاتِ الٰہیہ کا اشارہ بھی حقائق یعنی ہمارے داخل اور خارج کی دنیا کے بنیادی حقائق کی طرف ہے۔ حقائق ہی کے مطالعے اور غور و فکر سے ہمیں احقاقِ حق میں مدد ملتی ہے، نہ کہ مجرد تصورات اور منطقی قیاسات سے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتاکید آیاتِ الٰہیہ کے مشاہدے اور مطالعے کی دعوت دی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بیان کر دی ہیں، کبھی بصراحت "کہ ہم کس طرح دن کو رات سے باہر کھینچ لاتے ہیں" (۳۶[یٰسٓ]: ۳۷)، کبھی عالمِ فطرت کے کسی مظہر، کسی تاریخی حادثے یا نفسیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوے اور کبھی محض کسی امرِ واقعی کے ذکر سے اس لیے کہ وہ بھی ایک آیت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہم آیات کو سمجھ سکیں۔ آیات محکم بھی ہیں اور متشابہ بھی، بعض بیّن اور ظاہر، بعض پختگیِ علم کی متقاضی (۳[آلِ عِمْرٰن]: ۷)، لیکن سب جچی تلی (۱۱[ھُوْد]: ۱)۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بالکل واضح کر دی ہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]: ۱۱۸)۔ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں تو عقل و فکر کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے، لیکن اس سے پیشتر کہ ہم دیکھیں وہ کیا حقیقت ہے جس کا سراغ ہمیں ان آیات کے مطالعے اور مشاہدے سے ملے گا یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ عالم امر و خلق کی نوعیت کیا ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔

ہمیں معلوم ہے اللہ تعالیٰ خَلْق اور اَمْر دونوں کا مالک ہے۔ خلق و امر کا رشتہ سرتاسر اسی کے ہاتھ میں ہے اور یہی مظہر ہے اس کی قدرت کاملہ، اس کی آزادانہ مشیت، اس کے اقتدار و اختیار اور علم و حکمت کا: لیکن اللہ تعالیٰ محض خالق و آمر نہیں ہے۔ اس کے خلق و اَمر میں ایک تدبیر ہے، ایک حکمت، ایک غایت اور مصلحت، اس لیے کہ وہ ذاتِ پاک جس نے ہر شے پیدا کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے اس کو، جس کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے (۲۴[اَلنُّوْر]: ۴۵)، جس نے وہ کچھ بھی پیدا کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے (۱۶[اَلنَّحْل]: ۸) اور جس کا اختیار ہے کہ جیسا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۱)، حتّٰی کہ ساری دنیا کو فنا کر دے اور اس کے بجاے ایک نئی مخلوق لے آئے (۱۴[اِبْرٰھِیْم]: ۱۹)۔ وہ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْن بھی ہے (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]: ۱۴)، خَلّٰقُ الْعَلِیْم (۳۶[یٰسٓ]: ۸۱) اور مدبّر الامور بھی (۱۳[اَلرَّعْد]: ۲)۔ اسی کے لیے ہے خلق و امر (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۵۳)۔ اسی کے ہاتھ میں ہر امر کا اوّل و آخر (۳۰[اَلرُّوْم]: ۴)، انجام و عاقبت

(۲۲[اَلْحَجّ]:۴۱)۔ پھر جہاں اس کے اختیار و اقتدار کا یہ عالم ہے کہ زمین و آسمان کی ہر شے اس کی فرماں بردار ہے؛ خواہ اس کا جی چاہے خواہ نہ چاہے (۳[اٰلِ عِمْرٰن]: ۸۳)، کوئی نہیں جو اس کے حکم سے سرتابی کرے، نہ دنیا جہان کی حفاظت اس کے لیے گراں (۲ [اَلْبَقَرَۃ] :۲۵۵)، نہ وہ اپنی مخلوق سے غافل (۲۳ [اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۷)۔ مشیت الٰہیہ میں جو غایت اور حکمت کام کر رہی ہے اس سے ساری کائنات نے ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کا اپنا ایک طرز اور انداز ہے، نہ کوئی حادثہ یونہیں رونما ہوتا ہے، نہ کوئی عمل بے نتیجہ ہے۔ برعکس اس کے ایک سنگین حقیقت ہے، جس کا ہمیں ہر لحظہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس کی تعزیریں ہمیں بار بار متنبہ کرتی ہیں کہ ہمارا سابقہ کسی ایسی دنیا سے نہیں جس کا کوئی مدعا ہے، نہ منتہا، جو اتفاقاً وجود میں آ گئی، یا جسے ایک طرح کا کھیل اور دل لگی کہیے یا محض خواب و سراب یا کوئی بے نام سی قوت یا بے رحم تقدیر جس کی ستم ظریفی کا ہم سب شکار ہو رہے ہیں، بلکہ ایک با قاعدہ اور با ضابطہ وجود ہے جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا اور غور و فکر پر مجبور کرتا ہے۔

کیا وہ نہیں دیکھتے اللہ کیسے خلق کی ابتدا کرتا اور پھر اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے۔ یہ اللہ کے لیے آسان ہے۔ ان سے کہہ دو دنیا میں چل پھر کر دیکھیں اللہ نے کیسے خلق کی ابتدا کی۔ پھر کیسے اسے ایک دوسری نَشْأَۃ دے گا بیشک اللہ ہر بات پر قادر ہے (۲۹[اَلْعَنْکَبُوْت]:۱۹، ۲۰)۔

یہ اللہ تعالیٰ کا فعل خلق اور اس کی سنّت کہ ایک چیز خلق ہو اور پھر اس طرح خلق ہوتی رہے، یہ اس کی قدرت کہ جو چاہے پیدا کرے اور جس کا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے، یہ کائنات کی ایک نَشْأَۃ کے بعد دوسری نَشْأَۃ — بالفاظ دیگر یہ تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل، جو کائنات کو ایک نئی آفرینش کے لیے تیار کر رہا ہے اور جس کا نتیجہ ہے حرکت، اقدام، آمادگی — یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خلق اور تسویہ، تقدیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ کائنات کی ہر شے مخلوق ہے، لیکن اپنی جگہ پر استوار (۸۷[اَلْاَعْلٰی]:۲)، مضبوط (۳۷[اَلصّٰٓفّٰت]:۸۸) و موزون (۱۵[اَلْحِجْر]:۱۹)، نپی تلی (۶۵[اَلطَّلَاق]:۳) اور اس ہدایت کی بدولت جو اس کے اندر موجود ہے (۲۰[طٰہٰ]:۵۰) اپنی غایت وجود کی طرف گام زن؛ لہٰذا کائنات میں کوئی نقص ہے، نہ عیب، نہ فطور، نہ تفاوت (۶۷[اَلْمُلْک]: ۳)، بلکہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے جس نے ہر شے کو پختگی عطا کی (۲۷[اَلنَّمْل]: ۸۸)، جس کے فعل خلق میں کہیں بے قاعدگی نہیں ہے۔ خواہ ہم اس کا مشاہدہ اپنے اندر کی دنیا میں کریں خواہ عالم خارج میں، ایک بار نہیں بار بار اس پر نظر ڈالیں (۶۷ [اَلْمُلْک]: ۴)، ہمیں بہرحال اقرار کرنا پڑے گا کہ کائنات میں نظم و ربط ہے، ترتیب و تنسیق، توافق و تطابق، باقاعدگی اور باضابطگی، مناسبت اور مشاکلت اور ان سب کی تہ میں ایک حکمت اور غایت، ایک مقصد اور منصوبہ، جو اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے سے لے کر اعلیٰ سے اعلیٰ مظہر میں کام کر رہا ہے۔ یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الٰہیہ کے مطالعے سے ہمارے سامنے آتی ہے، لہٰذا کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ سب تصورات ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں یا ان کی حیثیت داخلی ہے، اس لیے کہ ہم اس دنیا پر جو ہماری ذات سے باہر واقع اور آزادانہ سرگرم کار ہے کوئی ایسی چیز نہیں ٹھونس سکتے جو اصلاً اس میں موجود نہیں؛ مگر پھر اس سے بڑھ کر ہمارا تجربہ اور مشاہدہ ہے کہ جہاں ہمارے اور ہماری ذات سے باہر عالم خارج کے درمیان عمل درآمد شروع ہوا ہمیں اس باقاعدگی اور باضابطگی، اس متابعت اور مطابقت کا احساس ہونے لگا جو بالقوہ اس کے ہر فعل میں موجود ہے۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیّت ہے جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم باعتماد اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اَور زیادہ قریب ہوتے، اسے اَور زیادہ سمجھتے اور اس کے ممکنات سے اَور زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر کائنات کی کوئی مستقل سمت اور روش نہ ہوتی، اگر اس کا وجود نظم و ربط سے خالی ہوتا، اس کا کوئی ایک نہج ہوتا نہ انداز تو علم بھی ممکن نہ ہوتا اور زندگی کو بھی اپنا آپ قائم اور برقرار رکھنے کے لیے کوئی راستہ نہ ملتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہمیں عالم امر و خلق کی اس مخصوص نوعیت کو جس سے ربط و نظم، باقاعدگی و باضابطگی، مطابقت اور متابعت کے تصورات پیدا ہوتے ہیں (اور جو اپنی جگہ سرچشمہ ہیں ہمارے تصوّرات علّت و معلول، قوانین طبیعی اور فطرت کی یکساں روی کا) اس جبریت تک وسعت نہیں دینا چاہیے جسے یورپ کی مادیّت پسندی نے آج سے ایک صدی پہلے انتہا کو پہنچا دیا تھا۔ اس پر طبیعیات کو تو اب وہ اصرار نہیں رہا جو کبھی تھا، لیکن مغرب کے ذہن پر وہ اب تک مسلّط ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ ہے اور اس لیے اپنی مشیّت میں آزاد۔ بے شک وہ علیم و حکیم بھی ہے اور اس کے امر و خلق میں ہر کہیں اس کی حکمت کارفرما، بایں ہمہ اس جبریت سے بالاتر جس کا تعلق ہمارے ذہن سے ہے اور جس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارا فہم و ادراک اس غایت اور حکمت کا تمام و کمال احصا نہیں کر سکتا جو مشیّت الٰہیہ میں کام کر رہی ہے، پھر چونکہ عمل تخلیق جاری ہے، اللہ تعالیٰ جیسا چاہتا ہے اپنی مخلوق میں اضافہ کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں عالم امر و خلق ایک دوسری نَشْأَۃ کا منتظر ہے۔ گویا عمل تکوین جاری ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ جہاں فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْض ہے کہ اس نے ہر شے کو ایک فطرت پر پیدا کیا، وہاں بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالارض بھی اور اس لیے کائنات میں آزادی بھی ہے اور ابداع بھی۔ بایں ہمہ وہ اپنی نوعیت میں سرتاسر غائی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ مقصد اور غایت جو اس میں کام کر رہا ہے اس نے اسے ایک وحدت کی شکل دے دی ہے۔ جزو و کل کی وحدت میں ربط و نظم بھی ہے، اعتدال اور توازن بھی، جمال و جلال، منفعت اور مصلحت بھی۔ کائنات کس قدر حسین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو رفعت بخشی اور میزان وضع کیا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۷)۔ اسے کس خوبی سے سجایا (۵۰ [قٓ]:۶)۔ سورج کو ضیا اور چاند کو نور عطا کیا (۱۰[یُوْنُس]:۵)۔ آسمانوں میں چراغ روشن کر دیے (۶۷[اَلْمُلْک]:۵)۔ اسے ستاروں سے زینت دی (۳۷ [اَلصّٰٓفّٰت]:۶)۔ ان کی درخشانی رات کی تاریکیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ اس میں تاروں کے جھرمٹ ہیں۔ اس حسن منظر کو دیکھیے (۱۵[اَلْحِجْر]:۱۶)۔ عالم

نباتات پر نظر ڈال لیجیے۔ ہر شے کس حسن و خوبی اور موزونی سے پیدا ہوئی (۱۵[اَلْحِجْر]: ۱۹)۔ کیسی رنگا رنگ کی پیداوار زمین پر بکھری پڑی ہے (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱۴۱)۔ کیسے کیسے خوب صورت پودے اس میں اُگے ہیں (۵۰[قٓ]: ۷)۔ کیسے کیسے پہاڑ ہیں اور ان کی کیسی کیسی رنگتیں، سفید، سرخ، بالکل سیاہ (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۲۷)۔ اس میں باغات ہیں، انہار و اشجار (۱۶[اَلنَّحْل]: ۱۱، ۱۵)، پھل اور پھول (۵۵[اَلرَّحْمٰن]: ۱۲)۔ سمندروں میں موتی اور مرجان (۵۵[اَلرَّحْمٰن]: ۲۲)، ان میں کشتیاں ہیں پہاڑوں کی مانند (۵۵[اَلرَّحْمٰن]: ۲۴)۔ اللہ تعالیٰ نے نور اور ظلمت پیدا کی (۶[اَلْاَنْعَام]: ۱)۔ خنکی کے لیے سایہ اور اس کے مقابلے میں گرمی (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۲۱)، دن کے مقابلے میں رات (۲۱[اَلْاَنْبِيَآء]: ۳۳)۔ وہ کس طرح گھٹائیں اٹھاتا ہے (۱۳[اَلرَّعْد]: ۱۲)۔ گھٹائیں دوش ہوا پر سوار چلی آتی ہیں (۷[اَلْاَعْرَاف]: ۵۷)۔ مینہ برستا ہے، مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے، ہر طرف خوش نما پودے سر نکال لیتے ہیں (۲۲[اَلْحَجّ]: ۵)، بادل اُمنڈتے چلے آتے، باہم گڈمڈ ہوتے اور آسمان پر چھا جاتے ہیں، بوند بوند ہو کر برستے ہیں، ژالہ باری ہوتی ہے، بجلی کی چمک سے آنکھیں چندھیا جاتی ہیں (۲۴[اَلنُّوْر]: ۴۳)۔ کیسی دل کش ہے کائنات اور کیسا حسین منظر ہے عالم جمادات، نباتات و حیوانات کا۔ دریا، پہاڑ، سمندر، نہریں اور وادیاں، پھل پھول، ہرے بھرے کھیت، چرند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مساکن، ہماری گزرگاہیں، ہمارے پالتو جانور ان کا صبح چراگاہوں میں جانا، شام کو واپس آنا، اس میں بھی ایک حسن ہے (۱۶[اَلنَّحْل]: ۶)۔ ان میں ہمارے لیے کیسی کیسی منفعتیں ہیں، سفر میں، حضر میں، ان کے بالوں میں، روؤں میں، ریشوں میں (۱۶[اَلنَّحْل]: ۸۰)۔ یہ ہے ہماری کائنات، ہر لحظہ متغیر، ہر لحظہ دگرگوں، بامقصد اور باقاعدہ مربوط و موزوں، حسین و جمیل، جس میں نہ تکرار ہے نہ ضیاع، جس میں نہ حرکت محض فریب ہے نہ اشیا محض خیال۔ بیشک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے، جس کی انتہائے غایت اور حکمت ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ ہم اس میں تخریب و تعمیر اور خیر و شر کو دیکھ کر شک و شبہے میں اُلجھ جاتے ہیں۔ یاس و بے دلی ہمارا دل توڑ دیتی ہے، ہم انکار اور اعتراض پر اُتر آتے ہیں، لیکن اتنا بہر حال سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم اور وسیع فلک الافلاک سے تحت الثریٰ تک پھیلا ہوا بامعنی اور بامقصد عمل ہے، جس کی حقیقی وسعت اور گہرائی کا اگرچہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے لیکن جو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر اور اس کی ربوبیت کے سہارے اپنے منتہا کو پہنچ رہا ہے۔ عقل اس کے فہم میں عاجز ہے، علم سرنگوں۔ ایک طرف عظمت ہے، جلال و جمال، وسعت اور پہنائی، ہماری محسوس و مرئی اور بظاہر لامحدود دنیا۔ دوسری جانب ویسا ہی ایک بے پایاں اور بے کراں غیر مرئی عالم، نور و صوت کی امواج، برق اور مقناطیسی شعاعیں اور لہریں، جذب و کشش، اثرات و اطنابات کہ جن کا خیال آتے ہی ذہن انسانی ورطۂ حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ آسمان ہے، زمین ہے اور معلوم نہیں کتنی اَور زمینیں اَور کتنے اور آسمان، کتنے چاند اور سورج، ستارے اور سیارے، سدیم اور کہکشاں، ان کی بے حساب کثرت، ان کی جسامتیں اور مسافتیں کہ وہم و گمان میں بھی نہیں آتیں؛ حرکت اور سکون، اشیا کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی دنیا۔ اشیا کی ذرہ ذرہ ترکیب کہ ہر ذرہ بجائے خود ایک کائنات ہے۔ حیات اور وجود کے لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک بلکہ نامعلوم، غیر مرئی اور غیر محسوس عوالم۔ زمان و مکان کے مراتب، شعور کی اضافیت کہ صدیوں کا مرور لمحوں میں سما جائے، ایک دن یا دن سے بھی کم محسوس ہو (۲[اَلْبَقَرَة]: ۲۵۹)۔ یہ زمین اور آسمانوں کی چھے دن میں پیدائش (۵۰[قٓ]: ۳۸)، یہ اللہ کا ایک سال ہمارے پچاس ہزار سالوں کے برابر (۳۲[اَلسَّجْدَة]: ۵)، پھر وہ ایک دن جب زمین و آسمان زمین و آسمان نہیں رہیں گے کچھ اور ہو جائیں گے (۱۴[اِبْرٰهِيْم]: ۴۸)۔ جب زمین و آسمان یوں لپیٹ دیے جائیں گے جیسے کاغذوں کا طومار لپیٹ دیا جاتا ہے۔ جب عالم خلق اسی حالت پر آ جائے گا جیسے اس کی ابتدا ہوئی تھی (۲۱[اَلْاَنْبِيَآء]: ۱۰۴)؛ جس دن زمین اور پہاڑ کانپ اُٹھیں گے، پہاڑ ریت کے ڈھیر بن جائیں گے (۷۳[اَلْمُزَّمِّل]: ۱۴)۔ جب آسمان پارہ پارہ ہو جائے گا، کواکب بکھر جائیں گے، سمندر اُبل پڑیں گے، قبریں زیر و زبر ہو جائیں گی (۸۲[اَلْاِنْفِطَار]: ۱-۴)۔ جب آسمان شق ہو جائے گا، اپنے رب کا حکم سنے گا۔ زمین پھیلا دی جائے گی، جو کچھ اس میں ہے باہر نکال پھینکے گی اور خالی ہو جائے گی (۸۴[اَلْاِنْشِقَاق]: ۱-۴)۔ ایک طرف یہ حقائق ہیں، دوسری جانب ذہن انسانی کہ ان کے خیال ہی سے گھبرا اٹھتا ہے؛ لہٰذا ہم اللہ تعالیٰ کے امر و خلق کی تمام و کمال حقیقت تو شاید ہی سمجھیں۔ لیکن ہمیں بہر حال سہارا ہے کہ ہمارا علم و عقل، فہم و ادراک سرتاسر بے نتیجہ نہیں۔ ہمارا ایمان و ایقان رائیگاں نہیں جائے گا۔ بے شک ہمارا ذہن خلق و امر کی وسعتوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن ہمیں جیسی بھی استعدادِ علم ملی اور جیسا بھی نورِ بصیرت عطا ہوا اس کی بدولت اتنا ضرور سمجھ لیتے ہیں کہ ہمارا واسطہ ایک ایسی حقیقت سے ہے جس کی تہ میں کوئی بابصر تخلیقی مشیت کام کر رہی ہے۔ اس کے جملہ مظاہر اور شئون کی ایک اساس ہے اور ان میں کوئی اصول اور قانون کارفرما۔ آسمان ٹھیرے ہوئے، زمین بچھی ہوئی، پہاڑ اپنی جگہ پر قائم، دریا رواں، شمس و قمر مسخر، ہوائیں مسخر، اجرام سماوی اپنے اپنے مدار پر گردش کناں (۲۱[اَلْاَنْبِيَآء]: ۳۳)۔ ان کا طلوع و غروب اپنے وقت کا پابند۔ نہ سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ چاند کو جا لے، نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے (۳۶[يٰسٓ]: ۴۰)۔ ہواؤں کا آنا، بادلوں کا اُٹھنا، بارش اور روئیدگی، زندگی اور موت سب ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں، سب مشیت الٰہیہ کے رشتے میں منسلک، سب اس کی سنت کے پابند۔ سنتِ الٰہیہ غیر متبدّل ہے، سنتِ الٰہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی (۳۵[اَلْفَاطِر]: ۴۳)۔ اس میں سرِ مو انحراف نہیں ہوتا (۱۷[بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْل]: ۷۷)۔ ہر شے اپنی فطرت پر قائم، اپنا وظیفہ ادا کر رہی اور اپنی غایت کو پہنچ رہی ہے؛ لہٰذا ساری کائنات رواں دواں، ساری کثرت ایک وحدت میں گم اور انجام کار یہ سارا عمل مشیت الٰہیہ کے ایک نقطے پر مرتکز، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر، اس کے حرف کُن کی تفسیر: وہ جب کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے اتنا ہی کہتا ہے کہ

ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے (۱۹[مَرْیَم]:۳۵)، اور ہمارا امر کیا ہے، بس جیسے آنکھ کا جھپکنا (۵۴[اَلْقَمَر]:۵۰)۔

عالم انسانی میں قدم رکھیے تو یہاں بھی مشیت الٰہیہ ویسے ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ یہاں بھی وہی باضابطگی اور باقاعدگی، وہی نظم و ربط اور وہی اصول و قانون ہے جس کا سارا عمل اس نقطۂ شعور پر مرکوز ہے جسے ہم "انا" سے تعبیر کرتے ہیں اور جس سے ذات انسانی کی وحدت قائم رہتی ہے۔ بیشک انسان کچھ بھی نہیں تھا (۷۶[اَلدَّھر]:۱)۔ وہ مخلوق ہے (۹۶[اَلْعَلَق]:۲)۔ ضعیف پیدا ہوا (۴[اَلنِّسَآء]:۲۷)۔ عجول ہے (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۳۷)، ظلوم و جھول (۳۳[اَلْاَحْزَاب]:۷۲)، مایوس، ناشکرا (۱۱[ھُود]:۹)، جی کا کچا (۷۰[اَلْمَعَارِج]:۱۹)، ذرا سی تکلیف پر گھبرا اٹھنے والا (۷۰[اَلْمَعَارِج]:۲۰)، ناز و نعمت میں اپنے پر نازاں (۱۷[بَنِیْ اِسْرَآءِیْل]:۸۳)، دکھ درد میں مایوس (۱۷[بَنِیْ اِسْرَآءِیْل]:۸۳)۔ اس کی زندگی مشقت اور برداشت کی زندگی ہے (۹۰[اَلْبَلَد]:۴)، اس کے لیے قدم قدم پر رکاوٹیں ہیں، قدم قدم پر مشکلات، قدم قدم پر تذبذب، بات بات میں گومگو، امید کے ساتھ یاس اور بیم کے ساتھ رجا۔ بظاہر اس کا جادۂ حیات تاریک ہے اور وہ خود حقیر اور بے بس، جیسے زمانے کی روا سے وجود میں لے آئی اور زمانہ ہی اسے فنا کر دے گا (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]:۲۴)۔ وہ جب اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتا، موجوداتِ عالم اور کائنات کی وسعتوں کا اندازہ کرتا اور زمان و مکان کی پہنائیوں کو دیکھتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے جیسے ہر شے اس کی حریف ہے، اس کے راستے میں حائل، اس کی کوششوں میں مزاحم۔ بایں ہمہ وہ ایک شاعر بالذات، بامقصد اور ذمے دار ہستی ہے، لہٰذا اس کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور ایک حکمت۔ اللہ تعالیٰ نے اسے براہ راست خطاب کیا: کیا میں تمھارا ربّ نہیں ہوں؟ (۷[اَلْاَعْرَاف]:۱۷۲)، کیا تم اس کا اقرار نہیں کر چکے؟ (۷[اَلْاَعْرَاف]:۱۷۲)، پھر وہ کیا چیز ہے جو تمھیں اپنے ربّ سے بہکا دیتی ہے؟ (۸۲[اَلْاِنْفِطَار]:۶)، اسے احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۹۵[اَلتِّیْن]:۴)، بہترین صورت دی گئی (۴۰[اَلْمُؤْمِن]:۶۴)، ضعف کے بعد قوت ملی (۳۰[اَلرُّوْم]:۵۴)، ایک ایسے سازگار ماحول میں پیدا ہوا جس میں وہ سب کچھ ہے جس کی اسے طلب ہے اور جس کی بظاہر بیگانگی، مخالفت اور مزاحمت سے اس کے قوائے ذہنی کو تحریک ہوتی ہے، جس سے اس کا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے۔ اسے عالم طبیعی پر دسترس حاصل ہوتی ہے، بلکہ اگر چاہے تو وہ اس کی وسعتیں بھی پار کر سکتا ہے (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۳۳)۔ چاند اور سورج اس کے لیے مسخر ہیں (۱۴[اِبْرٰھِیْم]:۳۳)، ہوائیں اور بادل اس کے لیے سرگرم کار۔ کرۂ ارضی میں ہر کہیں اس کے لیے نعمتیں بکھری پڑی ہیں (۳۱[لُقْمٰن]:۲۰)۔ وہ اس کا دار القرار ہے (۴۰[اَلْمُؤْمِن]:۶۱)، اس میں متمکن ہے (۷[اَلْاَعْرَاف]:۹) اور اس کی تکریم کا یہ عالم کہ خشکی اور تری پر چھا گیا (۱۷[بَنِیْ اِسْرَآءِیْل]:۷۰)۔ اسے معائش (۷[اَلْاَعْرَاف]:۱۰) اور مسالک بہم پہنچائے گئے (۲۰[طٰہٰ]:۵۲)۔ رات کی تاریکیوں میں ستارے اس کی رہنمائی کرتے ہیں (۱۶[اَلنَّحْل]:۱۶)۔ شمس و قمر منزل در منزل گزرتے ہیں، تاکہ ماہ و سال کا حساب و شمار ہو سکے (۱۰[یُوْنُس]:۵)۔ آسمان سے پانی اتارا گیا، ثمرات سے رزق پیدا ہوا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۲)۔ اقوات مقرر کر دی گئیں (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۱۰)۔ جگہ جگہ باغ اور کھیتیاں بچھی ہیں (۱۶[اَلنَّحْل]:۱۱)، لہٰذا یہ عالم آب و خاک اس کا میدان عمل ہے، اس کی جولاں گاہ، جس میں اس کی قوتیں بروئے کار آتی ہیں، جو اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کا کفیل ہے، اور جس میں وہ ارتقائے ذات کے مراحل طے کرتا ہے۔ وہ استخلاف (۲۷[اَلنَّمْل]:۶۲) اور وراثت ارض کا اہل ہے (۲۱[اَلْاَنْبِیَآء]:۱۰۵)۔ اس کے لیے درجات ہیں (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۸)، مسلسل اجر (۹۵[اَلتِّیْن]:۶)۔ ایک مرتبے کے بعد دوسرا (۸۴[اَلْاِنْشِقَاق]:۱۹)۔ بیشک اسے ٹھیکرے کی طرح کھنکھناتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا گیا (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۱۴) لیکن اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنی روح پھونکی (۱۵[اَلْحِجْر]:۲۹)، خلافت ارضی عطا کی گئی (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۰)۔ ملائکہ اس کے سامنے سربسجود ہوئے (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۴)۔ بیشک وہ شیطان کے کہنے میں آ گیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۶)۔ ابلیس نے سجدہ نہیں کیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۴)، آدم سے لغزش ہوئی، لیکن نافرمانی نہیں (۲۰[طٰہٰ]:۱۵)، لہٰذا اللہ نے اسے برگزیدہ کیا (۲۰[طٰہٰ]:۱۲۲) اور اپنی مخلوق میں ایک خاص درجے کا مستحق ٹھیرایا۔ اسے ارادہ و اختیار کی قدرت دی گئی، سمع و بصر، قلب اور فواد عطا کیے، علم کی دولت بخشی، جملہ اسما سکھائے (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۳۱)، قوتِ بیان دی گئی (۵۵[اَلرَّحْمٰن]:۴)، ارادہ و اختیار کی قدرت عطا ہوئی۔ اس کی ذات میں فجور اور تقوٰی دونوں جمع ہیں (۹۱[اَلْاَعْلٰی]:۸)۔ اسے بصیرت نفس حاصل ہے اور اس لیے وہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے کوئی عذر پیش نہیں کر سکتا (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۱۴، ۱۵)؛ لہٰذا اس کی فلاح و کامرانی کا دار و مدار اس کے تزکیۂ ذات پر ہے (۸۷[اَلْاَعْلٰی]:۱۴)۔ وہ جو کچھ کرے گا وہی پائے گا۔ ہر کوئی اپنے کیے کا پابند ہے (۵۲[اَلطُّوْر]:۲۱)۔ وہ اپنا بوجھ خود ہی اٹھائے گا (۳۹[اَلزُّمَر]:۷)۔ اس پر اپنی ہی ذمے داری ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جائے گا کہ دوسروں نے کیا کیا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۱۴۱)۔ نفس متناہیہ کی یہی ذمے داری ہے جو اس نے تن تنہا قبول کی، جو اس کی غایت وجود اور آزاد شخصیت کا راز ہے، جسے قرآن مجید نے امانت سے تعبیر کیا، امانت جسے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں نے اُٹھانے سے انکار کر دیا، لیکن جسے انسان نے اُٹھایا (۳۳[اَلْاَحْزَاب]:۷۲)۔ یہی وجہ ہے کہ اسے تن تنہا اس کے نتائج برداشت کرنا پڑیں گے۔ وہ تن تنہا اپنے ربّ کا سامنا کرے گا (۱۹[مَرْیَم]:۸۰)، تن تنہا، جیسے اوّل اوّل پیدا کیا گیا (۶[اَلْاَنْعَام]:۹۴)، تن تنہا اس کا محاسبہ ہوگا (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۸۴)؛ مگر پھر نفس متناہیہ کی یہ تنہائی اور اس کا یہ احساس کہ انسانوں کی عظیم الشان کثرت اور بزم قدرت کی گہما گہمی رونق اور ہنگاموں کے باوجود وہ اکیلا ہے اسے مجبور کرتا ہے کہ مثبت یا منفی کوئی راستہ اختیار کرے۔ راستے صرف دو ہیں۔ دونوں اس کے سامنے اور فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں: کیا ہم نے اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اسے دو راستے نہیں دکھا دیے...

(۹۰[اَلْبَلَد]:۸-۱۰)۔ ان دونوں راستوں کو گھاٹیوں سے تعبیر کیا گیا۔ ایک استحکام ذات کا راستہ ہے، خیر و سعادت، کامرانی اور کام گاری کا۔ دوسرا نفی ذات اور اس لیے انجام کار فساد و ہلاکت، ناکامی اور نامرادی کا۔ پہلا راستہ بڑا کٹھن ہے۔ اس گھاٹی کو طے کرنا آسان نہیں، لیکن یہ گھاٹی طے ہو جاتی ہے اور اس کی شرط ہے ایمان، صبر، مرحمت اور تاکید مرحمت (۹۰[اَلْبَلَد]:۱۲) اور عزم امور (۳۱[لُقْمٰن]:۱۷)۔ پھر جس کسی نے اپنا ہاتھ کھلا رکھا، تقویٰ سے کام لیا اور ہر اچھی بات کی تصدیق کی تو اس کے لیے آسانی ہی آسانی ہے (۹۲[اَللَّیْل]:۴-۷)۔ ارشادِ ربانی ہے کہ جو لوگ ہمارے معاملے میں جدوجہد کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے آسان کر دیتے ہیں (۲۹[اَلْعَنْکَبُوت]:۶۹)۔

یوں ہمارا مستقبل ان سب امکانات کو لیے جو مثبت بھی ہیں اور منفی بھی اور ابتدا ہی سے ہماری ذات میں ودیعت، ایک تقدیر بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، اس لیے کہ یہ سعادت صرف انسان کے حصے میں آئی کہ اپنے مرتبہ و مقام کو سمجھے، عالم امر و خلق کی کارفرمائیوں میں حصہ لے اور اپنی غایتِ وجود، اس کے معنی و مدعا اور قدر و قیمت پر نظر رکھتے ہوئے خود اپنا مستقبل تعمیر کرے۔ بیشک اس کی ایک ابتدائے زمانی ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے برتر۔ یہ نہیں کہ وہ زمانے کے ساتھ عالم ہست و بود میں آیا اور زمانے کے ساتھ ہی فنا ہو گیا (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]:۲۴) بلکہ اس کا ایک مقدر ہے: کیا تم یہ سمجھتے ہو تمھیں یوں ہی پیدا کیا گیا اور تم ہماری طرف واپس نہیں آؤ گے (۲۳[اَلْمُؤْمِنُوْن]:۱۱۶)۔ کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے ہیچ سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ کیا تھا؟ ایک قطرۂ آب، جو علقہ بنا اور پیدا ہوا۔ اسے ہر طرح سے استوار کیا گیا۔ نر اور مادہ پیدا ہوئے۔ کیا اللہ اس پر قادر نہیں کہ مُردوں کو پھر زندہ کرے (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۳۶-۴۰)۔

وہ پھر زندہ ہو گا اور یہ دوسری زندگی جب ایک نصب العین بن کر اس کے سامنے آتی ہے تو اس کا دل بے اختیار آیاتِ الٰہیہ کی طرف کھنچتا ہے۔ آیاتِ الٰہیہ پر غور و فکر کا مرحلہ عالم امر و خلق کی حیثیت کا مرحلہ ہے، سننِ الٰہیہ کے احترام، زندگی اور وجود کی قدر و قیمت کے اعتراف اور آخر الامر اس اصول اور قانون کی پیروی اور پابندی کے اہتمام کا مرحلہ، جو عین مشیتِ الٰہیہ ہے اور جس نے پوری کائنات اور اس کی ہر شے کو، جس کا ہم بھی ایک حصہ ہیں، ایک راستے پر ڈال دیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی اور خوشنودی کا راستہ ہے۔ اس کے امر و نہی کے اتباع کا جس کا دوسرا نام ہے صراطِ مستقیم اور جس سے مقصود ہے اللہ تعالیٰ کی کامل اطاعت اور فرماں برداری۔ دنیا جہان کی ہر چیز اس کی فرماں بردار ہے (۳[آلِ عِمْرٰن]:۸۳) اور انسان بھی دنیا جہان کی ہر چیز کی طرح اس کا فرماں بردار اور عبد (۱۹[مَرْیَم]:۹۱)؛ لہٰذا اس کی آفرینش بھی اسی لیے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۵۶)۔ عبادت شعوری اظہار ہے اس ہدایت کے اتباع کا جو ہر شے کی رگ و پے میں جاری، ہماری عین فطرت اور ہمارے لیے طاقت اور قدرت کا لامتناہی سرچشمہ ہے۔ ہم اس کے عبد ہیں اور اسی سے استعانت کے سہارے مراتب

حیات میں آگے بڑھتے حتیٰ کہ کمال ذات کے اس درجے پر سرفراز ہو سکتے ہیں جس کی انتہا ہے لقائے الٰہی (۲۹[اَلْعَنْکَبُوت]:۵)، اس لیے کہ ایک دن وہ بھی ہو گا جب کچھ چہرے ہشاش بشاش، جمال خداوندی کی دولت سے مالا مال ہوں گے (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۲۲)۔ عبادت ہی ہمارا مبتدا ہے اور عبادت ہی منتہا: کیا انسان کے لیے وہ سب کچھ ہے جس کی اسے تمنا ہے۔ اللہ ہی کے اختیار میں ہے دنیا اور آخرت (۵۳[اَلنَّجْم]:۲۵)۔ انسان کے لیے کچھ نہیں، مگر وہ جس کی اس نے سعی کی۔ وہ ایک روز دیکھ لے گا اس کی کوشش کیا تھی۔ اسے اس کی پوری جزا مل جائے گی۔ تیرے ربّ ہی کی طرف ہے منتہیٰ (۵۳[اَلنَّجْم]:۳۹-۴۲)۔

جزا و سزا ایک امر طبعی ہے، جیسے دنیا میں ویسے ہی آخرت میں۔ دنیا میں ہر لحظہ حساب اور ہر لحظہ فیصلے کی ایک ساعت ہے، بعینہٖ آخرت میں بھی یہی ہے۔ وہ آخری ساعت ہمارا یَوْمُ الْحِسَاب (۱۴[اِبْرٰهِیْم]:۴۱)، یَوْمُ الْفَصْل (۳۷[اَلصّٰٓفّٰت]:۲۱) اور یَوْمُ الدِّیْن ہے (۸۲[اَلْاِنْفِطَار]:۱۷)، جس کا تمام تر اختیار اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے (۱[اَلْفَاتِحَۃ]:۴)، تاکہ ہر کسی کو وہ کچھ مل جائے جس کا وہ اہل ہے یا جس کے لیے اس نے اپنے آپ کو تیار کیا (۴۵[اَلْجَاثِیَۃ]:۲۷) اور ہر کوئی بارگاہ الٰہی میں حاضر ہو جائے اور زندگی کے نیک و بد کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کر لے (۹۹[اَلزِّلْزَال]:۸)۔ اب اگر ہم دنیا پر راضی ہیں تو ہمیں دنیا ہی ملے گی (۱۱[هُوْد]:۱۵) اور آخرت کی تمنا ہے تو آخرت میں بھی کام یاب ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا اس صورت میں بھی ہے اور اس صورت میں بھی۔ اس کی عطا میں کوئی رکاوٹ نہیں (۱۷[بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْل]:۱۹-۲۰)۔ آخرت کی تمنا ہو تو ہمارا عمل خالصۃً اللہ کے لیے ہونا چاہیے (۳۹[اَلزُّمَر]:۲)۔ ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت میں آخرت کو نظر انداز کر دیں، جیسا کہ معمولاً کرتے ہیں (۷۵[اَلْقِیٰمَۃ]:۲۱)۔ ہمارے داخل اور باطن کی دنیا بدل گئی تو زندگی اپنے اصل الاصول پر آ جائے گی اور انسان سمجھ لے گا کہ اس کا تعلق اوّل و آخر صرف اللہ سے ہے۔ میری صلوٰۃ اور میری قربانیاں، میری زندگی اور میری موت اللہ رَبُّ الْعٰلَمِیْن ہی کے لیے ہے (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۶۳)۔

یہ نوعیت ہے عالمِ امر و خلق کی، جو آیاتِ الٰہیہ کے مطالعے اور مشاہدے سے ہمارے سامنے آتی ہے۔ ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے، جو ہر لحظہ کسی غایت کی طرف بڑھ رہی ہے؛ لہٰذا کائنات میں بھی جو کچھ ہو رہا ہے وہ خالی از معنی نہیں۔ انجام کار سب کچھ عالم امر و خلق سے وابستہ ہیں، سب باہم دگر مربوط اور اس لیے ایک نقطۂ توحید پر مرتکز، سب اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت، سب میں کوئی حکمت اور مشیت کارفرما۔ یہ حقائق ہیں جن کے سہارے ہمارا ذہن ذاتِ الٰہیہ کے ادراک و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ یوں بھی اس بحث میں کہ کوئی ایسی ہستی جس کے لیے ہم نے اللہ کا اسم ذات اختیار کیا فی الواقع موجود ہے، ہماری سب سے بڑی مشکل وہی مسائل ہیں جو عالم کائنات کے گوناگوں مظاہر، حوادث اور تغیرات عمل، مادہ، حیات، جنسیت، انسان، فرد اور جماعت، تہذیب و تمدن، تاریخ اور اس کے انقلابات کے پیش نظر پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دنیائے

محسوس میں (جس کا ہم خود بھی ایک حصّہ ہیں) کارفرما ہیں، ان وظائف کا حوالہ دیتے ہیں جو ہر شے ایک کل کی طرح ادا کر رہی ہے اور سب سے بڑھ کر اس قانون کے سامنے اس بے چارگی اور بے بسی کا جو مظاہرِ عالم اور مظاہرِ تاریخ سے لے کر ہماری اپنی زندگی میں ہر کہیں جاری و ساری ہے۔ لیکن یہی تو وہ حقائق ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات سے تعبیر کیا اور جن کے مطالعے سے نہ صرف ذاتِ الٰہیہ میں ہمارے ایمان و یقین کو تقویت پہنچتی ہے بلکہ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس کی اساس ان حقائق پر ہے جن کا ادراک ہم اپنے علم و حکمت، تجربے اور مشاہدے کی وساطت سے کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے: اور اس کی آیات ہیں آسمانوں اور زمین کی آفرینش اور جو ذوی الحیات اس نے ان میں پھیلا دیے اور وہ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے ان کو باہم جمع کر دے (۴۲[اَلشُّورٰی]:۲۹)؛ اور آسمان ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہمیں ہیں اس کو وسعت دینے والے۔ اور زمین، ہمیں نے اسے پھیلایا اور ہم ہیں کیا اچھے پھیلانے والے (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۴۷، ۴۸)۔ کیا تم نے پرندوں کو پر کھولے اڑتے ہوئے نہیں دیکھا؟ انھیں کس نے سہارا دے رکھا ہے بجز رحمٰن کے (۶۷[اَلْمُلک]:۱۹)۔ کیا تمھیں اس سے انکار ہے جس نے دو دنوں میں زمین پیدا کی... اس میں پہاڑ کھڑے کر دیے... چار دنوں میں اہلِ زمین کی اقوات مقرر کیں... پھر آسمانوں کی طرف متوجہ ہوا اور وہ محض دھواں تھا۔ اس نے آسمان اور زمین سے کہا: آؤ، خواہ طوعاً خواہ کرھاً۔ انھوں نے کہا: ہم آتے ہیں طوعاً۔ سو اس نے انھیں دو دنوں میں سات آسمان کر دیا اور ہر آسمان کو اس کے امر کی وحی کی (۴۱[حٰمٓ اَلسَّجْدَۃ]:۱۱)؛ تمھارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھے دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر متمکن ہوا۔ رات دن کو ڈھانپ لیتی اور اس کے پیچھے لپکتی ہے، سورج، چاند اور ستارے سب اس کے حکم سے مسخر ہیں (۷[اَلْاَعْرَاف]:۵۴)؛ نہ سورج چاند سے آگے بڑھ سکتا ہے، نہ رات دن سے... سب اپنے اپنے مدار پر تیر رہے ہیں (۳۶[یٰسٓ]:۴۰)؛ پاک ہے وہ جس نے ہر اس چیز میں جو زمین سے اُگتی ہے اور ان کی اپنی جانوں اور ان چیزوں میں بھی جن کو وہ نہیں جانتے ازواج پیدا کیے (۳۶[یٰسٓ]:۳۶)؛ اور ہم نے جو چیز پیدا کی اس میں نر اور مادّہ بنائے تاکہ تم غور و فکر کر سکو (۵۱[اَلذّٰرِیٰت]:۴۹)۔ کیا یہ امر ان کی ہدایت کے لیے کافی نہیں کہ کتنے قرون تھے جن کو ان سے پہلے ہم نے ہلاک کر دیا۔ وہ ان کے مساکن میں چلتے پھرتے ہیں۔ بیشک اس میں بھی ایک آیت ہے۔ کیا وہ نہیں سنیں گے (۳۲[اَلسَّجْدَۃ]:۲۶)۔ وہی ہے جس نے تمھیں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر فضیلت دی تاکہ تمھیں آزمائے (۶[اَلْاَنْعَام]:۱۶۵)۔ وہ اس پر قادر ہے کہ تم پر اُوپر سے کوئی عذاب بھیج دے یا پیروں تلے سے، یا تم گروہ در گروہ آپس میں ٹکراؤ اور ایک دوسرے کو اپنی سختی کا مزہ چکھاؤ۔ ہم کس طرح اپنی آیتوں کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں تاکہ تم سمجھو.... ہر خبر کے لیے ایک ٹھیرایا ہوا وقت ہے۔ تم اسے جان لوگے (۶[اَلْاَنْعَام]:۶۵، ۶۷)۔ کیا تو نے ان لوگوں کو دیکھا جن کو اللہ نے نعمت عطا کی۔ انھوں نے اسے بدل ڈالا اور دار ہلاکت میں آٹھیرے (۱۴[اِبْرٰھِیْم]:۲۸)۔ اللہ نے مثال بیان کی ہے کہ ایک بستی تھی جہاں ہر طرح کا امن اور چین تھا، اسے ہر طرف سے سامان رزق میسّر ہوتا تھا، لیکن اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکر گزاری کی تو اللہ نے اسے بھوک اور خوف کا لباس پہنا دیا، ان کے کاموں کی پاداش میں (۱۶[اَلنَّحْل]:۱۱۲)۔ اور کتنی بستیاں ہیں جن کو اپنی معیشت پر ناز تھا۔ ہم نے انھیں ہلاک کر دیا۔ یہ ہیں ان کے مساکن جو ان کے بعد بہت کم آباد ہوئے (۲۸[اَلْقَصَص]:۵۸)۔ اور انسانوں میں وہ بھی ہے کہ حیات دنیوی کے بارے میں اس کی باتیں کیسی اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اپنے ضمیر کی پاکیزگی پر اللہ کو گواہ ٹھیراتا ہے، حالانکہ وہ دشمنی میں بڑا سخت ہے۔ جب اسے تصرّف حاصل ہوتا ہے تو زمین کی خرابی کے درپے ہوتا اور حرث و نسل کو ہلاک کرتا ہے، لیکن اللہ کو ہرگز فساد پسند نہیں (۲[اَلْبَقَرَۃ]:۲۰۵)۔ اور اس عورت کی طرح نہ بنو جس نے بڑی محنت سے سوت کاتا پھر خود ہی تار تار کر دیا۔ تم اپنی قسموں کو مکر و فساد کا ذریعہ بناتے ہو تاکہ ایک گروہ دوسرے پر چھا جائے۔ یوں اللہ تمھیں آزماتا ہے (۱۶[اَلنَّحْل]:۹۲)۔ ہر امّت کی ایک اجل ہے، جب اس کا وقت آگیا تو آگے پیچھے نہیں ہوگا (۱۰[یُوْنُس]:۴۹)۔ اور ہر اجل کے لیے بھی ایک قانون ہے (۱۳[اَلرَّعْد]:۴۰)۔ ہم نے بنی اسرائیل کے لیے حکم لکھ دیا کہ جس کسی نے نفس کے بدلے نفس یا فساد فی الارض کے سوا کسی کو قتل کیا تو اس نے گویا ساری نوعِ انسان کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کی جان بچائی تو اس نے گویا ساری نوعِ انسانی کی جان بچائی (۵[اَلْمَآئِدَۃ]:۳۲)۔ کیا تو نے نہیں دیکھا اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے، اچھے کلموں کی مثال ہے، اچھے درخت کی کہ اس کی جڑ مضبوط ہے اور ٹہنیاں آسمان میں پھیلی ہوئی۔ وہ اللہ کے اذن سے ہر وقت پھل دیتا ہے.... اور کلماتِ خبیثہ کی مثال ہے، شجرۂ خبیثہ کی، جڑ اس کی کھوکھلی ہے کہ جب چاہا اکھاڑ پھینکا۔ اس کے لیے قرار نہیں۔ یوں اللہ مضبوط باتوں سے اہلِ ایمان کو دنیا اور آخرت کی زندگی میں مضبوط کرتا ہے (۱۴[اِبْرٰھِیْم]:۲۶، ۲۷)۔ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا تو وادیاں بقدر گنجائش بہ نکلیں اور میل کچیل جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر آیا۔ جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب زیور یا کسی اور چیز کی تیاری کے لیے آگ تپائی جائے۔ یہی مثال حق اور باطل کی۔ جھاگ رائیگاں جاتا ہے، لیکن جس چیز سے انسان کو نفع ہے وہ رہ جاتی ہے۔ یوں اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے (۱۳[اَلرَّعْد]:۱۹).

ان آیات میں کیا نہیں ہے؟ طبیعیات، کونیات، حیات، جنس، معاشرہ، سیاست، تہذیب و تمدن، تاریخ و عمرانیات؛ حتّٰی کہ ہم ان کے مطالعہ و مشاہدہ میں جوں جوں آگے بڑھتے ہیں وہ سب حقائق ہمارے سامنے آجاتے ہیں جو علم و حکمت کا موضوع ہیں، جن کا تعلّق ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات سے ہے اور جن کے بارے میں ٹھیک کہا گیا کہ یہ کھلے کھلے حقائق ہیں اہلِ علم کے سینے میں (۲۹[اَلْعَنْکَبُوْت]:۴۹)۔ ہمارے علم کا سرچشمہ، اس کا مدار اور موضوع، بلکہ بجائے خود علم، پھر قدرت کی کارفرمائیاں ہیں، یعنی تعمیر و تخریب، شکست و ریخت اور وصل و

فصل کی وہ تکوینی قوتیں جو عالمِ کائنات میں ہر لحظہ جاری ہیں اور جن پر ہمیں بار بار غور کرنے کے لیے کہا گیا: قسم ہے اڑا کر پھیلانے، بوجھ اٹھا لینے، نرمی سے چلنے اور تقسیمِ امر کرنے والی قوتوں کی (۵۱ [اَلذّٰرِیٰت]: ۱-۴)۔ قسم ہے نیکی پھیلانے کے لیے بھیجی ہوئی، خس و خاشاک اڑا دینے اور دور تک پھیلانے، الگ الگ کر دینے اور نصیحت پیش کرنے والی قوتوں کی (۷۷ [اَلْمُرْسَلٰت]: ۱-۵)۔ قسم ہے ڈوب کر نکال لینے، خوشی سے آگے چلنے، تیزی سے کام کرنے، آگے بڑھنے اور تدبیر کرنے والی قوتوں کی (۷۹ [النّٰزِعٰت]: ۱ ببعد).

یہ قوتیں ہیں، ان کا عمل درآمد ہے اور پھر زمانے کی وہ نامحسوس اور ناقابلِ فہم رَو ہے جس میں سب امور سرانجام پاتے ہیں۔ دن اور رات کا اختلاف، سایوں کا بڑھنا اور پھیلنا، چاند اور سورج اور اجرامِ سماوی اور ان کی حرکات۔ پھر عالمِ تاریخ ہے۔ اس کے مسلسل انقلابات، قوموں کا عروج و زوال، فرد کی زندگی، نت نئے احوال، نت نیا ظہور؛ لہٰذا غور طلب امر یہ ہے کہ جو کچھ تھا، ہے اور ہو رہا ہے اس کی تہ میں کیا ہے؟ کون ہے جو ہر اس امر کو سرانجام دے رہا ہے جسے ہم عالمِ مادّی یا عالمِ انسانی میں رونما ہوتا دیکھتے ہیں؟ جو خود ہی ہر شے کی اساس ہے اور جس کی ذات وجود اور حیات کا سرچشمہ ہے۔ بھلا دیکھو تو جو پانی تم ٹپکاتے ہو، اب تم اس کو بناتے ہو یا ہم ہیں بنانے والے؟ ہم نے تمھارے درمیان موت مقدر کر دی اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ تمھاری مثال بدل کر لے آئیں اور تمھیں اس صورت میں پیدا کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔ کیا تم دیکھتے ہو اسے جو بوتے ہو؟۔ اسے تم اگاتے ہو یا ہم ہیں اگانے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس پانی کو جو پیتے ہو؟ کیا تم اسے نازل کرتے ہو یا ہم ہیں نازل کرنے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس آگ کو جو روشن کرتے ہو؟ کیا وہ درخت تم پیدا کرتے ہو یا ہم ہیں پیدا کرنے والے (۵۶ [اَلْوَاقِعَۃ]: ۵۹-۷۳)؟ اگر آبِ شیریں خشک ہو جائے تو کون ہے جو اسے زمین کی گہرائیوں سے واپس لے آئے؟ (۶۷ [اَلْمُلْک]: ۳۰)، دانے اور گٹھلی کو کون شق کرتا ہے؟ (۶ [اَلْاَنْعَام]: ۹۵)، رات کا دامن کون چاک کرتا اور صبح لاتا ہے؟ (۶ [اَلْاَنْعَام]: ۹۶)، مشارق و مغارب کا رب کون ہے؟ (۲۶ [اَلشُّعَرَآء]: ۲۸)، ہماری رگِ جان سے زیادہ قریب (۵۰ [قٓ]: ۱۶)، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل (۸ [اَلْاَنْفَال]: ۲۴)، بوقتِ مرگ موت سے بھی قریب (۵۶ [اَلْوَاقِعَۃ]: ۸۵)۔ بالفاظِ دیگر وہ قائم بالذات، محیط بر کل، کامل و مکمل واحد اور لاشریک، لہٰذا اپنے آپ میں کلیۃً منفرد اور یکتا ہستی، جس کی قدرتِ کاملہ کا اظہار زمان و مکان کی وسعتوں اور وجود و حیات کے مظاہر میں ہو رہا ہے اور جنھیں اس نے اپنی آیات ٹھیرایا تو کفر اور شرک کی جڑ ہمیشہ کے لیے کٹ گئی اور اس خیالِ باطل کا خاتمہ ہو گیا کہ قواے فطرت کو تجسیم کا رنگ دیتے ہوئے ان میں شانِ الوہیت پیدا کی جائے۔ پھر ذاتِ الٰہیہ ہر شے کا عین بھی نہیں ہے کہ موجوداتِ عالم کی نفی کرتے ہوئے ہم ہر شے کو خَلَقْنَا بِالْحَقّ کے خلاف وہم و نمود، فریب اور التباس ٹھیرائیں۔ آیاتِ الٰہیہ کا اعتراف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ یہ کائنات، یہ عالمِ مشہود و محسوس، یہ جہانِ امر و خلق، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مخلوق ہے۔ اس کے ظاہر کو دیکھیے، یعنی اس پر خارج سے نظر ڈالیے تو یہ اللہ ہی کی آفرینش ہے۔ باطن پر غور کیجیے، یعنی داخل سے قدم بڑھائیے تو اس میں اللہ ہی کی حکمت اور مشیت کارفرما نظر آئے گی۔ پھر اگرچہ ہر شے کی ایک ابتدا ہے اور ہر شے کی ایک انتہا، لیکن ذاتِ الٰہیہ کی نہ کوئی ابتدا نہ انتہا۔ ہمارے ذہن میں کوئی بھی مدتِ زمانی ہو، کیسی بھی ابتدا یا انتہا کا خیال پیدا ہو، ذاتِ الٰہیہ جس طرح اس سے پہلے موجود تھی بعد میں بھی موجود رہے گی: وہی اوّل ہے، وہی آخر، وہی باطن اور وہی ظاہر اور اسے علم ہے ہر چیز کا (۵۷ [اَلْحَدِیْد]: ۳)؛ قائم و دائم کہ ثبات و قرار اسی کو ہے۔ باقی سب آنی و فانی، اس کی رحمت اور فضل کے محتاج، ہر شے مائل بہ ہلاکت ہے، مگر اس کی ہستی، اسی کا ہے حکم اور اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے تم سب (۲۸ [اَلْقَصَص]: ۸۸)۔ ہر ایک کے لیے فنا ہے۔ صرف تیرے رب ذوالجلال والاکرام کا وجود باقی رہ جائے گا (۵۵ [اَلرَّحْمٰن]: ۲۷).

البتہ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ذاتِ الٰہیہ کے اثبات میں اگر ہمارے فہم و ادراک کی رہنمائی آیاتِ الٰہیہ کے مطالعہ و مشاہدہ سے ہوتی ہے تو ان کی حیثیت گویا دلائل کی ہے۔ ہرگز نہیں۔ برعکس اس کے یہ وہ مدلولات ہیں جن کی بنا پر ہم اپنے علم کی عمارت تیار کریں گے، جن سے عقل کام لے گی، فکر اور وجدان کو تحریک ہو گی، تصورات متشکل ہوں گے اور اس سلسلۂ استدلال و استشہاد میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جائیں گے جس کی بنا پر ہم عقل و فکر کے سہارے دلائل قائم کرتے اور سمجھتے ہیں کہ یوں ہمیں ذاتِ باری تعالٰی کی موجودگی کا ثبوت مل گیا۔ آیات کا تعلق جملہ حقائق سے ہے اور حقائق ہی کا مطالعہ وہ منہاجِ تحقیق جس سے علم و عقل کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم جادۂ طلب میں آگے بڑھتا ہے۔ لیکن یہ ذاتِ باری تعالٰی کے فہم و ادراک کا ایک راستہ ہے، یعنی اس علم کا راستہ جس کی اساس محسوسات و مدرکات پر ہے۔ اس کا دوسرا راستہ ہے وارداتِ داخلی اور مشاہداتِ باطن کا مطالعہ۔ یہ دونوں راستے الگ الگ ہیں، لیکن انجام کار باہم مل جاتے ہیں، بشرطیکہ ہماری تحقیق و جستجو کا رشتہ اپنے اندرونِ ذات اور عالمِ خارج دونوں سے قائم ہو۔ ہم زندگی اور اس کے تقاضوں کو تسلیم کر کے اس کی کارفرمائیوں میں حصہ لے رہے ہیں۔ یہ دونوں راستے مل گئے تو ہر اس مسئلے کی توجیہ ہو جائے گی جس کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے، یا یوں کہیے کہ اس کی توجیہ کا ایک راستہ نکل آئے گا، اس لیے کہ اب جملہ حقائق ہمارے سامنے ہوں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ ان میں ایک ربط اور نسبت قائم ہے، لہٰذا سب ایک دوسرے سے جزو و کل کی طرح وابستہ۔ بظاہر ہمارا تعلق ایک ایسی کثرت سے ہے جس کے تضاد و تبائن، بے ربطی اور بے تعلقی کو دیکھ کر ہم اکثر پریشان ہو جاتے اور اس کی توجیہ سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن آیاتِ الٰہیہ پر غور کیجیے تو اللہ تعالٰی نے امر و خلق کو جس طرح ہر پہلو سے اپنی ذات سے نسبت دی اس سے وہ تضاد و تبائن، فطور اور تفاوت، جس کا ہمیں اپنے محسوسات و مدرکات میں بار بار شعور ہوتا ہے، کالعدم ہو جاتی ہے اور ہم اس کے ہر مظہر کی توجیہ

ایک عالم گیر اصول اور قانون کے سہارے کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فلسفہ و حکمت کی دنیا میں توجیہ وہی ہے جس سے کسی حقیقت کی ہر پہلو سے توجیہ ہو جائے۔ ذاتِ الٰہیہ کا اثبات ایک ایسی ہی توجیہ ہے جس سے انسان اور کائنات کے بارے میں ہر مسئلے کا جواب باآسانی مل جاتا یا یوں کہیے کہ آسان ہو جاتا ہے۔ دراصل ذاتِ الٰہیہ کی نفی و اثبات کا مسئلہ کلام و الٰہیات، یا خالصًا مذہبی نقطۂ نظر سے اصول و عقائد کا مسئلہ نہیں۔ یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے، ہمارے علم و عمل، فکر اور وجدان کی حدِّ وسع اور آخری فیصلے کا۔ ہمیں دیکھنا ہے ہماری ذات محض ایک بازیچہ ہے مادّی قوتوں کے عمل درآمد کا، جسے زمانے کی رَو عالم وجود میں لے آئی اور جس کے ہاتھوں ایک روز ہماری ہستی کالعدم ہو جائے گی، یا اس کے کچھ معنی، کچھ قدر و قیمت، کوئی مقصد اور غایت، کوئی تقدیر اور مستقبل بھی ہے۔ کیا ہمارا تعلق اس حقیقت سے منقطع ہو چکا ہے جو عالم کائنات کے پس پردہ کام کر رہی ہے، یا ہماری زندگی میں فی الواقع اس کا اظہار ہو رہا ہے گو اس کا تمام و کمال فہم ہمارے علم و عقل سے باہر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کائنات کے بھی کچھ معنی ہیں اور ہم اس میں اپنے علم و عقل او رفکر و وجدان کے سہارے بہ امید و اعتماد قدم اُٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر ایسا نہیں، بلکہ جو کچھ ہے عبث، لایعنی اور لاطائل، یعنی نہ کائنات کا کوئی مقصد ہے نہ زندگی کی کوئی غایت، نہ اس کا کوئی اصول ہے نہ آئین و قانون، تو پھر عقل و فکر کا کوئی مصرف ہے نہ علم و عمل کا کچھ حاصل اور انسان کسی بے بصر مشیت اور بے رحم تقدیر کی ستم ظریفی کا تختۂ مشق، حیران و سرگرداں: اس شخص کی طرح جسے شیطان کسی ویرانے میں گم راہ کر دے، وہ حیران و پریشان پھر رہا ہو، اس کے ساتھی اسے راہ کی طرف بلائیں: ادھر آؤ، کہاں کھو گئے (۶ [الْاَنْعَام]: ۷۱).

لہٰذا آیات الٰہیہ کے مطالعے سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان میں اگر دلائل کا رنگ پیدا کیا جائے تو اس مغالطے سے بچنے کے لیے جسے مصادرہ علی المطلوب سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم یہ کہیں گے ان سے ہمارا ذہن جس سلسلۂ استدلال کی طرف بڑھتا ہے اس کی خوبی یہ نہیں کہ وہ اس حقیقت کے اثبات کا ایک قطعی اور منطقی ثبوت ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کی خوبی یا دوسرے لفظوں میں سارا زور اس امر پر ہے کہ یہی اس کے فہم و ادراک اور بالآخر اقرار و اثبات کا یقینی راستہ ہے، جس پر اگر ہم نے خلوص و دیانت سے قدم رکھا اور دل سے صداقت کی جستجو کی تو ہم اپنے سلسلۂ تحصیل و طلب میں برابر آگے بڑھتے رہیں گے۔ ہمارے لیے نئے نئے انکشافات ہوں گے، نئے نئے احوال اور نئی نئی واردات، نئے نئے مشاہدات اور نئی نئی تجلیات، جن سے ہمارا ایمان و یقین تازہ رہے گا۔ اسے ہر لحظہ تقویت پہنچے گی۔ ہمیں اطمینان ہو گا کہ ہمارا تعلق دھوکوں اور سایوں سے نہیں، حقائق سے ہے۔ ہم عَلٰی وَجْہِ الْبَصِیْرَۃ اللہ تعالٰی کی ہستی کا اقرار کر رہے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نفس متناہیہ کی کچھ حدود ہیں۔ اس کی آرزو ہے لامتناہی کی طرف بڑھے؛ لیکن متناہی کا لامتناہی کی طرف یہ سفر دشوار بھی ہے اور غیر مختتم بھی۔ جوں جوں ہم اس سفر میں آگے بڑھتے اور سمجھتے ہیں کہ ہماری دشواریاں حل ہو گئیں، ہمارے لیے کوئی مسئلہ اور کوئی عقدہ باقی نہیں رہا، کوئی نیا عقدہ اور نیا مسئلہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ امر پریشان کن ضرور ہے، لیکن نفس متناہیہ کی یہی مشکلات اس کے لیے ایک نئی آزمائش، ایک نئے تجسس اور نئی تحقیق کا سبب بنتی اور اس کا ذوق و شوق قائم رکھتی ہیں۔ یوں اس میں ایک نیا عزم اور ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ اس کی منزل اگرچہ دور ہے لیکن نت نئے انداز میں یونہیں اسے وہ نور بصیرت ملے گا اور یونہیں وہ حجت بالغہ ہاتھ آئے گی جس کی بدولت ہم انوار حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جس کے سہارے ہمارا پاے استقامت جادۂ طلب پر گام زن رہتا ہے تا آنکہ ہم اس حقیقت کو پا لیتے ہیں جو اس آیۂ شریفہ میں مضمر ہے: میں بصیرت پر ہوں اور وہ بھی جس نے میرا اتباع کیا (۱۲ [یُوْسُف]: ۱۰۸).

دراصل یہ صرف مشیّت الٰہیہ ہے، یعنی اللہ تعالٰی کا فعل امر و خلق، جس نے ساری کائنات کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے اور جس سے وہ اپنے علم و قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار کر رہا ہے۔ اس حقیقت سے صَرفِ نظر کر لیجیے تو انسان اور کائنات کے بارے میں ہمارا ہر تصور ان حقائق کی تشریح سے قاصر رہے گا جن کا ہمیں اپنی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان مسائل کے حل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو گی جو اس طرح ہمارے سامنے آتے ہیں؛ لہٰذا ہم انسان اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کریں گے نقص اور خامی سے خالی نہ ہو گی۔ خیالات ٹکرائیں گے۔ تضاد اور تعارض، تبایُن اور تفاوُت سائے کی طرح ہمارے ساتھ ہوں گے۔ کوئی واضح نصب العین ہو گا، نہ مستقبل۔ ہم کثرت میں کھو جائیں گے۔ تعدُّد سے گھبرا اُٹھیں گے۔ کبھی ایک طرف جھک گئے کبھی دوسری جانب۔ کبھی ایک خیال کا سہارا لیا کبھی دوسرے کا۔ ایک کی نفی کی، دوسرے کا اثبات، جیسے کائنات کچھ حقیقت ہے کچھ فریب، زندگی کچھ واقفیت کچھ التباس، یا پھر ہر کہیں الگ الگ قوتیں کارفرما: حالانکہ اگر زمین اور آسمانوں میں دو اِلٰہ ہوتے تو ان میں فساد پھیل جاتا (۲۱ [الْاَنْبِیَآء]: ۲۲)؛ اگر اللہ کے سوا اَور بھی اِلٰہ ہوتے تو ہر کوئی اپنی مخلوق اڑا لے جاتا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا (۲۳ [الْمُؤْمِنُوْن]: ۹۱)۔ یا پھر ہم اپنے علم و عقل، تجربہ و مشاہدہ کے زعم میں جتنے بھی حقائق ہیں، ان سب کو ایک ہی حقیقت سے تعبیر کریں گے یوں زندگی کی وسعت، اور اس کے تمام و کمال نشو و نما سے کنارہ کش ہوتے ہوئے کسی ایک پہلو پر قناعت کر لیں گے۔ ایک کا اقرار کریں گے، دوسرے کا انکار۔ اس کا نتیجہ ہو گا وہ انتشار و اختلال، فساد و ہلاکت، جس کا نقش صفحات تاریخ پر مرتسم ہے اور جس کا احوالِ عالم میں ہم آج بھی مشاہدہ کر رہے ہیں: زمین میں چل پھر کر دیکھو، کیا انجام ہوا حق کو جھٹلانے والوں کا (۶ [الْاَنْعَام]: ۱۱)؛ بر و بحر میں فساد پھیل گیا انسان کے خود اپنے ہاتھوں کے باعث تاکہ وہ اپنے اعمال کا مزا چکھیں (۳۰ [الرُّوْم]: ۴۱).

اگر رنگ اور نسل، وطن اور قوم، یا تہذیب و ترقی کے نام پر کوئی نیا اِلٰہ پیدا کر بھی لیا تو حیات دنیوی میں آگے لیکن مراتبِ حیات میں پیچھے ہٹتے چلے گئے — ان لوگوں کی طرح جن کی ساری کوششیں حیات دنیوی میں رائگاں گئیں، لیکن جن کا

خیال ہے کہ وہ کوئی بڑا اچھا کارنامہ سرانجام دے رہے ہیں (۱۸[اَلْکَھْف]:۱۰۴)؛ وہ خوب خوب فائدہ اٹھاتے اور کھاتے پیتے ہیں جیسے حیوان (۴۷[مُحَمَّد]:۱۲).

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے، جس کا کوئی مترادف کسی دوسری زبان میں موجود نہیں، علٰی ہٰذا ذاتِ الٰہیہ کا وہ تصور بھی نہیں جس سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ فرض کیجیے ہم ذاتِ الٰہیہ کو خدا یا علّتِ اُولٰی یا واجب الوجود ٹھیراتے ہیں تو اس کے معنی اس کے سوا کیا ہو سکتے ہیں کہ وہ ہمارا مالک اور آقا (خدا) ہے؟ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ کیسے، جیسے یہ کہ اس کی آقائی اور خدائی کی نوعیت کیا ہے؟ علّتِ اوّلٰی کا مطلب ہے وہ علت جس سے سلسلۂ علّت و معلول شروع ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن یوں نہ علت میں کوئی قدر و قیمت پیدا ہوتی ہے، نہ معلول میں۔ نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس سلسلے کا جاری رہنا کیوں ضروری ہے نہ یہ کہ علت و معلول کا باہمی تعلق کیا ہے۔ واجب الوجود عبارت ہے ایک ایسے وجود سے جو بہر حال تھا، ہے اور رہے گا۔ بمقابلہ اس کے دوسرے وجود ہیں کہ ان کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ ہیں بھی تو ممکن یا حادث؛ لہٰذا واجب الوجود اس مرتبے کو نہیں پہنچتا جو ذاتِ الٰہیہ کو حاصل ہے۔ یوں بھی وجود وہ صفت ہے جو اللہ تعالٰی اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ واجب الوجود میں کچھ معنی پیدا ہوں گے تو جب ہی کہ اس کا اثبات ان معنوں میں کیا جائے جن میں اللہ کا۔ بعینہٖ مذاہب عالم کا معاملہ ہے کہ ان کے یہاں ذاتِ الٰہیہ کا جو تصور ہے کسی طرح بھی مکمل نہیں؛ لہٰذا اس سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں وہ بھی ناقص اور نامکمل کہ ذاتِ الٰہیہ کو عالمِ کائنات سے کوئی تعلق ہے نہ عالمِ انسانی سے۔ یا پھر ہمیں یوں کہنا پڑے گا کہ جہاں تک ان روابط کا تعلق ہے جو ہمیں عالمِ کائنات یا عالمِ انسانی سے ہیں، یعنی ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات، ان سے اسے کوئی دلچسپی نہیں۔ برعکس اس کے اللہ کو مان لیجیے تو اس طرح جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان کا تعلق عالمِ امر و خلق کے ہر پہلو سے قائم ہو جاتا ہے اور ہم اُنھیں ویسے ہی ماننے پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالٰی نے خود انھیں اپنی ذات سے نسبت دی۔ یہ نتائج متعدد ہیں اور ان سے کئی ایک تصوّرات، اور کئی ایک مسائل وابستہ، لیکن جن کی طرف یہاں سرسری سا اشارہ بھی ممکن نہیں۔ البتہ ان میں ایک نتیجہ ایسا ہے جسے یہاں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور جو ذاتِ الٰہیہ کے اثبات سے براہِ راست مترتّب ہو جاتا ہے، یعنی اسلام؛ لہٰذا ہم اس سے انکار بھی نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے کہ اگر دنیا جہان میں جو کچھ ہے اللہ کا مطیع و فرمان بردار ہے اور اس لیے عبد، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عبدیت اور اطاعت و فرماں برداری کا اظہار انسان اپنی زندگی میں کس طرح کرتا ہے، بالخصوص جب اللہ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب ہے، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل ہے، جب زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح گزار ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کی صلٰوۃ و تسبیح کو نہیں سمجھتے (۱۷[بَنِیْ اِسْرَآءِیْل]:۴۴)۔ جب اس نے آسمانوں کو وحی کی، شہد کی مکھی تک کو اس نعمت سے نوازا، جب اس کی رحمت اور ربوبیت نے ہر شے کو سہارا دے رکھا ہے اور

جب ہدایت ہماری خلقت میں ہے تو ہمیں بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہدایت ہے کیا اور ہم تک پہنچی تو کیسے تاکہ ہمیں اس کا واضح طور پر شعور ہو جائے اور ہم اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے جہاں ہمیں استعدادِ علم دی، سمع و بصر، فؤاد اور قلب عطا کیے، ارادے اور انتخاب کی دولت بخشی تاکہ ہمارا جادۂ حیات علم و عقل کی روشنی سے منوّر ہو جائے وہاں یہ ہدایت اس سلسلۂ نبوت اور رسالت میں مشہود ہوئی جو ایک طرح سے خود زندگی کا اقتضا تھا اور جس کی تکمیل جب نبوت محمدیہ علٰی صاحبہا الصلٰوۃ والتحیاۃ پر ہو گئی اور اس نے زندگی کو ہر پہلو اور ہر جہت سے اپنے دامن میں سمیٹ لیا تو وہ نظامِ حیات جسے قرآن پاک نے دین سے تعبیر کیا ہے کامل و مکمل ہو کر ہمارے سامنے آ گیا، لہٰذا اس کا نام بھی اسلام ہوا (۵[اَلْمَآئِدَۃ]:۳).

یہاں ایک ایسے تصور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو آیاتِ الٰہیہ کے مطالعے سے از خود پیدا ہو جاتا ہے اور جس پر گویا اسلام کی بنیاد ہے۔ ہمارا مطلب ہے توحید، جو کلیۃً ذات الٰہیہ پر مرتکز اور اس لیے طرح طرح کے افکار اور مسائل کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ الٰہیات اسلامیہ، کلام اور تصوّف کی عہد بعہد تاریخ کے سرسری سے مطالعے سے ظاہر ہو جائے گا؛ لیکن یہاں کہنے کی بات یہ ہے کہ یہ مذہبی نقطۂ نظر ہو یا غیر مذہبی، مثلاً خالص فکر یا خالص علم کا، اگر توحید عبارت ہے اللہ تعالٰی کی وحدانیت سے، خواہ ہم اس کی تعبیر واجب الوجود کے معنوں میں کریں خواہ ذات بحت یا حقیقت مطلقہ یا ایسے ہی کسی تصور کی رعایت سے، ذات الٰہیہ چونکہ ان جملہ صفات کی جامع ہے جنھیں بطور اسم ذات ہم اللہ سے نسبت دیتے ہیں، تو اس سے یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ توحید محض کلام و الٰہیات یا مجرد فکر کا کوئی مسئلہ ہے۔ برعکس اس کے یہ ہماری زندگی کا مسئلہ ہے اس کے احوال و ظروف، عالمِ کائنات، عالمِ انسانی اور ان کے باہم دگر روابط کے ساتھ ساتھ ذات الٰہیہ سے ہمارے تعلق، لہٰذا ایک معنوں میں علم و عمل کا — بالفاظ دیگر ہماری ابتدا و انتہا کا۔ کائنات مخلوق ہے، جسے مشیت الٰہیہ نے ایک راستے پر ڈال دیا اور اس لیے عالم فطرت بھی ایک ہے، جس کے مطالعے میں اگرچہ ہم مختلف پہلوؤں سے قدم اُٹھاتے ہیں اور یوں علوم کی فہرست اور ان کے اختصاص میں پیہم اضافہ ہو رہا ہے۔ بایں ہمہ علم بھی ایک ہے۔ اس لیے کہ جملہ علوم ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں، جس کا نشوونما جاری ہے اور جو مظہر ہے اللہ تعالٰی کی قدرت کاملہ کا، جس کی کوئی حد ہے نہ انتہا۔ جوں جوں ہم عالمِ فطرت کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے نت نئے مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں، ہم اللہ تعالٰی کی شانِ خلّاقی، اس کے جلال و جمال اور کبریائی کا اندازہ زیادہ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔ مگر پھر وحدتِ فطرت اور وحدتِ علم کی طرح عالم انسانی بھی تو ایک ہے۔ سب انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ سب کا مبدا اور منتہا ایک ہے۔ سب اپنی خلقت میں برابر ہیں۔ سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے نزدیک امۃ واحدہ (۲[البقرۃ]:۲۱۳)۔ توحید وحدتِ بشری کی اساس ہے اور اس کا تقاضا ہے اخوت و مساوات، عدل و احسان، لہٰذا ایک عالمگیر معاشرہ، جو حفظ نوع کا ضامن

اور ان سب امتیازات و تعصبات سے پاک جو بسبب اپنی کم نظری کے ہم نے اپنے درمیان پیدا کر رکھے ہیں۔ توحید عبارت ہے خالق و مخلوق کے براہ راست تعلق سے اور اس لیے ہر پہلو اور ہر جہت سے انسان کے روحانی و اخلاقی استخلاص اور اس کی حریت و شرف ذات سے۔ توحید ہی ہمارا نصب العین ہے اور اسی سے ہماری تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے۔ انسان آزاد ہے تو اس لیے کہ وہ صرف اللہ کا بندہ ہے اور اسی سے اعانت کا طلب گار (۱ [الفاتحۃ]: ۴)۔ توحید روح ہے عمل صالح کی اور عمل صالح حسن سیرت اور استحکام شخصیت کا ذریعہ۔ توحید ہی سے کفر و شرک اور یاس و حزن کی جڑ کٹتی ہے۔ توحید ہی ہمارے لیے عزم و ہمت اور تحصیل و طلب کا سرچشمہ ہے، جس سے ہمارا ذوق و شوق قائم رہتا ہے اور ہم مراتبِ حیات میں باعتماد و یقین آگے بڑھتے اور دیکھتے ہیں کہ ایک طرف عالمِ فطرت ہے، دوسری جانب عالمِ انسانی۔ ایک ہمارے دستِ تسخیر کا منتظر ہے اور دوسرا انسانیت کبریٰ کی تعمیر کا۔ توحید کا یہی تصور ہے جس سے ذات الٰہیہ اور انسان اور کائنات سے اس کے تعلق کے پیش نظر وہ فلسفیانہ تحریک شروع ہوئی جسے علم و حکمت کی دنیا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہمارا مطلب ہے الٰہیات اسلامیہ، یعنی وہ عقلی غور و فکر جو اپنی جگہ منفرد بھی ہے اور جس سے مشرق و مغرب کے افکار نے بھی نہایت گہرے اور دوررس اثرات قبول کیے۔ چونکہ اس تحریک کی ایک نہیں کئی شاخیں ہیں اور ہر شاخ طرح طرح کے مباحث اور طرح طرح کے مسائل پر مشتمل، لہٰذا یہاں اس تحریک کے چند ایسے پہلوؤں کی طرف سرسری سے اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے جن کا تعلق بالخصوص ذات الٰہیہ کے اثبات اور اس کے فہم و ادراک میں الٰہیینِ اسلام کی فلسفیانہ کاوشوں سے ہے۔

اس سلسلے میں اوّل ان عوامل کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے جو الٰہیاتِ اسلامیہ کے نشوونما اور مختلف شاخوں میں کارفرما رہے۔ ان میں سب سے پہلے وہ جذبۂ تجسّس، یعنی ذہن انسانی کی فطری کاوش ہمارے سامنے آتی ہے کہ ہم نے جس حقیقت کو مان لیا ہے عقلاً بھی اس کا کوئی تصور قائم کریں تاکہ یہ حقیقت جہاں تک ممکن ہے تمام و کمال ہمارے فہم و ادراک میں آ جائے۔ ثانیاً کچھ سیاسی اور اجتماعی حوادث ہیں جو بالخصوص اس غور و فکر کے محرک ہوئے اور جن کی بدولت کئی ایک مسائل نے ایک ایسی شکل اختیار کی جس کا تعلق خالص فلسفیانہ مسائل کے بجائے افراد کی اخلاقی ذمے داریوں سے تھا۔ ثالثاً کچھ اس وقت کی دنیائے علم و حکمت اور مذاہب تھے کہ جن کا تصادم جب اسلام سے ہوا تو الٰہیینِ اسلام مجبور ہو گئے کہ بعض مخصوص عقائد اور تصورات کے پیش نظر ذات الٰہیہ کے باب میں ایک نئے انداز سے غور کریں۔ یوں بھی اسلام نے جزیرۃ العرب سے باہر جب آس پاس کی متمدن دنیا کا رخ کیا اور یہود و نصاریٰ، زرتشتی اور بدھ یا کسی دوسرے مذہب کے پیرو اسلام میں داخل ہوتے گئے تو ان کے دل و دماغ کی تربیت چونکہ ایک خاص رنگ میں ہو چکی تھی لہٰذا کئی ایک ایسے مسائل پیدا ہو گئے جن کا حل ضروری تھا، تاکہ ان کے دل و دماغ بدل جائیں اور وہ اسلامی عقائد کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ عوامل ایک طرح سے ہر عہد میں کارفرما رہے اور آج بھی ہیں، لہٰذا الٰہیاتِ اسلامیہ کی ازسرِنو تشکیل کا جب بھی اہتمام کیا جائے گا کم و بیش انھیں عوامل کے پیش نظر، گو ایک بدلتی ہوئی صورت میں؛ جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں اقبال نے کیا (قب Reconstruction of Religious Thought in Islam) یا اقبال سے پہلے شاہ ولی اللہؒ (رک بآن) اور ابن تیمیہؒ [رک بآن] نے۔

جہاں تک امرِ اوّل، یعنی ذہنِ انسانی کے اس عقلی تقاضے کا تعلق ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کا کوئی مثبت تصور قائم کرے، قرآن مجید نے اس باب میں نہایت بلیغ اشارات کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ہمیں بار بار آیاتِ الٰہیہ کے مطالعے اور مشاہدے کی طرف توجہ دلائی، تاکہ ہمارے علم و عقل اور فہم و ادراک کو ذاتِ الٰہیہ کے اثبات کا راستہ مل جائے (دیکھیے مثلاً ۲ [البقرۃ]: ۱۶۳ اور جابجا)؛ گویا قرآن مجید نے جس طرح ہمارے غور و فکر اور فہم و ادراک کو چھیڑا اور علم و عقل کی رہنمائی کی ہے اگر اس پر سرسری سی توجہ بھی کی جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور کسی فلسفیانہ تحریک نے اس اعتماد، اس شدّ و مد اور اس جامعیت سے حقائق اور محض حقائق کی بنا پر انسان کو ذاتِ الٰہیہ پر غور و فکر کی دعوت نہیں دی جس طرح اسلام نے۔ امر ثانی کا اندازہ اس امر سے کیجیے کہ خلافت راشدہ کے افسوس ناک انتزاع کے بعد جب امویوں کا دور دورہ شروع ہوا تو جبر و قدر کی بحث عام ہو گئی۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور عمل کی ہم آہنگی ضروری ہے؟ ایسا شخص جس کے ایمان و عمل میں ہم آہنگی نہیں مؤمن ہے یا کافر؟ اللہ تعالٰی کے عدل سے کیا مراد ہے؟ ان مسائل اور ایسے ہی کئی ایک اور مسائل کا تعلق اگرچہ مسئلۂ جبر و قدر کے سوا براہ راست ذاتِ الٰہیہ سے نہیں تھا پھر بھی ضروری تھا کہ ان کے حل میں ذاتِ الٰہیہ کی عقلی تعبیر کسی نئے انداز سے کی جائے۔ تیسری اور چوتھی بات کو سمجھنا آسان ہے۔ ایک طرف مذاہبِ غیر تھے، یعنی غیر اسلامی افکار و عقائد، لہٰذا ان کے مقابلے میں اسلامی افکار کی تشریح ضروری تھی۔ دوسری جانب خود تبدیلی مذاہب کا تقاضا تھا کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں عقائد کا فکر اور فکر کا عقائد کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے اپنے تصورات اسلامی تعلیمات کے سانچے میں ڈھال دیں۔

مگر پھر ان سب عوامل نے جس طرح اس عقلی تحریک کو چھیڑا (جس سے الٰہیاتِ اسلامیہ کے مختلف مذاہب وجود میں آئے) بعینہٖ ان عوامل سے جو مسائل پیدا ہوئے ان کی نوعیت بھی الگ الگ تھی، مثلاً اگر ذہن انسانی کے جذبۂ تجسّس کا تقاضا تھا کہ قطع نظر اپنے گرد و پیش کی دنیائے علم و حکمت، یا ان احوال کے جن سے اس کا گزر ہو رہا تھا ذاتِ الٰہیہ کا عقلی اور فکری نقطۂ نظر سے کوئی مثبت تصور قائم کرے تو سیاسی اور اجتماعی حوادث سے جو نتائج مترتب ہوئے ان سے وہ بحثیں چھڑ گئیں جن کا تعلق ہمارے علم و عمل، یعنی ہماری اخلاقی اور اجتماعی ذمّے داریوں سے ہے۔ بعینہٖ اس وقت کی منطقی موشگافیوں نے اگر ذات و صفات کا مسئلہ چھیڑا تو فکر اور وجدان نے ذاتِ الٰہیہ سے تقرب و توسّل اور اس کی معرفت کا۔ یوں آخر الامر

ہماری توجہ دو تحریکوں پر مرکوز ہو جاتی ہے، جو گویا ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک عقلی، جس کا حقیقی مسئلہ تھا صفات، یعنی ذاتِ الٰہیہ کو مان کر اس کی صفاتِ علم و قدرت، حکمت اور مشیت کی توجیہ، تاکہ اس طرح جو نتائج مترتّب ہوتے ہیں ان کا کوئی مثبت تصوّر قائم ہو جائے۔ اس کا دار و مدار منطق پر تھا، ظن و قیاس اور مجرد فکر پر؛ لہٰذا اس کے پاس تصوّرات تھے — صرف تصوّرات — اور ناممکن تھا وہ اس سے آگے بڑھ سکے۔ دوسری وجدانی یا دوسرے لفظوں میں تصوف، لہٰذا سرتاسر ذات، اس کی معرفت اور اس سے تقرّب و توسّل پر مرتکز، جس نے قیاساتِ عقلی اور دلائلِ منطق سے فائدہ تو اُٹھایا لیکن بالآخر یہ رائے قائم کی کہ جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلق ہے علم اور عقل اس کے فہم میں قاصر، بلکہ ایک طرح کی رکاوٹ ہیں؛ یہ اس لیے کہ تصوّف کی بنیاد تمام تر واردات باطن پر تھی۔ یوں ان دونوں تحریکوں کا بنیادی فرق ہمارے سامنے آجاتا ہے، گو اس کے باوجود ان میں کئی ایک نقطہ ہاے اتصال بھی تھے، جو حکما اور صوفیۂ اسلام کے مطالعے میں اکثر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر ان دونوں تحریکوں کو اگر ایک طرف قدیم ذہنی افکار، قدیم یونانی فلسفے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر یہودی اور مسیحی عقائد سے (جن میں حکمتِ یونان کی آمیزش ہو رہی تھی) سابقہ پڑا تو دوسری جانب نوافلاطونی تصوّف اور ان نیم مذہبی، نیم فلسفیانہ تحریکوں سے بھی، جن میں طرح طرح کے عقلی اور غیر عقلی، بالفاظ دیگر متصوّفانہ خیالات اور واردات کے ساتھ ساتھ اسرار اور توہمات بھی خلط ملط ہو رہے تھے اور پھر اَور آگے چل کر زرتشتیت، ویدانت اور بدھ مت سے۔ بایں ہمہ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی یہ تحریک ان سب آلائشوں سے پاک ہو کر نکلی اور بحیثیت مجموعی اس سے اسلامی تعلیمات کی بنیادی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا.

اسلامی تصوّف اور الٰہیاتِ اسلامیہ کا مطالعہ ایک نہایت ہی اہم، نہایت ہی وسیع اور جداگانہ مضمون ہے، جس کی متعدّد شاخیں ہیں۔ پھر ہر شاخ کی نئی نئی اور کئی ایک اَور شاخیں، لہٰذا ہم یہاں ان مذاہب کی طرف صرف مختصر سا اشارہ کریں گے جنھیں اس سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان میں باعتبارِ زمانہ مذہبِ اعتزال [رک بہ معتزلہ] کا نام سرِفہرست ہے، جس نے تھوڑے ہی دنوں میں ایک باقاعدہ عقلی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جس کا ظہور عہدِ بنوامیہ میں ان بحثوں کے دوران میں، بلکہ نتیجے کے طور پر، ہو گیا تھا جن کا تعلق بالخصوص جبر و قدر اور ذات و صفات کے مسائل سے تھا۔ معتزلہ نے اسلامی عقائد کی تشریح میں ہر پہلو سے ایک ایجابی روش اختیار کی اور یوں گویا ایک مکمل نظامِ فکر تیار کر لیا۔ انھوں نے اپنے لیے اصحابِ توحید و عدل کا تسمیہ اختیار کیا۔ اللہ تعالٰی واحد اور لاشریک ہے اور اس کی وحدانیت اس امر کی متقاضی کہ بجز صفتِ قِدم کے ہم اس کی ذات سے کسی اَور صفت کو نسبت نہ دیں۔ صفات گویا عینِ ذات ہیں، غیرِ ذات نہیں، یعنی ذاتِ الٰہیہ کے ساتھ ہی قائم اور استوار ہیں۔ وہ گویا نفی صفات کے قائل تھے۔ انھیں رویتِ باری تعالٰی سے بھی انکار تھا، اس بنا پر کہ ذاتِ الٰہیہ جہت، مکان، صورت، جسم، تحیّز، انتقال، تغیر اور تاثّر سے بہمہ وجوہ مبرا و منزہ ہے۔ جبر و قدر کی بحث میں انھوں نے فرد کی اخلاقی ذمے داری اور مسئولیت پر زور دیا۔ اللہ تعالٰی ہر حال میں عادل ہے۔

دولتِ عباسیہ کا ظہور معتزلہ کا زمانۂ فروغ ہے، جو المأمون، الواثق اور المعتصم کے عہد میں انتہاے عروج کو پہنچ گیا، لیکن اس مذہب الٰہیات میں ایک بنیادی نقص تھا۔ انھوں نے اسلام کی حمایت میں منطق اور صرف منطق کا اس حد تک سہارا لیا کہ زندگی اور اس کے حقائق نظر انداز ہو گئے۔ یوں اسلام ان کے ہاتھوں ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا، بالفاظ دیگر منطقی تصوّرات کا ایک نظام (قب اقبال، کتاب مذکور، خطبۂ اوّل)۔ بنابریں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ فقہا اور محدّثین ان کی اس روش سے بےتعلقی کا اظہار کرتے، بلکہ وہ اس کے خلاف احتجاج بھی کر چکے تھے۔ فقہا اور محدثین نے عقل کا رد تو نہیں کیا، لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ منطق اور فلسفے کے رائج الوقت منہاجات کے زیرِ اثر ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی جا رہی ہے خطرے سے خالی نہیں؛ لہٰذا اُنھوں نے ذات و صفات کا مسئلہ ہو یا کوئی اَور بحث، اس سلسلے میں جو قدم اُٹھایا آزادانہ تھا اور غیر اسلامی افکار و تصورات کے برعکس قرآن مجید کے حوالے سے غور کیا۔ ان کی روش پیشتر تنقیدی تھی، مگر اس میں بھی ایک مثبت عقلی تحریک کے اجزا موجود ہیں، مثلاً صفات کی بحث میں جب امام احمد بن حنبلؒ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں یہ نہیں کہ اللہ و نُورُہٗ یا اللہ و عِلْمُہٗ، بلکہ اللہ بِنُورِہٖ اور اللہ بِعِلْمِہٖ؛ تو یہ صفات کی ایک ایسی توجیہ ہے جس کی فلسفیانہ قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا (دیکھیے محمد حنیف ندوی: عقلیات ابن تیمیہ، لاہور ۱۹۶۷ء) لیکن پھر جس طرح ہر عقلی تحریک کی ایک انتہا ہے لہٰذا اعتزال کے خلاف بھی ایک عقلی ردِ عمل شروع ہوا، جس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یونانیت کا وہ سحر جو شروع شروع کی صدیوں میں عالم اسلام میں پھیل گیا تھا اب اس کے خاتمے کے دن قریب تھے، لہٰذا معتزلہ ہی کے اندر امام ابوالحسن الاشعری [رک بآن] پیدا ہوے اور امام موصوف ہی نے بالآخر مذہب اعتزال سے علی الاعلان علیحدگی اختیار کرتے ہوے الٰہیاتِ اسلامیہ کے ایک نئے مذہب کی طرح ڈالی۔ ہمارا مطلب ہے مذہب اشاعرہ [رک بآن] سے۔ انھوں نے معتزلہ کے خلاف صفات کو عینِ ذات نہیں مانا، یعنی بجاے ان کی نفی کے ان کے جداگانہ تشخّص پر اصرار کیا۔ معتزلہ کو رویتِ باری تعالٰی سے انکار تھا، کیونکہ اس سے ذاتِ الٰہیہ کی تجسیم لازم آتی ہے۔ اشاعرہ نے اس باب میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس امر کا تعلق چونکہ احوال قیامت سے ہے لہٰذا ہمیں اس کا اقرار کر لینا چاہیے۔ رہا اعمال کا مسئلہ کہ ان کا خالق کون ہے؟ انسان یا خود اللہ تعالٰی؟ اور جس میں معتزلہ کی راے جبریہ [رک بآن] و قدریہ [رک بآن] کے مقابلے میں یہ تھی کہ انسان بقدرِ استطاعت اپنے اعمال کا آپ ذمے دار ہے، گویا ایک معنوں میں اپنے اعمال کا آپ خالق۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس کسب [رک بآن] کا نظریہ قائم کیا، جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اعمال کی خالق تو اللہ تعالٰی ہی کی ذات ہے البتہ انسان میں کسب و استطاعت کی صلاحیتیں موجود ہیں تاکہ وہ حسبِ ارادہ جیسا

چاہے قدم اُٹھا سکے۔ یہ گویا جبر ہی کی ایک ترمیم شدہ صورت تھی، جیسے معتزلہ کا عقیدہ قدریہ کے نظریے کی ترمیم۔

اشاعرہ کا روے سخن چونکہ ایک مخصوص گروہ، یعنی عقلیینِ اسلام، سے تھا لہٰذا وہ انھیں کے حربوں سے ان کے دلائل کی تردید کر رہے تھے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ انھیں شاید عقل کا رد منظور ہے۔ اشاعرہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں تھے۔ انھیں دراصل اس عقلیت کی تردید منظور تھی جو حکمتِ یونان کے زیر اثر عالمِ اسلام میں در آئی تھی؛ لہٰذا وہ منطقِ یونانی کا رد منطق ہی سے کرتے رہے۔ انھوں نے یونانیت کے خلاف جس کامیابی اور خوبی سے احتجاج کیا اس کا اعتراف اہلِ مغرب کو بھی ہے (دیکھیے مثلاً میکڈونلڈ: *Development of Muslim Theology...*)۔ وہ چاہتے تھے کہ عقلیینِ اسلام کی فرسودہ خیالی میں فکر و نظر کی تازگی پیدا کریں۔ اشاعرہ کا سرمایۂ فکر الٰہیاتِ اسلامیہ کے احیا میں اب بھی ایک حد تک بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ جزء لایتجزی، جواہر اور زمان و مکان کے بارے میں انھوں نے جو نظریات قائم کیے آج بھی قدر و قیمت سے خالی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ مفکرینِ اسلام ان کی طرف از سرِ نو توجہ کریں (قب اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، خطبۂ سوم)۔

امام ابوالحسن الاشعری ہی کے زمانے میں امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتریدی نے ماوراء النہر میں مذہبِ ماتریدی [رک بآن] کی بنیاد ڈالی۔ انھوں نے بھی اللہ کے تصور کو مرکزی حیثیت دی اور مسائل متنازع فیہ میں اپنے خیالات کا اظہار بحث و جدال سے ہٹتے ہوئے کیا۔ مناسب ہوگا یہاں اس اختلاف کے بارے میں بھی مختصراً اشارہ کر دیا جائے جو ماتریدیہ کو اشاعرہ سے تھا، مثلاً ذات و صفات کی بحث میں کہ انھوں نے صفات کی نفی کی نہ اثبات، یعنی انھیں عینِ ذات مانا نہ غیر ذات۔ ماتریدیہ کے نزدیک صفات ان معنوں میں عینِ ذات نہیں ہیں کہ ذات سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں کہ انھیں استقلال اور انفرادیت حاصل ہے۔ پھر اس بحث میں کہ اللہ تعالٰی کے افعال کیا معلل بالحکمت ہیں (یہ بحث معتزلہ اور اشاعرہ میں مدتوں جاری رہی) انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہ افعال معلل بالحکمت تو ہیں لیکن اللہ تعالٰی کی حکمت اس کے ارادے سے متصادم نہیں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ الٰہیاتِ اسلامیہ اور اس کے مختلف مذاہب کے ظہور اور نشو و نما کے بارے میں مستشرقین کا نظریہ ناقابلِ قبول ہے، کچھ اس لیے کہ روحِ اسلام کے بارے میں ان کا علم عموماً سطحی ہے اور کچھ اس لیے کہ ان کا مطالعہ بیشتر جانبدارانہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک الٰہیاتِ اسلامیہ بالفاظ دیگر کلام کا مفہوم وہی ہے جو مسیحی علم کلام، یعنی مسیحی عقائد کے یونانی فلسفے سے تطبیق کا اور جس کے لیے انگریزی زبان میں سکولاسٹزم (Scholasticism) کی اصطلاح وضع ہوئی، حالانکہ عالمِ اسلام میں کلام عبارت ہے فلسفۂ مذہب، یعنی مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو سے (قب اقبال: کتاب مذکور، خطبۂ اوّل) نہ کہ اسلامی عقائد کی تطبیق کسی مخصوص مذہبِ فلسفہ سے۔ ثانیاً انھوں نے اس کے نشو و نما کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی معتزلہ اور اشاعرہ میں۔ معتزلہ کا شمار تو وہ عقلیین یعنی ان لوگوں میں کرتے ہیں جنھوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور اشاعرہ کا راسخ العقیدہ (Orthodox) مسلمانوں میں۔ Orthodoxy کی اصطلاح (جس کے معنی راسخ فی العقیدہ ہونا ہے) خالصۃً مسیحی ہے اور اس کا مطلب ہے ان عقائد کی پیروی جن کی تعلیم کسی خاص کلیسا یعنی پیشوایانِ مذہب کی طرف سے دی جائے۔ اسلام میں نہ تو کلیسا کا وجود ہے نہ مذہبی پیشوائی کا، لہٰذا مسیحی دنیا ان اصطلاحوں کو جن معنوں میں استعمال کرتی ہے ان کا اطلاق الٰہیینِ اسلام پر نہیں ہوتا۔ مستشرقین یہ سمجھتے ہیں کہ معتزلہ ہر امر کا فیصلہ عقل کے حوالے سے کرتے تھے اور اشاعرہ ان کے برعکس متشدد مسلمان تھے جن کا ظہور بھی راسخ فی العقیدہ ہونے کی بنا پر ہوا۔ گویا ان کے نزدیک یہ مذہبی عقائد میں تقلید و تشدد کا ردِّعمل تھا عقلیت اور آزادی کے خلاف، جس سے عالمِ اسلام کے ذہنی انحطاط کا آغاز ہوا۔ یہ رائے غلط ہے۔ جسے وہ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) سے تعبیر کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ایک عقلی موقف تھا، عقیدہ پرستی نہ تھی، جیسا کہ مغرب میں اس کا مفہوم ہے۔

الٰہیین کی طرح حکماے اسلام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذاتِ الٰہیہ تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے الکندی [رک بآن] کی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر الفارابی [رک بآن] اور ابن سینا [رک بآن] کی۔ اندلس میں ابن باجہ [رک بآن] اور ابن طُفیل [رک بآن] کے بعد ابن رشد [رک بآن] آخری مسلمان فلسفی تھا جس پر عالمِ اسلام کی اس فلسفیانہ تحریک کا خاتمہ ہو گیا جس کی ابتدا زیادہ تر فلسفۂ یونان کے زیر اثر ہوئی، مگر جس سے مقصود یہ تھا کہ ماضی کے جملہ فلسفیانہ تصورات کے اختلاف سے ایک جدید فلسفیانہ روایت منضبط ہو جائے۔ انھوں نے فکر اور منطق کے سہارے ذاتِ باری تعالٰی کے اثبات پر عقلی دلائل قائم کیے۔ اس میں انھیں کوئی دقت پیش نہیں آئی، اس لیے کہ مسیحی مفکرین کے مقابلے میں، جو عقیدہ پرستی (Dogmatism) پر مجبور تھے، حکماے اسلام نے جب اسلامی عقائد کا رخ کیا تو دیکھا کہ ان کی حیثیت بجاے خود عقلی تقاضا کی ہے؛ لہٰذا ان کے لیے عقل اور ایمان کی ہم آہنگی کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ چنانچہ ابن رشد کی رائے تھی کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی صداقت ہے جس کا اظہار در بظاہر مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ عقائد اور افکار کا یہی اشتراک تھا جس کے باعث حکماے اسلام نے جہاں اس سرچشمۂ علم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان (intuition) سے تعبیر کیا جاتا ہے وہاں ان کے ہاں متصوفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے الفارابی ایک صوفی کی سی زندگی بسر کرتا تھا اور یہ ابن سینا کا ذوقِ تصوف تھا جو اسے مشہور صوفی بایزید بسطامیؒ کے پاس لے گیا۔ یہاں اخوان الصفا [رک بآن] کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے رسائل میں فلسفہ اور مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم مربوط ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اسمٰعیلیہ [رک بآن] نے آگے چل کر مسائلِ الٰہیات کو جو شکل دی اس کا سلسلہ انھیں رسائل سے مل جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں حکمت الاشراق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جس میں شیخ مقتول شہاب الدین السہروردی نے

اشراق، یعنی ذہن انسانی کی اس استعداد کی بنا پر جس سے حقیقت براہِ راست جلوہ نما ہو جاتی ہے حقیقت مطلقہ کو نور ٹھیرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کی بنیاد آیۂ نور (۲۴ [النور]:۳۵) پر تھی، لیکن جس میں عہد ماضی کی تاریخی اور غیر تاریخی شخصیتوں سے لے کر حکماے یونان و ایران تک کے مذہبی تصورات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔

خالص تصوّف کی طرف آیئے تو اللہ تعالٰی کی ہستی میں یقینِ کامل، اس کی معرفت اور اس سے تقرّب کی آرزو میں زندگی کا جو مسلک قائم ہوا اس میں اللہ تعالٰی کی محبت، اس کی مخلوق کے احترام اور خیر خواہی کے ساتھ ساتھ تزکیۂ عمل اور صفاے باطن کے لیے مسلسل جد و جہد، زہد اور پاکیزگی، ریاضت اور عبادت پر بالخصوص زور دیا گیا۔ خیال یہ تھا کہ ذاتِ الٰہیہ کے اثبات اور اس کی معرفت کا راستہ علم اور عقل کے بجاے صوفیانہ واردات و مشاہدات کی بدولت طے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ نے اس باب میں جس وجدانی اور جذباتی منہاج پر قدم اُٹھایا وہ قیاسات منطق اور مجرد فکر سے بھی خالی نہیں رہا، بلکہ اکثر و بیشتر دونوں کے ڈانڈے آپس میں مل گئے۔ مثال کے طور پر الجیلی ہے، جس نے انسانِ کامل کی بحث میں غیر معمولی فلسفیانہ دقّتِ نظر کا اظہار کیا ہے۔ پھر ابن العربی [رکّ بآن] ہیں، جو فلسفی بھی تھے اور صوفی بھی۔ دراصل اسلامی فلسفے کا ایک بڑا اور اہم حصّہ ہمیں صوفیہ کی تحریروں میں ملے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصوّف نے اصولاً وجدان کے مقابلے میں فکر اور وارداتِ باطن کے مقابلے میں محسوسات و مدرکات کو بے نتیجہ ٹھیرایا۔ دراصل تصوّف کے لیے ناممکن تھا کہ ذاتِ الٰہیہ کے خالی خولی تصوّر پر اکتفا کرے۔ وہ اس سے تقرّب و توسّل کا آرزومند تھا۔ تصوّف کی دنیا شخصیت کی دنیا تھی، ذاتِ الٰہیہ سے ربط و ضبط، اس سے اتحاد اور اس کی ہستی میں اپنی ہستی کھو دینے کی۔ یوں جن خیالات اور جذبات کو تحریک ہوئی وہ عقلی اور صوفیانہ دونوں لحاظ سے نظریۂ وحدۃ الوجود [رکّ بآن] میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی، جسے عام طور پر ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود اور ہستی صرف اللہ کی ہے، باقی سب اس کا ظہور و تمثّل، جس کا مطلب یہ ہے کہ موجوداتِ عالم بطور اعیانِ ثابتہ پہلے ہی سے علم الٰہی میں موجود تھے۔ پھر اگرچہ وحدۃ الوجود کے اس تصوّر میں نسخ و فسخ اور حلولِ ذات کی تو کوئی جگہ نہیں تھی، لیکن اس نظریے کی تعبیر چونکہ اس رنگ میں بھی کی جا سکتی تھی اور اس لیے خطرہ تھا کہ ذاتِ باری تعالٰی کو ہر شے کا عین ٹھیرایا جائے تا آنکہ خالق و مخلوق میں کوئی فرق باقی نہ رہے اور انسان فنا فی الذات کی کوشش میں خود اپنی ہستی، یعنی 'اِنیت' تک کی نفی کر دے، لہٰذا اس نظریے کے خلاف بھی ایک رَدِّ عمل شروع ہوا، اس لیے کہ وحدت الوجود میں اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اسلامی تصوّف میں اور ویدانت اور نروان میں کوئی فرق باقی نہ رہتا، چنانچہ ہم اس تحریک سے بے خبر نہیں جس کے لیے عجمی تصوف کی اصطلاح وضع کی گئی اور جس کے مقابلے کے لیے ضروری تھا کہ ذاتِ الٰہیہ کی ورائیت پر زور دیا جائے تاکہ عبد و معبود کا امتیاز قائم رہے۔ اس ردِّ عمل کی ابتدا اگرچہ ابن العربی ہی کے زمانے میں ہو چکی تھی، لیکن اس نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل بہت آگے چل کر اختیار کی۔ ہمارا اشارہ نظریہ وحدۃ الشہود کی طرف ہے، جس کے سب سے پُرزور داعی حضرت مجدّد الف ثانیؒ [رکّ بہ احمد، شیخ سرہندی] تھے۔ وحدۃ الشہود سے یہ سمجھانا مقصود تھا کہ ذاتِ الٰہیہ ہر شے کا عین نہیں، اور عالم مشہود اسی کا پرتو ذات ہے گو وہ خود اس سے وراء الوراء ہے۔

الٰہیاتِ اسلامیہ کی تاریخ کے اس مجمل سے خاکے میں ہم الغزالی [رکّ بآن]، الشہرستانی [رکّ بآن]، ابن حزم [رکّ بآن] اور ابن تیمیہ [رکّ بآن] کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، گو چند نہایت ہی محدود اور مختصر الفاظ میں۔ کتاب الفِصَل فی المِلل والأھواء والنِحَل میں ابن حزم کا منہاج سرتاسر علمی اور تنقیدی ہے۔ اس شہرۂ آفاق تصنیف میں مذاہب اسلامیہ اور مذاہب اسلامیہ کے سلسلے میں مذہب اور فلسفے سے بڑی عالمانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مصنّف کی دقّتِ نظر اور گہرے غور و فکر کا پتا چلتا ہے۔ الشہرستانی کی الملل والنحل کا درجہ بھی بڑا بلند ہے۔ اگرچہ ابن حزم ایک آزاد خیال مفکر اور الشہرستانی مذہبًا اشعری، تاہم دونوں کو عقلیت (Rationalism) کی تردید منظور تھی تاکہ زندگی کے حقائق مجرد فکر کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان کے بعد امام ابن تیمیہؒ آتے ہیں جن کا زمانہ زوالِ بغداد سے مؤخر ہے، لہٰذا الٰہیاتِ اسلامیہ کا پورا نشو و نما ان کے سامنے تھا۔ انھوں نے اسلامی الٰہیات پر جس طرح نظر ڈالی اور جو نتائج مرتّب کیے (دیکھیے مادّۂ ابن تیمیہ) ان سے مغرب نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ بعینہٖ امام غزالی ہیں جنھوں نے اپنی متعدّد تصانیف (بالخصوص احیاء اور تہافت) میں مذاہبِ فلسفہ کا جائزہ بہ نگاہِ تنقید و تفحص لیا اور ایک ایسے منہاجِ فکر کی بنیاد رکھی جس نے آگے چل کر فلسفۂ حاضر کے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ بقول سارٹن (Sarton) (ج ۱، بذیلِ مادّۂ الغزالی) اسلامی علمِ کلام ان کے فکر میں معراج کمال کو پہنچ گیا اور یہودی اور مسیحی علم کلام انھیں کے خیالات کی صداے بازگشت ہے۔ پھر ابن خلدون ہے۔ اس نابغۂ علم و حکمت نے مقدمہ میں ابتدا سے لے کر اپنے زمانے تک عالم اسلام کی ذہنی تاریخ کا نہایت مدلّل اور پُر از معلومات خاکہ خالص علمی انداز میں قلم بند کیا اور اس کے افکار آج کے قاری کے لیے بھی قابل توجہ ہیں۔

عالم اسلام کے دور انحطاط میں بھی فلسفہ ہو یا الٰہیات مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں کا سلسلہ بالکل منقطع نہیں ہوا۔ ملّا صدرا اور ملّا باقر داماد کا شمار متأخرین میں ہوتا ہے۔ انھوں نے بھی متقدّمین کی طرح ان مسائل پر قلم اُٹھایا جو فلسفہ و حکمت اور الٰہیات میں پیدا ہو چکے تھے۔ ان سے کچھ اَور آگے بڑھیے تو اس سلسلے میں شاہ ولی اللہؒ دہلوی [رکّ بآن] کا نام بالخصوص قابلِ ذکر ہے۔ شاہ صاحب نے حُجَّۃُ اللّٰہِ الْبَالِغَۃِ، نیز الٰہیات اور تصوف میں اپنی متعدد تصانیف میں مسائل کلام سے ایک نئے انداز میں بحث کی۔ ان کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں اور اس لیے دونوں کی تطبیق ممکن ہے۔ شاہ صاحب کا تعلق اٹھارھویں صدی عیسوی سے ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جس میں اقوامِ مغرب یا

دوسرے لفظوں میں مسیحی دنیا نے عالمِ اسلام پر تسلط قائم کرنا شروع کیا مغرب کے سیاسی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ ذہنی تحریک تھی جس نے طرح طرح سے اسلام کو ہدفِ اعتراض بنایا، جو آج بھی جاری ہے اور جس سے خود مسلمانوں نے بھی نہایت درجہ غلط اور گم راہ کن اثرات قبول کیے؛ لیکن اس تحریک کے خلاف بھی جلد ہی ایک ردِ عمل شروع ہو گیا جو اقبال [رک بآن] کے فکر اور شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچا۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے افکار و خیالات، علمی اور مذہبی، سیاسی اور اجتماعی احوال، داعیات و رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے تقریباً ہر اس مسئلے سے بحث کی جو بنیادی طور پر الٰہیات میں اٹھایا جا سکتا ہے۔ اقبال کی رائے تھی کہ الٰہیاتِ اسلامیہ کے مختلف مذاہب، حکمائے اسلام، فقہا، صوفیہ اور محدثین و مفسرین کی علمی اور فکری کاوشوں میں وہ سب عناصر موجود ہیں جن کی بنا پر ایک جدید مذہبِ الٰہیات، بلکہ فلسفۂ مذہب کی عمارت خالص اسلامی اساسات پر تعمیر کی جا سکتی ہے۔ جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق 'انا' کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علمائے لغت کے اس خیال کو مدنظر رکھ لینا مفید ہوگا کہ اللہ اسمِ ذات ہے، عَلَم ہے اور جامد للفرد۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تاویل اپنے افکار و خیالات کے ماتحت نہ کریں (قب اقبال: مکتوبات، مطبوعۂ اقبال اکیڈمی، کراچی، بحث آیۂ نور، بہ امداد اشاریہ)۔

اقبال سے ہمارا ذہن عالمِ اسلام کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ المعری [رک بآن] کا نقطۂ نظر خالصاً عقلی ہے۔ حافظ [رک بآن] اور ابن الفارض [رک بآن] نے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کی۔ ان کے علاوہ کتنے شاعر تھے جنھوں نے تصوف کو اپنا موضوع بنایا، مثلاً عطار، سنائی، ملّا جامی حتّٰی کہ بیدل اور غالب، لیکن ان سب میں مولانا جلال الدین رومی [رک بآن] کا نقطۂ نظر بالخصوص قابلِ توجہ ہے۔ انھوں نے ذاتِ الٰہیہ، عالمِ انسانی اور عالمِ کائنات سے اس کے تعلق کو جس انداز میں پیش کیا اور کلام و الٰہیات کے بعض بنیادی مسائل، مثلاً جبر و قدر کی تشریح جس طرح کی وہ ان کے اجتہادِ فکر کا ناقابلِ انکار ثبوت ہے اور جس سے ناممکن ہے فلسفہ و تصوف کی دنیا قطع نظر کر سکے۔

حاصلِ کلام یہ کہ عالمِ اسلام نے ذاتِ الٰہیہ کے فہم و ادراک میں طرح طرح سے قدم اٹھایا — از روئے عقائد، از روئے علم، از روئے عقل، اور از روئے فکر و وجدان — جس میں قرآن مجید کے علاوہ ارشاداتِ رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم، آپ کا اسوۂ حسنہ اور طریقِ تعلیم و تربیت بھی مسلمانوں کے سامنے تھا، لہٰذا آیاتِ قرآنی کی تفسیر اور احادیثِ نبوی کی تشریح و توضیح ہونے لگی۔ مفسرین و محدثین اور فقہا نے اپنے اپنے رنگ میں ذاتِ الٰہیہ سے بحث کی۔ الٰہیات کے متعدد مذاہب وجود میں آئے اور دلائل و براہین کی عمارت تیار ہونے لگی۔ یہ ہوا تو حکما اور صوفیہ بھی اس میدان میں دوسروں سے پیچھے نہیں رہے۔ ان کے برعکس صوفیہ نے مجرد فکر اور ظن و قیاس کے بجائے داخل اور باطن کی دنیا کا رخ کیا اور اس طرح جو نتائج قائم ہوئے ان کی تصدیق و تثبیت کے لیے احوال و واردات اور مشاہداتِ روحانی پر زور دیا۔ یہاں ان سیاسی اور اجتماعی حوادث کو بھی پیشِ نظر رکھ لینا ضروری ہے جن سے امت رفتہ رفتہ متعدد فرقوں میں بٹ گئی۔ فرقہ بندی کا تقاضا تھا کہ ہر فرقہ اپنے اپنے عقائد وضع کرتا اور اس کا جواز منقول و معقول میں ڈھونڈتا، علاوہ ازیں کتنے غیر ضروری مسائل تھے جو مختلف ادوار میں بسبب ان کی ذہنی فضا اور مذہبی احوال کے پیدا ہوتے رہے، مثلاً جہم بن صفوان [رک بآن] نے جبر و قدر کی بحث اٹھائی تو اس کا ایک پہلو سیاسی بھی تھا۔ بعینہٖ ذات و صفات کا مسئلہ منطق یونانی کی غلط اندیشی سے متشکل ہوا۔ کیونکہ اس کا تقاضا تھا کہ ذات اور صفات میں فرق کیا جائے۔ یوں ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم اور تعطیل و تجزیہ سے لے کر تنزیہ تک جو سلسلۂ نزاع و جدال شروع ہوا اس سے ایک کے بعد دوسرے مذہبِ الٰہیات کا ظہور ہوا — بسا اوقات کسی ایک مسئلے یا اس میں جزوی اور فروعی اختلاف کی بدولت — حتّٰی کہ ان کی تعداد اس حد تک بڑھتی چلی گئی کہ یہاں ان کا شمار بھی ناممکن، بلکہ غیر مناسب اور لاحاصل ہے (ان مذاہب اور فرقوں کے عقائد اور خیالات کے لیے دیکھیے الگ الگ مقالات بذیلِ مادّہ)۔

البتہ اس حقیقت کو ہمیشہ مدِ نظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی فرقوں کے مخصوص عقائد ہوں یا افکار فلسفہ یا متکلمین اور صوفیہ کے نظریے، جہاں تک ذاتِ باری تعالٰی کا تعلق ہے ان میں بنیادی لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں، اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفاصیل یا اظہارِ خیال اور ادائے مطلب کا۔ رہے ملاحدہ سو ان کی بات اور ہے۔ نہ ان کے عقائد اور تصورات کی کوئی اہمیت ہے، نہ عالمِ اسلام یا عالمِ اسلامی سے باہر انھیں کوئی اہمیت دی گئی؛ اس لیے کہ وہ نتیجہ ہیں اس اختلالِ دماغ کا جو ظہورِ اسلام پر طرح طرح کے سیاسی، معاشی اور اجتماعی عوامل سے رونما ہوا۔ یہ صرف عقائد اور تصورات ہی نہیں تھے بلکہ قدیم تہذیب و تمدن کی ساری دنیا تھی جو اسلام سے دب رہی تھی؛ لہٰذا ملاحدہ اور زنادقہ کی کوشش تھی کہ انھیں اس کشمکش میں کوئی ایسی راہِ فرار مل جائے جس کی بدولت وہ اپنی قدیم روش پر قائم رہ سکیں۔ ان کے خیالات اور عقائد کا مطالعہ باعتبارِ تاریخ تو بیشک دل چسپی سے خالی نہیں، لیکن از روئے علم و حکمت غیر اہم ہے۔

مآخذ: قرآن مجید کے علاوہ دیکھیے بنیادی کتب حدیث، فقہ و تفسیر، لغت، الٰہیات اور فلسفہ و حکمت نیز (۱) ابن حزم: کتاب الفِصَل فی المِلَل وَ الْأَهواء والنِّحَل، مطبعۃ الادبیۃ، ۱۳۲۰ھ؛ (۲) الشَّهْرَسْتانی: اَلْمِلَل وَ النِّحَل؛ (۳) ابن خَلْدُون: مُقَدِّمة، طبع لجنۃ البیان العربی، قاہرہ ۱۳۷۶ھ؛ (۴) عقّاد محمود: اللّٰہ، مطبوعۂ دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۵) Iqbal: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء، اردو ترجمہ بعنوان تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، از سیّد نذیر نیازی، مطبوعۂ بزمِ اقبال، ۱۹۵۸ء؛ (۶) مولانائے روم: مثنوی؛ (۷) تلمذ حسین: مرآۃ المثنوی، اعظم سٹیم پریس، حیدرآباد (دکن) ۱۳۵۲ھ؛ (۸) خلیفہ عبدالحکیم: حکمتِ رومی، مطبوعہ مجلس ثقافت اسلامیہ، لاہور؛ (۹) بوسانی: مقالہ رومی، بزبان انگریزی،

مطبوعۂ اقبال، مجلۂ بزم اقبال، لاہور جنوری ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) اقبال: حرف اقبال، مجموعۂ خطبات وغیرہ، مرتبۂ شاملو، المنار اکادمی، لاہور ۱۹۴۵ء، بالخصوص مقدمۂ اسرار خودی؛ (۱۱) ابوزہرہ: مذاھب الإسلامی، قاہرہ؛ (۱۲) [آ] لائڈن، طبع اوّل وطبع ثانی، بذیلِ مادّہ؛ (۱۳) [آ] عربی، بذیلِ مادّہ؛ (۱۴) اقبال: مکتوبات، اقبال اکیڈمی، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) شبلی: الکلام، نامی پریس، کان پور ۱۹۰۴ء؛ (۱۶) شبلی: علم الکلام، مطبع احمدی، علی گڑھ؛ (۱۷) سیّد سلیمان: ارض القرآن، مطبوعۂ دار المصنّفین، اعظم گڑھ؛ (۱۸) مُعَلَّقَات السَّبع، معلقۂ زُہَیر؛ (۱۹) المہائمی: تبصیر الرّحمٰن، مصر؛ (۲۰) سیّد رشید رضا: تفسیر المَنَار، مطبعۃ المنار، قاہرہ؛ (۲۱) اقبال: زبور عجم، بالخصوص "گلشن راز جدید"؛ (۲۲) لسان، مطبعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۲۳) الرازی: مَفَاتِیحُ الْغَیب، مطبعۃ العامرۃ الشرقیۃ، ۱۳۰۸ھ؛ (۲۴) الغزالی: تَہَافُتُ الفَلَاسِفَة، دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۲۵) وہی مصنّف: مِشْکوۃُ الْاَنْوَار، قلمی نسخہ، کتب خانۂ جامعۂ پنجاب، لاہور؛ (۲۶) وہی مصنّف: احیاء العُلُوم الدِّین، طبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ؛ (۲۷) T. G. de Boer: *Geschichte der Philosophie in Islam*، Stuttgart ۱۹۰۱ء؛ (۲۸) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology* ....، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۲۹) O' Leary: *Arabic thought & its place in History*، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۳۰) ابوالکلام: ترجمان القرآن، مکتبۂ سعید، ناظم آباد، کراچی؛ (۳۱) Lane-Poole: *Studies in a Mosque*، لنڈن ۱۸۹۳ء؛ (۳۲) H. Steiner: *Die Mu'tazaliten oder Die Fried- eenkers im Islam*، لائپزگ ۱۸۶۵ء؛ (۳۳) *A History of Muslim Philosophy*، طبع Otto Harrosowitz، ۱۹۶۲–۱۹۶۷ء؛ (۳۴) Otto Harrosowitz: *History of Muslim Philosophy*، Wiesbaden ۱۹۶۳ء؛ (۳۵) مجدد الف ثانی: مکتوبات، اردو ترجمہ بعنوان گنجینۂ انوار رحمانی، مطبع اسلامیہ، لاہور ۱۳۳۰ھ؛ (۳۶) شاہ ولی اللہ: حُجَّةُ اللّٰہِ الْبَالِغَة، اردو ترجمہ از عبید اللہ سندھی، مکتبۂ بیت الحکمت، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) وہی مصنّف: فیوض الحرَمَین، اردو ترجمہ، سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۸) وہی مصنّف: ھَمَعَات، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۴۶ء؛ (۳۹) وہی مصنّف: اَلْقَولُ الْجَمِیْل، اردو ترجمہ، سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۴۰) P. K. Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۴۰ء؛ (۴۱) Amir Ali: *Spirit of Islam*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۴۲) Amir Ali: *Short History of Saracens*، لنڈن ۱۹۲۷ء؛ (۴۳) F. Schuon: *Understanding Islam*، پیرس ۱۹۶۱ء؛ (۴۴) T. W. Arnold: *The Mutozela*، لائپزگ ۱۹۵۲ء؛ (۴۵) M. Iqbal: *Development of Meta- physics in Persia*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۴۶) E. Renan: *Averroes et l' Averroïsme*، پیرس ۱۸۶۱ء؛ (۴۷) Von Kremer: *Über die Phil- osophiche Gedichte der Abul Ala Ma'rry*، وی انا ۱۸۸۳ء؛ (۴۸) Carra de Vaux: *Avicenna*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴۹) الخیاط: اِلْاِنْتِصَار، مطبعۃ دار الکتب المصریہ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۵۰) الاشعری: مَقَالَات الأسلَامِیِّین، دولت مطبعہ سی، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۵۱) الباقلانی: کِتَابُ التَّمہِید، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۵۲) عبد القاہر البغدادی: اُصُول الدِّین، استانبول ۱۹۲۸ء؛ (۵۳) الشہرستانی: نِہَایۃُ الاقدام، طبع الفرڈ غیوم، ۱۹۳۱ء؛ (۵۴) البَیضاوی: طَوَالِعُ الاَنْوَار، مطبعۃ الخیریہ، ۱۳۲۳ھ؛ (۵۵) M. Patter: *Ahmad bin Hambal and the Mihna*، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۵۶) Fdr. Dietrici: *Die Philosophie der Araber ...aus der Schriften der Lauteren Brüder Lerausgegeben*، برلن ۱۸۶۱–۱۸۷۹ء؛ (۵۷) W. Spitta: *Zur Geschichte abu l' Hasan al Ashari*، لائپزگ ۱۸۷۱ء؛ (۵۸) M. Schreiner: *Zur Geschichte des Asharithums*، لائڈن ۱۸۹۱ء؛ (۵۹) M. Horten: *Die Philoso- phichen Ansichten von Razi und Tusi*، بون ۱۹۱۲ء؛ (۶۰) J. Wensinck: *Les Preuves de l' existence de Dieu dans la théologie musulmane*، Acad. of Amsterdam، ۱۹۳۶ء؛ (۶۱) S. Pines: *Baiträge zur Islamichen Atomenlehre*، برلن ۱۹۳۶ء؛ (۶۲) O. Pretzi: *Die ferühislamische Attributenlehre,* ۱۹۴۰ء؛ (۶۳) S. de Beaurecueil: *Ghazzālī et saint Thomas d' Aquin*، در *BIFAO*، ۱۹۴۷ء، ص ۲۲۹–۲۳۷؛ (۶۴) ابن مسکویہ: الفوز الاصغر، مطبعۃ السعادۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۶۵) اَلنَّسَفی: عمدۃ؛ (۶۶) وہی مصنّف: العقائد، مطبع علوی، لکھنؤ ۱۲۹۴ھ؛ (۶۷) ابو رضا: ابراھیم بن سیار النظّام، قاہرہ ۱۳۶۵ھ؛ (۶۸) اقبالنامہ، مجموعۂ مکاتیب اقبال، لاہور ۱۹۵۱ء۔

(سیّد نذیر نیازی)

اَللّٰہُ اَکْبَر: رَكّ بہ تکبیر۔ ✱

✱ اَللّٰہ وِرْدی: (ت) [ایران کے صوبۂ] فارس کے ایک ترکمان قبیلے کا نام [رَكّ بہ اِیلات]۔ اس کے علاوہ اشخاص کا نام بھی ہے، مثلاً ایران کے بادشاہ عبّاس اوّل کے ایک سپہ سالار کا نام اللہ وِردی خان تھا۔

⊗✱ اَللّٰھُمَّ: عربی زبان کا ایک دعائیہ کلمہ، اس کا استعمال زمانۂ قبل اسلام سے عرب میں رائج تھا۔

[خلیل بن احمد (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) اور سیبَوَیہ (م ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) کے نزدیک اس کے معنی ہیں یا اللہ اور اس میں شروع کے حرف ندا 'یا' کے عوض آخر میں مُشَدّد "میم" لائی گئی ہے، لیکن فرّاء (م ۲۰۷/ ۸۲۲ء) کا قول ہے کہ اَللّٰھُمَّ اصل میں یا اللّٰہ اُمّ بخیرٍ کا مخفف ہے (لِسان، تحت مادّۂ ال ہ؛ الرازی: مفاتیح الغیب، ۲: ۲۲۳، مطبع حسینیہ، مصر)۔ اَللّٰھُمَّ کا لفظ صرف دعا ہی کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے (راغب: مُفْرَدات، تحت مادّۂ ال ہ)، لیکن کبھی اَللّٰھُمَّ کا لفظ تاکید اور کسی سوال کے جواب کو سامع کے ذہن میں مستحکم اور راسخ کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے (اَقْرَبُ الْمَوَارِد، تحت مادّۂ ال ہ)]۔

اَللّٰھُمَّ کے بجائے تخفیف کر کے کبھی صرف لَاھُمَّ بھی کہتے ہیں ([لِسان، تحت مادّۂ ال ہ، نیز] قبّ نورلدیکہ (Nöldeke): *Zur Grammatik d. class. Arab.*، ص ۶)۔ ولہاؤزن (Wellhausen) نے اپنی کتاب

Reste arabischen Heidentums، طبع دوم، ص ۲۲۴، میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اَللّٰھُمَّ کا لفظ اصلاً عرب کے عام معبودوں سے مختلف اور ان سے بلند تر معبود (اللہ) کے لیے مخصوص تھا۔ کلمۂ اَللّٰھُمَّ کا استعمال نذر و نیاز، تکمیل معاہدہ اور دعاے برکت یا بددعا کے وقت بھی ہوتا ہے (قب Goldziher: Abhandlungen Z. arab. Philol.، ۱: ۳۵ ببعد؛ قب نیز جملۂ اَللّٰھُمّ حَیِّ = خدا کرے تمھارے لیے یہ بابرکت ثابت ہو ([شِعْر] الأخطَل، [قصیدہ] ۳: [شعر] ۷ [ص ۳، بیروت ۱۸۹۲ء])۔ کہتے ہیں مکّے میں بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ کے کلمے کو (جیسا کہ الأغانی، ۳: ۱۸۷ [بولاق ۱۲۸۵ھ] میں تصریح کی گئی ہے) اُمَیّہ بن ابی الصَّلْت نے رواج دیا تھا اور معاہدات کا آغاز اسی سے کیا جاتا تھا۔ ولہاؤزن (Wellhausen) نے Skizzen u. Vorab، (۴: ۱۰۴، ۱۲۸) میں ابن ہشام، (گوٹنگن، ۱۸۶۷ء، ۱: ۷۴۷) کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ کلمہ چونکہ مشرکانہ مفہوم کا بھی حامل سمجھا جاسکتا تھا اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے کلمات اختیار فرمائے۔

[لیکن ابن ہشام نے ہرگز یہ نہیں لکھا کہ اَللّٰھُمَّ کا لفظ مشرکانہ مفہوم کا بھی حامل سمجھا جا سکتا تھا اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے کلمات اختیار فرمائے۔ احمد محمد شاکر ([آ]، عربی، بذیلِ مادّہ) نے بھی اس تعلیل سے اختلاف کرتے ہوے لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں کہ اس کلمے کو قطعی طور پر ترک کر دیا گیا۔ یہ درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر جملۂ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم استعمال فرماتے تھے، اس لیے کہ قرآن مجید کی سورتوں کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے، چنانچہ لکھنے، پڑھنے، بلکہ ہر عمل میں اس نے ایک اسلامی شعار کی صورت اختیار کر لی۔ غرض استعمال میں یہ جملہ افضل اور قرآن مجید کی تلاوت میں واجب ہے، یہ امر بعض موقعوں پر بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ کے استعمال کی قطعی ممانعت کی دلیل نہیں ٹھیرتا۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاہدے کی کتابت میں بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ استعمال فرمایا جو آپ کے اور قریش کے درمیان بمقام حدیبیہ ہوا تھا اور قریش نے بسم اللہ کے لکھنے پر (اسے اسلامی شعار قرار دیتے ہوے) اعتراض کیا تھا (ابن ہشام، گوٹنگن ۱۸۶۰ء)۔ یہ واقعہ ہے کہ بِاسْمِکَ اللّٰھُمَّ کے بجاے صرف اَللّٰھُمَّ کا استعمال جاری رہا، کیونکہ اس میں کوئی قباحت نہ تھی] (مثلاً قرآن مجید میں ۳ [آل عمران]: ۲۶؛ ۳۹ [الزّمر]: ۴۶؛ کلمات سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ کے لیے دیکھیے ۱۰ [یونس]: ۱۰؛ نیز [دیکھیے البخاری: کتاب الاستسقاء، باب ۷؛ کتاب الصلوۃ، باب ۶۷؛ کتاب الوضوء، باب ۶۹؛ کتاب التوحید، باب ۲۴؛ احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۴۷])۔ اب رہا "اَللّٰھُمَّ نَعَمْ" (= ہاں یقیناً) تو یہ کلمات اس موقع پر استعمال کیے جاتے ہیں جب کسی شخص کو حلف دے کر سچ بات کہنے کے لیے کہا جاے (الطّبری، لائڈن ۱۸۸۹ء، ۱: ۱۷۲۳)۔ قربانی کے موقع پر اَللّٰھُمَّ مِنْکَ وَاِلَیْکَ (یا لَکَ) کے استعمال کے لیے قب [کتب فقہ مثلاً کنز الدقائق وغیرہ نیز عربی نحو کی کتب].

مآخذ: [ان مآخذ کے علاوہ جن کا حوالہ متن میں آچکا ہے (۱) ابن جریر: جامع البیان، تحت ۳ (آل عمران): ۲۶، مع تعلیقات از محمود محمد شاکر، ۶۹۲۶ء: مطبوعہ دار المعارف مصر؛ (۲) الزمخشری: الکشاف، تحت ۳ (آل عمران): ۲۶؛ (۳) الشوکانی: فتح القدیر، مصر ۱۳۴۹ھ، ۱: ۲۹۸ ببعد].

(FR. BUHL [و ادارہ])

---

* اَلْما: قِرِیم (کریمیا Crimea) میں ایک چھوٹا سا دریا، جو [صرف پینتالیس میل لمبا ہے اور] سِمْفِروپول (Simferopol) کے جنوب میں بہتا ہے۔ اس کی شہرت محض اس لڑائی کی وجہ سے ہے جو جنگِ قِرِیم (کِرِیمیا) کے دوران میں ۲۰/۲۸ ستمبر ۱۸۵۴ء کو اس کے کنارے ہوئی [اور فرانس، برطانیہ اور ترکی کی متحدہ افواج نے روسیوں پر فتح پائی].

---

* اَلْما آتہ: (سابق وِرْنِی Vernyi)، ایک قصبہ اور ۱۹۲۹ء کے بعد سے قازقستان کی سوویت اشتراکی جمہوریہ کا صدر مقام اور اسی نام کے صوبے (oblast) کا انتظامی مرکز۔ اسے ۱۸۵۴ء میں اَلْمَتی (Almaty) نام کی قِرْغِز آبادی کے مقام پر بسایا گیا اور ۱۸۶۷ء میں سیمرِشیا (Semirechia) کی روسی فوجی حکومت کا صدر مقام ہو گیا۔ ۱۸۷۱ء تک اس کا بہت بڑا حِصّہ روسی خاکے کے مطابق از سرِ نو تعمیر کیا جا چکا تھا اور یہ ایک بارونق تجارتی مرکز بن گیا تھا۔ اُن دنوں یہاں کی آبادی بارہ ہزار نفوس پر مشتمل تھی، جس میں قرغز [= قازق]، ڈُنگن (Dungan)، اویغور (Uyghurs) تاتاری، روسی اور چینی شامل تھے۔ ۱۹۲۶ء تک یہ آبادی بڑھ کر پینتالیس ہزار اور ۱۹۳۹ء میں دو لاکھ تیس ہزار ہو گئی۔ شہر میں جو متعدد تعلیمی اور ثقافتی ادارے ہیں ان میں ایک سائنس کی اکادمی (Academy of Sciences)، پچاس مدرسے، چار تھیٹر اور تیرہ سینما ہیں.

مآخذ: (۱) O. Kurnetsova و S. Djusunbekov: *Alma-Ata*، طبع ثانی، الماآتہ ۱۹۳۹ء؛ (۲) B. D. Boragīn و I. I. Beloretskovskiy: *Alma-Ata*، ماسکو ۱۹۵۰ء؛ نیز رک بہ مادّۂ قازقستان.

(G. E. WHEELER)

---

* اَلْما داغ: (Almā Dāgh) رک بہ الماطاغی.

---

* اَلْمَاس: اکثر اوقات اس اسم کا 'ال' تعریفی سمجھا جاتا ہے (ال-ماس)؛ لیکن بقول ابن الاثیر، در لسان، ۸: ۹۷، صحیح اَلْاَلْمَاس ہے؛ اس میں 'ال' اصل مادّے کا جزو ہے، جیسے الیاس میں)۔ یہ یونانی لفظ ἀδάμας کی بگڑی ہوئی شکل ہے (محلّ مذکور: وَلَیْسَتْ بِعَرَبِیَّۃٍ)۔ الماس کے معنی ہیں ہیرا۔ ارسطو سے غلط طور پر منسوب کتاب الأحجار میں مندرجہ راے کی رو سے، جسے ہم اصل یونانی مآخذ کی بنا پر پلینیوس (Pliny) کے بیانات سے متفق پاتے ہیں، ہیرا سیسے کے سوا ہر ٹھوس چیز کو کاٹ دیتا ہے اور سیسہ خود اسے ختم کر دیتا ہے۔ ایک قصّہ مشہور ہے کہ خراسان کی سرحد پر ایک نہایت گہری وادی ہے، جہاں ہیرے پائے جاتے ہیں، ان کی

محافظت ایسے زہریلے سانپ کرتے ہیں جن پر محض نظر پڑنے ہی سے انسان مر جاتا ہے۔ سکندر اعظم نے ایک خاص حیلے سے کام لے کر ان میں سے چند ہیرے حاصل کیے تھے۔ اس نے چند ایسے آئینے بنوائے جن میں سانپ اپنا عکس دیکھتے ہی ہلاک ہو گئے۔ پھر اس نے بھیڑ کا گوشت اس گہری وادی میں ڈلوا دیا، جس سے ہیرے چپک گئے۔ یہ ٹکڑے ہیروں سمیت گدھ اٹھا کر اوپر لے آئے۔ یہ قصہ Epiphanius: *De XII gemmis*، میں پہلے سے موجود تھا اور مشرق میں مشہور عوام ہے (الف لیلة)۔ البیرونی اس کا مضحکہ اڑاتا ہے اور کہتا ہے بھلا یہ سانپ ایک دوسرے کو دیکھنے سے کیوں نہ مرے جب کہ اپنا عکس آئینے میں دیکھتے ہی ختم ہو گئے۔ اسی سلسلے میں وہ نہ صرف ہیرے سے متعلق دوسری کہانیوں کی بھی ہنسی اڑاتا ہے بلکہ ایسے تمام قصوں کو جھٹلاتا ہے جن میں بعض حیوانات یا بعض پتھروں کے فقط دیکھ لینے سے لوگوں کی موت واقع ہو جانے کا ذکر آیا ہے۔ دوسری طرف یہ مصنف الماس کی کان کنی، اس کے خواص اور استعمال کے بارے میں بہت سی قیمتی معلومات فراہم کر گیا ہے۔ اس نے الماس کے ایک ایسے ٹکڑے کا بھی ذکر کیا ہے جو معز الدولہ احمد بن بویہ نے اپنے بھائی رکن الدولہ الحسن کو پیش کیا تھا اور جس کا وزن ۳ مثقال (۱۴ء۱۶ بلکہ ۷۵ء۱۲ گرین) تک تھا؛ لیکن الدِمشقی ایک مثقال سے زیادہ وزنی ہیرے کے وجود سے لاعلمی کا اظہار کرتا ہے۔ ہیروں کی دست یابی کے مقامات کے متعلق عربی مآخذ میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ التیفاشی اور القزوینی کا بیان ہے کہ جو ہیرے پتھر توڑ کر نکالے جاتے ہیں وہ اکثر مثلث شکل کے ہوتے ہیں۔ التیفاشی یہ بھی کہتا ہے کہ ہیرا چھوٹے چھوٹے پروں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الماس دوسرے جواہرات میں چھید کرنے اور انھیں اور شیشوں کو کاٹنے کے کام آتا ہے۔ ارسطو کے متعلق مشہور ہے کہ وہ اسے مثانے میں سے پتھریاں خارج کرنے کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کا سفوف دانتوں کو نہ لگنا چاہیے۔ بیرونی طور پر اس کا استعمال قولنج اور درد معدہ کے لیے مفید ہے۔

مآخذ: (۱) J. Ruska: *Das Steinbuch des Aristoteles*، ۱۹۱۲ء؛ (۲) القزوینی، طبع وُسٹِنفِلٹ، ۱: ۲۳۶-۲۳۷؛ (۳) التیفاشی: اَزْهار الاَفْكار، ترجمہ از Reineri Biscia، طبع دوم، ص ۵۳-۵۴؛ (۴) Clément، Mullet، در *JA*، سلسلۂ ششم، ۱۱: ۱۲۷-۱۲۸؛ (۵) البیرونی: اَلْجَماهِر فی مَعْرِفَة الجَوَاهِر، ۱۳۵۵ھ، ص ۹۲-۱۰۲؛ (۶) اِبن الاَكْفانی: نُخَب الذَّخائِر فِیْ اَحوال الجَوَاهِر، ۱۹۳۹ء، ص ۲۰-۲۵، P. Anastase-Marie de St. Elie کے متعدد قیمتی حواشی کے ساتھ، ترجمہ از E. Wiedemann، در *SB Phys. Med. Soz. Erlangen*، ۴۴: ۳۱۸ ببعد؛ (۷) الدِمشقی: الاِشارة الی مَحاسن التِجارة، ۱۳۱۸ھ، ص ۱۵ ببعد (مترجمۂ E. Wiedemann، در مجلۂ مذکورۂ بالا، ص ۲۳۳ ببعد)؛ (۸) J. Ruska: *Der Diamant in der Medizin, Fetschr. f. Herm Baas*، ۱۹۰۸ء؛ (۹) B. Laufer: *The Diamond*، ۱۹۱۵ء؛ (۱۰) المَشْرِق، ۲۰: ۸۶۵-۸۷۸.

(M. PLESSNER و J. RUSKA)

اَلْماطاغی: (Elma Dagh) آج کل اس نام کا اطلاق بسا اوقات اس ✱ پورے سلسلۂ کوہ پر ہوتا ہے جو شام کے انتہائی شمالی حصے میں واقع ہے اور جسے قدیم مصنّفین اَمانُوس (بخامنشی املا میں خَمَنُو Khamanu) کے نام سے یاد کرتے تھے۔ اَلْماطاغی ایشیاے کوچک کے [کوہستانی] نظامِ طوروس (Taurus) کی ایک شاخ ہے، جو مَرْعَش کے نواح میں دریاے جَیحان (Pyramus) کے جنوبی جانب مغنیسی (dolomite) چٹانوں کے بلند اور گھٹے ہوئے سلسلے قرہ دِدِہ طاغی سے الگ ہو کر سلسلہ ہاے طوروس غربی و طوروس شرقی (Antitaurus) کے متوازی شمال مشرق سے جنوب مغرب کی سمت چلی جاتی ہے، جہاں وہ ایک اَور ماہی پشت سلسلے سے گھری ہوئی ہے۔ یہاں سے یہ پہاڑ مختلف شاخوں میں بٹ کر مشرق کی جانب پوری خلیج اِسْکَنْدَرُونہ تک پھیلتا چلا گیا ہے۔ پھر ساحل بحر پر دفعۃً راُس الخنزِیر (۵۱۰۰ فٹ) کے جنوب میں جبل موسٰی (۵۷۵۰ فٹ) پر ختم ہو جاتا ہے، جسے جبل احمر بھی کہتے ہیں اور جو جبل اَرْزُوس کا حصہ ہے۔ نہر العاصی (Orontes) کی گہری اور عرضًا واقع وادی اور العُمق کی دلدلیں الماطاغی کو جبالِ لبنان سے جدا کرتی ہیں، جو ارضیاتی تشکیل (بیشتر چونے کے پتھر سے) کے پیش نظر بھی سلسلۂ طوروس سے مختلف ہیں۔ الماطاغی سے نکلی ہوئی شاخیں شلیشیا (Cilicia) کو پوری طرح شام اور العراق الاعلٰی سے علیحدہ کر دیتی ہیں۔ چند [چھوٹے چھوٹے] درّوں سے قطع نظر، جن کی حیثیت ٹٹوؤں وغیرہ کے آنے جانے سے بنی ہوئی پگڈنڈیوں سے زیادہ نہیں، درّۂ بیلان [رتّ بان] ہی ایشیاے کوچک اور شام کے درمیان آمد و رفت کا واحِد ذریعہ ہے، جو ہمیشہ بہ کثرت استعمال ہوتا رہا ہے۔ بہت سے پہاڑوں کی بلندی کا صحیح تعیّن ابھی تک نہیں ہو سکا۔ ان کی اوسط بلندی ۳۶۵۰ فٹ بیان کی جاتی ہے اور بعض چوٹیوں کی اونچائی ۷۳۰۰ فٹ بلکہ اس سے بھی زیادہ تک پہنچ جاتی ہے۔ دورْمیر (Dormeyer) نے بلند ترین چوٹی مَنْہور (Menhör) (۷۴۵۰ فٹ) قرار دی ہے۔ شمال کی طرف چوٹیاں زیادہ ترنکیلی اور عمودی ملتی ہیں، البتہ جنوب میں یہ نسبۃً مدوّر ہیں۔ الماطاغی تازہ و شاداب نباتات کے باعث بڑا خوش منظر پہاڑ ہے، کیونکہ اس کی ڈھلانوں پر بہت گھنے درخت اُگے ہوئے ہیں، جن میں سے بنجر مغنیسی (dolomite) چوٹیاں ابھری ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ اسکندرون کے شمال میں الماطاغی کی ماہی پشت شرقًا غربًا ڈھلواں اطراف سے مل کر ایک انتظامی حلقہ — سنجاق جبل برکت — متشکل ہوتا ہے، قب زخاؤ (Sachau)، در *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*، ۱۸۹۲ء، ص ۳۱۴.

مقامی طور پر پورے اَمانُوس کے لیے کوئی ایک مشترک نام نہیں۔ یورپی سیاحوں کے بیانات اور ان پر مبنی نقشوں میں تسمیہ کے متعلق یہ امر خاصی الجھن کا باعث بنتا رہا ہے، کیونکہ ایک ہی نام کا اطلاق کبھی تو پورے سلسلے پر کیا گیا ہے اور کبھی اس کے کسی حصے پر۔ اَمانُوس کے شمالی حصے کے لیے ہمیں گاؤر (گبر) طاغی (Giawr-Dagh) یا جَوُر طاغی (Djawur-Dagh)، یعنی جبل الکفّار کا نام ملتا ہے۔ H. Kiepert نے اپنے تیار کردہ دولت عثمانیہ کے عام نقشے (مطبوعۂ

برلن ۱۸۹۲ء) میں الماطاغی کو اِصلاحیہ (Nikopolis، ۳۷ درجے عرض بلد شمالی) تک پھیلا ہوا دکھایا ہے اور اس سلسلے کی جو شاخ مَرْعَش کے نواح تک چلی گئی ہے اسے گاور طاغی قرار دیا ہے، قب نیز نقشۂ کیپرٹ، براے زخاؤ: *Reise in Syrien und Mesopotemien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء۔ نقشہ کیپرٹ، براے Von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، میں الماطاغی کو بیلان کے شمال میں واقع پہاڑوں کے صرف ایک مجموعے کا نام بتایا گیا ہے، گاور طاغی کا نام اس میں سرے سے موجود ہی نہیں اور اس کے بجائے ہمیں مَرْعَش اور اِصلاحیہ کے بیچ میں علیحدہ علیحدہ چوٹیوں کے نام سُور طاغی، اَجہ طاغی اور گیجہ طاغی (Göidje-Dagh) نظر آتے ہیں۔ E. Reclus کے بیان کے مطابق شمالی گاور طاغی جنوبی پہاڑوں کے ساتھ ایک سطح مرتفع کے ذریعے مربوط ہے، جس کی گہرائی میں گاور گول Giawr-Göl (یعنی خلیج کفار) واقع ہے۔ بعض اوقات گاور طاغی کے نام کا اطلاق پورے اَمانُوس پر کر دیا جاتا ہے (مثلاً نقشہ از Favre و Mandrot)۔ E. Reclus جنوبی اَمانُوس کو الماطاغی سے موسوم نہیں کرتا، بلکہ اسے متعدد سیاحوں کے قول کے مطابق اَلْجمہ طاغی کے نام سے یاد کرتا ہے۔ بنز نجر (Benzinger) نے اَمانُوس کے جنوبی حصے کو گاور طاغی اور شمالی حصے کو اَلْجمہ طاغی کہہ کر صریحاً غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ زِرنِک (Czernik) واحد شخص ہے جس نے اَمانُوس کو قرہ طاغی بتایا ہے، یہ نام یقینی طور پر قرون وسطٰی کے عرب جغرافیہ نگاروں کے جبل اللُّکّام (نیز الاُکّام، سریانی: اُکّاما = "سیاہ" کا معرّب) اور بوزنطیوں کے μαύρον ὄρος کا ترکی ترجمہ ہے۔ اللُّکّام اور اَمانُوس کے کم و بیش مترادف ہونے کے بارے میں دیکھیے زخاؤ (Sachau): کتاب مذکور، ۱۸۹۲ء، ص ۳۲۵۔ سیاحوں نے نام کے استعمال کی غلطی کے باعث اَلْما یا اَلْجمہ طاغی کو نسبۃً محدود کر کے (بیلان کے شمال تک) اکثر نُولُو طاغی بھی کہا ہے، جو بقول کوچی (Kotschy) (قب نیز نقشۂ Kiepert محولۂ بالا) جبل اَرْزُوس (بیلان کے جنوب میں) کے صرف شمال مشرقی حصے کا نام ہے۔

مآخذ: (۱) رِٹَر (K. Ritter): *Erdkunde*، ۱۷: ۱۷۹۹–۱۸۱۱؛ (۲) Th. Kotschy: *Reise in den Amanus*، در *Petermann's Geogr. Mitteil*، تکملہ عدد ۳۵ (۱۸۷۶ء): ۲۷ بعد و ۳۳؛ (۳) Favre و Mandrot، در *Bulletin de la Société de Geogr. de Paris*، ۱۸۷۸ء (قب نیز *Globus*، ۳۴: ۱۱، ۱۵)؛ (۴) E. Reclus: *Norvelle Géographie universelle*، ۹: ۶۹۱؛ (۵) Benzininger، در Pauly-Wissowa: *Realencyclop. der Klass. Alter-tumswiss.*، ۱: ۱۷۴۲ و در Baedeker: *Palestina und Syrien*، ۱۹۰۰ء، ص ۴۰۶، ۴۰۸؛ (۶) Humann و Puchstein: *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*، ۱۸۹۰ء، ص ۱۵۸ بعد؛ (۷) Oberhummer و Zimmerer: *Durch Syrien und Kleinasian*، ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۰–۱۰۱، ۳۲۸–۳۲۹؛ (۸) F. H. Schaffer: *Cilicia*، در *Petermann's Geogr. Mitteil*، تکملہ عدد ۱۴۱ (۱۹۰۳ء): ۹۴–۹۵، ۹۸–۱۰۰؛ (۹) A. Janke: *Auf Alexanders des Grossen Pfaden*، برلن ۱۹۰۴ء، ص ۳۱–۳۲، ۴۷، ۱۵۷–۱۵۸ (Anm.)، ص ۸۹–۹۸۔

(M. STRECK)

---

* **اِلْمالی:** قبل ازیں جسے اِلْمالو (ترکی، بمعنی سیبوں کا شہر)؛ جنوب مغربی اَناطولی کا ایک معمولی قصبہ، ۳۶ درجے ۴۵ دقیقے عرض بلد شمالی، ۹ درجے ۵۵ دقیقے طول بلد شرقی پر، [سطح سمندر سے] ۱۱۵۰ میٹر (= ۳۷۷۲ فٹ) بلند، اونچے اونچے پہاڑوں (شمال میں الماطاغی: ۲۵۰۵ میٹر = ۸۲۱۸ فٹ؛ جنوب مشرق میں طاغری: ۳۰۸۶ میٹر = ۱۰۱۲۴ فٹ) سے گھرے ہوئے چھوٹے سے میدان میں قرہ گل کی مختصری جھیل کے قریب واقع ہے۔ یہ جھیل ایک غار میں گرتی ہے، جو المالی دُودنی کہلاتا ہے۔ المالی ولایت اَنطالیہ کی ایک قضا کا صدر مقام ہے اور اس کی آبادی ۴۹۶۷ باشندوں پر مشتمل ہے (۱۹۵۰ء)، پوری قضا میں ۲۳۹۹۳ نفوس آباد ہیں۔

المالی لیقیا (Lycia) کے قدیم خطے کا ایک خوش منظر اور صاف ستھرا قصبہ ہے، جس کی آب و ہوا صحت افزا ہے۔ اس میں ایک خاصا نیا بازار اور ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۷ء کی تعمیر شدہ ایک قدیم عثمانی مسجد (عمر پاشا جامعی) ہے۔ اس مسجد کا ایک تو مرکزی گنبد ہے اور پانچ گنبد پیش طاق کے ہیں۔ باہر سامنے کی جانب دائیں ہاتھ ایک مینار بنا ہوا ہے اور پشت پر بائیں ہاتھ ایک "تربت" ہے۔ خود مسجد کے اندر خاصی اچھی قسم کی ٹائلوں سے بنی ہوئی زُو کاری کی تکونی لوحیں ہیں، جن کی تعداد چودہ ہے، پیش طاق میں ایسی مزید پانچ لوحیں ہیں (K. Erdmann کا بیان)۔

المالی ترکمانی ریاست تِکّہ [رتّ بان] کا صدر مقام تھا، جس پر ۸۳۰ھ/۱۴۲۶–۱۴۲۷ء میں مُراد ثانی نے قبضہ کیا اور اس وقت سے یہ ریاست ایالتِ اَنَدولُو کے ایک لواء کی حیثیت سے چلی آ رہی ہے۔ لواے تِکّہ کا صدر مقام اَنْطالیہ میں منتقل کر دیا گیا اور المالی ایک "قضا" بن گیا۔ انیسویں صدی میں اس کی حیثیت ولایت قونیہ کی سنجاق انطالیہ (اَدالیہ) کی ایک قضا کی تھی۔

نام نہاد تَخْتَجی لکڑہارے، جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ شیعی تھے، المالی کے نواحی جنگلوں میں آ کر بس گئے ہیں اور شہر میں لکڑیاں لا کر بیچتے ہیں۔ المالی سے تقریباً ۶۰ کیلومیٹر (۳۷ میل) جنوب میں بندرگاہ فِنِکی (Finike) (قبل ازیں جسے فِنِیکہ Fineka؛ آبادی: ۳۸۲) واقع ہے، جو کسی زمانے میں قضاے المالی کا ایک حصہ تھی، لیکن اب بجاے خود ایک قضا ہے۔ اس کے قریب ہی لیقیائی (Lycian) قبریں اور ایک فِنِیقی کتبہ ہے۔

اَناطولی میں المالی نام کے تین اور گاؤں ہیں: ایک گاؤں قضاے اَرْدُو میں اسی نام کی ولایت میں واقع ہے؛ دوسرا جھیل وان کے کنارے پر اور تیسرا ولایت مَلَطیہ کی قضاے بِہِسْنی (بِہِسْنی) میں ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۹: ۲۷۷ بعد؛ (۲) E. Reclus: *Nouvelle géographie universelle*، ۹: ۶۴۹، ۶۶۰؛ (۳) E. Banse:

Die Türkei، ص ۱۵۶؛ (۴) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۱۰۲۵؛ (۵) V. Cuinet: La Turquie d' Asie، ۱: ۸۶۴ و ۲: ۳۷۷؛ (۶) جمال عارف الگوز: تورکیه کوست اولیلری، ص ۷۴؛ (۷) [آ، ترکی، بذیلِ مادّہ (از بسم درکوت)؛ (۸) [آ، لائڈن، طبع اوّل (بذیلِ مادّہ).

(FR. TAESCHNER)

---

* المَجِسطی: (Almagest)، رک بہ بطلمیوس

---

* المُگاوَرِس: (Almogàvares یا Almugàvares)، یہ نام بظاہر عربی کے لفظ المُغاوِر سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں چھاپے مارنے والا اور یہ قرونِ وسطی کے آخر میں ان اجیر لشکروں کے لیے بولا جاتا تھا جو جبل اَرغون (Aragon) کے پہاڑیوں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے۔ یہ نہایت جفاکش، سنجیدہ مزاج، لیکن تنظیم و تربیت سے بے بہرہ لوگ تھے۔ زوریٹا (Zorita) (Anales، ۴: ۲۴) نے ان کا مفصل حال لکھا ہے۔ یہ وہ فوجی دستے تھے جو شاہانِ ارغون و قسطِلہ (Castille) کی ملازمت میں پاپیادہ لڑتے تھے اور جنھوں نے شاہ فِلِپ ثالث (معروف بہ "جری") کی ۱۲۸۵ء کی مہم کے دوران میں روشلان (Roussillon) کے میدان میں اس کے فرانسیسی لشکر کے پرخچے اڑا دیے تھے اور جنھوں نے آگے چل کر مشرقی بحیرۂ روم میں دلیرانہ ترکتازیاں کیں، جو تاریخ میں Grande Compagnie Catalane کے نام سے معروف ہیں۔

مآخذ: (۱) Dozy و Engelmann: Glossaire des most espagnols et Portugais dérivés de l' arabe، لائڈن ۱۸۶۹ء، ص ۱۷۲، بذیلِ مادّہ؛ (۲) R. Fawtier، در G. Glotz: Hist. du moyen âge، ج ۶/۱، پیرس ۱۹۴۱ء، ص ۱۸۸-۱۸۹، ۲۸۳؛ (۳) P. Aguado Bleye: Manual de historia de España، طبع ششم، ج ۱، میڈرڈ ۱۹۴۷ء، ص ۹۰۸-۹۰۹۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

---

* المَلیغ: [یا المالیغ یا المالِق]، ایلی [رک بآن] کی بالائی وادی میں ایک مسلم مملکت کا صدر مقام، جسے اُوزار (جوینی، ۱: ۵۷) یا بوزار (الجمال القرشی، در W. Barthold: Turkestan، روسی نسخہ، ۱: ۱۳۵ ببعد) نے ساتویں/تیرھویں صدی میں آباد کیا تھا۔ الجمالی کے بیان کی رو سے اس نے حکمران ہو کر طُغرِل خان کا لقب اختیار کر لیا۔ اوّل اوّل تو المليغ کا ذکر اس مملکت کے صدر مقام کے طور پر لیکن بعد میں ایک بڑے اور خوش حال تجارتی شہر کے طور پر آیا ہے۔ اس کے محلِّ وقوع کے متعلق اپنی معلومات کے لیے ہم زیادہ تر چینی مصنّفین (Bretschneider: Med. Researches، ۱: ۶۹ ببعد و ۲: ۳۳ ببعد و اشاریہ) کے مرہونِ منت ہیں۔ یہ شہر جھیل سیرم (Sayram) اور درّۂ تلکی (Talki) کے جنوب میں ایلی (Ili) کے شمال میں اور غالباً موجودہ کُلجہ کے شمال مغرب میں واقع تھا۔

ان علاقوں کے دوسرے فرماں رواؤں کی طرح المليغ کے بادشاہ کو بھی چنگیز خان سے سابقہ پڑا (جس کی شکارگاہ المليغ کے آس پاس تھی، جوینی، ۱: ۲۱)۔ مملکت قرہ ختائی [رک بآن] کے ولی مسمّی کوچلوک (Küclük) نے شاہ مذکور کو، جب وہ شکار کھیل رہا تھا، اچانک جا لیا اور قتل کر دیا؛ لیکن کوچلوک، شہر المليغ پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا۔ اُوزار کے فرزند اور جانشین سُقناقتِگین (یا سُغناق تگین) نے چنگیز خان کی پوتی (جوچی کی بیٹی) سے شادی کی۔ اس کی موت (۶۵۱ھ/ ۱۲۵۳-۱۲۵۴ء، قب جوینی، ۱: ۵۸؛ بروے الجمال القرشی: ۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰-۱۲۵۱ء) کے بعد اس کا بیٹا جانشین ہوا، جس کا نام (دانشمند تگین) اس سلطنت کے دوسرے فرماں رواؤں کی طرح صرف الجمال القرشی ہی کے ہاں ملتا ہے (Barthold: Turkestan، ۱: ۱۴۱ ببعد)۔ المليغ پر اس مصنّف کے زمانے (آٹھویں/چودھویں صدی کے آغاز) تک یہی خاندان حکمران تھا، مگر یہ معلوم نہیں کہ کب تک یہ علاقہ اس کے زیر حکومت رہا۔ ساتویں/تیرھویں صدی تک چاندی یا تانبے کے جو سکّے المليغ میں ضرب ہوے وہ بظاہر اسی خاندان کے ہیں۔ چنگیز خان کی موت کے بعد المليغ کا علاقہ چغتائی کے زیر سیادت رہا (قب B. Spuler: Mongolen in Iran، ۲۷۷، حاشیہ ۲)۔ یہ پورا صوبہ (جس میں قدیم قُزاُرْدُو = بلاساغون بھی شامل تھا) تیرھویں اور چودھویں صدی میں اِیل اَرغُو (Īl Arghū) کے نام سے پکارا جاتا تھا (قب نیز نسبت اَرغوی، در Barthold: Turkestan، ۱: ۱۳۸-۱۴۰)۔ المليغ کے قریب ہی چغتائی اور اس کے جانشینوں، مثلاً اَرجنی خاتون اور قَرَمہ شیرَین کے لشکروں کی چھاؤنی تھی (جوینی، ۲: ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۷۲ ببعد و ۳: ۹۷؛ وصاف، چاپ سنگی، بمبئی، ص ۵۰؛ ابن بطوطہ، ۳: ۴۱، ۴۹ ببعد).

وسطِ ایشیا میں سے ہو کر چین جانے والی شاہراہ پر بڑا تجارتی شہر ہونے کی بنا پر مغربی سیاحوں اور پادری مبلّغوں نے بارہا المليغ کا ذکر کیا ہے (دیکھیے I. Hallberg: L' Extrême Orient etc.، Göteborg ۱۹۰۶ء، ص ۱۷ ببعد: Almalech)۔ ۱۳۳۹ء میں چند فرانسسکی (Franciscan) راہب اس شہر میں قتل کر دیے گئے تھے (قب A. van den wyngaert: Sinica Franciscana، ۱: ۵۱۰-۵۱۱؛ G. Golubovich: Biblioteca Bio-Bibliografica، ۲: ۷۲ و ۴: ۲۴۴-۲۴۸، ۳۱۰-۳۱۱)۔ یہاں ایک رومن کیتھولک فرقے کے تبلیغی اسقف کا مستقر اور غالباً نسطوری اسقف اعظم کا مقام بھی تھا (قب Bretschneider: Med. Res.، ص ۳۸؛ Barthold: Očerk istorii Semiryečva، Vyerniy ۱۸۹۸ء، ص ۶۴-۶۷؛ V. Rondalez، در Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft، ۱۹۵۱ء، ص ۱-۱۷؛ S. Dauvillier، در Mélanges F. Cavallera، Toulouse ۱۹۴۸ء، ص ۳۰۵-۳۰۷).

دریاے چُو [رک بآن] کے کنارے تیز طالا (Talas) اور دوسرے علاقوں میں واقع شہروں کی طرح المليغ بھی آٹھویں/چودھویں صدی کی مسلسل خانہ

جنگیوں اور دوسری لڑائیوں کے باعث کامل طور پر ویران ہو گیا تھا (قبّ بابر، طبع Beveridge، ج ۱؛ میرزا محمد حیدر: تاریخ رشیدی، مترجمہ E. D. Ross، ص ۳۶۴)۔ محمد حیدر نے تُغلُق تیمور خان (م ۷۶۴ھ/ ۱۳۶۲–۱۳۶۳ء) کی قبر کے ساتھ اس مقبرے کے کھنڈروں کا ذکر کیا ہے (قبّ دُوغلات)۔ یہ کھنڈر (جو اب التو کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں) جمہوریۂ متحدۂ اشتراکیہ اور چین کے سرحدی دریا خورگوس اور موضع مَزار کے مابین واقع ہیں اور N. Pantusov نے Kaufma-nskiy Sbornik، ماسکو ۱۹۱۰ء، ص ۱۶۱ ببعد، میں ان کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہاں نسطوری عیسائیوں کی قبروں کے کتبے بھی پائے گئے ہیں (دیکھیے بالخصوص P. Kokovtsov، در .Zap، ۱۶: ۱۹۰ ببعد).

A. N. Bernstamm (Pamyatniki stariny almaatinskoy oblasti po materialam ekspeditsii 1939g.، در Izvestiya Akad. Nauk Kazakh SSR، Archeol series، ج ۱، اَلماآتہ ۱۹۴۸ء: ص ۷۹–۹۱) کا خیال ہے کہ المَلیغ وہی شہر ہے جو موجودہ الماآتہ کے قریب واقع ہے (اور جو الِمْتو (Alimtu) = چینی: ا- لی- تعو (A-li-t'u) بھی کہلاتا ہے)، لیکن یہ دراصل اسی نام کا ایک دوسرا اور بالکل مختلف شہر ہے (گو اسے بھی "سیبوں کا شہر" کا نام دیا گیا ہے)۔ اس کا ذکر ۱۳۹۰ء میں مغولستان پر تیمور کے حملے کے سلسلے میں ملتا ہے (یزدی: ظفر نامہ، ۱: ۴۶۶ ببعد؛ قبّ F. Petis de la Croix: Histoire de Timurbec.، ۲: ۶۶ ببعد).

(W. BARTHOLD [و B. SPULER و O. PRITSAK])

⊗* اَلَمُوت: (۱) قلعہ؛ (۲) حکمران خاندان و ریاست؛ [(۳) سنجاق یعنی صوبہ].

(۱) قلعہ

قلعۂ اَلَمُوت کے کھنڈر ایک ایسی بلند چٹان کی چوٹی پر واقع ہیں جہاں پہنچنا قریب قریب ناممکن ہے۔ یہ چوٹی کوہستان البُرز کے قلب میں ہے اور قزوین سے شمال مشرق میں دو روز کی مسافت پر واقع ہے۔ ابن الأثیر (۱۰: ۱۳۱) کا قول ہے کہ اس مقام کا سراغ ایک عقاب کے ذریعے سے کسی دَیلمی بادشاہ کو ملا تھا، جس نے وہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا؛ چنانچہ اَلَمُوت "آلہ" (= عقاب) اور "آمو (خ)ت" (= سکھانا) سے مرکب ہے۔ الحسن العَلَوی، الدّاعی إلی الحق نے ۲۴۶ھ/ ۸۶۰ء میں قلعہ دوبارہ تعمیر کرایا۔ فرقۂ حشیشیّین کے بانی حسنِ صَباح نے ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء میں الموت پر قبضہ کر لیا اور اسے اپنی جماعت کا مرکز مقرر کیا۔ مغول نے ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء میں الموت کو فتح کیا، لیکن ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۵ء میں حشیشیّین نے دوبارہ اس پر قبضہ کر لیا؛ تاہم یہ بہت جلد ان کے تصرّف سے ہمیشہ کے لیے نکل گیا۔ صفویوں کے زمانے میں الموت سرکاری محبس (یا قلعۂ فراموشی) کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اس کی عمارت اور فصیلوں کے آثار آج بھی موجود ہیں.

مآخذ: (۱) حَمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، ۱: ۵۱۷–۵۲۷؛ (۲) Le Strange، ص ۲۲۰–۲۲۱؛ (۳) Col. Montieth: Journal of a Tour through Azerbijan and the Shores of the Caspian، در Journal of the Royal Geographical Society، ج ۳؛ (۴) J. Shiel: Itinerary from Tehran to Alamut and Khurrem Abad in May, 1837، در مجلّۂ مذکور، ج ۸؛ (۵) L. Lockhart: Ḥasan-i Ṣābbāḥ and the Assassins، در BSOS، ۵: ۶۷۵–۶۹۶؛ (۶) W. Ivanow: Some Ismaili Strongholds in Persia (جسے الموت کے تعیینِ موقع کے متعلق شُبہ ہے)، در IC، ۱۲: ۳۸۲–۳۹۲؛ (۷) F. Stark: The Valley of the Assassins، لنڈن ۱۹۳۴ء.

(L. LOCKHART)

(۲) حکمران خاندان

اَلَمُوت ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء سے ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء تک ایک شیعی ریاست کا مرکز رہا۔ اس میں ایسے علاقے شامل تھے جن کا سلسلہ بلا کسی ترتیب کے شام سے مشرقی ایران تک پھیلا ہوا تھا اور نِزاری اسمٰعیلی [رکّ بآن] فرقے کا سرگروہ ان پر حکمران تھا۔ اس فرقے کو بعض اوقات حشیشیّین کہتے ہیں.

یہ سلطنت، ایرانی اسمٰعیلیوں کی ان مساعی سے ظہور میں آئی جو انھوں نے مصر کے فاطمی حکمرانوں کی امداد کی خاطر سُنّی سلاجقہ کا اقتدار توڑنے کے لیے کی تھیں۔ ان کی بغاوت کا آغاز ملک شاہ کے آخری عہد میں ہوا۔ بَرکیارُق کے پُرآشوب زمانے میں یہ بغاوت زیادہ پھیل گئی۔ اسمٰعیلیوں نے قُہستان، قُومِس، فارس، الجزیرہ، شام اور دوسرے مقامات کے قلعوں پر قبضہ کر لیا اور ان کی فوجیں مختلف خانہ جنگیوں میں بھی دخل دینے لگیں۔ اسمٰعیلی قائدین میں سب سے زیادہ وقیع یہ تھے: علامہ عبدالملک بن عطّاش، داعی (مبلّغ اعلیٰ) اِصْفہان؛ اس کا بیٹا احمد بن عَطّاش، جس نے ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۰ء میں شاہ دِژ فتح کیا، جو اصفہان کے قریب واقع تھا، اور حسنِ صَباح [رکّ بآن]، جس نے دَیلمان کے علاقے میں الموت ۴۸۳ھ/ ۱۰۹۰ء پر قبضہ جمایا۔ ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء میں مصر کے امام المستنصر کی وفات پر ایرانی اسمٰعیلیوں نے اس کے بیٹے نزار کے استحقاقِ امامت کی حمایت کی۔ جب نزار کو شکست ہوئی تو انھوں نے المُستعلی کی امامت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور نزاریہ [رکّ بآن] کے نام سے مصر سے الگ اپنی بغاوت جاری رکھی.

جب محمد تپَر نے سلجوقی قوت منظم کر لی تو حالات کا رخ اسمٰعیلیوں کی طرف سے پھر گیا۔ شاہ دِژ ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۷ء میں ان کے قبضے سے نکل گیا اور الموت کو بھی سخت خطرے کا سامنا تھا کہ ۵۱۱ھ/ ۱۱۱۸ء میں سلطان محمد کی وفات سے اسمٰعیلیوں کو سانس لینے کا موقع مل گیا۔ اس وقت تک قیادت بلا نزاع حسنِ صَباح کے ہاتھ میں آ چکی تھی، جو الموت میں مقیم تھا اور حقیقۃً ایک آزاد مملکت کا سربراہ بن چکا تھا، جس میں الموت کے نواحی علاقۂ رُودبار کے قلعے، قلعۂ گردکوہ (جو قُومِس میں دامغان کے قریب واقع ہے) اور خراسان کے جنوب میں قُہستان کے بہت سے

شہر شامل تھے۔ اس کے علاوہ وہ اکثر اسمٰعیلیوں کا، جو سلاجقہ کے زیر حکومت ایران اور "ہلال اخضر" (Fertile Crescent = عرب و شام کے درمیان کا زرخیز علاقہ) میں مقیم تھے، بلکہ چند ایک مصری نزاریوں کا بھی پیشوا تھا۔ اس تھوڑے سے علاقے کے اضافے کے علاوہ جو بعد میں ملک شام کے ایک حصّے پر قبضہ ہو جانے سے حاصل ہوا اس کی مملکت کی حدیں آخر تک تقریباً پوری کی پوری وہی رہیں جو پہلے دن سے تھیں، البتہ اس کے اسمٰعیلی متبعین کی اہمیت آس پاس کے علاقے میں بڑی تیزی سے کم ہوتی گئی۔

اس ریاست کی تاریخ اس خصومت و عداوت سے عبارت ہے جو اسمٰعیلیوں اور گرد و نواح کی سنّی، بلکہ خود شیعہ آبادی کے درمیان مسلسل جاری رہی، جس کا اظہار ایک طرف تو اس طرح ہوتا تھا کہ ہر شہر میں وقتاً فوقتاً ان لوگوں پر حملے ہوتے رہتے تھے جن پر اسمٰعیلی ہونے کا شبہہ تھا اور دوسری طرف اسمٰعیلی اپنے سب سے زیادہ خطرناک دشمنوں کو خفیہ طریقے سے قتل کر ڈالتے تھے، جیسے نظام المُلک [رک بآن] کو۔ اس زمانے میں خفیہ طریقے سے قتل کرنا بجائے خود کوئی غیر معمولی بات نہ تھی، لیکن اسمٰعیلیوں نے جس طرح منظم طور پر ان وارداتوں کا آغاز کیا اس سے لوگوں میں ایک خاص قسم کی دہشت پھیل گئی۔ ابتدائی دور میں اسمٰعیلی خصوصاً اَلَمُوتی مقتداؤں کے پیرو اسمٰعیلی عام آبادی کے ساتھ ملے جلے رہتے تھے، اور اصولِ تقیّہ پر عمل کرتے ہوئے اپنے باطنی معتقدات کو لوگوں سے چھپائے رکھتے تھے۔ کسی مستبد قاضی یا امیر سے نجات حاصل کرنے کے لیے جن اسمٰعیلیوں کو نامزد کیا جاتا تھا وہ انتہائی فدا کاری کے ساتھ اپنے شکار کا پیچھا کرتے اور انجام کار اسے برملا قتل کر ڈالتے۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ جہاں بھی کھلم کھلا قتل کی کوئی واردات ہوتی اس کی ذمے داری اسمٰعیلیوں ہی پر ڈال دی جاتی تھی جو حشیشین بھی کہلاتے تھے۔ کم از کم آخری زمانے میں ان کی "فتّاکی" کو کاربرآری کے ایک ادارے کی حیثیت حاصل ہوگئی اور معاند درباروں میں [دشمنوں سے نمٹنے کے لیے] حشیشین کی ایک باقاعدہ جماعت تیار رکھی جانے لگی، یہاں تک کہ غالباً ان کی خدمات حلیف حکمرانوں کو معاوضے پر بھی دی جانے لگیں۔ اسمٰعیلیوں اور گرد و نواح کے لوگوں کے درمیان بے اعتمادی اور جنگ کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا [ایک طرف تو عام مسلمان اسمٰعیلیوں کے شدید مخالف تھے اور] دوسری طرف اسمٰعیلی اپنے الگ تھلگ اضلاع میں مخالفوں کے خلاف آخر تک ایک متحدہ محاذ قائم رکھے رہے۔

حسنِ صَبّاح ۵۱۸ھ/ ۱۱۲۴ء میں فوت ہوگیا اور وہ جماعت کی قیادت کے لیے اپنے ایک امیرِ عسکر بزرگ امید کو داعیِ دیلمان مقرر کر گیا۔ بزرگ امید کا بیٹا محمد ۵۳۲ھ/ ۱۱۳۸ء میں اس کا جانشین ہوا۔ ان دونوں کے دورِ حکومت میں کبھی تو سلجوقی حکمرانوں (خاص طور پر سنجر اور محمود) کی مدافعت ہوتی اور کبھی خود اسمٰعیلی اپنے کوہستانی دشمنوں یا قرب و جوار کے شہروں مثلاً قزوین پر حملے کرتے رہتے۔ اسمٰعیلیوں کی دھاک بٹھانے میں ان کے ہاتھ سے دو عباسی خلیفوں المُسترشِد اور الرّاشد کا قتل نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ اس اثنا میں حلب اور دمشق کی سیاسیات میں بڑا ہلاکت خیز کردار انجام دینے کے بعد شام کے اسمٰعیلیوں نے لبنان کے شمال میں جبل بَہْرا ی کے ایک حصّے کے قلعوں کو مسخر کر کے انھیں اپنی حکومت میں شامل کر لیا۔

محمد کے بیٹے حسن ثانی نے، جو ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں مسند نشین ہوا، صرف داعی ہونے پر قناعت نہ کی بلکہ ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء میں امامِ غائب کا خلیفہ ہونے کا اعلان بھی کر دیا۔ غالباً اس میں یہ بھی مضمر تھا کہ وہ خود ہی امامِ غائب ہے۔ یوم نشور، یعنی دنیا کی روحانی تکمیل کا اعلان کر کے اس نے شیعی قانونِ شریعت کو منسوخ قرار دیا، کیونکہ وہ بہشت کی اس باطنی زندگی کے منافی تھا جس کی طرف اس وقت اسمٰعیلیوں کو دعوت دی جانے لگی تھی۔ اس طرح اس نے اسمٰعیلی فرقے کو باقی امتِ مسلمہ سے کاملاً الگ کر دیا۔ بعض افراد نے اس نئے دستور کی مخالفت کی اور ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء میں حسن قتل کر دیا گیا؛ لیکن اس کے نوعمر بیٹے محمد ثانی نے بڑی مضبوطی سے زمامِ اقتدار سنبھالی اور باپ کی حکمتِ عملی پر کاربند رہا۔ اس کے بعد سے اَلَمُوت کے حکمران کو علوی امام مانا جانے لگا، جو نسباً نزار کی اولاد سے تھے؛ لیکن خارجی تعلّقات بہت کچھ ویسے ہی رہے جیسے پہلے تھے۔ محمد کا عہدِ حکومت طویل اور نسبۃً پُرامن تھا۔ صرف آخری زمانے میں خوارزم شاہ کی دشمنی کی بنا پر کچھ بدامنی پیدا ہوئی۔ اس کے دورانِ حکومت میں شامی اسمٰعیلیوں پر رشید الدین سِنان [رک بآن] کا تسلّط رہا۔ یہ ایک قابل شخص تھا اور حکومتِ حلب، صلاح الدین، صلیبیوں یا ہمسایہ کوہستانی نُصَیریوں سے جنگ یا مفاہمت کے تعلّقات المَوت سے بالکل آزاد ہو کر حسبِ مرضی قائم کرتا رہا؛ ۵۸۹ھ/ ۱۱۹۳ء میں اس کی موت کے بعد اَلَمُوت کے اقتدار کے سامنے چون و چرا کرنے والا کوئی نہ رہا۔

محمد ثانی کا بیٹا حسن ثالث ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء میں جانشین ہوا۔ اس نے سُنّی مسلمان ہونے کا اعلان کر دیا اور اپنے معتقدین کو حکم دیا کہ وہ اہلِ سنّت کی شریعت اختیار کریں، نیز مُجملہ اَور لوگوں کے خلیفہ النّاصر سے ربط و اتحاد پیدا کیا۔ اسمٰعیلیوں نے بظاہر اس کا فیصلہ قبول کر لیا۔ اس نے آذربیجان کے ازبکوں سے متحد ہو کر چھوٹی چھوٹی فتوحات بھی حاصل کیں، لیکن جب ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں وہ (شاید زہر خورانی سے) فوت ہوگیا تو اس کا نوعمر بیٹا محمد ثالث اس کا جانشین ہوا، جس کی پرورش اہلِ سنت کے طریق پر نہیں ہوئی تھی۔ اس کے زمانے میں اگرچہ حسنِ ثالث کے احکام کی قانونی حیثیت تو برقرار رہی تاہم عملاً احکامِ شریعت پر عمل درآمد باقی نہ رہا اور سیاسی اعتبار سے یہ ریاست ایک بار پھر الگ تھلگ ہوگئی۔

بہر حال بحیثیت مجموعی اسلامی رنگ برقرار رہا۔ نُصیر الدین طُوسی [رک بآن] اور دیگر فضلا اس کے قلعوں میں کھچے آنے لگے۔ توسیعِ مملکت کے لیے پہلے جلال الدین منگُو بِرتی [رک بآن] سے اور بعد میں مغول سے نزاعات کا سلسلہ جاری رہا۔ اپنے حلیفوں کا حلقہ بڑھانے کی کوشش مغربی یورپ تک میں کی گئی، لیکن عام مسلمانوں کا جذبۂ مخالفت انجام کار غالب آیا۔ ایران میں مغول فاتح ہلاکو کا پہلا مقصد اسمٰعیلی حکومت کو تباہ کرنا تھا۔ محمد ثالث پستیِ کردار کا نمونہ بن چکا تھا۔

جب اس نے ہلاکو کے ساتھ مصالحت کی گفتگو سے انکار کر دیا تو اس کے فوجی قائد خوف زدہ ہو گئے۔ وہ اسے اپنے دام میں لانے کی امیدیں باندھ ہی رہے تھے کہ ۶۵۳ھ/۱۲۵۵ء میں ایک درباری نے اسے قتل کر دیا۔ ایک مبہم سی گفت و شنید کے بعد، جب کہ بہت سے قلعے قبضے سے نکل چکے تھے، اس کے بیٹے خورشاہ نے آخر کار ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں بلا شرط ہتھیار ڈال دیے۔ اس کے بعد جلد ہی اس کا کام تمام کر دیا گیا اور دیلمان، قومس اور قُہستان کے اسمٰعیلیوں کا قتل عام ہوا۔ جو لوگ زندہ بچ رہے انھیں پھر کبھی حکومت نصیب نہ ہوئی۔ مغول کے حملے سے صرف شامی قلعے بچ رہے تھے، لیکن انھیں مصر کے بادشاہ بیبرس نے فتح کر لیا؛ تاہم اسمٰعیلیوں کو ایک خود مختار جماعت کے طور پر باقی رہنے دیا گیا۔

مآخذ: (۱) رشید الدین: جامع التواریخ؛ (۲) جُوینی، ج ۳؛ (۳) ابن الاثیر، بمواضع کثیرہ؛ موجودہ زمانے کی تحقیق کے سلسلے میں مندرجۂ ذیل کتابیں اہم ترین ہیں: (۴) Silvester de Sacy: *Mémoire Sur la dynastie des Assassins, Mémoires de l' académei des inscripitions et belles-letters*، ج ۴، پیرس ۱۸۱۸ء، حصّۂ دوم؛ (۵) C. Defrémery: *Nouvelles recherches sur les Ismailiens ou Bathiniens de Syrie*، در *JA*، ۱۸۴۵ء، ۱: ۳۷۳-۴۲۱؛ ۱۸۵۵ء، ۱: ۵-۷۶ و *Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse*، در *JA*، ۱۸۵۶ء، ۲: ۳۵۳-۳۸۷؛ ۱۸۶۰ء، ۱: ۱۳۰-۲۱۰؛ (۶) J. Von Hammer-Purgstall: *Geschichte der Assassinen*، شٹٹ گارٹ و ٹیوبنگن ۱۸۱۸ء۔ یہ رسالہ مخالفانہ ہے؛ (۷) Zambaur کے ملاحظات اغلاط سے پُر ہیں۔ مآخذ کی مکمل فہرست کے لیے دیکھیے: (۸) M. G. S. Hodgson: *The Order of Assassins*، ہیگ (The Hague) ۱۹۵۵ء۔

(M. G. S. HODGSON)

[(۳) سنجاق.

اَلَموت ایک سنجاق (صوبہ) بھی ہے، جو تہران سے قَزوِین جانے والی سڑک کے دائیں جانب اور قزوین کے شمال مشرق میں ہے [لیسٹرینج نے شمال مغرب لکھا ہے اور نقشہ دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ لیسٹرینج ہی کا بیان درست ہے]۔ اس کا محلِّ وقوع وہ پہاڑ ہیں جو رودِ طالقان کو رود شرہود (کذا، شاہ رُود) سے ملانے والی رود خانۂ الموت کی وادی کے سرے پر واقع ہیں۔ آج کل یہ صوبہ چار اضلاع (ناحیہ) پر منقسم ہے: تُرکان فِسان، اِندِیج رُود، اَتان اور بالا رُود۔ قرونِ وسطٰی میں یہ وادی رُود بار کہلاتی تھی اور اس میں پچاس قلعے تھے، جن میں سے مشہور ترین اَلَموت اور مَیمُون دِژ تھے۔ قلعۂ اَلَموت دریا کے شمال میں، رُود خانۂ الموت اور رود طالقان کے مقام اتصال سے دو فرسنگ اور قزوین سے آٹھ فرسنگ دُور تھا۔ اسے ۲۴۶ھ/۸۶۰ء میں طبرستانی اسمٰعیلیوں کے قائد الداعی حسن بن زید نے تعمیر کرایا اور ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء میں حسن بن صَبّاح نے اس پر قبضہ کیا۔ ایک سو اکہتر سال تک یہ باطنیہ کا مرکزی قلعہ رہا تا آنکہ ۱۲۵۶ء میں ہلاکو نے اسے فتح کر کے تباہ و برباد کر دیا۔ ساتھ ہی یہ اسمٰعیلیوں کا مذہبی اور علمی مرکز بھی تھا۔ ہلاکو نے جب یہ قلعہ تسخیر کیا تو اس کے گراں بہا کتب خانے پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہ کتب خانہ اُس نے اپنے وزیر اور مشہور مؤرخ عطا ملک جُوینی کو دے دیا۔ اس نے اپنے مفید مطلب کتابیں الگ کر لیں، خصوصاً علم ہیئت کی کتابیں، اور ان تمام کتابوں کو جو اسمٰعیلی (باطنی) فرقے سے متعلق تھیں، نذر آتش کر دیا (de' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ج ۳، بار دوم: ص ۱۹۸)۔ صفوی عہد میں اس قلعے کو پھر قابل استعمال بنا کر زندان خانہ قرار دے دیا گیا (Chardin: *Voyages*، ۲: ۲۶۷)۔ یہ قلعہ، جو ایک بلند چٹان پر کھڑا ہے، آج کل کھنڈر ہو چکا ہے۔ اس کے پہلو میں ایک قصبہ آباد ہے، جو اسی کے نام سے موسوم ہے (دیکھیے جهان گشای جوینی، طبع قزوینی، ۳: ۲۶۱، ۳۸۷-۳۹۰، ۴۳۰-۴۳۱)۔

(احمد زکی ولیدی طوغان)]

اَلِنْجَق: (آلِنْجَق، اَلِنْجق یا اَلِنْجِق؛ آج کل کے تلفظ کے مطابق اِلِنْجِہ)، ⊗ ایک مشہور قلعے کا نام، جو اب بالکل کھنڈر ہو چکا ہے اور آذربیجان (روسی) کے مقام نَخچوان کے نواح میں ایک نکیلی چوٹی پر واقع ہے، جہاں سے (نخچوان سے) جُلفہ جانے والی سڑک دکھائی دیتی ہے۔ مختلف تاریخی و جغرافیائی یادداشتوں میں یہ نام ہمیں تیرھویں صدی عیسوی سے ملتا ہے اور وہ بھی کئی شکلوں میں۔ اسلامی مآخذ میں یہ اَلِنْجَق، اَلِنْجِق، اِلِنْجِق، اِلِنْجِہ کی شکل میں ہے اور ارمنی مصنفوں کے ہاں یہ اِرِنْجَق یا اَلِنْجَق بن جاتا ہے۔ بہر حال ان تغیّرات کے وجوہ مختلف حروف کے ادلنے بدلنے سے (مثلاً اَ سے اِ، اَ سے اِ، ل سے ر) اور آخری ق کے حذف ہو جانے سے بآسانی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ بعض مخطوطات میں، نیز سہوِ طباعت سے بعض قدیم غیر ناقدانہ مطبوعہ متون میں اس نام کی چند مستثنٰی شکلیں بھی ملتی ہیں، مثلاً اُولِنْجِہ (کاتب چلبی: فذلکہ، استانبول ۱۲۸۶ھ، ص ۲۰۹) یا اَنْجا (عاشق پاشا زادہ: تاریخ، طبع Giese، دیکھیے اشاریہ؛ طبعِ استانبول میں اِلِنْجِہ ہے جو زیادہ قرینِ صحت ہے)۔ اسلامی تاریخی جغرافیے کے مشہور محقق لیسٹرینج (G. le Strange) نے اسے اَلِنْجَق پڑھا ہے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ اسی کو اس نام کا بہترین اور قدیم املا تسلیم کرنا چاہیے۔ بدیں صورت یہ نام بیّن طور پر ترکی لفظ 'اَلان' (=ہموار، ہموار و عریض جگہ) اور تصغیری لاحقہ 'جِق' سے مرکب ہے۔ جیسا کہ آگے آتا ہے، اس کی تصریح آسانی سے یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ قلعہ اس نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اسے ایک سلامی دار پہاڑی کی چوٹی پر تعمیر کیا گیا تھا، جہاں خاصی وسیع سطح مرتفع ہے۔ اس امر سے اختلاف مشکل ہے کہ سلجوقیوں کے زمانے کے اس قلعے کا نام شکل کے اعتبار سے ترکی ہے اور یوں بھی لسانیاتی و تاریخی دونوں نقطہ ہائے نظر سے ان اصول پر پورا اترتا ہے جو ترکی زبان میں تسمیۂ مقامات کے سلسلے میں مقرر رہیں۔ نخچوان کے نواح میں اس مستحکم قلعے کے علاوہ حمد اللہ القزوینی نے ضلع تبریز میں ایک اَور اَلِنْجَق کا ذکر کیا ہے (نُزھۃُ القلوب، سلسلہ یادگارِ گِب، ۲۳: ۱، ۷۹)۔ اس سے بھی ہمارے دعوے کو تقویت پہنچتی ہے، کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ اسی زمانے میں ترکوں کے تسمیۂ مقامات کی یہ کوئی تنہا مثال نہیں، اس کے علاوہ اَور بھی مثالیں

پیش کی جاسکتی ہیں۔ میر حیدر رزادہ لکھتا ہے کہ اس قلعے کا نام اِلنجہ خان کے نام سے موسوم تھا، جس کا ذکر مغول کے روایتی شجرہ ہاے نسب میں آتا ہے اور اس سلسلے میں اس نے بعض مقامی عوامی روایات پر اعتماد کیا ہے، حالانکہ (دیکھیے سطور ذیل) یہ کوئی حقیقی عوامی روایت بھی نہ تھی بلکہ کہا جاتا ہے کہ کسی اناڑی شخص نے اسے ان مختلف کتابوں میں داخل کر دیا جو ترکوں اور تاتاریوں کی تاریخ پر لکھی گئیں؛ لٰہذا اس پر اعتماد کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ یہ صرف ایک سادہ سی مشابہت ہے اور بس۔

ہماری موجودہ معلومات کی رو سے قلعۂ اَلِنْجِق کا نام سب سے پہلے عراق کے آخری سلجوق سلطان طُغرل اور اس کے امرا کے درمیان مذاکرات کے سلسلے میں ملتا ہے (صدر الدین علی: اخبار دولة السلجوقية، لاہور ۱۹۳۳ء، ص ۱۸۱)۔ خاندانِ اتابک ایلدِگز کے قبضے کے دوران میں یہ قلعہ حکمران خاندان کے لیے خطرے کے وقت محفوظ جاے پناہ ثابت ہوتا رہا۔ آخر میں اس خاندان کے آخری فرماں روا اتابک مظفر الدین ازبک کو ان حملوں کا سامنا کرنا پڑا جو جلال الدین خوارزم شاہ نے آذربیجان اور اِرّان پر کیے تھے۔ جب اسے معلوم ہوا کہ ان حملوں کا مقابلہ کامیابی سے نہ کیا جاسکے گا تو وہ اس قلعے میں چلا آیا اور ۶۲۲ھ میں جب اسے یہ خبر پہنچی کہ اس کی بیگم طلاق کا فتوٰی حاصل کر کے جلال الدین سے جاملی ہے تو اس نے وہیں وفات پائی (کتاب مذکور، ص ۱۹۷؛ النَّسَوی، طبع O. Houdas، عربی متن، ص ۱۱۸؛ مترجمۂ O. Houdas: *Histoire du Sultan Djal ed-Din Mankobirti*، پیرس ۱۸۹۱ء، ص ۱۹۷۔ مترجم کا یہ شُبہہ بالکل بے بنیاد ہے کہ جس قلعے کا نام یہاں النجہ لکھا ہے آیا وہ اَلِنْجِق ہی ہے (تاریخ جہان گشای جوینی، بسلسلۂ یادگار گِب، ۱۹۱۶ء، ۱۶: ۲: ۱۵۷)۔

آگے چل کر تیرھویں سے سولھویں صدی عیسوی کے واقعات کے سلسلے میں اس قلعے کا نام وقائع میں اکثر آیا ہے۔ یہ ایرانی [ایلخانی] مغول کے قبضے میں تھا، اس نواح میں قرہ قویونلو [ترکمانوں] نے اپنا تسلط جمالیا۔ نزھة القلوب کے مصنف کی شہادت کے مطابق چودھویں صدی عیسوی میں النجق کی شہرت ایک مستحکم قلعے کے طور پر برابر قائم رہی۔ جب تیمور نے قرہ قویونلو اور احمد جلائر کو سزا دینے کے لیے آذربیجان اور ارّان میں مہم آرائی کی تو اس قلعے پر قبضہ کرنے کے لیے اس نے بڑی کوششیں کیں اور کہیں دس برس کے محاصرے کے بعد ۸۰۱ھ/ [۱۳۹۸ - ۱۳۹۹ء] میں یہ فاتح اعظم اسے مسخر کرنے میں کامیاب ہوا (نظام الدین شامی: ظفر نامہ، طبع Felix Tauer، پراگ ۱۹۳۸ء، ص ۲۳۸)۔ اس طویل محاصرے کے بارے میں شرف الدین علی یزدی نے کچھ مزید معلومات بالتفصیل مہیا کی ہیں۔ [وہ لکھتا ہے کہ] یہ مستحکم قلعہ قرہ قویونلو کے قبضے سے چھیننے کے لیے تیمور کی افواج نے پہلے قرہ محمد اور پھر قرہ یوسف کا محاصرہ کیا؛ ان نیم دلانہ محاصروں سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو سکا تو کچھ مدت کے لیے احمد جلائر نے یہاں پناہ لی۔ میران شاہ نے، جو باپ [تیمور] کے نام سے آذربیجان پر حکومت کر رہا تھا، محاصرے کو تقویت دی اور قلعے کو بیرونی دنیا سے بالکل منقطع کر دینے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہا۔ جلائری فرماں روا اہل گرجستان کی اعانت کی بدولت قلعے سے بچ کر نکل گیا۔ بالآخر مختلف شہزادوں اور امیروں کے زیر قیادت ایک بہت بڑی فوج بھیجی گئی۔ ادھر تقریباً دس سال کے محاصرے سے قلعہ بدحال ہو رہا تھا؛ چنانچہ عوام نے کوتوالِ قلعہ سیدی احمد کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا اور ہتھیار ڈال دیے۔ اسی ماخذ سے پتا چلتا ہے کہ تیمور اس علاقے میں سے گزرتے وقت اس قلعے میں خاص طور پر گیا، جس کے باعث اسے اس قدر پریشانی اٹھانا پڑی تھی (ظفر نامہ، Bibliotheca Indica، ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء، ۱: ۴۱۷، ۶۸۷ - ۶۹۱، ۷۵۷، ۸۴۷، ۹۲، و ۲: ۲۰۳ ببعد، ۲۱۵، ۳۵۴ ببعد، ۳۷۷؛ افسوس ہے کہ طبع مذکور میں کوئی اشاریہ شامل نہیں)۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہسپانوی سفیر کلاویجو (Clavijo) یہاں سے گزرا تھا۔ اس نے اس قلعے کا مختصر مگر قابلِ ملاحظہ بیان یوں قلم بند کیا ہے: "قلعۂ اَلِنْجِق دریاے اراس کے شمال میں ایک پہاڑی کی چوٹی پر واقع ہے۔ اس کے گرد ایک فصیل ہے، جس میں برج بنے ہوئے ہیں۔ اندر تاکستان اور باغات ہیں اور باہر کھیت پھیلے ہوئے ہیں۔ مزید براں اس علاقے میں پانی کے کئی چشمے ہیں، جن کے گرد ہری ہری کھیتیاں لہلہاتی ہیں" (Clavijo: *Embassy to Tamerlane*، مترجمۂ le Strange، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۱۴۷؛ ترکی ترجمہ، از عمر دوغرل: تیمور دورنده قادس دن سمرقنده سیاحت، ۱: ۱۱۱)۔ قلعے کی موجودہ حالت کے متعلق جو بیانات آگے آتے ہیں ان سے کلاویجو کے بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔

تیمور کی وفات کے بعد یہ قلعہ دوبارہ جلائریوں کے قبضے میں چلا گیا۔ پھر اس پر قرہ قویونلو قابض ہو گئے؛ چنانچہ یہ قلعہ ان کے حکمران اِسکندر کی جاے پناہ بنا جو شاہ رخ کی افواج سے بری طرح شکست کھا کر اور بھائیوں سے غداری کر کے ۸۳۹ھ [/ ۱۴۳۵ - ۱۴۳۶ء] میں یہاں بھاگ آیا تھا۔ شاہ رخ کے دورِ سیادت میں جہان شاہ بن قرہ یوسف نے آذربیجان پر تسلط قائم کرنا چاہا اور اس کے حکم سے النجق کا محاصرہ کر لیا۔ جب اسکندر کو اس کے بیٹے قباد نے قتل کر دیا تو اس قلعے پر جہان شاہ کا قبضہ ہو گیا۔ آذربیجان اور اران پر آق قویونلو کا قبضہ ہو جانے کے باوجود النجق کی قدیم اہمیت برقرار رہی؛ چنانچہ جب آق قویونلو [ترکمانوں] کے فرماں روا سلطان یعقوب نے شاہ اسمٰعیل صفوی کے والد حیدر کی بغاوت فرو کی تو اس کے پورے خاندان کو انتہائی حفاظت سے قید رکھنے کے لیے اسی قلعے میں لایا گیا۔ ان لوگوں میں اسمٰعیل بھی شامل تھا، جو اس وقت بالکل بچہ تھا (Dorn: تاریخ خانی، پیٹرز برگ ۱۸۵۷ء، ص ۱۰۲)۔

صفوی خاندان کے عہدِ حکومت میں بھی قلعۂ النجق کی اہمیت و قوت قائم رہی۔ سلطان سلیم اوّل بہم ایران کے دوران میں اس علاقے سے گزرا (فریدون بے: منشئات، ۱: ۴۰۵) اور جب ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ - ۱۵۳۴ء میں عثمانی لشکر نے آذربیجان پر حملہ کیا تو وزیر اعظم ابراہیم پاشا نے تبریز کو اپنا صدر مقام قرار دیا اور خسرو پاشا کو اس قلعے پر قبضہ کرنے کا حکم دیا (حسن روملو: احسن التواریخ، طبع Seddon، بڑودہ ۱۹۳۱ء، ۱: ۲۴۷)۔ بعد ازاں اس قلعے پر ایک بار پھر صفویوں کا قبضہ ہو گیا اور

۹۴۴ھ/۱۵۳۷ - ۱۵۳۸ء میں ایک کاذب "سید" کو یہاں قید کیا گیا (وہی کتاب، ص ۲۸۰)۔ پھر ۹۵۵ھ/۱۵۴۸ء میں بادشاہ کے حکم سے قلعہ تباہ کر ڈالا گیا (وہی کتاب، ص ۳۳۹)۔ سولھویں صدی عیسوی میں آذربیجان اور ارّان کا بیشتر حصّہ قلمروِ عثمانی میں شامل ہو گیا اور نخچوان کے ساتھ ہی قلعۂ النجق بھی عثمانیوں کے قبضے میں آ گیا؛ لیکن ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ - ۱۶۰۴ء میں شاہ عباس نے یہ پورا علاقہ دوبارہ چھین لیا، چنانچہ وہ اس قلعے کو حاصل کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا (کاتب چلبی، ص ۲۰۸ ببعد۔ جرّاح زادہ کا بیان، جو نخچوان کے قاضی کی حیثیت سے عینی شاہد تھا)۔ ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء کی جنگِ روس و ایران کے دوران میں قلعہ دار لاچین بیگ نے چھے ماہ تک اس کا دفاع کیا (دیکھیے میر حیدر زادہ کا محولۂ ذیل مقالہ)۔ اولیا چلبی لکھتا ہے کہ نخچوان کے علاقے میں بہت سے مضبوط و مستحکم قلعے بنے ہوئے تھے لیکن چونکہ وہ اُن دنوں شکار میں مصروف تھا اس لیے اعتراف کرتا ہے کہ ان کے متعلق کماحقہ تحقیق سے قاصر رہا؛ لیکن یہ ضرور کہتا ہے کہ ان [مستحکم مقامات] میں سے اہم ترین النجق تھا (سیاحت نامہ، ۱۵: ۲۴۰؛ مطبوعہ نسخے میں اس کا نام النجاق وان درج ہے، جو یقیناً غلط ہے؛ غالباً یہ النجق قلعہ ہونا چاہیے۔ اولیا چلبی کا بیان ہے کہ یہ قلعہ مُلّا قطب الدین نے تعمیر کیا تھا، لیکن اس بیان کی کوئی یقینی بنیاد نہیں)۔

قلعۂ النجق کے بارے میں ان تمام تاریخی حوالوں کے علاوہ یہ بتانا بھی لازم ہے کہ اس کا ذکر مشہور کتاب دِدِہ کور کوت میں بھی آیا ہے۔ اس کتاب میں جو قصّہ درج ہے اس کی رُو سے اس قلعے کا مالک قرہ تکفور (شاہ اسود) تھا، جو اسے [جنگی] قیدیوں کے محبس کے طور پر کام میں لاتا تھا (کتابِ دِدِہ کور کوت، طبع کلیسی رفعت، ص ۱۴۳؛ نیز خان شائق گوک یای: دِدِہ کور کوت، ص ۹۸ ببعد)۔ یہ کتاب تیرھویں صدی کے نصف آخر میں مشرقی اناطولی، آذربیجان، ایران اور گرجستان کے علاقوں کے بے شمار واقعات پر مشتمل ہے۔ یہ قلعہ ایک شخص قرہ تکفور کی ملکیت تھا، جو [مذہباً] عیسائی اور کاشت کاروں کا دشمن تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قلعہ ایک زمانے میں ایلخانی حکمرانوں کے ماتحت تھا جو ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ اس کے بعد اس پر شاہانِ گرجستان کا قبضہ ہو گیا۔ یہاں جو گرجستانی حکومت کرتے تھے وہ نخچوان کے علاقے میں قرہ قویونلو کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ اس قصّے میں قلعے کے بارے میں جو اشعار لکھے ہیں وہ محض تخیل پر مبنی نہیں بلکہ ان میں حقیقت بیان کی گئی ہے اور ان سے اس قلعے کے متعلق ہماری معلومات کی تصدیق ہوتی ہے۔

قلعے کی موجودہ حالت کے متعلق ہمیں صرف وہ معلومات حاصل ہیں جو میر حیدر زادہ کی مختصر سی کتاب (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) میں ملتی ہیں۔ اگرچہ یہ معلومات بہت سطحی، بے حد سادہ و بے رنگ اور شہادت کے اعتبار سے بہت معمولی درجے کی ہیں، لیکن چونکہ ان کے سوا کچھ اَور موجود ہی نہیں اس لیے مجبوراً انھیں پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ میر حیدر زادہ کے بیان کا مقابلہ کلاویجو کی کتاب اور دوسری تاریخی نگارشات سے کیا جائے تو ممکن ہے اس قلعے کی قدیم حالت اور اہمیت کا ایک دھندلا سا تصوّر قائم ہو جائے: آج کل نخچوان اور جُلفہ والی سڑک پر ایک گاؤں واقع ہے، جو اب بھی اِلنجِہ کہلاتا ہے۔ اس کے عقب میں ایک ندی بھی اِلنجِہ کے نام سے موسوم ہے، جو بہتی ہوئی دریاے اراس میں جا ملتی ہے۔ اس گاؤں کے ساتھ ہی ایک نکیلی، بلند چوٹی پر قلعۂ اِلنجِہ (النجق) کے آثار اب تک موجود ہیں، جس کی پرانی گڑھی کھنڈر ہو چکی ہے کیونکہ اس کے پتھر مختلف تعمیرات کے لیے نکالے جا چکے ہیں۔ اس کے صدر دروازے کا محلِّ وقوع ایک گاؤں خان آغا میں قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ ایک تو گاؤں کے کھنڈروں سے اس کا پتا چلتا ہے اور دوسرے عوام بھی اسے اب تک قلعے کا دروازہ ہی کہتے ہیں۔ اس سلامی دار پہاڑی پر چڑھنا صرف بعض تنگ تنگ پگڈنڈیوں ہی کے ذریعے ممکن ہے، جن میں دفاعی استحکامات [کے آثار] موجود ہیں۔ یہاں قلعے کی حفاظت اور مدافعت کرنے والوں کی خاطر خاص طور پر برج تعمیر کیے گئے تھے۔ اوپر کو جاتے ہوئے ہر بیس پچیس قدم پر فصیلیں بنی ہوئی ہیں۔ قلعے کی بڑی رو کاریں تین تھیں: مشرقی، شمال مغربی اور جنوب مغربی، جن پر چار بڑی بڑی فصیلیں ہیں اور ہر فصیل کے علیحدہ علیحدہ برج اور گرگج ہیں۔ چوٹی کے عین اوپر ایک خاصی وسیع سطح مرتفع موجود ہے، جہاں معقول تعداد میں انسانوں کے رہنے اور مویشیوں کو پالنے کے لیے جگہ ہے۔ علاوہ ازیں پانی جمع کرنے کے لیے پتھر کے سات بڑے بڑے حوض بھی ہیں، جن میں سنگی نالیوں کے ذریعے برف اور بارش کا پانی اکٹھا کر لیا جاتا تھا۔ ان میں سے خاص طور پر سب سے بڑا حوض گرمیوں اور سردیوں میں کسی وقت بھی خشک نہیں ہوتا۔ چوٹی پر مشرقی سمت، یعنی النجہ ندی کی جانب، ایک آبی گزرگاہ اور ایک چور راستہ بھی موجود ہے۔ یہاں بنیادوں یا منہدم دیواروں کی صورت میں چھوٹی بڑی تقریباً پچاس عمارتیں نظر آتی ہیں۔ جس عمارت میں قلعہ دار (= دِژ دار یا کوتوال) رہا کرتا تھا اس کے کھنڈروں کو عوام اب تک شاہ تختی (یعنی بادشاہ کا تخت) کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے بعض عمارتیں اصطبل تھیں، بعض بارود خانے اور بعض اسلحہ خانے۔ مصنّف نے محض اتنا ہی بتانے پر اکتفا کیا ہے کہ مرتفع میدان زیرِ کاشت لایا گیا ہے اور چوٹی پر ایک پتھر کا کتبہ ــــ جو غالباً ابھی تک پڑھا نہیں جا سکا ــــ اور اس کے ساتھ ایک پرانا سکّہ اور چند سفالی ٹھیکرے دست یاب ہوئے ہیں۔ بہرکیف یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ قلعہ ایک پہاڑی کے اوپر بنایا گیا تھا، جو سلامی دار ہونے کے باعث دفاعی نقطۂ نظر سے بہت موزوں تھی۔ علاوہ ازیں یہ قلعہ ازمنۂ وسطٰی کے مسلمانوں کے بہترین عسکری فنِ تعمیر کے مطابق بنایا گیا تھا۔ اس میں ایک نہایت مستحکم اندرونی قلعہ تھا اور متعدد بیرونی حِصار تھے، جن میں ہر ایک پر برجوں کے سلسلے قائم تھے اور بحیثیت مجموعی یہ قلعہ وسیع و مستحکم دفاعی قلعہ بندیوں کا ایک مضبوط سلسلہ بن گیا تھا۔

مآخذ: یہ مقالہ جن اہم تاریخی اور جغرافیائی مآخذ پر مبنی ہے وہ تقریباً سب کے سب متن میں درج کر دیے گئے ہیں۔ علاوہ بریں قلعے کی موجودہ حالت کے متعلق (۱) میر حیدر زادہ کا مقالہ (*Azerbaycan'i öğretme yolu*، آذربیجان او غریمہ یولو، شمارہ ۴ و ۵، باکو ۱۹۳۰ء، ص ۹۷ ببعد) موجود ہے۔ حسب ذیل تصانیف میں النجق کا محض ذکر آیا ہے اور چند الفاظ میں اس کی جغرافیائی اہمیت بیان کی گئی ہے: (۲) J. Sandalgian: *Histoire documentaire de l' Arménie*، روم

Erzeroum ou Topographie de:F. Macler (۳):۲۳۴:۱،۱۹۱۷ء؛ la Haute Arménie، در JA، مارچ - اپریل ۱۹۱۹ء، ص ۱۷۰: (۴) لیسٹرنج The Lands of the Eastern Caliphate :(G. le Strange)، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۹۷: (۵) Dictionaire :Barbier de Meynard géographique de la Perse، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۵۲: (۶) :P. Horn Denkwürdigkeiten des Şah Tahmasp von Persien، ص ۱۴۲: (۷) محمد حسن خان: مِرآۃ البُلدانِ ناصری، ۱: ۹۵.

(محمد فود کوپرولو)

---

* **اَلْواح**: رَکّ بہ لوح.

---

* **اَلْوَر**: (انگریزی ہجا Ulwur)، ہندوستان کی ایک سابق ریاست، جو راجپوتانے کے مشرق میں ۳َ۔ ۲۷° اور ۱۳َ۔ ۲۸° عرض بلد شمالی اور ۷َ۔ ۷۶° اور ۱۳َ۔ ۷۷° طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۳۴۱ ۳ مربع میل اور آبادی (مردم شماری ۱۹۵۱ء کے مطابق) ۸۶۱۹۹۳ ہے۔ اس میں زیادہ تر ہندی اور میواتی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ تقریباً ایک چوتھائی آبادی مسلمان ہے.

موجودہ ریاست کا بانی پرتاپ سنگھ (۱۷۴۰-۱۷۹۱ء) تھا۔ اس نے ۱۷۷۱ء اور ۱۷۷۶ء کے درمیان یہ ریاست مختلف اقطاع جوڑ کر بنالی، جسے شاہ عالم ثانی (دہلی کے مغل بادشاہ) نے اور بعد ازاں ۱۸۱۱ء میں برطانوی حکومت نے بھی تسلیم کرلیا.

برطانوی سیادت کے ختم ہونے پر [۱۹۴۷ء] ریاست الور بھرت پور، دھول پور اور قرولی کے ساتھ مل کر "متسیہ یونین" کی رکن بن گئی اور مہاراجہ الور اس نئی ریاست کا "اُپرَ پَرمُکھ" بنا، لیکن ۱۵ مئی ۱۹۴۹ء کو الور اور اس یونین کی دوسری ریاستیں راجستھان یونین میں مدغم ہوگئیں.

شہر الور میں اسلامی (طرز کی) چند یادگار عمارتیں ہیں، مثلاً (پرتاپ سنگھ کے متبنّٰی اور جانشین) بختاور سنگھ اور فتح جنگ کے مقبرے (دیکھیے Fergusson: Indian Architecture).

مآخذ: (۱) The Imperial Gazetteer: (۲) The Rajputana Gazetteer: (۳) Government of India Ministry of States: White Paper on Indian States، دہلی ۱۹۵۰ء.

(P. HARDY)

---

* **اَلْوَنْد**: رَکّ بہ آق قُویُونلُو.

---

* **اِلْوِنْد**: قدیم مصنفین نے یونانی شکل دے کر Orontes لکھا ہے (مثلاً ہخامنشی کتبہ، حکایت سمی رامس Semiramis)۔ یہ ابھی تک اپنے علاقے میں اَرْوَنْد یا ارْوِنْد کہلاتا ہے (عرب مصنفین کے ہاں ارْوَنْد)، جو ہمذان کے جنوب مغرب میں سلسلۂ کوہستان زَغْرُوس (Zagros) کے ایک طرف نکلے ہوئے ٹکڑے سے عبارت ہے۔ یہ سنگِ خارا کا ایک بلند تودۂ کوہ ہے، جس کی اونچائی ۱۷۵۶۰ فٹ ہے۔ اس کے باغات کی زرخیزی کا باعث پانی اور برف کی فراوانی ہے۔ اس کے متعلق عرب جغرافیہ نگاروں کے مختصر سے بیانات زیادہ تر اس کنویں کی بابت عجیب و غریب حکایتوں پر مشتمل ہیں جو اس پہاڑ کی چوٹی پر واقع ہے اور جسے اس مقام سے وابستہ قدیم مذہبی تصورات کو ملحوظ رکھتے ہوئے جنت کا ایک کنواں قرار دیا گیا ہے (قبّ جیکسن (Jackson): Persia Past and Present، ص ۱۴۶، ۱۷۰-۱۷۳)۔ [الوند پر نیز دیکھیے آق قویونلو].

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۲۵ ببعد: (۲) القزوینی (مترجمۂ Ethé)، ص ۳۱۲: (۳) JRAS، ۱۹۰۲ء، ص ۲۴۶ و ۲۴۸؛ (۴) لیسٹرنج (G. Le Strange): Eastern Caliphate، ص ۱۹۵: (۵) رِٹَر (Ritter): Erdkunde، ۹: ۷۰-۹۳: (۶) Spiegel: Erânische Alterihumskunde، ۱: ۱۴۳ ببعد: (۷) Mitteilungen der K. K. Geogr. Ges. Wien، ۱۸۸۳ء، ص ۷۲ ببعد.

(R. HARTMANN)

---

* **اَلْوَنْد کُوہ**: یا کوہِ اَلْوَنْد (اِلْوِنْد)، ہمذان کے جنوب میں ایک الگ تھلگ مجموعۂ کوہ، جو ۱۱۷۱۷ فٹ کی بلندی تک پہنچتا ہے۔ شمالی اور شمال مشرقی جانب "الوند کوہ" بغیر ڈھلان کے سیدھا میدان تک اتر گیا ہے، مگر شمال مغرب میں "کوہ دائم البرف" (کذا) سے ملحق ہے، جو تقریباً اسی اونچائی کا ایک اَور تودۂ کوہ ہے اور پست تر پہاڑی سلسلوں کے ذریعے کوہ اَلْمُوقَلاغ سے مربوط ہے جو الوند کے پورے سلسلۂ کوہ کا انتہائی شمال مغربی سرا ہے۔ ارضیاتی ساخت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اصل الوند کا جگر سنگ خارا سے بنا ہے، صرف دامن میں کہیں کہیں نمکی ساخت کی سرخ چکنی مٹی پائی جاتی ہے۔ اگر کہیں اونچی نیچی پہاڑیوں کی ڈھلانیں، ننگی چٹانیں اور گھاٹیاں ہیں تو ان کے پہلو بہ پہلو زرخیز پہاڑی چراگاہیں بھی پائی جاتی ہیں۔ جنوبی ڈھلانوں پر ۷۵۰۰ فٹ کی بلندی تک اخروٹ، شہتوت اور پھلوں کے درختوں کے جھنڈ پھیلے ہوئے ہیں۔ الوند کوہ پانی کی فراوانی کے لیے مشہور ہے۔ المستوفی (نُزْهة القُلوب، بمبئی ۱۳۱۱ھ، ص ۱۵۲ [= طبع لیسٹرنج، ص ۱۹۱]) [عَجائبُ المَخْلُوقات قزوینی کے حوالے سے] لکھتا ہے کہ اس چشمے کے علاوہ، جو "قُلّۂ کوہ" (بلند ترین چوٹی) پر ہے، بیالیس ندیاں سلسلۂ کوہ الوند کے درمیانی حصے سے نکلتی ہیں۔ ان میں سے بعض دریاے دجلہ کی معاون ہیں اور باقی مشرق کی طرف گھوم کر ایران کے اندرونی حصوں میں بہتی ہیں [نزهة القلوب (طبع لیسٹرنج، ص ۱۷) میں ہے کہ ۱۶۰۰ سے زائد چشمے اس پہاڑ سے رواں ہیں]۔ ان ندیوں کی کثرت ہی کے باعث ہمذان کا میدان ہمیشہ سے ایران کا نہایت شاداب اور پُرحاصل علاقہ رہا ہے۔ خود ہمذان (قدیم Ekbatana) دامنِ کوہ کے ساتھ ساتھ تختہ بہ تختہ تعمیر کیا گیا ہے اور اپنی خنک اور بلند (۱۸۶۰ میٹر) جاے وقوع کے باعث ہخامنشی بادشاہوں کا محبوب ترین "ییلاق" (= گرمائی مسکن) رہا ہے۔ میخی خط کے دو کتبے، جو داراے اوّل اور خشیارشای (Xerxes) اوّل کے وقت کے ہیں، اس وقت بھی ایران قدیم کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ اس مقام کو "گنج نامہ" کہتے ہیں، جو الوند کوہ کی ڈھلان پر

سات ہزار فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔

مشرقی مصنف الوند کوہ کے متعلق داستانیں تو بہت بیان کرتے ہیں لیکن انھوں نے حقائق بہت کم لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قلّہ کوہ پر ایک منبع ہے۔ اس باب میں وہ غالبًا اس جگہ کے متعلق قدیم اعتقادات کا سہارا لے رہے ہیں (قب جیکسن (Jackson): *Persia Past and Present*، ص ۱۴۶، ۱۷۰–۱۷۳)۔ القزوینی (۶۸۲ھ/ ۱۲۸۳ء) نے اس پہاڑ کے متعلق بہترین کوائف بیان کیے ہیں وہ اس کا نام کوہ اُروند لکھتا ہے۔ یاقوت بھی اَرْوَنْد ہی کا لفظ استعمال کرتا ہے، لیکن بعد کے عرب مصنف الوند لکھتے ہیں، جو زمانہ مابعد میں مروّج ہوا (اَلْمُسْتَوْفی: الوند کوہ)۔ فارسی قدیم میں یہ نام اَرُاَنداتھا (اوستا اور پاژند: اَرْوَنْد)، جسے یونانی مصنف (فولیبئس (Polybius)، بطلمیوس (Ptolemy) اور دیوڈورس (Diodorus)) Ορòντης کی شکل میں لکھتے ہیں۔ قدیم ارمن زبان میں یہ لفظ شخصی نام کے طور پر اِرْوَنْد (اَرْوَنْد) کی شکل میں ملتا ہے (قب H. Hübschmann: *Armenische Grammatik*، لائپزگ ۱۸۹۷ء، ۱: ۲۰ و *Indogermanische Forschungen*، ۱۹۰۴ء، ص ۴۲۶)۔ پیکانی کتبوں میں جس سفید کوہ کا ذکر ہے وہ غالبًا الوند کوہ ہی ہے؛ قب Streck، در *ZA*، ۱۹۰۰ء، ص ۳۷۱۔ اس کے علاوہ "کوہ دیودار" ("cedur-mountain")، جس کا ذکر قدیم بابلی زبان کی رزمیہ نظم میں آیا ہے اور جس کا بطل گِلگامیش (Gilgamesh) ہے، وہ بھی شاید الوند کوہ ہی ہے، جیسا کہ جنسن (Jensen) نے Schrader: *Keilinschrift. Biblioth.* (ج ۱/۶، برلن ۱۹۰۰ء: ص ۵۷۳) میں قیاسًا کہا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۲۵؛ (۲) القزوینی (طبع وستنفلٹ)، ۲: ۲۳۶، ۳۱۱؛ (۳) Vullers: *Lexicon Persico-Latinum*، بذیلِ کلمہ Arwand؛ (۴) Le Strange، ص ۲۲، ۱۹۵؛ (۵) K. Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۴۸، ۸۲–۹۸؛ (۶) H. Kiepert: *Lehrbuch der alten Geographie*، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۲۹؛ (۷) E. Reclus: *Nouv. géogr. univ.*، ۹: ۱۶۸ ببعد؛ (۸) Fr. Spiegel: *Erânische Altertumskunde*، ۱: ۱۰۳، ۱۰۴–۱۴۳ ببعد؛ (۹) Justi، در *Gr. IPh*، ۲: ۴۲۷ (کوہ الوند کے وہ مواضع جہاں قدیم ایرانی معبودوں کی پرستش ہوتی تھی)؛ (۱۰) C. Olivier: *Voyage dans l' empire Otto-man, l' Egypte et en Perse*، پیرس ۱۸۰۱ء، ۳: ۱۴۳؛ (۱۱) H. Petermann: *Reisen im Orient*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۵۲؛ (۱۲) *Mitteilungen der K. K. Geogr. Ger. Wien*، ۱۸۸۳ء، ص ۴۷ ببعد؛ (۱۳) A. F. Stahl، در *Petermann's Geograph. Mitteilungen*، ۱۹۰۷ء، ص ۲۰۵ (مشاہدات طبقات الارضی، نیز ۱۹۰۹ء، ص ۶؛ (۱۴) نقشہ: سلسلۂ ایران، ۱/۴ انچ خریطہ شمارہ G 1–39 (Hamadan)، جون ۱۹۴۲ء۔

(D. N. WILBER و M. STRECK)

⊗ **اِلٰہ:** (ع) یہ لفظ دورِ جاہلیہ میں اللہ تعالٰی کے علاوہ ان فرضی خداؤں یا دیوی دیوتاؤں کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا جنھیں کفار اور مشرکین اپنا معبود تصور کرتے تھے؛ اس کے یہ معنی آج تک قائم ہیں۔ بعض علما کے نزدیک عربی اِلٰہ اور عبرانی אלוה ایک ہی لفظ ہیں، لہٰذا ان دونوں کے اشتقاق کی صورت ایک ہے ([آ]، لائڈن، طبع اوّل، بذیل مادّہ)۔ لیکن معاملہ کچھ بھی ہو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندی آریائی زبانوں کی طرح سامی زبانوں کا بھی ایک سلسلہ ہے، لہٰذا بعض ایسے الفاظ کی بنا پر جو بظاہر مترادف اور باعتبار حروف و اصوات ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، یہ رائے قائم کرنا کہ ایک لفظ دوسرے سے لازمًا مشتق ہے صحیح نہ ہوگا، خواہ آخر الامر یہی ماننا پڑے کہ ان سب الفاظ کی اصل کوئی ابتدائی سامی لفظ ہے، جس نے مختلف سامی زبانوں میں ملتی جلتی شکل اختیار کر لی۔ اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہے کہ اللہ دراصل الالٰہ (اَل-اِلٰہ) ہے۔ عرب دورِ جاہلیت میں اللہ اور اِلٰہ دونوں مستعمل تھے۔ اللہ اسم ذات ہے اور اس کے برعکس اِلٰہ اسم نکرہ ہے۔ اِلٰہ عربوں میں ایک سے زیادہ تھے جن کی وہ اپنے اپنے طور پر پرستش کیا کرتے تھے۔ یہ ایک اور دلیل ہے اس امر کی کہ اللہ الالٰہ (اَل-اِلٰہ) نہیں، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی خاص اِلٰہ تھا جسے ال تعریفی کے استعمال سے مخصوص معنی پہنا دیے گئے۔

قرآن مجید نے اگر لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہا ہے تو محض اس لیے کہ اِلٰہ میں عبادت و پرستش، تحیر و درماندگی اور انقیاد و اطاعت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ قرآن پاک نے اعلان کیا ہے کہ اِلٰہ کہلانے کا مستحق صرف اللہ ہے۔ وہ ایک ہے، وہی پرستش کے لائق ہے [رَبِّیْ بِهِ اللّٰه] اور اس کے سوا کوئی اِلٰہ نہیں۔ پھر یہ ایک ایسی بات ہے جس میں قرآن مجید کا خطاب کفارِ عرب کے علاوہ ساری دنیا سے ہے، جس میں وثنی (Pagan) عقائد پھیلے ہوئے تھے اور جہاں اللہ تعالٰی کی ہستی اور مرتبہ و مقام کے باب میں ذہن انسانی طرح طرح کی گم راہیوں کا شکار ہوگیا تھا۔ اللہ بہرحال الالٰہ (اَل-اِلٰہ) نہیں۔ یہی ائمۂ لغت کا خیال ہے اور یہی رائے بالآخر مستشرقین کو قبول کرنا پڑی (قب مادّۂ اِلٰہ، در [آ]، طبع ثانی)۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اِلٰہ کی اصل کیا ہے؟ ایک خیال یہ ہے کہ اِلٰہ دراصل اَلِہَ ہے، جس کے معنی ہیں تحیر و درماندگی۔ انسان چونکہ ذاتِ الٰہیہ کے فہم میں اپنے آپ کو حیران و سرگردان پاتا ہے، لہٰذا اِلٰہ کے معنی ہوئے وہ ہستی جس کی حقیقت نے ہمیں حیرت و بیچارگی میں ڈال رکھا ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ اس کی اصل ہے اَلَہَ بمعنی پناہ مانگی، لہٰذا سرتاسر بندگی اختیار کر لی اور مطیع و منقاد ہوگیا، اس لیے کہ ہم جسے بھی اپنا معبود قرار دیں اسے اپنا ملجا و ماوٰی یا آقا اور مُطاع تصور کریں گے۔ تیسرا خیال یہ ہے کہ اس کی اصل ہے لاہَ جس کے معنی ہیں آنکھوں سے غائب ہوگیا؛ اس سے بلندی اور برتری کا مفہوم بھی پیدا ہوتا ہے۔ یوں اِلٰہ کے معنی ہوئے وہ ہستی جو ہماری حدِ فہم و ادراک سے پوشیدہ اور بلند و برتر ہے۔ اِلٰہ کے یہی صفاتی معنی ہیں جن کی بنا پر قرآن مجید نے جابجا یہ اصرار کیا کہ اصل معبود (اِلٰہ) صرف اللہ تعالٰی ہی ہے۔

مآخذ: قرآن مجید، بنیادی کتبِ لغت اور تفاسیر کے علاوہ (۱) [آ]، طبع اوّل، لائڈن تحت اِلٰہ؛ (۲) الراغب: المفردات، بذیلِ مادّہ۔

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اِلٰہ آباد**: (اللّٰہ آباد)، [بھارت کے] صوبۂ اُتّر پردیش کا ایک اہم شہر اور صوبے کی عدالتِ عالیہ کا مستقر، گنگا اور جمنا (یمنا) کے سنگم پر واقع ہے۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی ۲۷۶۱۲۷ تھی، جس میں ۹۰۸۲۹ مسلمان تھے اور ضلعے کی آبادی ۲۰۴۸۲۵۰ تھی، جس میں ۱۲ء۸ فی صد مسلمان تھے [۱۹۶۱ء میں اِلٰہ آباد کی آبادی بڑھ کر ۴۱۱۹۵۵ ہو گئی]۔

تاریخ: اِلٰہ آباد کا شمار ہندوستان کے قدیم ترین شہروں میں ہوتا ہے۔ پہلے اسے پرَیاگ کہتے تھے اور ہندوؤں کے نزدیک یہ بہت متبرک مقام تھا۔ ۱۱۹۴ء میں جب غوریوں نے بنارس تک کا علاقہ فتح کر لیا تو اِلٰہ آباد کو سلطنتِ دہلی میں شامل کر لیا گیا، مگر گمان یہ ہے کہ اس کا نظم و نسق ہندو راجاؤں ہی کے ماتحت رہا، جو داخلی طور پر خود مختار تھے، اس لیے کہ سلطنت [دہلی] کی قریب ترین اہم فوجی چھاؤنی کڑا [رَتّ بان] میں تھی، جو اِلٰہ آباد سے تقریباً پینتالیس میل جانب غرب واقع تھی۔ افغانوں کے عروج پر پرَیاگ اور جھوسی کے مابین گھاٹ کی اہمیت کا احساس ہونے لگا۔ بادشاہ اکبر نے جون ۱۵۶۷ء میں جونپور کے باغی صوبے دار خان زمان [علی قلی خان شیبانی] کو شکست دینے کے بعد پریاگ ہی سے دریائے گنگا کو عبور کیا تھا۔ ۱۵۷۴ء میں اکبر بنگال جاتے ہوئے پھر اس شہر سے گزرا تھا۔ عسکری نقطۂ نظر سے اس مقام کی اہمیت کے پیش نظر اس نے یہاں ایک فوجی مرکز قائم کرنے کا فیصلہ کیا اور اس طرح یہ ایک معمولی قصبے سے بڑا شہر بن گیا۔ اکبر نے اس کا نام اِلٰہ باس رکھا، جو کثرتِ استعمال سے اِلٰہ آباد ہو گیا۔ ۱۵۷۹-۱۵۸۰ء میں جب اکبر نے اپنی سلطنت کی جدید انتظامی تقسیمات کیں تو اِلٰہ آباد اسی نام کے صوبے کا صدر مقام قرار پایا۔ اس طرح کڑا اور جون پور دونوں کے مقابلے میں اس کی اہمیت بڑھ گئی۔ اکثر ہندوستانی مصنف اور مغربی سیاح، جنھوں نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کا سفر کیا، اس شہر کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ۱۷۳۶ء میں اسے مرہٹوں نے فتح کر لیا تھا۔ ۱۷۵۰ء کے بعد یہ کبھی کسی کے تصرّف میں رہا اور کبھی کسی کے، تا آنکہ برطانوی حکومت نے ۱۷۹۸ء میں قلعے اور ۱۸۰۱ء میں شہر کے اندر محافظ فوج متعین کر دی۔

[۱۸۳۳ء میں بنگال پریزیڈنسی کو دو حصّوں میں تقسیم کر کے ایک حصّے کا نام آگرہ پریزیڈنسی رکھا گیا، جو ۱۸۳۶ء میں شمال مغربی صوبہ کہلایا جانے لگا۔ ۱۸۷۷ء میں صوبۂ اودھ اس کے ساتھ ملا دیا گیا اور ۱۹۰۲ء میں اس کا نام صوبہ جات متحدہ آگرہ و اودھ ہوا۔ آزادی کے بعد رام پور، بنارس اور گڑھوال کی ریاستیں اس میں مدغم کر دی گئیں اور اس کا نام ایک بار پھر تبدیل ہو کر اُتّر پردیش رکھا گیا۔ اِلٰہ آباد میں ایک یونیورسٹی بھی قائم ہے]۔

تاریخی یادگاریں: اکبر کا تعمیر کردہ قلعہ (جس میں اشوک کی لاٹ اپنے مشہور کتبے کے ساتھ موجود ہے) اور خسرو باغ (جس میں شہزادہ خسرو اور اس کی ماں اور بہن کے مقبرے بھی ہیں)، یہ عہدِ مغلیہ کی تاریخی یادگاریں ہیں۔

مآخذ: (۱) اکبر نامہ (Bibl. Ind.)، ۲: ۲۹۶ و ۳: ۸۸، ۱۴، ۲۱۴ وغیرہ؛ (۲) طبقاتِ اکبری (Bibl. Ind.)، ۲: ۲۱۱، ۲۸۶، ۲۷۹، ۳ وغیرہ؛ (۳) De Laet، ص ۶۲؛ (۴) Bernier (۱۸۹۱ء)، ص ۴۵۷؛ (۵) Tavernier (۱۹۲۵ء)، ۱: ۱۵، ۹۵؛ (۶) Thevenot، ص ۹۲؛ (۷) Nevill: *Allahabad, a Gazetteer*؛ (۸) *District Gazetteer of the United Provinces*، ج ۴۸؛ (۹) *The Statesman's Year-Book*، ۱۹۶۶-۱۹۶۷ء]۔

(نور الحسن)

---

* **اَلٰہ دِینَن**: رَتّ بہ اَلْف لَیْلَۃ وَ لَیْلَۃ۔

⊗ **اِلْہام**: اِلْہام کے لغوی معنی ہیں نگلنا، نگلوانا یا گلے سے نیچے اُتارنا یا (کسی چیز کو دوسری چیز میں) جذب کر دینا؛ اسی لیے جَیْش لُہام سے مراد ہے لشکرِ عظیم، گویا وہ ہر شے کو نگل جائے گا اور اَللُّہَیْم سے مراد داہیہ اور آفت ہے [موت کو اُمّ اللُّہَیْم کہا جاتا ہے]۔

قرآن مجید میں یہ لفظ صرف ایک بار وارد ہوا ہے: فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا (۹۱ [الشّمس]: ۸)۔ الطّبری (۳۰: ۱۱۵ ببعد) نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے نفس کو فجور اور تقوٰی کا طریقہ سمجھا دیا، اسی طرح الفَرّاء کا قول: وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ (= ہم نے نفس کو دونوں راستے بتا دیے) اور ابن عباسؓ کا قول کہ نفس کے لیے نیک راہ اور بد راہ دکھا دی۔ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ یہی مُجاہد، قتادہ، الضّحاک اور الثّوری کا قول ہے۔ ابن قُتَیْبَہ نے کہا ہے: اَیْ عَرَّفَهَا فِي الفِطْرَة (= اللہ نے نفس کو فطرۃً نیکی اور بدی کی پہچان کا ملکہ ودیعت کر دیا)، لیکن الزمخشری (۲: ۱۶۱) اور البَیضاوی (۲: ۴۰۵) نے اس آیت کی تشریح میں لکھا ہے: اللہ نے نفس کو اچھائی برائی سمجھا دی۔

الحاکم نے المُسْتَدرَک میں ابن جابر سے حدیث نقل کی ہے: اُلْهِمَ اِسمٰعِيلُ هٰذَا اللِّسَانَ العَرَبِيَّ اِلْهَامًا (= اللہ نے اسمٰعیلؑ کو عربی زبان الہام کی)۔ ابن الاثیر (النہایۃ، ۴: ۲۷۲) اور محمد طاہر الفَتّنی (مَجْمَعُ بِحَارِ الاَنْوار، ۳: ۲۷۱) نے بھی ایک حدیث نقل کی ہے: اَسْاَلُكَ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِكَ تُلْهِمُنِي بِهَا رُشْدِي (= تجھ سے رحمت طلب کرتا ہوں کہ مجھ میں دانائی ڈال)۔ شَرْحُ العَقَائِدِ النَّسَفِيَّة، (ص ۴۱) میں بھی ایک حدیث ہے: اَلْهَمَنِي رَبِّي (= میرے رب نے میرے دل میں یہ بات ڈالی)، مگر الجُنْدی، جس نے شَرْحُ العَقَائِد کی ہر حدیث کی تخریج کا التزام کیا ہے، اس حدیث پر خاموش ہے۔

ابن خَلْدُون نے الہام کو وجدان (intuition) کی ایک صورت خیال کیا ہے (مقدمۃ، ۲: ۳۳۱)۔ ابن حَزم کے نزدیک الہام طبیعت کا مترادف ہے (الفِصَل، ص ۱۷۵)۔ عہدِ حاضر کے مسلمان مفکّرین بھی الہام کی تعبیر اسی رنگ میں کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید (۹۱ [الشّمس]: ۸)، مع تفاسیر مختلف، بالخصوص: (۲) الطّبری، ۳۰: ۱۱۵ ببعد؛ (۳) الزمخشری: الکَشّاف، طبع Lees، ص ۱۶۱۲؛ (۴) الرّازی: مَفَاتِیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۸: ۴۳۸؛ (۵) البَیضاوی، طبع فلائشر، ۲: ۴۰۵؛

(۶) عربی لغت کی کتب متداولہ؛ (۷) علی الہجویری: کَشْف المَحْجُوب، ص ۲۷۱؛ (۸) الراغب: المُفْردات، ص ۴۷۱؛ (۹) ابن حزم الاندلسی: الفِصَل، ۵: ۱۷؛ (۱۰) الغزالی: احیاء، ۳: ۱۶ ببعد؛ (۱۱) العَقَائِد النَّسَفِیَّة، مع الشروح، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۴۰ ببعد؛ (۱۲) ابن الاثیر الجزری: النِّہایة، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۴: ۷۲؛ (۱۳) الجُرجانی: التَّعْرِیفات، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۲۲؛ (۱۴) ابن خلدون: المقدمة، طبع کاترمیئر، ۲: ۲۳۱؛ (۱۵) السُّیُوطی: الجامع الصَّغِیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۵۲؛ (۱۶) محمد طاہر الفَتَّنی: مَجْمَعُ بِحارِ الاَنْوار، مطبوعۂ نول کشور، ۱۲۸۳ھ، ۳: ۲۷۱؛ (۱۷) محمد علی التھانوی: کَشّاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۸) Gesenius: *Hebrew Lexicon*، بمواضع کثیرہ؛ (۱۹) Dissoulavy: *Gate of the East*، بمواضع کثیرہ؛ (۲۰) اُردو، طبع اوّل، ۲: ۴۶۷–۴۶۸.

(رانا احسان الٰہی)

امام راغب نے لکھا ہے کہ الہام کے معنی ہیں کسی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا اور القا کرنا، لیکن یہ لفظ ایسی بات کے القا کے ساتھ مخصوص ہو چکا ہے جو اللہ تعالٰی کی طرف سے کسی کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔ اسے لَمَّةُ المَلَک یا نَفْث فی الرَّوع سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِنَّ لِلمَلَک لَمَّةً وَلِلشَّیطٰنِ لَمَّةً، یعنی ایک لَمّہ فرشتے کا ہوتا ہے اور ایک لَمّہ شیطان کا۔ امام راغب لکھتے ہیں کہ ایک دوسری حدیث میں ہے: اِنَّ رُوْحَ القُدُس نَفَثَ فِی رَوْعِی = روح القدس نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی (مُفْردات، تحت مادّۂ ل ہ م)۔ لسان العرب میں ہے: الاِلْہامُ مَا یُلْقَی فِی الرَّوْعِ...... وفی الحدیث اسئلک رَحْمَةً مِن عِنْدِک تُلْہِمُنِی بِہَا رُشْدِی، ...... وَ ھُوَ نَوْعٌ مِنَ الوَحْیِ یَخُصُّ اللّٰہُ مَن یَشَاءُ مِنْ عِبادِہِ (تحت مادّۂ ل ہ م)، یعنی الہام کے معنی ہیں جو دل میں ڈالا جائے اور پھر یہ حدیث نقل کی ہے کہ الٰہی میں تیری رحمت کا خواستگار ہوں، میرے دل میں ایسی بات ڈال دے جو میری رشد و ہدایت کا موجب ہو۔ گویا الہام سے مراد اللہ تعالٰی کی طرف سے دل میں کسی شے یا بات کا القا ہے۔ السیُوطی کے نزدیک یہ ایسا القا ہے جو انسان کو کسی کام پر آمادہ کر دے یا اس سے روک دے اور ابن الاثیر اور السیوطی نے لکھا ہے کہ الہام وحی کی ایک قسم ہے جس سے اللہ تعالٰی اپنے بندوں میں سے جسے چاہے سرفراز فرماتا ہے (دیکھیے ابن الاثیر: النِّہایة؛ السیوطی: الدر المنثور، تحت مادّۂ ل ہ م؛ اصغر علی روحی: مافی الاسلام، ۱: ۱۹۳، لاہور ۱۳۵۰ھ؛ لسان، بذیلِ مادّہ)۔ صاحب تاج العروس نے الہام کے معنی بیان کیے ہیں: القاء معنی فی القلب بطریق الفیض، یعنی فیض الٰہی کے طور پر کسی فکر و خیال کا دل میں اتار دینا اور اَقْرَب المَوارِد میں اَلْہَمَہُ اللّٰہ خَیْرًا کے معنی کیے گئے ہیں: اَوْحٰی اِلَیْہِ بِہٖ = اللہ تعالٰی نے بھلائی کی وحی کی۔

قرآن مجید کی ایک آیت ہے: فَاَلْہَمَہَا فُجُوْرَہَا وَ تَقْوٰھَا (۹۱ [الشمس]: ۸)۔ اس جگہ الہام کے معنی ابن عباسؓ سے بَیَّن، عَلَّمَ اور عَرَّف مروی ہیں (ابن جریر، ۳۰: ۱۱۶، قاہرہ ۱۳۲۱ھ)۔ الکشاف میں ہے: اس جگہ الہام کے معنی ہیں ''اِفْہام و اِعقال''، یعنی عقل و فہم عطا کرنا (الزمخشری: الکشاف، مع تعلیقات، ۴: ۷۵۸، طبع مصطفٰی حسین احمد، قاہرہ ۱۹۴۶ء)۔ ابن قتیبہ نے اس کی تشریح عَرَّفَھَا فِی الفطرة کے الفاظ سے کی ہے۔ گویا اس آیت میں دو مضمون بیان ہوئے ہیں: ایک تو یہ کہ اللہ تعالٰی نے انسان کو طرح طرح کی قوتوں اور طاقتوں کے ساتھ پیدا کر کے اس کی فطرت کو ایک ایسے قانون پر مبنی کر دیا ہے اور اس کی پیدائش ہی میں کچھ اس قسم کی خاصیت رکھ دی ہے کہ جب وہ کسی کام میں غور و تدبر کرتا ہے تو اس کے لیے مناسب تدبیریں اسے سوجھ جاتی ہیں۔ صالح آدمی نیک راہ میں تدبر کر کے نیک باتیں نکالتا ہے۔ گویا یہ انسان کی قوت متفکرہ کے لیے ویسے ہی فطری خواص اور آثار ہیں جیسے مثلاً پانی کی فطرت نشیب کی طرف بہنا اور سنکھیا کی فطرت مار ڈالنا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے انسانوں کو الہام کے ذریعے بتا دیا ہے کہ فجور کی راہیں کون سی ہیں اور تقوٰی کی کون سی۔ گویا اللہ تعالٰی نے ایک تو انسان کے اندر فکری قوٰی رکھے ہیں پھر اللہ تعالٰی کا نور بھی اسے مل جاتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے آفتاب کی روشنی اوپر سے آتی ہے اور آنکھ کی بینائی سے مل کر رہبری کا سامان کرتی ہے۔ غرض الہام خدائی نور ہے جو ان قلوب کو ملتا ہے جن کی فطرتیں صالح ہوتی ہیں۔ وسوسۂ شیطانی بھی قلب میں پیدا ہوتا ہے مگر یہ اور الہام متضاد ہیں کیوں کہ شیطانی وسوسے کو ہم فیضان الٰہی سے تعبیر نہیں کر سکتے اور الہام فیضانِ الٰہی ہے۔ پھر الہام کا ذریعہ فرشتہ ہے اور وسوسہ شیطان کی طرف سے ہوتا ہے (احیاء، ۳: ۱۹).

الہام علم و ادراک کا سرچشمہ بھی ہے۔ علم بذریعۂ اکتساب اور علم بذریعۂ الہام میں امام غزالیؒ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ علم بذریعۂ اکتساب میں تو ہم خود تمہیدِ قواعد کی رو سے کسی علمی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور الہام میں وہ حجاب جو قلب اور حقائقِ علمیہ میں حائل ہوتا ہے از خود مرتفع ہو جاتا ہے۔ پھر امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ علم بذریعۂ استدلال اور علم بذریعۂ الہام کی مثال یہ ہے کہ ایک گڑھے میں پانی باہر سے آکر گرتا ہے جس میں خس و خاشاک بھی ہوتا ہے اور ایک گڑھے میں پانی زمین کے سوتوں سے پھوٹتا ہے جو مصفّا ہوتا ہے۔ جو علم بطریق استدلال حاصل ہوتا ہے اسے امام غزالیؒ نے ''استبصار'' کا نام دیا ہے (احیاء، ج ۳).

محی الدین ابن عربی نے اپنی تفسیر میں آیۂ قرآنی وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰھِیْمَ بِالْبُشْرٰی (۲۹ [العنکبوت]: ۳۱) کے ذیل میں لکھا ہے کہ نفسِ ناطقۂ انسانی جو فطرۃً نہایت لطیف واقع ہوا ہے، جب بذریعۂ مجاہدات و ریاضت تصفیہ و تزکیہ حاصل کر لیتا ہے تو اسے مبادیِ مجردۂ عالیہ (یعنی فرشتوں) کے ساتھ اتصال حاصل ہو جاتا ہے، پھر جس قدر یہ اتصال قوی یا ضعیف ہوتا ہے اسی نسبت سے اللہ تعالٰی ایسے حقیقی علوم کے دروازے اس پر کھول دیتا ہے جو دوسروں کی مقدرت سے باہر ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ وہ نفسِ لطیف جسم سے بالکل علیحدہ ہو کر عالم مادّیات کے تعلق سے منقطع ہو جاتا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ مجردِ محض ہوتا ہے اور تعلقِ مادّی جو بمنزلۂ حجاب ہوتا ہے اُٹھ جاتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے علومِ غیب کے حصول کے پانچ ذرائع پر روشنی ڈالی ہے، جن میں سے پہلا ذریعہ الہام ہے۔ دراصل الہام میں نفس انسانی کو عالمِ غیر مادّی سے تعلق پیدا ہوتا ہے جس سے وہ ان معارف و حقائق کو حاصل کرتا ہے جن کے ادراک کے لیے

عام حواس کام نہیں دیتے؛ چنانچہ ابن خَلْدُون نے لکھا ہے کہ انبیاً فطرۃً ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بشریت سے ملکیت کی طرف منقلب ہونے کا خاصہ موجود ہوتا ہے۔ وہ آن کی آن میں روحانیت کے اُفقِ اعلٰی میں پہنچ کر ملائکہ کی حقیقت کو حاصل کر لیتے ہیں اور خطابِ الٰہی کو سنتے ہے۔ اسی حالت کا نام حالتِ وحی ہے۔ یہ حالت کسبی نہیں اور نہ محنت و کوشش سے حاصل ہو سکتی ہے (المقدمۃ السادسۃ، ۱: ۳۴۵ بعد، طبع علی عبدالواحد وافی، ۱۹۵۷ء).

مآخذ: متن میں آ چکے ہیں.

(ادارہ)

---

* **اِلی:** [اِئلی، اِیلَہ]، وسط ایشیا میں ایک بڑا دریا، جو دریاے تِکّس (Takes) اور دریاے کُنگس کے ملنے سے بنتا ہے۔ یہ دونوں دریا کوہِ تھیان شان (Thian-Shan) کی شمالی ڈھلانوں سے نکلتے ہیں۔ دونوں کے اتصال کے بعد دریا کا نام اِلی ہو جاتا ہے، پھر تقریباً چھے سو میل تک بہنے کے بعد یہ بالآخر بحیرۂ بَلخش [رَتَ بَان] یا [بَلخاش] میں جا گرتا ہے۔ بعض مقامات پر اس کا پاٹ آدھ میل سے کچھ زیادہ ہے۔ تِکّس کی بالائی اور اِلی کی زیریں گزرگاہیں رُوسی حکومت کی اور کُنگس، نیز تِکّس کی زیریں اور اِلی کی بالائی گزرگاہیں چینی حکومت کی حدود میں ہیں۔ اس دریا کے بہت سے معاون ہیں، جن میں سے اہم ترین یہ ہیں: چینی علاقے میں کَش اور رُوسی علاقے میں چَرِین (Čarin) اور چِلِیک (Cilik)۔ وسط ایشیا میں آبیاری کے لیے عام طور پر دریا کے بجاے معاون دریا زیادہ مفید ثابت ہوتے ہیں؛ چنانچہ یہ دریا بھی جب پہاڑوں سے اتر کر وسیع میدان میں بہنے لگتا ہے اور اس میں کوئی معاون نہیں ملتا تو زرعی اعتبار سے اس کی ساری اہمیت ختم ہو جاتی ہے۔ رُوسی علاقے میں اِلی سے جو نہریں نکالی گئی ہیں ان کی تعداد بہت کم ہے، لیکن یہاں ایک نہر اَق چُوغان ہے جو دریا کے دہانے سے تقریباً پندرہ میل دور اس کی زیریں گزرگاہ تک چلی گئی ہے۔ وہاں قِرغیز قبائل اس کے ذریعے زراعت کرتے ہیں.

اِلی کا ذکر سب سے پہلے چین کے حکمران خاندانِ تانگ (T'ang) (ساتویں سے نویں صدی عیسوی تک) کی تاریخ میں آیا ہے۔ اس زمانے میں بھی چین سے ترکستان کی طرف جانے ولی بڑی شاہراہوں میں سے ایک وادی اِلی ہی سے ہو کر گزرتی تھی، E. Chavannes: *Documents sur les Toukioue (Turcs) Occidentaux*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۱ بعد)۔ جس قدیم ترین اسلامی ماخذ میں اس دریا کا ذکر ملتا ہے وہ حدود العالم (۳۷۲ھ/ ۹۸۲-۹۸۳ء) ہے۔ اس میں اور بعد کی اکثر تصانیف میں اس لفظ کا املا اِیلی ہے۔ معلوم نہیں کہ اسلام یہاں کیسے اور کب پہنچا۔ ساتویں (تیرھویں) صدی میں وادی اِلی کو عالمِ اسلام کی سرحد بیان کیا گیا ہے۔ اس کے مشرق میں جو علاقے واقع ہیں ان پر مسلمانوں کا قبضہ مغولی دَور کے بعد ہوا۔ اس زمانے میں وہاں کی کچھ اسلامی ریاستوں کے لیے دیکھیے مادّہ قُلجہ۔ ساتویں آٹھویں صدی ہجری/ تیرھویں چودھویں صدی عیسوی میں اِلی کی بالائی وادی کی تہذیب، اس تہذیب کے زوال، پھر حال ہی میں قَلْموقوں (Calmucks) اور چینیوں کے عہد میں اس کے احیا، آخری اسلامی تحریک اور اس کے نتائج، پھر رُوس اور چین کے درمیان اس ملک کی تقسیم کے بارے میں بھی دیکھیے یہی مادّہ.

اس دریا کی وادی کے دیگر حصّوں کے متعلّق تاریخی شواہد اَور بھی کم یاب ہیں۔ کُنگس کا نام سب سے پہلے تیموری مہمات کی تاریخ میں آتا ہے (ظفر نامہ، طبع ہند، ۱: ۴۸۱، جہاں اُسے کُونِکَر لکھا ہے)۔ تقریباً اس عہد میں تِکّس کا ذکر تِکِہ کے نام سے ہوا ہے (مخطوطۂ [ظفر نامہ] میں یِکِہ بھی مرقوم ہے)۔ خانہ بدوش لوگ بطور چراگاہ ان دونوں دریاؤں کی وادیوں کی بہت قدر کرتے ہیں۔ ڈاک کا جو راستہ آج کل موضع اِیلِیسکی وِیسیلوک (Ilijskij Viselok) پر اِلی کے پار جاتا ہے (اس دریا پر بس یہیں ایک پُل ہے) وہ قریب قریب وہی راستہ معلوم ہوتا ہے جس کا بیان Rubruk نے ۱۲۵۳ء میں کیا ہے۔ بقول Rubruk اِلی کے شمال اور پہاڑوں کے جنوب (یعنی بظاہر درّۂ اَلتُن اِیمال (Altin-Imel) کے جنوب) میں ایک شہر تھا، جہاں فارسی بولنے والے عرب آباد تھے۔ اس شہر کا نام اس نے اکوییوس (Equius) لکھا ہے (*Recueil des voyages, etc.*، ۴: ۲۸۰ بعد؛ F. Schimidt: *Über Rubruks Reise*، برلن ۱۸۸۵ء، ص ۳۲)۔ محلِ وقوع کے اعتبار سے یہ وہی شہر معلوم ہوتا ہے جسے ارمینیا کے بادشاہ ہیثوم (Hethum) نے اِلَنبالِخ (اِلَنْبالِخ Ilanbalekh) کہا ہے اور چینی لوگ اسے اِ.لا.با.لی. یا اِ.لی.با.لی یا بالفاظِ دیگر اِلی بالِق (وہ شہر جو اِلی کے کنارے واقع ہے) کہتے ہیں (E. Bretschneider: *Mediaeval Researches, etc.*، ۱: ۱۶۹)۔ پندرھویں صدی عیسوی میں چینیوں نے یہی نام ایک ضلعے کے لیے استعمال کیا ہے اور خاص طور پر اس کی صراحت کی ہے کہ وہاں کوئی شہر آباد نہیں اور آبادی تمام کی تمام خانہ بدوشوں کی ہے (وہی کتاب ۲: ۲۴۲)۔ شاہ راہ کے نیچے یہ دریا سنگِ سماق کی ان چٹانوں کا سلسلہ کاٹتا ہوا چلا جاتا ہے جہاں عہدِ قلموق (سترھویں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی) کے بدھ مت کے کتبے اور مجسمے پائے جاتے ہیں۔ اسی لیے قِرغیز ان چٹانوں کو تمغالی تاس (Tamghali-Tas) (= منقش پتھر) کہتے ہیں (N. Pantusow و A. Pozdnejew، در *Zapiski Vost. Otd.*، *Arkh. Obshč*، ۱۱: ۲۷۳ بعد، مع دو الواح)۔ اِیلِیسکی وِیسیلوک (Ilijskij Viselok) سے تقریباً ایک سو میل نیچے ایک خشک دریا بُکَنس (Bokanos) کی تہ زمین ہے، جو موجودہ دریا سے نکل کر تین شاخوں میں ہوتی ہوئی بحیرۂ بَلخش میں جا ملتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں پرانی نہروں کے آثار اور قدیم عمارتوں کے کھنڈر ہیں (L. Berg، در *Izviestiya Imp. Russkago Geogr. Obshč.*، ۴۰: ۵۹۰)۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ ان آثار کا تعلق کس دَور اور کن لوگوں سے ہے، کیونکہ جہاں تک ہمیں علم ہے ادبی مآخذ اس بارے میں قطعاً خاموش ہیں (بہر حال ہم یہاں اتنا اضافہ کر دینا چاہتے ہیں کہ بحیرۂ بَلخش کا ذکر ظفر نامہ، طبع ہند، ۱: ۴۹۶،

میں اتراک کول کے نام سے آیا ہے)۔ اب تک وہاں کسی قسم کے کتبے دست یاب نہیں ہوے.

وسطِ ایشیا کے تمام دریاؤں کی طرح اِلی بھی جہاز رانی کے قابل نہیں اور نہ اب تک اس حیثیت سے وہ کسی قسم کی اہمیت حاصل کر سکا، اگرچہ کوششیں متعدد بار کی جا چکی ہیں، قبّ مثلاً L. Berg کا وہ سفر جو اس نے دریا میں بالائی سمت ایلیسکی فیسیلوک (Ilijskij Viselok) سے بحیرۂ بلخش تک کیا (حوالۂ مذکور، ص ۵۸۸ ببعد).

(W. BARTHOLD)

⊗ **اِلْیاس** ؑ: ایک نبی۔ قرآن مجید نے آپ کا تذکرہ بہ سلسلۂ انبیا ؑ کیا ہے اور وہاں یہ نام دو جگہ آیا ہے: ۶ [الْاَنْعَام]: ۸۵ اور ۳۷ [الصّٰٓفّٰت]: ۱۲۳ - ۱۳۲، جہاں آپ کو "اِلیا سِیْن" بھی کہا گیا ہے (سَلٰمٌ عَلٰٓی اِلْ یاسِیْنَ)۔ مذکورہ بالا آیات میں حضرت الیاس ؑ کی رسالت کا اعلان ہے۔ اُنھیں بنی اسرائیل کے ان انبیا ؑ میں شمار کیا گیا ہے جنھوں نے اپنی پوری زندگی دولت و ثروت اور جاہ و جلال سے بے نیاز رہ کر بسر فرمائی۔ آپ کی قوم اللہ تعالٰی سے برگشتہ ہو کر بعل بُت کی پرستار ہو گئی تھی۔ آپ نے انھیں اصنام پرستی سے روکا اور دینِ حق کی دعوت دی۔ سورۃ الْاَنْعَام میں حضرت الیاس ؑ کو حضرت نوح ؑ کی ذرّیت میں سے قرار دیا گیا ہے.

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس ؓ اور ابن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ الیاس ؑ حضرت ادریس ؑ ہی کا نام ہے (اِنَّ اِلْیاس هُوَ اِدْرِیْس۔ کتاب الانبیاء، باب ۴؛ نیز دیکھیے القسطلانی، ۵: ۳۳۳، مصر ۱۳۲۴ھ، جہاں اس کی سند کو حسن کہا گیا ہے)۔ ادریس ؑ کو حضرت آدم ؑ کے بعد پہلا نبی بھی قرار دیا گیا ہے (اوّل الْاَنْبِیاء بعد آدم — ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۶)۔ اس طرح ان کا زمانہ حضرت ہُودؑ سے پہلے متعین ہوتا ہے۔ اور حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے: کانَتْ فِیْما بَیْنَ نُوْح وَاِدْرِیْس اَلْفُ سَنَة (۲: ۵۴۸، حیدر آباد دکن ۱۳۴۰ھ)، یعنی حضرت نوح ؑ اور حضرت ادریس ؑ کے زمانے میں ایک ہزار سال کا فرق تھا۔ ابو بکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ حضرت ادریس ؑ حضرت نوح ؑ کے اجداد میں سے نہیں بلکہ انبیاے بنی اسرائیل میں سے تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں معراج کی مشہور حدیث بھی پیش کی ہے، جس میں حضرت ادریس ؑ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو 'مرحبًا بِالنبی الصالح و الاخ الصالح'، کے الفاظ سے خطاب کیا ہے، یعنی آپ ؐ کا استقبال نبی صالح اور برادر صالح کہتے ہوے کیا، حالانکہ اگر ادریس ؑ حضرت نوح ؑ کے بعد ہوتے تو حضرت آدم ؑ و ابراہیم ؑ کی طرح وہ بھی آپ ؐ کا استقبال 'الابن الصالح'، کے الفاظ سے کرتے (العینی، ۷: ۲۷، مطبوعۂ قاہرہ)، لیکن حافظ ابن کثیر نے ابن عربی سے اتفاق نہیں کیا (البدایة و النهایة، ۱: ۱۰۰، قاہرہ ۱۳۴۸ھ)]۔ یہ بھی مدِّ نظر رہنا چاہیے کہ قرآن مجید نے الیاس ؑ اور ادریس ؑ کا تذکرہ جدا جدا ناموں سے اور علٰحدہ علٰحدہ کیا ہے۔ الطّبری (۱: ۵۴۱، طبع ڈخویہ) نے لکھا ہے کہ حضرت الیاس ؑ اسرائیلی نبی حضرت حزقیل ؑ کے بعد مبعوث ہوے، لیکن اس کی کوئی سند نہیں.

لفظ الیاس کی ایک قراءۃ اِلْیاسین بھی ہے۔ وِنْسِنک نے [آ، لائڈن میں لکھا ہے: "یہاں الیاس کو الیاسین کہا گیا ہے، جس سے کئی ایک مفروضے پیدا ہوتے ہیں، تاہم سیاق سے یہ بات واضح ہے کہ پیغمبر عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے آزادی سے کام لیا اور "ئین" کا ہم قافیہ کرنے کے لیے یہ نام بنا دیا"۔ اس گم راہ کن حاشیہ آرائی کے پیچھے دراصل وہ مستشرقانہ عقیدہ کارفرما ہے کہ قرآن مجید (نعوذ باللہ) وحی الٰہی نہیں تصنیف محمدی ہے، چنانچہ وِنْسِنک نے لغات و تفاسیر کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہ کی۔ ابن کثیر نے لکھا ہے: "لفظ الیاس میں دوسرا لغت الیاسین ہے، جیسے اسمٰعیل میں اسمٰعین۔ بنو اسد میں یہ لغت اسی طرح ہے۔ ایک تمیمی کے شعر میں بھی یہ لغت اسی طرح ہے۔ میکائیل کو میکال اور میکائن بھی کہا جاتا ہے، ابراہیم کو ابراہام، اسرائیل کو اسرائن، طور سینا کو سینین، غرض یہ لغت عرب میں مشہور و رائج ہے"۔ تورات میں الیاس کا ذکر سلاطین کی دونوں کتابوں میں ہے.

بقول الجوالیقی الیاس ایک عجمی کلمہ ہے، لیکن بعض لوگوں کو اس سے اختلاف ہے، کیونکہ عرب عام طور پر غیر عربی الفاظ کو معرّب کر لیا کرتے تھے (دیکھیے [آ، عربی، بذیلِ مادّہ)۔ بہر حال اس میں شُبہہ نہیں کہ یہ کلمہ عبرانی نام ایلیا یا ایلیجاہ ہی ہے، جس کے معنی ہیں "یہوہ" (YHWH = میرا رب؛ یہودیوں کے ہاں یہ لفظ اللہ کے لیے استعمال ہوتا ہے) 'دائرۃ المعارف الیہود' (*Jewish Encyclopaedia*) میں اس پر بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ اسم مذکر میں یہ اقرار مضمر ہے کہ اس کے حامل نے بعل کے پرستاروں کے خلاف یہوہ کے نام پر جہاد کیا اور اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایلیجاہ نے یہ نام خود اختیار کیا تھا.

تورات میں ایلیا کو تِشْبی کہا گیا ہے، جس سے قیاس ہوتا ہے کہ آپ کا تعلق تِشْبہ نام کے کسی مقام یا گھرانے سے تھا۔ آپ نے جلعاد میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ولہاوزن (Wellhausen: *History of Israel*، ص ۴۶۲) نے آپ کے بارے میں لکھا ہے: وہ تن تنہا پورے جاہ و جلال کے ساتھ اپنے دور پر چھائے ہوے ہیں، لیکن ان کی شخصیت تاریخ کے بجاے افسانوی روایات میں محفوظ ہے.

مآخذ: (۱) قرآن مجید، ۶ [الانعام]: ۸۴ - ۸۶ و ۳۷؛ الصّٰفّٰت: ۱۲۳ - ۱۳۲، نیز مختلف تفاسیر، بالخصوص (۲) تفسیر ابن کثیر (اردو ترجمہ، مطبوعۂ کراچی، پارہ ۲۳، ص ۴۴ ببعد)؛ (۳) تفسیر فتح المنّان، المشهور به تفسیر حقانی، طبع یازدہم، لاہور ۱۹۵۱ء، ۶: ۱۵۶ ببعد؛ (۴) ابن جریر، تحت آیات متعلقہ؛ (۵) البخاری، کتاب الصلوۃ، باب ۱؛ (۶) مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۵۹؛ (۷) احمد: مسند، ۳: ۲۶؛ (۸) عهد نامۀ قدیم، الملوک الاوّل و الثانی؛ (۹) الجوالیقی: المُعَرَّب، طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۶۷ء، ص ۸؛ (۱۰) الطّبری، طبع ڈخویہ، ۱: ۴۱۵، ۵۴۰ ببعد؛ (۱۱) دیار بکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۱۰۷؛ (۱۲) الثّعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۰ھ، ص ۲۳۱؛ (۱۳) محمد عرفہ: تعلیقات، بذیلِ مادّۂ الیاس، در [آ (عربی)، ۲: ۶۰۵ ببعد؛ (۱۴) *The Jewish Encyclopaedia*، ۵: ۱۲۱ ببعد، نیز مآخذ بذیلِ مادّہ؛ (۱۵) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعۂ ۱۹۵۰ء، ۸: ۳۵۷ ببعد، نیز مآخذ بذیلِ مادّہ؛ (۱۶) محمد جمیل احمد:

انبیاے قرآن، مطبوعۂ لاہور، ۲: ۱۵۲ببعد؛ (۱۷) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، دہلی ۱۹۴۳ء، ۲: ۱۲۴ببعد.

(سیّد امجد الطاف [و ادارہ])

⊗* اِلْیاسِیَہ: [کرمان کا ایک فرماں روا خاندان، جس کا بانی ابوعلی محمد بن الیاس تھا۔] وہ الصُّغد (Sogdiana) کا رہنے والا تھا۔ پھر وہ بنی بُوَیہ کے سلسلۂ ملازمت میں منسلک ہو کر سپہ سالار کے عہدے تک پہنچ گیا۔ بعد ازاں اس نے کرمان کا والی ہو کر خود مختاری کا اعلان کر دیا [۳۱۵ھ/۹۲۸ء]، جہاں وہ [کم وبیش] سینتیس برس تک حکومت کرتا رہا۔ [۹۳۵ء میں معزالدولہ البویہی نے کرمان پر حملہ کرکے شیر جان پر قبضہ کر لیا تو ابن الیاس نے بَرْدَسِیر (موجودہ شہر کرمان) کو اپنا صدر مقام قرار دیا اور آلِ بُوَیہ کو خراج دینا منظور کر لیا۔] ۳۴۸ھ/۹۵۹ء میں اس نے کرمان کے حکمران کی حیثیت سے عباسی خلیفہ المُطیع سے اعزازی عَلَم حاصل کیا۔ جب فالج کے حملے کے باعث اسے اپنی زندگی خطرے میں نظر آئی تو زمامِ حکومت اپنے سب سے بڑے بیٹے الیاسع کے ہاتھ میں دے دی، لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کے دل میں شبہات پیدا ہونے لگے، چنانچہ اس نے الیاسع کو ایک قلعے میں نظر بند کر دیا۔ نوجوان شہزادہ یہاں سے بھاگ نکلا، کثیر فوج جمع کر کے واپس آیا اور باپ کو محصور کر لیا، جس پر اس وقت طویل بے ہوشی کا ایک دورہ پڑا ہوا تھا۔ ابوعلی نے تخت سے دست بردار ہو کر بخارا میں پناہ لی، جہاں سامانی بادشاہ منصور اوّل بن نوح اس کے ساتھ بڑی مدارات سے پیش آیا۔ ابوعلی اپنی وفات تک، جو اسی سال (۳۵۶ھ/۹۶۷ء) کے دوران میں پیش آئی، منصور کے ساتھ ہی رہا۔ اگلے سال عضدالدولہ البویہی نے کرمان کو مطیع کر لیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۷: ۳۹۳، ۴۲۶ببعد، ۳۳۲ببعد؛ (۲) میر خواند و حمداللّٰہ مستوفی (طبع Defrémery: *Hist.des Samanides*)، ص ۱۵۴، ۲۶۱؛ [(۳) [آ] طبع اوّل، ۳: ۱۰۳۰ ب، بذیلِ مادّۂ کرمان].

(CL. HUART) [و ادارہ])

⊗ اَلْیَسَع: (Elisha) ایک نبی، جنھیں تورات میں حضرت الیاسؑ (ایلیا) کا جانشین بتایا گیا ہے۔

قرآن مجید میں آپ کا نام دو جگہ آیا ہے: ۲ [الانعام]: ۸۶ - ۸۹ و ۳۸ [صٓ]: ۴۸۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت الیسعؑ ان انبیاے کرام میں سے تھے جو اپنی قوم کو ہدایت دینے کے لیے مبعوث ہوئے اور صاحبِ شریعت (''کتاب و حُکم'') تھے۔ قرآن مجید میں اس سے زیادہ تفصیل نہیں ملتی؛ چنانچہ بعض مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے آپ کے متعلق جو بیان کیا ہے اس کا دار و مدار یا تو غیر معتبر اسرائیلی روایات پر ہے یا سنی سنائی باتوں پر (نیز دیکھیے مادّۂ الیاس)۔ ابن اسحٰق نے وہب بن مُنَبِّہ کی اسرائیلی روایت کی رُو سے آپ کا نام اَلْیَسَع بن اَخْطُوب لکھا ہے، ابنِ عساکر نے آپ کو حضرت یوسفؑ کی نسل سے بتایا ہے، بعض مؤرخین انھیں حضرت الیاسؑ کا چچازاد بھائی قرار دیتے ہیں اور بعض اس بُڑھیا کا مفلوج بیٹا جس کے ہاں حضرت الیاسؑ نے پناہ لی تھی (تورات سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی)۔ کہیں آپ کو یسعیاہ نبی بتایا جاتا ہے (جو بروے تورات آموص نبی کے بیٹے تھے)، کہیں خضر (جن کا نام قرآن مجید میں ملتا ہے نہ عہد نامۂ قدیم و جدید میں) اور کہیں ذوالکفل (جنھیں قرآن مجید میں اَلْیَسَع سے بالصراحت ممیّز کیا گیا ہے)۔ یہی صورت آپ کے زمانے کے تعیّن میں پیش آتی ہے۔ ان روایات کو کسی مستند ماخذ کا حوالہ دیے بغیر نقل در نقل کیا جاتا رہا ہے اور ظاہر ہے کہ انھیں تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

تورات میں آپ کا ذکر سب سے پہلے سلاطین کی پہلی کتاب، ۱۹: ۱۶-۲۱، میں اَلِیشَع کے نام سے ملتا ہے۔ وہ اَبیل محُولہ کے باشندے اور ایک کھاتے پیتے زمیندار سَفَط (= قاضی) کے بیٹے تھے۔ ایلیا نے کوہ حُورَب سے دمشق جاتے ہوئے انھیں اپنے ساتھ لے لیا۔ سلاطین کی دوسری کتاب، باب ۲، میں ایلیا کے رفع اِلی السماء اور الیسع کے منصبِ نبوت پر فائز ہونے کا ذکر ملتا ہے اور ابوابِ مابعد میں الیسع کے معجزات کا، جن میں بعض کا تعلق روز مرہ زندگی سے ہے اور بعض کا تاریخی واقعات سے (تفصیلات کے لیے دیکھیے سلاطین کی دوسری کتاب، ۲: ۱۹-۳۰ و ۳: ۱۰-۲۵ و ۴: ۱-۴۴ و ۵: ۲-۱۴ و ۶: ۱-۷، ۱۲ببعد و ۷: ۱ببعد و ۸: ۷-۱۵ و ۹: ۱ببعد و ۱۳: ۱۴-۲۱ و ۱۵: ۲۰-۲۷)۔ تورات کی رُو سے آپ کی بعثت ہوئی تو یورام (تقریباً ۸۴۵-۸۳۴ ق م) شاہِ اسرائیل تھا اور اخزیاہ (تقریباً ۸۳۸ - ۸۳۴ ق م) شاہِ یہوداہ۔ آپ کی وفات کے وقت شاہانِ یہوداہ میں سے یواس (۸۲۹-۷۹۰ ق م) کی حکومت تھی۔

تورات کی ان کہانیوں سے ایک ایسی شخصیت اُبھرتی ہے جو پیغمبرانہ شان کی حامل ہے اور جس نے ارامیوں سے جنگ کے تاریک ترین ایام میں بنی اسرائیل کی معاونت اور حوصلہ افزائی کی؛ لیکن ان میں سے صرف چند ایک واقعات ہی کی تاریخ سے تصدیق ہوتی ہے (مزید بحث کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، بذیلِ مادّہ)۔

تورات کے مطالعے سے ایلیا کی طرح الیسع کے تصوّراتِ دین کی بھی کوئی واضح تصویر ہمارے سامنے نہیں آتی۔

الیسع عبرانی میں اَلِیشَع אלישע ہے، جس کا مطلب ہے: خدا نجات ہے۔

مآخذ: M. Seligsohn (۱)، در [آ] طبع اوّل، ۱: ۳۰۰؛ (۲) M. Seligsohn و J. Horovitz، در [آ] طبع دوم، ۱: ۴۰۴ اور مآخذ بذیلِ مادّہ؛ (۳) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعۂ ۱۹۵۰ء، ۸: ۳۶۱؛ (۴) *The Jewish Encyclopaedia*، ۵: ۱۳۶؛ (۵) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، ۲: ۱۳۱ببعد؛ (۶) محمد جمیل احمد: انبیاے قرآن، ۲: ۱۸۰۔

(سیّد امجد الطاف)

---

* اَمَارہ: [ترکوں کے عہد میں] سنجاق اَمَارہ (ولایتِ بَصْرہ) کا صدر مقام؛

ایک جدید قصبہ، جو دریاے دِجلَہ کے بائیں کنارے پر ہے اور انیسویں صدی کے نصف آخر میں آباد ہوا تھا۔ [۱۹۱۲ء میں] اس کی آبادی ۹۵۰۰ نفوس پر مشتمل تھی.

مآخذ: Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۳: ۲۷۹.

⊗ **اَماسِیَہ:** [آماسیہ]، یہ شہر شمالی اناطولیا میں یشیل اِیرماق (یشیل اِیرماغ = دریاے سبز، جسے طوزان لی یا رودِ توقات بھی کہتے ہیں) کے کنارے واقع ہے۔ یہ شہر دریا کے بڑے دھارے پر اس مقام سے بالائی سمت واقع ہے جہاں دریاے چِرس آقان اس میں آملتا ہے۔ ۱۳۶ کیلو میٹر لمبی ریلوے لائن اسے بندرگاہ صامسون سے ملاتی ہے۔ یہ سمندر کی سطح سے چار سو میٹر بلند ہے اور ایک صوبے کا صدر مقام ہے۔ اَماسیہ ایک تنگناے میں آباد کیا گیا ہے، جو یشیل ایرماق نے چونے کے پتھر کی بلند سیدھی چٹانوں کے درمیان شرقاً غرباً پیدا کر دی ہے۔ شہر کے شمال اور جنوب میں جہاں وادی کا عرض زیادہ ہے، دریا کے کناروں کے ساتھ ساتھ باغات چلے گئے ہیں، جن کی آبیاری رہٹوں کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ اَماسیہ کے اردگرد کے علاقے میں سفر کرنے والوں کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک طرف تو دور دور تک سبزہ پھیلا ہوا ہے، جس میں بے شمار مکانات بنے ہوئے ہیں اور دوسری طرف تنگناے کے دونوں پہلوؤں میں خشک عریاں پہاڑ کی دیواریں کھڑی ہیں۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے جو چٹانیں جنوب کی طرف، یعنی دریا کے دائیں کنارے پر واقع ہیں اور جن کی ڈھلان شروع شروع میں کم عمودی ہے، انھیں "کوہ فرہاد" کہتے ہیں اور جو کسی قدر مشرق کی طرف ہیں وہ "کوہِ لُقمان" کہلاتی ہیں۔ شمال کی طرف (دریا کے بائیں کنارے) پہاڑ قریب قریب عمودی طور پر بلند ہے اور غاروں کی کثرت نے اسے بھڑوں کے چھتے کی شکل دے دی ہے۔ یہاں بادشاہوں کی قبریں ہیں اور پہاڑ کی چوٹی پر اَماسیہ کا قدیم قلعہ ہے، اس مقام کے نفیس موقع و محل کو دیکھ کر فرہاد و شیریں کی داستان کے مناظر یاد آ جاتے ہیں۔ عوامی روایات میں فرہاد ہی اَماسیہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ دریاے طوزان لی کے اس طرف بہاؤ اختیار کرنے سے پیشتر فرہاد نے اپنے مشہور تیشے سے پہاڑ کاٹ دیا تھا یا مصنوعی آبی گزرگاہیں بنا دی تھیں۔ آج کل یہ مقام اِسفِند یار سَرَای کہلاتا ہے۔

اِوْلیا چلبی نے، جو سترھویں صدی میں یہاں آیا تھا، لکھا ہے کہ اَماسیہ ایک بڑا شہر ہے، اس میں اڑتالیس مسلمانوں کے اور پانچ عیسائیوں کے محلّے ہیں۔ علاوہ ازیں پانچ ہزار مکانات، ایک ہزار ساٹھ دکانیں، کثیر التعداد مسجدیں، مدرسے، خانقاہیں، لنگر خانے، سرائیں اور حمام موجود ہیں۔ اُس زمانے میں اَماسیہ اناطولیا کے اہم مراکزِ فکر میں شمار ہوتا تھا اور یوں تو یہ ہر دور میں متعدد علما و صوفیہ کا مسکن رہا ہے۔ کاتب چلبی نے جہان نُما میں لکھا ہے کہ اَماسیہ کو "بغداد الرّوم" کہتے تھے۔ دوسری کتابوں میں اسے "مدینۃ الحکماء" بھی لکھا ہے (Banse کے قول کے مطابق اَماسیہ اناطولیا کا دُرّۃُ الْاَمْصَار کہلاتا تھا)۔ انیسویں صدی میں یہ شہر صامسُون سے سِیْواس سے خَرپُوت کی بڑی شاہ راہ پر تجارتی حمل و نقل کا اہم ترین مرکز تھا؛ پھلوں کی کاشت اور آب رسانی کی صورت میں باغات کی دوسری پیداوار بھی خوب ہوتی تھی، شہر کے اندر اور اردگرد کے دیہات میں ریشم کے کیڑے بھی پالے جاتے تھے اور اَماسیہ میں مختلف قسم کی پارچہ بافی بھی ہوتی تھی۔ اس زمانے میں اس شہر کی پچیس تیس ہزار (Banse کے نزدیک سینتیس ہزار) آبادی میں بہت بڑی اکثریت ترکوں کی تھی اور کچھ ارمن بھی آباد تھے۔ پہلی عالم گیر جنگ کے دوران میں اَماسیہ کو بھی اناطولیا کے اکثر دوسرے شہروں کی طرح بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۱۵ء میں ایک بڑی آتش زدگی نے شہر کے ایک حصّے کو راکھ کا ڈھیر بنا دیا.

اَماسیہ کے جو قدیم حالات اب تک دست یاب ہوئے ہیں ان میں سب سے اچھے کوائف Strabo نے قلم بند کیے ہیں جو پہلی صدی قبل مسیح میں اسی شہر میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے بیان کے مطابق اَماسیہ کا مستحکم قلعہ ان عمودی چٹانوں کی چوٹی پر واقع تھا جن کے نیچے ایریس (Iris) (قدیم نام یشیل ایرماق) بہتا تھا۔ اس قلعے سے دو دیواریں نکل کر دریا تک نیچے جاتی تھیں اور ان مرغزاروں سے مل کر جو ایریس کے بائیں کنارے کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے تھے شہر کو احاطے میں لے لیتی تھی۔ Strabo نے مضافاتِ شہر کا ذکر بھی کیا ہے، جنھیں اس کے بیان کے مطابق دریا کے دائیں کنارے پر ہونا چاہیے۔ یہ مضافات شہر کے ساتھ براہِ راست ایک پُل کے ذریعے سے ملے ہوئے تھے اور ایک دوسرا پُل کھیتوں کے وار پار تھا۔ گمانِ غالب یہ ہے کہ شہر کی یہ جغرافیائی ہیئت ازمنۂ وسطٰی تک قائم رہی، کیونکہ تاریخی عمارات کے پھیلاؤ سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ وقت گزرنے پر محسوس کیا گیا کہ بیرونی مضافات کو اب فصیلوں کے اندر محدود رہنے کی ضرورت نہیں؛ چنانچہ ان کے لیے دایاں کنارا زیادہ موزوں قرار دیا گیا اور وہاں یہ زیادہ سرعت کے ساتھ پھیلتے چلے گئے۔ جب آبادی فصیل کے باہر دور دور تک پھیل گئی تو یشیل ایرماق کے دونوں کناروں کو ملانے والے پُل بھی زیادہ ہو گئے۔ اولیا چلبی نے سترھویں صدی میں اَماسیہ کے جو کوائف لکھے ہیں وہ حیرت انگیز طور پر شٹرابو کے بیان سے ملتے جلتے ہیں۔ اس نے بھی اس قلعے کا ذکر کیا ہے جو پہاڑ کی چوٹی پر واقع تھا اور ان پست دیواروں کا بھی جو طوزان لی ندی کے ساتھ ساتھ پھیلی ہوئی تھیں۔ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ قلعے کی اندرونی گڑھی میں تین دروازے تھے۔ ان تمام شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام صدیوں کے دوران میں بھی اَماسیہ میں کوئی بہت بڑے تغیرات نہیں ہوئے۔ A. Gabriel لکھتا ہے کہ غالباً ترکوں کے زمانے میں یہ شہر خاص طور پر شمال کی طرف صامسُون کی شاہ راہ کے ساتھ ساتھ پھیلتا چلا گیا۔ اس کی راے یہ ہے کہ اس سمت کے محلوں کی بنیاد عثمانیوں نے رکھی.

آج کل شہر کا شمالی حصہ (یشیل اِیرماق کے بائیں کنارے پر) اس پہاڑ کے بالمقابل زمین کی ایک تنگ سی پٹی پر واقع ہے جہاں قلعے اور شاہی مقبروں کے آثار پائے جاتے ہیں۔ والی کی اقامت گاہ، بلدیہ کے دفتر اور گھنٹا گھر بھی یہیں ہیں، لیکن اَماسیہ کا جو حصہ دائیں (جنوبی) کنارے پر ہے وہ زیادہ عریض و وسیع رقبے

میں پھیلا ہوا ہے اور کوہ فرہاد کی سہل ڈھلانوں پر بشکل مدرّج (amphitheatre) چڑھتا چلا گیا ہے۔ سلجوقی اور عثمانی عمارتوں کی بہت بڑی تعداد کے علاوہ منڈی اور زیادہ خوش حال محلّے بھی اسی طرف ہیں، لیکن اس حصے کے وسط میں جو محلّے واقع تھے وہ ۱۹۱۵ء کی آتش زدگی میں تباہ ہو گئے اور اب تک دوبارہ تعمیر نہیں کیے جاسکے؛ چنانچہ پہاڑ کی طرف چڑھتی ہوئی ایک خالی افتادہ زمین پڑی ہے۔ شہر کے دونوں حصوں کے بیچ میں دریاے یشیل ایرماق بہتا ہے اور انھیں ملانے کے لیے پانچ پُل بنے ہوئے ہیں، جن میں سے اکثر اب تک انھیں ناموں سے موسوم چلے آتے ہیں جو اولیا چلبی نے لکھے ہیں۔ غرباً شرقاً ان پلوں کے نام یہ ہیں: میدان؛ معدہ نوس (= مغدانوس، اجمود کی قسم کا ایک چھتر دار پودا)؛ آلچاق (پست)؛ حکومت (زمانۂ قدیم میں اسے Helkis یا Selkis کہتے تھے) اور قُوش (شکاری پرندہ 'باز' وغیرہ) یا کُنج (؟)۔ ان میں سے آلچاق پل، جو سنگین بنیادوں پر لکڑی سے بنایا گیا ہے، غالباً قدیم ترین ہے اور شاید یہی وہ پل ہے جس کا Strabo نے ذکر کیا ہے۔ دوسرے پل اصلاً سلجوقیوں اور عثمانیوں کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں.

اَماسیہ اناطولیا کی اس آباد ترین شاہ راہ پر واقع ہے جو بحیرۂ اسود کے سواحل کو اندرونی اناطولیا کے مشرقی حصے کے ساتھ اور بین النہرین کے ساتھ ملاتی ہے اور جب ۱۹۳۰ء میں صامسون ۔ سیواس ریلوے مکمل ہو گئی تو اس شہر کی اہمیت میں اور بھی اضافہ ہو گیا۔ اَماسیہ میں ریل کی لائن یشیل ایرماق کے شمالی کنارے کے ساتھ ساتھ جاتی ہے اور اس پہاڑ کے دامن سے جس پر قلعہ واقع ہے دو سرنگوں میں سے گزرتی ہے.

۱۹۴۰ء کی مردم شماری سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت شہر اَماسیہ کی آبادی ۱۳۷۴۲ تھی۔ ان میں صرف پانچ سو غیر مسلم تھے جن کی مادری زبان ترکی نہیں تھی۔ شہر اور ۱۱۷ گاؤں شامل کر کے ضلع اَماسیہ کی آبادی ۶۶۶۰۰ تھی۔ صوبۂ اَماسیہ کی آبادی (جس کا رقبہ ۵۵۵۰ مربع کیلومیٹر ہے) ۱۹۳۳ء میں ۱۲۸۱۱۳ تھی.

(BESIM DARKOT)

اَماسیہ کی تاریخ: شہر اَماسیہ کا نام خاصے قدیم زمانے سے محفوظ چلا آتا ہے۔ اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا (Amáseia = Αμάσεια) چونکہ اس پہاڑی کو خاص جنگی اہمیّت حاصل تھی جس کی چوٹی پر قلعہ تعمیر کیا گیا تھا، اس لیے یقینی ہے کہ قدیم ترین آباد کار اسی پہاڑی پر آباد ہوے ہوں گے۔ یہ امر قطعی ہے کہ اس شہر کی بنیاد نہایت قدیم زمانے میں رکھی گئی تھی۔ یہ شہر شاہانِ بُنطس (Pontus) کی حکومت کا مرکز اور بعد میں ایک رومی صوبے کا صدر مقام رہا۔ اُس دور میں یہ مذہبی مرکز بھی رہا۔ پھر ساتویں صدی سے اس کا شمار مدت تک اَرْمِنیاکون (Armeniakon) (بوزنطی سلطنت کا ایک فوجی صوبہ، یعنی تھیما Thema) کے جنگی قلعوں میں ہوتا رہا (دیکھیے *Studia Pontica*، ۳: ۱۱۲ ببعد)۔ اس زمانے میں اَماسیہ کی یادگاری عمارتوں کی مرمت بادشاہ جَسْٹِنِین (Justinian) نے کی (Procopius: *De aedif*، ۳: ۷)۔ ۷۱۲ء میں اَماسیہ مختصر سے عرصے کے لیے عربوں کے قبضے میں چلا گیا (Brooks: *The Arabs in Asia Minor*، در *JHS*، ۱۸: ۱۹۳)، لیکن بوزنطیوں سے اس کی آخری اور مستقل علیحدگی سلجوقیوں کے حملے کے بعد ہی ہوئی.

بنطس (Pontus) کے علاقے پر ترکوں کے قبضے کی بابت زیادہ قطعی معلومات موجود نہیں ہیں۔ تاہم دَانِشْمِنْد نامہ کا یہ بیان (جسے دَانِشْمِنْد نَامِہ سے عالی، جنابی اور ہزارفن حسین آفندی، نے بھی نقل کیا ہے) صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ملک دانشمند غازی نے اَماسیہ کا محاصرہ کر کے اسے فتح کر لیا؛ بہرکیف یہ قطعی ہے کہ تیرھویں صدی کے آغاز میں یہ شہر دانشمندیہ کے قبضۂ اقتدار میں تھا۔ ۱۱۰۱ء میں ریمنڈ دِ طولوس (Raymond de Toulouse) اَنقرہ اور کنغری پر قبضہ کرنے کے بعد اَماسیہ کی طرف بڑھا، لیکن ترکوں نے اسے تباہ و برباد کر دیا، قب *Histoiriens des Croisades*، در *Hist. Grecs.*، ۱/۲: ۱۷ ببعد) اور یہ قبضہ اس وقت تک برقرار رہا جب تک قلیچ ارسلان ثانی نے دانشمندی مقبوضات کو سلطنتِ قونیہ میں شامل نہیں کر لیا.

جب قلیچ ارسلان ثانی کے مقبوضات اس کے گیارہ بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوے (۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء) تو اَماسیہ نظام الدّین اَرْغُون شاہ کے حصے میں آیا (ابن بی بی: ہوتسما (Houtsma): *Recueil des textes Seldjoucides*، ۴: ۵)، لیکن جب اس کے بھائی تُوقات بک رُکن الدّین سلیمان نے تمام علاقوں کو اپنے قبضۂ اقتدار میں لانا شروع کر دیا تو نظام الدین ارغون سے اَماسیہ بھی چھین لیا۔ اَلْمُسْتَوْفی کا بیان ہے کہ علاء الدّین [کیقباد سلجوقی] نے یہ شہر دوبارہ تعمیر کیا [نزہۃ القلوب، ص ۹۵]۔ ممکن ہے کہ یہ تعمیر کسی زلزلے کے بعد ہوئی ہو، لیکن اس بیان کی تائید میں کوئی مکتوب یا منقوش شہادت نہیں ملی (لیسٹرینج Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۴۶)۔ کاتب چلبی صرف یہی لکھنے پر اکتفا کرتا ہے کہ علاء الدین نے قلعے کی مرمّت کی (جہان نُما، ص ۶۲۵)۔ اسی سلطان کے عہد میں یہ شہر خوارزمی پناہ گزینوں کے ایک قائد پرکت کو بطور تیمار [یا اقطاع] عطا کر دیا گیا (ابن بی بی، ۴: ۱۹۱ ببعد).

اناطولیا پر مغلوں کے قبضے کے بعد بھی اَماسیہ برابر اناطولیا کے بڑے بڑے مرکزوں میں شمار ہوتا رہا۔ جب سلاجقہ کے اقتدار کو زوال ہوا تو اناطولیا پر چودھویں صدی [عیسوی] کے نصف اوّل کے دوران میں مختلف مغول والیوں کی حکومت مسلّط رہی، یہاں تک کہ ایک زمانے میں اَماسیہ پر تاج الدین آلتین باش (سلاجقہ کے آخری سلطان غیاث الدین مَسْعُود ثانی کے بیٹے) کا قبضہ ہو گیا۔ پھر ۷۴۲ھ/۱۳۴۱ء میں ہاجیل اُوغلُو اس پر قابض ہوا، لیکن تھوڑی ہی مدت بعد سیوا اس کے حکمران اِرِتْنَہ نے اس پر قبضہ کر لیا۔ کچھ مدت بعد امیر حاجی شادگلدی (عزیز بن اَرْدشیر اَسْتَرآبادی: بزم و رزم، نشر Türkiyat Enst.، ص ۱۰۰ ببعد، ۱۳۷-۱۴۰) نے اس شہر کو اِرِتنہ اُوغلو علی بک کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔ ارتنہ خاندان کے آخری نمائندے کے انتقال کے بعد شادگلدی اور اس کے حلیف ملک احمد (وہی کتاب، ص ۲۲۵، ۲۳۵ ببعد) اور

قاضی بُرہان الدّین کے درمیان اَماسیہ کے قبضے کے لیے کشمکش شروع ہوئی۔ شادگلدی ایک جھڑپ میں مارا گیا اور قاضی بُرہان الدّین نے سُلطان کا لقب اختیار کر لیا، لیکن یہ شہر شادگلدی کے بیٹے امیر احمد کے قبضے میں رہا، کیونکہ اسے عثمانیوں سے برابر امداد پہنچ رہی تھی وہ خود قلعہ بند ہو کر اپنے دفاع کی جدوجہد کر رہا تھا۔ جب (عثمانی سلطان) یِلدِرِم بایزید نے قاضی بُرہان الدّین کے ہاتھوں شکست کھائی تو بطور خود اس کشمکش کو دوبارہ شروع کر دیا اور بالآخر اَماسیہ پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ تیمور نے اُن شہروں پر قبضہ نہیں کیا جو بنطس کے پہاڑوں کے آس پاس واقع تھے۔ جب اَنقرہ کی لڑائی ختم ہوئی اور بایزید قید کر لیا گیا تو اس کا بیٹا محمد چلبی وزیر اعظم بایزید پاشا کے ساتھ بچ کر نکل گیا اور دونوں اَماسیہ پہنچ گئے۔ جب مغول لشکر واپس چلا گیا تو محمد چلبی نے اَماسیہ سے اپنے بھائیوں عیسٰی اور سلیمان کے خلاف عَلمِ جنگ بلند کر دیا۔ آخر جب محمد اوّل نے سلطنت کو حیاتِ نو بخشی تو اَماسیہ اس کی سرحدوں کے اندر تھا.

عثمانیوں کی حکومت کے دوران میں سلاطین اور ان کے بیٹے اس شہر کی بابت ہمیشہ خاص شغف کا اظہار کرتے رہے۔ محمد ثانی کا بیٹا بایزید ثانی زمانۂ ولی عہدی میں اس شہر کا حاکم مقرر کیا گیا اور اس نے اس کی اہمیت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ بھی ہوا کہ سلطان سلیمان قانونی بنفسِ نفیس اکثر اس شہر میں بود و باش رکھتا تھا، بلکہ شاہ فرڈی ننڈ اوّل کے ولندیزی سفیر Augier Ghislain de Busbecq کو بھی اس نے اسی مقام پر شرفِ حضوری بخشا تھا۔ ۱۸۶۱ء میں G. Perrot (*Souvenirs d' un voyage en Asie Mineure*، ص ۴۰۳) لکھتا ہے کہ اَماسیہ اناطولیا کا اوکسفرڈ ہے۔ اس کی پچیس ہزار آبادی میں سے دو ہزار طالب علم ہیں، جو اٹھارہ مدرسوں میں تعلیم پا رہے ہیں۔ چونکہ یہ شہر سلجوقیوں کے زمانے سے ایک ثقافتی مرکز تھا اور اس کے بعد عثمانلی شاہ زادوں کی قرارگاہ بنا، اس لیے بھی اس کی اہمیت میں بہت اضافہ ہو گیا اور یہ اناطولیا کے پانچ ممتاز ترین ثقافتی مرکزوں میں شمار ہونے لگا۔ اَماسیہ سلطان مراد ثانی اور سلطان سلیم اوّل کا مولد ہونے کی وجہ سے پہلے ہی مشہور تھا۔ اس کے بعد پندرھویں اور سولھویں صدیوں میں بہت سے دوسرے ممتاز افراد بھی یہیں پیدا ہوئے۔ ان میں بڑے بڑے مشاہیر یہ تھے: مؤرخ شکر اللہ خطّاط، شیخ زادہ حمدُ اللہ خطّاط، مشہور ادیب تاجی بک اور اس کے بیٹے جعفر اور سعدی چلبی، شاعرہ [مہر ماہ خاتون] مہری؛ علما میں سے: مؤید زادہ عبدالرحمٰن چلبی اور زِنبیل لی علی افندی اور طبیب صابونجی زادہ شرف الدین؛ ان کے علاوہ تاریخِ اَماسیہ کے مصنّف حسین حسام الدین افندی مرحوم نے بھی اسی مقام پر پرورش پائی.

جہاں تک تاریخ کے تازہ واقعات کا تعلق ہے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ قومی تحریک کے آغاز کے لیے ایک اہم دستاویز پر بھی شہر اَماسیہ ہی میں دستخط کیے گئے تھے۔ ۱۹/۲۰ جون (۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء) کی رات کو پرانی بارکوں کے قریب ایک کوشک میں ایک مجلس منعقد ہوئی، جس کے ارکان تھے: مصطفٰی کمال پاشا (اتاترک، رئیسِ اوّل جمہوریہ ترکی) انسپکٹر فوج سوم کی حیثیت سے، سابق ناظر بحریہ حسین رؤف بے، کمان دارِ فوج بستم علی فؤاد پاشا اور کمان دارِ فوج سوم رفعت بے۔ اس مجلس نے اتفاق رائے سے مصطفٰی کمال کی یہ تجویز منظور کر لی کہ سیواس میں ایک مؤتمر طلب کی جائے تاکہ اس ضروری مقصد کے لیے رائے عامّہ اور اتفاق کلی حاصل کیا جائے کہ ترکی قوم خود اپنے سہارے کھڑی ہو اور عزت کے ساتھ صلح کرے اور اپنی قومی آزادی برقرار رکھے اور یہ سب کچھ حکومت استانبول کے علی الرغم کیا جائے، جس نے متارکہ پر (جس سے عالمی جنگ کا خاتمہ ہوا تھا) بیرونی فاتحوں کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا تھا۔ اس وقت اِرضِ روم میں فوجِ پانزدہم کے کمان دار کاظم قرہ بکر پاشا تھے۔ ان سے بذریعۂ برقیہ رائے طلب کی گئی تو انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ سب سے پہلے مشرقی ولایت کی ایک کانگرس اِرض روم میں منعقد کی جائے اور اس کے بعد ایک عمومی کانگرس سیواس میں۔ ان فیصلوں پر مبنی ایک دستاویز مرتب کی گئی جس میں قرہ بکر پاشا کی تجویز اور اس کی منظوری بھی شامل تھی اور اس پر اسی رات مصطفٰی کمال پاشا، حسین رؤف بے، علی فؤاد پاشا اور رفعت بے نے دستخط کر دیے (دیکھیے غازی مصطفٰی کمال: نطق، اَنقرہ ۱۹۲۷ء، ۱: ۲۱، و ۳: دستاویز، عدد ۲۶ وغیرہ).

یادگار عمارات: اَماسیہ میں مختلف زمانوں کے آثار پائے جاتے ہیں اور پانچ بڑے بڑے بادشاہوں کے مقبروں کے علاوہ قدیم ترین آثار میں وہ بے شمار قبریں شمار کی جا سکتی ہیں جو پہاڑ کے ساتھ ساتھ جابجا موجود ہیں۔ ان کی اصل شکل و صورت بڑی حد تک محفوظ ہے۔ بوزنطی زمانے کی مختلف عمارتیں، بالخصوص کلیسا اور خانقاہیں، جو سلاجقہ کے عہد سے قبل موجود تھیں اب بے نام و نشان ہو چکی ہیں۔ غالبًا وہ بار بار آنے والے زلزلوں کی تباہ کاری کی نذر ہو گئیں اور ان کا ملبا دوسری عمارتوں کی تعمیر میں استعمال کر لیا گیا۔ شاہی قصروں کا محلِ وقوع پہاڑی کی ڈھلان پر (جس کے اوپر قلعہ واقع ہے) ایک وسیع ہموار چبوترے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ باقی رہیں وہ دیواریں جن کی مرمت اور تعمیر جدید ہیلنیکی (یونانی) بنیادوں پر کی گئی تھی ان میں زیریں حصۂ قلعہ تو، جس کا ذکر اولیا چلبی نے کیا ہے، اب تک موجود ہے، لیکن وہ دیواریں جو دریا کے کنارے کے ساتھ ساتھ چلی گئی تھیں بالکل نابود ہو چکی ہیں۔ پہاڑی کی چوٹی تک جو فصیلیں پہنچتی تھیں ان کے بعض ٹوٹے پھوٹے حصّے اب تک نظر آتے ہیں.

اَماسیہ کا قلعہ ہیلنیکی زمانے سے چلا آتا ہے، لیکن بوزنطیوں، سلجوقیوں اور بعد کے عثمانیوں کی بنائی ہوئی عمارتوں کے اضافے سے اس کی ہیئت بدل چکی ہے۔ سولھویں صدی میں جب اولیا چلبی نے اسے دیکھا تو یہ پنج گوشہ قلعہ اچھی حالت میں تھا اور اس میں ایک محلّ اپنی قدیم وضع پر باقی تھا۔ اس کے اندر اسلحہ خانہ، گودام اور حوض تو موجود تھے مگر مختلف بازار غائب ہو چکے تھے (سیاحت نامہ، ۲: ۱۸۴)۔ اس زمانے میں یہاں ایک جامع مسجد تھی، بایزید یلدرم کی تعمیر کردہ، اور ایک قید خانہ (اغربِ غرائب) کہ جسے قعرِ جہنّم کہنا چاہیے۔ بہر کیف سترھویں صدی کے اواخر تک یہ قلعہ قطعی متروک الاستعمال ہو چکا تھا اور آج کل بالکل کھنڈر

معلوم ہوتا ہے۔ قلعے کے اندر ایک مدرسہ ہے، جو قرہ محمد آغا نے ۸۹۰ھ/۱۴۸۵ء میں تعمیر کیا تھا۔ پھر ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں اس کے بیٹے مصطفٰی پاشا نے اس پر ایک مکتب کا اضافہ کر دیا اور ایک لنگر خانہ، ایک خانقاہ اور دو حمام بھی بنوائے، لیکن یہ سب آج کل کھنڈر ہو چکے ہیں۔ اب وہاں صرف ایک مسجد باقی ہے، جسے جامع بُورمہ لُو منار کہتے ہیں۔ یہ سلاجقہ کے زمانے کی ہے اور غالباً وہی "محکمہ جامعی" ہے جس کا ذکر اولیا چلبی نے کیا ہے۔ حسام الدین (آماسیہ تاریخی، ۱: ۱۱۶ ببعد) کا بیان ہے کہ یہ عمارت ۹۹۹ھ/۱۵۹۰-۱۵۹۱ء میں زلزلے سے تباہ ہوئی اور پھر ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء میں آتش زدگی کی نذر ہو گئی۔ اس کے بعد اس کی مرمت کی گئی اور ایک چوبی مینار کا اضافہ کر دیا گیا۔ ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰-۱۷۳۱ء میں یہ پھر جل گئی اور اس کی از سرِ نو مرمت کی گئی۔ اسی موقع پر اس میں ایک بل کھائے ہوئے (=بورمہ لو) مینار کا اضافہ کیا گیا۔ آج کل یہ ویران اور غیر آباد ہو چکی ہے۔ دروازے کے کتبے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسجد غیاث الدین کیخُسرو ثانی کے عہد (۶۳۴ھ/۱۲۳۷ء-۶۴۴ھ/۱۲۴۷ء) میں تعمیر کی گئی تھی۔ گوک مدرسہ مسجد اور مدرسہ دونوں کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ بھی عہدِ سلاجقہ کی یادگار ہے، لیکن اب ویران ہو چکا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک تربت (مقبرہ) بھی ہے۔ مسجد کی موجودہ حالت سے بھی اس کی جمالیاتی قدر و قیمت واضح ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مسجد اور تربت دونوں کو اَماسیہ کے والی سیف الدین تُورُمتای نے تعمیر کیا تھا۔ کتبے سے پتا چلتا ہے کہ تربت کی تعمیر ۶۶۵ھ/۱۲۶۶-۱۲۶۷ء میں ہوئی۔ عثمانیوں کے زمانے کی جو جامع مسجدیں موجود ہیں وہ یہ ہیں: جامع بایزید پاشا (۸۱۲ھ/۱۴۰۹ء)، جامع یورگوچ پاشا (۸۳۴ھ/۱۴۳۰ء)، جامع سلطان بایزید (۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء)، جامع محمد پاشا (۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء) اور مسجد پازار (تاریخ غیر یقینی ہے).

ان عمارتوں کے علاوہ اَماسیہ میں ایک دار الشفا (۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء)، عثمانیوں کا تعمیر کردہ آستانۂ حضرت شیخ پیر الیاس (۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء) اور کوچک آغا کا مدرسہ ہے۔ دار الشفا میں ہر قسم کے امراض کا علاج ہوتا تھا۔ عملِ جراحی کا انتظام بھی تھا اور ایک حصہ دماغی امراض کے مریضوں کے لیے مخصوص تھا۔ اسے ایک مدرسے کی شکل میں تعمیر کیا گیا تھا اور اس کی روکار اور دروازوں کی تزئین و آرائش میں بہت تکلّف سے کام لیا گیا تھا۔ یہ عمارت سلطان محمد اُلجایتُو کے عہد میں عَنبَر بن عبد اللہ نے ۷۰۸ھ/۱۳۰۸-۱۳۰۹ء میں تعمیر کی تھی.

تربت خلیفۂ غازی (۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء)، تربت تورمتای (۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء) اور وہ تربت جو سلطان مسعود سے منسوب کی جاتی ہے (تاریخ نامعلوم)، یہ سب سلجوقی آثار ہیں۔ شادگلدی (۷۸۳ھ/۱۳۸۱ء)، اور شہزادہ (غیر معلوم) کی تربتیں عثمانیوں کے زمانے کی ہیں.

موجودہ آثار میں یشیل ایرماق کے دائیں کنارے پر ایک قصر شاہی ہے جو عثمانی سلاطین کا بنایا ہوا ہے۔ یہ حرم کی رہائش گاہوں اور ایک سلاملق پر مشتمل تھا، جس میں تین بڑے کمرے آغاؤں کے لیے، دو حمام، دو مطبخ اور دو بڑے بڑے باغ تھے۔ باغوں میں مرمر کے حوض تھے اور پوری عمارت کو "بیک لر سرائے" کہتے تھے۔ اس قصر شاہی اور اس کی عمارتوں کے گرداگرد ایک بلند فصیل تھی، لیکن یہ قصر ۱۱۴۷ھ/۱۷۳۴ء اور ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء کے زلزلوں میں بالکل تباہ ہو گیا.

۲۷ جنوری ۱۹۳۹ء کے خوفناک زلزلے سے دار الشفا اور جوامع سلطان بایزید محمد پاشا و پیر الیاس جزوی طور پر تباہ ہو گئیں اور ان کے علاوہ شہر کی بہت سی عمارتوں کو بے حد نقصان پہنچا.

مآخذ: (۱) اَماسیہ پر تازہ ترین کتاب، A. Gabriel: *Monuments turcs d' Anatolie* (ج ۲: اَماسیہ، توقات، سیواس)، پیرس ۱۹۳۴ء۔ اس میں وہ طرحی نقشے بھی موجود ہیں جو مصنف نے سرکاری پیمائش کی بنا پر تیار کیے ہیں اور تمام سلجوقی اور عثمانی عمارات دکھائی گئی ہیں؛ (۲) قدیم مآخذ میں Strabo: *Géographie*، ۱۲: ۳، ۳۹، کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ماضی قریب میں بہت سے سیاحوں نے اناطولیا کا سفر کیا ہے اور اس شہر کے حالات بھی لکھے ہیں؛ ترک مصنفین میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۳) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، نشر احمد جودت، ۲: ۱۸۳ ببعد؛ (۴) ابو الفداء (طبع Reinaud: *Géographie d' Aboulfeda*، ۲: ۱۳۸)؛ (۵) ابن بطوطہ (طبع Defremery: *Voyages*، ۲: ۲۹۲)؛ (۶) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۲۵ ببعد؛ مغربی مصنفین میں سے: (۷) W. J. Haton: *Researches in Asia Minor* ...، لنڈن ۱۸۴۲ء؛ (۸) H. Barth: *Reise von Trapezunt nach Scutari*؛ (۹) *Petermann's Mitteilungen* (Ergänzungsheft)، ۱۸۶۰ء؛ (۱۰) G. Perrot: *Souvenir d' un voyage en Asie Mineure*، ۱۸۶۴ء؛ قدیم تصانیف کے لیے A. Gabriel کے علاوہ دیکھیے: (۱۱) F. Cumont: *Voyage dans le pont*؛ (۱۲) G. Perrot: *Exploration archéolgique de la Galatie et de la Bithynie*، ۱۸۶۲-۱۸۶۳ء؛ (۱۳) Ch. Texier: *Asie Mineure*، ص ۶۰۳ ببعد؛ (۱۴) G. Hirrschfeld: *Perthes Geogr. Jahrbuch.*، ۱۰: ۴۳۹؛ (۱۵) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱/۹: ۱۵۴ ببعد؛ (۱۶) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۱: ۷۴۱ ببعد؛ (۱۷) E. Reclus: *Nouvelle Géographie Universelle*، ۱۸۸۴ء، ۹: ۵۵۶ ببعد؛ (۱۸) Taeschner: *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*، ص ۱۹۹ ببعد؛ (۱۹) ۱۹۳۵ء کی مردم شماری، رسالہ ۵؛ شہر اَماسیہ کی تاریخ کے متعلق مفصل معلومات مع مآخذ دستاویزی کے لیے دیکھیے (۲۰) حسین حسام الدین: آماسیہ تاریخی (پانچ حصے شائع ہو چکے ہیں)، استانبول ۱۳۳۰-۱۳۳۲ھ و ۱۹۲۷-۱۹۳۵ء، لیکن اس میں ابھی مزید اضافوں کی ضرورت ہے.

اس مقالے کے تاریخی اور آثاری حصے A. Gebriel: *Monument turcs d' Anatolie*، ج ۲ (پیرس ۱۹۳۴ء)، سے ملخص ہیں اور ان میں اضافے بھی کیے گئے ہیں.

(مکرمین خلیل ینانچ)

اِمالہ: [مادہ م ی ل: مَالَ یَمِیْلُ مَیلًا؛ اَمَالَ کا مصدر اِمالہ = جھکانا]: ایک ✽⊗

صوتی صورت ہے جو فتحہ کو کسرہ اور الف کو یاء میں بدلنے سے پیدا ہوتی ہے]۔ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ الف کے نزدیک کسرہ یا یاء واقع ہوتی ہے، یا یہ کسی ایسے حرف متحرک کے بدلنے سے پیدا ہوتا ہے [جو مکسور ہو یا اس سے قبل یاء ہو]۔ یا حرف الف ایک خاص جگہ آنے سے یاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ الف ممدودہ کے یاے معروف کے زیر اثر ای یا آ میں تبدیل ہونے کا بھی یہی مسئلہ ہے (امالہ دو طرح کا ہو سکتا ہے: شدیدہ یا متوسطہ)۔ اِمالہ ایک قسم کا صوتی تغیر ہے، جس کا ذکر قدیم عرب نحویّین اور مفسّرینِ قرآن نے بھی کیا ہے۔ کبھی کبھی فتحہ کا کسرہ کی طرف مائل ہونے کا بھی ذکر آیا ہے، جیسا کہ الزمخشری کی تعریف سے ظاہر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسرہ کی آواز، جس سے اِمالہ پیدا ہوتا ہے، واقعۃً نمایاں ہی نہ ہو، بلکہ صرف مادّے میں موجود ہو۔ اس قسم کے لفظوں میں سے اَفعال کی صورتیں ہیں، مثلاً مادّہ ر م ی سے رَمٰی، اسی پر قیاس کر کے غزٰی (حالانکہ یہاں دراصل واو تھی، یعنی غ ز و) اور اسی طرح اسما، مثلاً مادّہ ف ت ی سے فَتٰی؛ نیز وہ صورتیں جہاں وسط کلمہ یاء یا واو ہو، مثلاً خَوف سے خَاف، طَیِّب سے طَاب، [اسی طرح اسماء مثلاً نَیَب سے] نابْ اور [نَوَب سے] بابْ۔ ایسی شاذ صورتیں بھی پائی جاتی ہیں جن کی توجیہ ان قواعد سے نہیں کی جا سکتی۔ کثرتِ استعمال کی وجہ سے بھی بعض اوقات اِمالہ آ جاتا ہے۔ اِمالہ سات صحیح حروف، یعنی ص، ط، ض، ظ، ع، غ، اور ق میں نہیں ہوتا بشرطیکہ یہ متصل، ماقبل یا مابعد واقع ہوں اور اگر یہ الف ممدودہ سے دور ہٹے ہوں تو ان کے خاص قاعدے ہیں۔ ایک بات یہ قابلِ ذکر ہے کہ یہ صحیح حروف، جیسا کہ طَاب کی مثال ظاہر کرتی ہے، ان صورتوں میں امالہ سے مانع نہیں جہاں یاء کی آواز درحقیقت اصل صورت میں موجود نہیں ہوتی۔ راء کا معاملہ بالکل الگ ہے، 'رَ' یا 'رُ' اِمالے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے حروف خاصہ یا مستعلیہ۔ برخلاف اس کے 'رِ' بالعموم اِمالہ پیدا کرتی ہے حالانکہ حروف خاصہ ہوں تو امالہ نہیں ہوتا۔

اس بات کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اِمالہ کس حد تک قدیم عربی کا مخصوص انداز ہے۔ قدیم اسناد کے اختلاف راے سے یہی سمجھنا چاہیے کہ یہ بعض قبائل کی لسانی خصوصیّت تھی۔ حال ہی میں Chr. Sarauw نے سیبویہ کے حوالے سے یہ ثابت کیا ہے کہ اِمالہ کی وہ قسم جو کسرہ سے پیدا ہوتی ہے مشرقی عربوں میں بہت عام ہے اور یہ نسبۃً حال ہی کی چیز ہے؛ دوسری قسم حجاز سے متعلّق ہے اور اصل سامی 'ای' کی آواز کی قائم مقام ہے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لیے کہ اِمالہ قدیم زمانے میں کہاں تک پھیلا وہ عربی نام اور الفاظ قدرتی طور پر بہت اہمیت رکھتے ہیں جو بیرونی ممالک کی تصانیف میں املا کیے گئے ہیں۔

آج کل کی بولیوں میں بھی ایک قسم کا اِمالہ ملتا ہے، مگر اسے کتابی اِمالہ سے مختلف سمجھنا چاہیے؛ مثال کے طور پر بیروت کے محاورے میں اِمالہ کا تمام دار و مدار اردگرد کے حروف صحیحہ ہیں اور کسرہ کی آواز شاذ و نادر ہی اپنا اثر کرتی ہے (مثلاً 'رُ' کے ساتھ)، لہٰذا یہ فتحہ سے الف کی طرف بلا قصد عبور ہوتا ہے۔ وہ آوازیں جو اِمالہ سے مانع ہیں نہ صرف پُرزور اور حلقی ہوتی ہیں بلکہ حنجری بھی۔

[فارسی اور اردو میں بھی اِمالہ ہوتا ہے۔ فارسی میں اس کی ضرورت کبھی کبھی نظم میں ہوتی ہے اور الف یای مجہول سے بدل جاتا ہے، مثلاً رکاب سے رکیب (جامع القواعد)۔ اردو میں اِمالہ بہت عام ہے جہاں الف مقصورہ کے علاوہ ہای ہوز بھی یای مجہول سے بدل جاتی ہے، مثلاً بندہ سے بندے، گدھا سے گدھے۔ اس کے مختلف قواعد کے لیے دیکھیے نور اللغات.

مآخذ: لغات کے علاوہ دیکھیے (۱) عبدالرحیم: غایۃ البیان فی علم اللسان، کلکتہ ۱۲۴۴ھ، ص ۱۰۵ ببعد؛ (۲) محمد حسین آزاد: جامع القواعد، مطبوعۂ سیکنڈری ایجوکیشن بورڈ، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱۲؛ (۳) E. H. Palmer: *A Grammar of the Arabic Language*، لنڈن ۱۸۷۴ء، ص ۹؛ (۴) W. Wright: *Grammar of the Arabic Language*، کیمبرج ۱۹۵۱ء، ۱: ۱۰؛ [(۵) Max Th. Grünert: *Die Imâla, der Umlaut im Arabischen*، وی آنا ۱۸۷۶ء (از *Sitzungsber ‘d. Wien. Akad; Phil. - hist. Cl.*، ۸۱: ۴۴۷-۵۴۲) جہاں مزید، بالخصوص قدیم حوالے دیے گئے ہیں؛ (۶) J. Karabacek: *Zur Kenntnis des Umlautes im Arabischen*، در *Mitt. a. d. Samml. d. Pap. Erzh. Rainer*، ۵: ۵۹-۶۲؛ (۷) J. Barth و A. Fischer: *Ursemit. e, etc.* در *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Gesellsch*، ۵۹: ۶۳۳-۶۷۱؛ (۸) Chr. Sarauw: *Die altarabische Dialektspaltung Assyr.*، ۲۱: ۳۱-۴۹؛ (۹) A. Schaade: *Sibawaihi's Lautlehre*، لائڈن ۱۹۱۱ء، خصوصاً ص ۳۸-۴۵.

(EMANUEL MATTSSON [و ادارہ])

أَمَالِی: رَکّ بہ درس۔ ⊗

⊗ اِمَام: مادّہ ا م م سے اسم، بر وزن فِعال، بمعنی مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ، یعنی جس کا قصد کیا جائے، جس سے ہدایت پائی جائے یا جس کی پیروی کی جائے، خواہ وہ انسان ہو کہ اس کے قول و فعل کی اقتدا کی جائے یا کتاب کہ اس کے اوامر و نواہی پر عمل کیا جائے۔ لفظ اِمام کے مفہوم میں وسعت ہے۔ اصلاً اور عموماً جس شخص کی اقتدا کی جائے وہ حق پرست ہو تو اسے امام کہتے ہیں، لیکن کبھی مجازاً ہر علم بردار کو بھی امام کہہ دیا جاتا ہے؛ آیت قرآنی: وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا (۲۵ [الفرقان]: ۷۴) میں متّقی اور حق پرست امام کا ذکر ہے۔ ایک دوسری آیت میں باطل کے علم بردار کو بھی مجازاً یا تعریضاً امام کہہ دیا گیا ہے: وَ جَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ (۲۸ [القصص]: ۴۱) میں جہنم کی طرف بلانے والے (باطل کے داعی) امام مراد ہیں (مفردات، تحت مادّہ ا م م)۔ بچّے کے ہر روز کے سبق کو بھی امام کہتے ہیں۔ امام کے معنی راستے کے بھی ہیں، جیسے قرآن مجید میں ہے: فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَ اِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِيْنٍ (۱۵ [الحجر]: ۷۹)۔ یہاں امام کے لفظ میں اس شارع عام کا ذکر ہے جو یمن سے بحر احمر کے ساحل کے ساتھ ساتھ حجاز اور مَدْیَن سے ہوتی ہوئی خلیج عقبہ کے کنارے سے خم کھا کر تیماء کو کاٹتی ہوئی غَزّہ پہنچتی تھی اور جس کے کنارے اصحاب الایکۃ اور قوم لوط کی بستیاں آباد تھیں۔ قدیم زمانے سے ہند، یمن، مصر، شام اور روم کے سفر کا بھی

راستہ تھا۔ امام کے اَور معنی بھی ہیں: ساہول کا تاگا، دیوار کے رددوں کو سیدھا کرنے کے لیے معمار کی چھتی، مثال اور حذی خوان، پیش نماز (لسان) [نیز تسبیح کا وہ لمبا دانہ جو شمار کے دانوں سے الگ سرے پر گندھا ہوتا ہے (نور اللغات)]۔ راہ بر اور سپہ سالار کے لیے بھی امام کا لفظ استعمال ہوتا ہے (تاج)، چنانچہ ابو داؤد کی حدیث: وُجوبِ اِتباعِ الامام فی الجہاد خطأً کان ام صوابًا (کتاب الجہاد، باب ۳۳) میں امام سے سپہ سالار بھی مراد لے سکتے ہیں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، کلام اور لغت وغیرہ علوم کے عظیم ماہروں کو بھی امام کہا گیا ہے، جیسے امام تفسیر: ابن جریرؒ (م ۳۱۰ھ)، امام حدیث: محمد بن اسمٰعیل البخاریؒ (م ۲۵۶ھ)، امام فقہ: ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، امام علم اسرار دین: الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ)، امامِ علمِ کلام: الاشعریؒ (م ۳۲۴ھ)، امام لغت: راغب (م ۵۰۲ھ) وغیرہ۔ قرآن مجید کو بھی امام کے لقب سے یاد کیا گیا ہے (تاج)، خصوصاً اس سے قرآن مجید کے وہ نسخے مراد ہیں جو حضرت عثمانؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد کے تیار کردہ نسخے سے نقل کروا کر اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھجوائے تھے۔ الامام سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ بابرکات بھی مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح خلیفہ کو بھی امام کہا گیا ہے۔ مُلوکِ یمن بھی اب تک امام کہلاتے ہیں (تاج)۔ امیر کو بھی امام کہتے ہیں اور امیر کے معنی ہیں: کُلُّ مَن فُزِعَتْ اِلٰی مُشاوَرَتِہٖ وَ مُؤَامَرَتِہٖ (مجمع بحار الأنوار، بحت مادّہ)= ہر وہ شخص امیر ہے جس سے مشورہ لیا جائے۔

شیعہ (اثنا عشری) امام کا خطاب حضرت علیؓ اور ان کی اولاد میں سے پہلے گیارہ افراد سے مخصوص سمجھتے ہیں [رَكّ بہ اثنا عشریہ] مگر فرقۂ سبعیہ کے نزدیک اس کے مستحق صرف پہلے سات امام ہیں۔ شیعیوں کے نزدیک امام تمام مسائل سے آگاہ ہوتا ہے اور معصوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک امامت کا ثبوت صرف نص ہے اور حضرت علیؓ اس نص کے اعتبار سے امام اوّل مقرر ہوئے جو غدیر خُم کے مقام پر نازل ہوئی۔ وہ امام کا ہاشمی ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ امامیہ کے نزدیک نبی اکرمؐ کے بعد پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے اور ان کے نزدیک اس پر نص ظاہری موجود ہے۔ ان کے نزدیک امام کی نامزدگی رفعِ اختلاف کے لیے ضروری ہے، لیکن چار اماموں کی امامت کی تعیین کے بعد امامیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔

اشاعرہ، جُبّائیہ اور بعض دوسروں کے نزدیک امام کا قرشی ہونا شرط ہے، جس کے لیے الائِمّۃُ مِنْ قُرَیْشٍ (الطیالسی: مسند، حدیث ۹۲۶ و ۲۱۳۳) کی حدیث پیش کی جاتی ہے (السیوطی: تاریخ الخلفاء، ص ۷، لاہور ۱۸۷۰ء)، لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ جُبّائیوں کے تصورِ امامت کے بارے میں دیکھیے الشہرستانی: الملل، ص ۱۰۷۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص سے یا اجماعِ امت سے یا اھلُ الحلّ والعقد کی منظوری سے ہوتی ہے۔ امامت کے لیے مفتی محمد عبدہٗ نے الولایۃ العامۃ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور لکھا ہے کہ اس کے لیے انتخاب ضروری ہے (تفسیر، ۸: ۱۰۳)۔ متکلمین نے امام کے لیے کم و بیش آٹھ شرائط بیان کی ہیں (البستانی: دائرۃ المعارف، ۴: ۳۵۲)۔ امام کے فرائض اور ذمے داریوں کے متعلق دیکھیے البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱؛ ابوداؤد، کتاب الخراج و الامارۃ، باب ۱۲؛ الترمذی، کتاب الآیات (ابواب الاحکام)، باب ۴؛ احمد: مسند، ۳: ۲۸، ۹۲ و ۶: ۴۳؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللّٰہ البالغۃ، قاہرہ، ۱۲۸۶ھ، ۲: ۱۶۰ ببعد۔

مآخذ: ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن مقالہ میں آ چکا ہے: (۱) الماوَردی: الاَحکام السُّلطانیّۃ، ص ۳-۳۳؛ (۲) الشہرستانی: المِلَل، ص ۱۲۲؛ (۳) المسعودی: مُرُوج، مطبوعۂ پیرس، ۱: ۷۰ ببعد و ۶: ۲۴ ببعد؛ (۴) الراغب الاصفہانی: المفردات، بذیل مادّہ؛ (۵) ابوعُبَیدہ: مجاز القرآن، قاہرہ ۱۳۷۴ھ، ۱: ۳۵۴، ۳۸۶؛ (۶) ابن قُتَیبہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۲۳۹، ۲۵۹؛ (۷) السَّرَخسی: المَبسُوط، قاہرہ ۱۳۲۴ - ۱۳۳۱ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۸) ابن رُشد: بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۴۹ ببعد؛ (۹) ابن خَلْدون: المقدمۃ، ۱: ۳۴۲؛ (۱۰) محمد علی التھانوی: کشّاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۹۲، ۳۳۱؛ (۱۱) محمد صدیق حسن خان: اِکلیل، بھوپال ۱۲۹۴ھ؛ (۱۲) D. Herbelot: *Biblio. Orientale*، پیرس ۱۷۷۶ء، ۲: ۳۲۳-۳۲۶؛ (۱۳) Goldziher: *Verlesungen*، ص ۸۲ ببعد، ۲۸۰ ببعد؛ (۱۴) Macdonald: *Development of Muslim Theology*، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۵) [آر، طبع اوّل، ۲: ۴۷۳-۴۷۴]۔

(رانا احسان الٰہی و ادارہ)

اِمام اعظم: رَكّ بہ خلیفہ؛ ابوحنیفہؒ۔ *

امام باڑہ: (اماموں کا احاطہ)، برصغیر پاک و ہند میں جس عمارت میں محرم کی مجالس منعقد ہوتی ہیں اور وہاں اس وقت تعزیے بھی [رَكّ بہ تعزیہ] رکھے جاتے ہیں جب انھیں جلوس میں نکالنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات اس عمارت کو اس کے بانی اور اس کے خاندان کے لیے مقبرے کے طور پر بھی استعمال کیا گیا ہے۔ مشہور ترین امام باڑے لکھنؤ، مرشد آباد [اور لاہور وغیرہ] میں ہیں۔ *

مآخذ: (۱) Mrs. Mir Hassan Ali: *Observation on the Mussulmans of India*، اوکسفرڈ ۱۹۱۷ء، ص ۱۹؛ (۲) H. G. Keene: *Handbook of Lucknow*، کلکتہ ۱۸۷۵ء، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ (۳) J. H. T.Walsh: *History of Murshidabad District*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۷۶-۷۷۔

امام الحرمَین: رَكّ بہ الجُوینی۔ *

اِمام زادہ: امام کی اولاد کے لیے ایرانی لقب؛ بطور اختصار ان کی قبروں کے لیے بھی یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ ایرانی عالم، واعظ اور شاعر ابوالحاسن الواعظ کو بھی، جو بخارا کے قریب شُرغ میں پیدا ہوا، یہ لقب دیا گیا تھا (Schefer: *Chrestom. Persane*، ۱: حواشی ص ۲۴)۔ *

مآخذ: (۱) Mme. J. Dieulafoy: *La Perse*، ص ۷۱۷؛ (۲) *A Suse*، ص ۳۵۷؛ (۳) Coste و Flandin: *Voyage en Perse*، ج ۲:

"ایران جدید"، لوحہ عدد ۹، ۱۰، ۱۵ (قزوین)، ۱۹ (سلیمانیہ)، ۳۷ (کاشان)، ۴۳ (قومشاہ).

(CL. HUART)

---

* **اِمام شاہ:** گجرات [بھارت] کے ست پنتھی فرقے کا بانی۔ اس کا پورا نام امام الدین عبدالرحیم بن حسن تھا۔ وہ تقریباً ۸۵۶ھ/ ۱۴۵۲ء میں اُچ میں پیدا ہوا اور احمد آباد کے قریب بمقام پرانہ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء میں فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی پر داستان و افسانہ کی فضا چھائی ہوئی ہے، اور ان کے متعلق ہندوانہ انداز کی بہت سی کرامتیں مشہور ہیں۔ مختصر یہ کہ جب اسے اپنے باپ کے جانشین کی حیثیت سے پیر تسلیم نہ کیا گیا تو وہ پنجاب چھوڑ کر گجرات چلا آیا، جہاں شاہ محمود بیگڑا کے عہد (۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸ء-۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء) میں اس نے زراعت پیشہ لوگوں میں اپنی تبلیغ میں بڑی کامیابی حاصل کی اور ایک طرح کے سلسلے کی بنیاد رکھی، لیکن یہ سلسلہ جلد ہی ختم ہو گیا اور اس نے دعوے داروں کے ایک بڑے کنبے کی صورت اختیار کر لی، جو ہر وقت آپس میں یا کاکاؤں، یعنی نو مسلموں کے نمائندوں اور مذہبی اوقاف کے مہتمموں کے ساتھ لڑنے جھگڑنے میں مصروف رہتا تھا۔ امام شاہ کو ست پنتھ کی کئی کتابوں کا مصنف سمجھا جاتا ہے، جو ہندوانہ طرز میں گجراتی زبان میں لکھی ہوئی ہیں، لیکن یہ ایک بہت بڑا سوال ہے کہ ان میں سے کون سی کتاب مستند ہے؟ اس کے بعد اس کا بیٹا نر محمد شاہ (جسے اسلامی صورت میں بعض اوقات نور محمد بھی کہا جاتا ہے) اس کا جانشین ہوا، جسے مظہر امام قرار دیا گیا۔ اس نے ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء میں وفات پائی۔ مسلسل ہندو مت کے اثرات قبول کرنے کے باعث اس پنتھ نے ایران کے نزاری اماموں سے تعلق منقطع کر لیا اور وہ اسلامی عناصر جو ابتداءً اس کے عقائد میں شامل تھے بڑی حد تک ختم ہوتے چلے گئے [نیز دیکھیے *Gazetteer of the Bombay Presidency*، ۴: ۲۸۷-۲۹۰ و ۹/۲].

(W. IVANOW)

⊗ **اُمامہؓ:** بنت ابی العاصؓ بن الرّبیع العَبْشَمِیّہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نواسی، یعنی حضرت زینبؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحب زادی، جن کے بارے میں روایت کی جاتی ہے کہ وہ ابھی بچی تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نماز ادا کی کہ وہ آپؐ کے دوش مبارک پر تھیں۔

ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جَزع، یعنی سنگ سلیمانی کے دانوں کا ایک ہار بطور ہدیہ پیش کیا گیا۔ آپ نے فرمایا: لَاَدْفَعَنَّھَا اِلٰی اَحَبِّ اِلَیَّ (= میں یہ ہار اُسے دوں گا جو مجھے اپنے خاندان میں سب سے زیادہ محبوب ہے)۔ اس کے بعد آپؐ نے یہ ہار اُمامہؓ کے گلے میں ڈال دیا۔

اُمامہؓ کے والد ابو العاصؓ (م ۱۲ھ) نے وصیت کی کہ امامہؓ میرے خالہ زاد بھائی الزُّبَیْرؓ بن العَوّام کی نگرانی میں رہیں۔ جب حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئیں تو حضرت الزُّبَیرؓ نے اُمامہؓ کا نکاح حضرت علیؓ بن ابی طالب سے کر دیا اور ان کے بطن سے محمد الاوسطؒ بن علیؓ پیدا ہوئے۔

حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد امامہؓ کو ان کے چچا عبدالرحمٰن بن محرز بن حارثہ کوفے سے مدینہ منورہ لے آئے اور حضرت علیؓ کی وصیت کے مطابق امامہؓ المُغیرہ بن نَوفل بن الحارث کے حبالۂ نکاح میں چلی گئیں اور ان کے بطن سے یحیٰی بن المُغیرہ کی ولادت ہوئی۔ کچھ عرصے کے بعد المغیرہ اور اُمامہؓ بمقام صَفراء اقامت پذیر ہو گئے اور وہیں ان دونوں کی وفات ہوئی۔

مآخذ: (۱) محمد بن حبیب: المُحَبَّر، ص ۵۳، ۹۹؛ (۲) البلاذری: اَنْساب، ۱: ۴۰۰؛ (۳) ابن قُتَیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۶۲؛ (۴) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، طبع مصر، ۴: ۲۴۴-۲۴۷؛ (۵) النّووی: تہذیب الاسماء، قاہرہ، بدون تاریخ، ۱: ۳۳۱؛ (۶) ابن سعد: طبقات، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن ہشام: سیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن بکّار: اخبار قُرَیش، ۱: ۱۱۷؛ (۹) ابن حَجَر العَسْقلانی: الاصابۃ، مطبوعہ مصر، ۴: ۲۳۰ ببعد؛ [(۱۰) ابن الاثیر: اُسد الغابۃ؛ (۱۱) مُحِبّ الطّبری: السِّمط الثَّمِین].

(رانا احسان الٰہی)

---

* **اِمامۃ:** رَکّ بہ امام.

⊗ **اِمامیہ:** شیعیوں کا وہ گروہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بطور نص بلا فصل حضرت علی کرّم اللہ وجہہ (م ۴۰ھ) کی امامت کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کنایۃً اور تصریحاً دونوں طرح حضرت علیؓ کی امامت کی تعیین فرمائی تھی۔ اس بارے میں سب سے اہم نص غدیر خُم کی روایت سمجھی جاتی ہے، جس میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تھا: "مَنْ کُنْتُ مَوْلَاہُ فَعَلِیٌّ مَوْلَاہُ، اَللّٰھُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاہُ وَعَادِ مَنْ عَادَاہُ"۔

حضرت علیؓ کے بعد حضرت امام الحسنؓ (م ۵۰ھ)، حضرت امام الحسینؓ (م ۶۱ھ)، حضرت زین العابدین الاصغر السجادؒ (م ۹۴ھ) بن الحسینؓ کی امامت تک امامیہ تعیین امام میں متفق رہے۔ اس کے بعد ان میں اس بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ امامیہ کے فرقوں میں سب سے زیادہ شہرت اثناعشری [رَکّ بآں] فرقے کی ہے، جو بارہ اماموں کی سلسلہ وار امامت مانتا ہے۔ دوسرے درجے پر وہ فرقہ ہے جو سبعیہ [رَکّ بآں] کہلاتا ہے، یعنی جو حضرت علیؓ سے لے کر حضرت موسیٰ الکاظمؒ (م ۱۸۳ھ) تک کی امامت کا قائل ہے، جنھیں وہ القائم المہدی قرار دیتا ہے۔ یہ فرقہ واقفیہ بھی کہلاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک امامت حضرت موسیٰ الکاظمؒ پر موقوف ہو گئی اور ٹھیر گئی؛ ان کے بعد آخری امام کی آمد کا انتظار ہے۔ کچھ لوگوں نے امام موسیٰ الکاظمؒ کے بعد ان کے فرزند احمد کو امام تسلیم کیا اور حضرت علی الرِّضا (م ۲۰۳ھ) کو سلسلۂ ائمہ سے خارج کر دیا۔ حضرت علی الرّضا کی وفات کے بعد یہی سوال حضرت الحسن العسکریؒ اور حضرت جعفرؒ کی بابت اُٹھا۔ حضرت الحسن العسکری کی وفات پر بعض نے حضرت جعفرؒ کو امام بنا لیا۔ البغدادی نے امامیہ کے پندرہ فرقوں کا ذکر کیا ہے اور اُن کے حالات پر روشنی ڈالی ہے: (۱) کاملیہ، (۲) محمدیہ، (۳) باقریہ، (۴) ناوسیہ، (۵) شُمَیطیہ، (۶) عُماریہ، (۷) اسمٰعیلیہ،

(۸) مُبارَکیہ، (۹) موسویہ، (۱۰) قَطعیہ، (۱۱) اثنا عشریہ، (۱۲) ہشامیہ، (۱۳) زراریہ، (۱۴) یونسیہ وغیرہ.

مآخذ: (۱) ابن بابویہ القمی: کمال الدین، باب ۱۱۴ ببعد؛ (۲) ابوزید البلخی: کتاب البدء والتاریخ، پیرس ۱۸۹۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) عبدالقاہر البغدادی: الفَرق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۱۷، ۳۸-۵۴؛ (۴) الشہرستانی: الملل والنحل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۲۱۸؛ (۵) الجرجانی: التعریفات، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۶) ابن حزم: الفِصَل، مصر ۱۳۲۱ھ، ۴: ۱۷۹؛ (۷) الدیار بکری: الخمیس، ۲: ۲۶۸ ببعد؛ (۸) النوبختی: فِرق الشیعۃ، طبع محمد صادق، نجف؛ (۹) ابن تیمیہ: منہاج السنۃ، بولاق ۱۳۲۲ھ.

(ادارہ)

---

* **اَمان:** سلامتی، حفاظت، پروانۂ امان، جان بخشی؛ مُستأمن: وہ شخص جسے امان مل گئی ہو۔ یہ اصطلاح قرآن میں مذکور نہیں، لیکن سورۃ ۹ [التوبۃ]: ۶ سے ماخوذ ہے: وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ = اگر کوئی مشرک تم سے جوار (قب نیچے) یا پناہ مانگے تو اسے دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے، پھر اسے اس کی جائے امن پر پہنچا دو (قب نیز ۱۶ [النحل]: ۱۱۲)۔ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب قبائل کے نام جو مکتوب تحریر فرمائے ان میں اَمان (یا امن) کا لفظ عہد [رک بآں]، ذِمّہ [رک بآں]، جوار یا پناہ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یہ اسلام کا امتیازی وصف ہے، اگرچہ ایک حد تک امان کا دستور زمانۂ قبل از اسلام کے عربوں میں بھی موجود تھا اور اس کے مطابق ایک اجنبی شخص، جسے اصولاً خود اس کے اپنے قبیلے میں پناہ سے محروم کر دیا گیا ہو، اپنے جان و مال کی حفاظت کے لیے کسی دوسرے قبیلے کے کسی آدمی کی پناہ حاصل کر سکتا تھا اور یوں اس دوسرے پورے قبیلے کی پناہ میں آ جاتا تھا (قب E. Tyan: *Institutions du droit Public musulman*، ۱: ۶۰ ببعد)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور سامی اقوام میں قدیم ایام سے رائج چلا آتا ہے (قب عبرانی لفظ گیر Gér)۔ اسلام نے قبائلی عصبیت کی جگہ دین کو اساس معاشرت بنایا اور مدینے کے دستورِ حکومت (Constitution) [مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوشتۂ مبارک سے ہے جو آپؐ نے مہاجرین و انصار کے نام جاری کیا اور اس میں یہودیوں سے مصالحت اور ان شرائط کا ذکر ہے جن کی پابندی لازم تھی۔] (۱ھ یا ۲ھ) میں یہ واضح کر دیا گیا کہ "اللہ کا ذِمّہ واحِد اور ناقابلِ تقسیم ہے اور (اگر مؤمنین میں سے) کوئی ادنٰی سے ادنٰی شخص بھی کسی کو پناہ دے دیتا ہے تو اس کی ذمے داری تمام مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے" [وانّ ذمۃ اللّٰہ واحدۃ یجیر علیہم ادناھم] (ابن ہشام، ص ۳۴۲)۔ حدیث میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے ہی ارشادات مروی ہیں (قب Wensinck: *Handbook*، بذیلِ مادّۂ ذِمّہ، جار)۔ سورۃ ۹ [التّوبۃ] کی ابتدائی آیات میں، جن میں مذکورہ بالا آیت بھی شامل ہے، اَمان کے اُن معاہدوں کی نوعیت اور حدود بالتفصیل بیان کی گئی ہیں جو مؤمنوں اور مشرکوں کے درمیان طے ہوئے اور جنھیں "عہد" کہا جاتا تھا (قب Blachére: *Le Coran*، ترجمہ ۲: ۱۰۷۶)۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدینؓ اور ان کے سپہ سالاروں کے متعلقہ خطوط (قب محمد حمید اللہ: *Documents sur la diplomatie Musulmane*، پیرس ۱۹۳۵ء، مع مآخذ) تقریباً سب کے سب اَمان دینے کے بارے میں ہیں، جو اس صورت میں ملتی تھی جب کوئی دینِ اسلام یا دولتِ اسلامیہ کی سیاسی اطاعت قبول کر لے (دیکھیے مادّۂ اَہل الذِمّہ)؛ کم سے کم ایک جگہ غیر ملکی مسافروں کے لیے حفظِ راہ کا ذکر بھی موجود ہے (ابن سعد، ۱/۲: ۳۷)، لیکن اس وقت تک اَمان کو اپنے بعد کے اصطلاحی معنی میں "ذِمّہ" کے عام تصور سے ممیز نہیں کیا جاتا تھا۔ یہ امتیاز اسلامی فقہ کی تدوین و ارتقا کے دوران میں ظہور پذیر ہوا.

شرعِ اسلامی میں اَمان اس پروانۂ اَمان یا عہدِ حفاظت کا نام ہے جس کی رُو سے کسی "حربی"، یعنی غیر ملکی دشمن یا یوں کہیے کہ دارالحرب [رک بآں] کے غیر مسلم باشندے کی جان و مال، احکام شرعی کے ماتحت ایک محدود مدت کے لیے محفوظ ہو جائے۔ ہر آزاد (حُر) مسلمان مرد یا عورت (اور اکثر مذاہب کے نزدیک مسلمان غلام بھی) جو بالغ ہو، کسی فردِ واحد یا حربیوں کی ایک محدود تعداد کو امان دینے کا حق رکھتا ہے۔ بڑے گروہوں، مثلاً کسی پورے شہر یا علاقے کی آبادی یا تمام تاجروں کو امان دینے کا حق صرف امام کو حاصل ہے۔ باقاعدہ دی ہوئی امان ہر حال میں واجب العمل رہتی ہے، خواہ اس قوم سے جس سے وہ حربی تعلق رکھتا ہے مسلمان برسرِ پیکار ہی کیوں نہ ہوں یا کسی معاہدے یا عارضی صلح کے ذریعے فی الحال جنگ معطل ہو۔ امان زبانی طور پر کسی بھی زبان میں یا کسی قابلِ فہم اشارے سے دی جا سکتی ہے۔ مُستأمن کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنا مال لے کر مأمن (جائے امن) میں پہنچ جائے، جہاں اسے مسلمانوں کی طرف سے اس وقت کسی فوری حملے کا خطرہ نہ ہو۔ امان کا عمل اس وقت تک جاری رہے گا جب تک اس کی میعاد ختم نہ ہو جائے، یا زیادہ سے زیادہ امان دیے جانے سے ایک قمری سال تک (مذہبِ شافعی کی رُو سے چار ماہ تک)، اس صورت کے سوا کہ مُستأمن اہلِ ذِمّہ کی حیثیت سے اسلامی ملک میں رہنے کو ترجیح دے۔ سیاسی سفیروں کو، جو جانے پہچانے ہوں یا شناخت پیش کر سکتے ہوں، خود بخود امان حاصل ہے، لیکن تاجروں یا ان لوگوں کو جن کی کشتیاں یا جہاز حوادث کے ہدف بن جائیں یہ حق حاصل نہیں۔ جب تک مُستأمن اسلامی سرزمین میں مقیم رہے اسے دیوانی قانون کے اعتبار سے بالعموم ذِمّیوں ہی میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ باقی رہا قانون فوج داری تو جزئیات میں بہت سے اختلافات ہیں اور قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ آیا اس پر وہی حدود عائد کی جائیں جن کا اطلاق ذمّی پر ہوتا ہے یا اس کی ذمے داری محض دیوانی نوعیت کی سمجھی جائے۔ بہرحال اگر مُستأمن مسلمانوں کے مفاد کے خلاف کوئی کام کرے یا کسی اَور بدعنوانی کا مرتکب ہو تو امام کو حق حاصل ہے کہ اس کی "امان" ختم کر کے "جائے امن" تک پہنچانے کا انتظام کر دے۔ حربی لوگ کسی مسلمان کو حفظِ راہ کا جو عہد دیں اسے فقہی اصطلاح میں 'امان' نہیں بلکہ 'اِذْن' کہا جاتا ہے.

اموی دَور کے آخری حصّے (۱۰۴ھ/ ۷۲۳ء-۱۰۸ھ/ ۷۲۶ء) اور بعد کے زمانے سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے انفرادی طور پر بھی امان نامے جاری کیے جاتے تھے۔ سفر یا تجارت کی غرض سے بڑے بڑے گروہوں کے لیے امان ناموں کے اجرا کی قدیم ترین مثالیں ان معاہدوں کی شکل میں ملتی ہیں جو مصر کے مسلمان اربابِ نظم و نسق اور اہلِ نُوبہ و قبائل بجہ کے درمیان علی الترتیب ۳۱ھ/ ۶۵۱ء اور ۱۰۴ھ/ ۷۲۲ء- ۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء میں ہوے۔ ادوار مابعد کے سرکاری ضوابط کی مثالیں القَلْقَشَنْدی: صُبْحِ الْاَعْشٰی، ۱۳: ۳۲۱ ببعد، میں موجود ہیں (خلاصہ در Björkman: Beiträge zur Geschichte der staatskanzlei im islamischen Ägypten، ہیمبرگ ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۰ ببعد)۔ القَلْقَشَنْدِی نے ایسے امان ناموں کا ذکر کیا ہے جو مسلمان حُکّام نے مسلمانوں کو دیے اور ان کی مثالیں زیادہ تر زمانۂ مابعد کی تاریخ سے دی ہیں۔ یہ غیر مشروط معافی نامے ہیں جو باغیوں کے لیے جاری کیے گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تحریریں بے محل بلکہ بعض حالات میں شاید خلافِ شرع بھی ہوں۔ بہر کیف ایسے امان نامے جاری کیے جاتے تھے اور مؤرّخین نے اوائلِ عہدِ عباسی سے بعد تک اس قسم کی تحریروں کی متعدّد مثالیں دی ہیں۔ دوسری طرف باقاعدہ امان ناموں کے دستور سے اسلامی اور مسیحی دنیا کے مابین چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے وسط تک نہ صرف سیاسی و سفارتی تعلقات کا بلکہ باہمی تجارت کا بھی امکان پیدا ہوگیا (قبّ M. Canard: Deux épisodes des relations diplomatiques arabebyzantines au X^e siécle، در B. Et. Or.، ۱۳: ۵۱ - ۶۹)؛ چنانچہ تاجروں اور زائروں کے لیے باقاعدہ امان نامے جاری ہوتے رہے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے بعد سے جب بحیرۂ روم کے آر پار تجارت میں اضافہ ہوا تو عملی طور پر امان کی جگہ ان سرکاری معاہدوں نے لے لی جو مسیحی اور اسلامی حکومتوں کے مابین طے ہوتے رہے اور ان سے اجنبیوں کی حفاظت اور حقوق میں بھی اضافہ ہوگیا۔ جزئیات میں مماثلتیں بھی موجود ہیں، بلکہ ان معاہدوں کے عربی متون میں بعض اوقات امن کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔ جب مسلم علما سے ان معاہدوں کے ضمن میں پیدا ہونے والے مسائل پر فتوے کی درخواست کی جاتی تھی تو وہ بنیادی طور پر امان ہی کو زیرِ نظر رکھتے تھے (قبّ A. S. Atiya: An unpublished XVIth Century Fatwā، در P. Kahle Fetschrift: Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens، لائڈن ۱۹۳۵ء، ص ۵۵-۶۸)۔ بایں ہمہ یہی وہ معاہدے تھے جنھوں نے بعد میں امتیازات (Capitulations) (قبّ مادّۂ امتیاز) کی صورت اختیار کرلی۔ [ان پر امان کے اسلامی تصوّر کا اثر ضرور پڑا ہوگا اگرچہ بوزنطی سلطنت اور اٹلی کے تجارتی شہروں اور صلیبیوں کی ریاستوں کے درمیان عمومی قسم کے معاہدات بھی طے ہوتے رہتے تھے] (قبّ R. Brunschvig: Le Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides، پیرس ۱۹۴۰ء، ۱: ۴۳۰-۴۴۰).

مآخذ: (۱) ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ): کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ و قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ترجمہ از E. Fagnan، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۲) وہی مصنّف: الرّدّ علٰی سِیَر الْاَوْزاعی (اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے الاوزاعی (م ۱۵۷ھ) کے اصولِ فقہ کے مقابلے میں امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے فقہی اصول کی حمایت کی ہے، قاہرہ ۱۳۵۷ھ؛ (۳) الشافعی (م ۲۰۴ھ): کتاب الْاُمّ، بولاق ۱۳۲۵ھ، ۷: ۳۰۳-۳۳۶؛ (۴) الشَّیْبانی (م ۱۸۹ھ) کتاب السِیَر الکَبِیْر، با شرح السَّرَخْسی (م ۴۸۳ھ)، چار جلد، حیدرآباد ۱۳۳۵-۱۳۳۶ھ؛ (۵) کتاب مذکور، ترجمۂ ترکی از محمد منیب عَیْنتابی (مرقومۂ ۱۲۱۳ھ)، دو جلد، استانبول ۱۲۴۱ھ؛ (۶) یحیٰی بن آدم (م ۲۰۳ھ): کتاب الخراج، لائڈن ۱۸۹۶ء و قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۷) ابو عُبَید (م ۲۲۴ھ): کتابُ الأَموال، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۸) الطّبری (م ۳۱۰ھ): اختلاف الفقہاء، طبع شاخت (J. Schacht)، لائڈن ۱۹۳۳ء؛ (۹) بابِ جہاد، در کتبِ فقہ؛ (۱۰) الشَّوکانی: نَیْلُ الأَوْطار، قاہرہ ۱۳۴۴ھ، ۸: ۱۷۹-۱۸۳ (متعدّد احادیث و عقائد پر بحث)۔ مطالعات: (۱۱) W. Heffening: Das islamische Fremdenrecht، Hanover ۱۹۲۵ء (اسے سابقہ مطالعات پر تقدّم حاصل ہے، لیکن احتیاط سے استعمال کرنا چاہیے، قبّ Bergsträsser، در Isl.، ۱۵: ۳۱۱ ببعد؛ اس میں زیدی کتابوں کے اقتباسات دیے گئے ہیں)؛ (۱۲) محمد حمید اللہ: Muslim Conduct of state، نظر ثانی شدہ طبع، لاہور ۱۹۴۵ء، ص ۱۱۷ ببعد، ۱۹۲ ببعد، ۲۰۰-۲۰۳؛ (۱۳) N. Kruse: Islamische Völkerrechtslehre، گوٹنگن ۱۹۵۳ء، (مقالہ نگار کی نظر سے نہیں گزری)؛ (۱۴) M. Khadduri: War and Peace in the Law of Islam، بالٹی مور ۱۹۵۵ء، ص ۱۶۲-۱۶۹، ۲۲۵ ببعد، ۲۴۳ ببعد؛ (۱۵) E. Nys: Le droit des gens dans les rapports des Arabes et des Byzantins، در Revue de droit international et de législation Comparēe، ۱۸۹۴ء، ص ۴۶۱-۴۸۷.

(J. SCHACHT)

اَمان اللہ: رکّ بہ افغانستان. *

امانت: سیّد آغا حَسَن ولد میر آغا علی عرف میر آغا رضوی، سادات میں سے ⊗ تھے۔ ان کے بزرگ ایران سے آئے تھے اور ان کے پردادا کے والد سیّد علی رضوی مشہد مقدس میں حضرت امام علی الرّضاؒ کے روضے کے کلید بردار تھے.

امانت ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۵ء میں بمقام لکھنؤ پیدا ہوے۔ تقریباً بیس سال کی عمر میں بیماری کے سبب ان کی زبان بند ہوگئی۔ اسی حالت میں مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کے لیے عراق گئے (۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴ء)۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن حضرت امام حسینؓ کے مزار پر دعا مانگ رہے تھے کہ ان کی زبان کھل گئی، لیکن لکنت اس کے بعد بھی باقی رہی۔ سال بھر بعد عراق سے لوٹے، لیکن لکنت کی وجہ سے زیادہ تر گھر ہی میں رہتے اور اپنا وقت مشغلۂ شعر و سخن میں صرف کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی اس حالت کا ذکر شرح اندر سبھا (تصنیف ۱۲۷۰ھ) میں یوں

کیا ہے: ''وضع کے خیال سے کہیں جاتا تھا نہ آتا تھا۔ زبان کی وابستگی سے گھر میں بیٹھے بیٹھے جی گھبراتا تھا''۔ اس لکنت کا ذکر امانت کے اشعار میں بھی بار بار آیا ہے۔ ایک رباعی میں اپنے گونگے پن اور زبان کھل جانے کے بعد بھی لکنت کے باقی رہنے کا حال یوں بیان کیا ہے:

ہے گنگ کبھی زبان کبھی الکن ہے
گویا کہ ازل سے ناطقہ دشمن ہے
ہوں محفل ہستی میں امانت وہ شمع
خاموشی میں بھی حال مرا روشن ہے

ایک تذکرہ نگار نے ان کی لکنت کو آبائی مرض بتایا ہے (تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا)۔

چوالیس سال کی عمر میں امانت کا انتقال لکھنؤ میں ہوا اور وہیں دفن ہوئے۔ وفات پر بہت سے شاعروں نے قطعاتِ تاریخ کہے۔ میر وزیر علی نور کے قطعے سے ان کے انتقال کا سال، ماہ، دن اور وقت معلوم ہو جاتا ہے (سہ شنبہ ۲۸ جمادی الاُولیٰ ۱۲۷۵ھ / ۳ جنوری ۱۸۵۹ء، وقتِ شام)۔

امانت کو پندرہ سال کی عمر میں شعر کہنے کا شوق ہوا۔ میاں دلگیر کے شاگرد ہوئے اور استاد نے امانت تخلص رکھا۔ شروع میں صرف نوحے اور سلام کہتے تھے، بعد میں غزلیں بھی کہنے لگے۔ زبان بند ہو جانے کے بعد شعر کہنے اور شاگردوں کی غزلوں پر اصلاح دینے کے سوا کوئی مشغلہ نہ تھا۔

تصانیف: (۱) ان کے بیٹے سیّد حسن لطافت کے بیان کے مطابق امانت نے سوسوا سو مرثیے کہے، لیکن مرثیوں کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا۔ ان کے پندرہ قلمی مرثیے، جن کے بندوں کی مجموعی تعداد ۱۷۵۵ ہے، پروفیسر مسعود حسن رضوی کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔

(۲) دیوان (خزائن الفصاحت)، جو پہلی مرتبہ ۱۲۸۵ھ میں چھپا، اصل میں ان کی غزلوں کا مجموعہ ہے، لیکن اس میں ایک مثنوی، چند مخمس، چند مسدس، ایک واسوخت، چند رباعیاں اور قطعاتِ تاریخ بھی شامل ہیں۔

(۳) واسوخت امانت، جس کے تین سو سات بند ہیں، کئی بار چھپا ہے۔ سب سے قدیم اور صحیح نسخہ وہ ہے جو ۱۲۷۶ھ میں افضل المطابع محمدی، کان پور میں چھپا۔

(۴) اندر سبھا (تصنیف ۱۲۶۸ھ): ان کی سب سے مشہور اور مقبول تصنیف ہے۔

(۵) گلدستۂ امانت (ترتیب و طبع ۱۲۶۹ھ): منتخب کلام کا مجموعہ ہے۔

(۶) شرح اندر سبھا، جو نثر میں اندر سبھا کا طولانی مقدمہ اور لکھنوی طرزِ انشا کا بڑا اچھا نمونہ ہے۔

امانت کے کلامِ منظوم کی سب سے بڑی خصوصیت رعایت لفظی کا استعمال ہے، جس پر امانت نے بار بار فخر کیا ہے اور اسی وجہ سے دیوان کے سرورق پر انھیں ''موجدِ رعایتِ لفظی'' لکھا گیا ہے۔ رعایت لفظی کا التزام انھوں نے غزلوں کے علاوہ واسوخت اور مرثیوں میں بھی کیا ہے اور اس سے اشعار میں اکثر جگہ تصنع پیدا ہو گیا ہے۔ ان کے پورے دیوان میں مشکل سے کوئی شعر ایسا ملے گا جو دل پر اثر کرے۔ لفظی تعقید، بے مزہ مبالغہ آرائی اور تشبیہ و استعارہ کا بے مقصد صرف ان کے کلام کی عام خصوصیتیں ہیں، جنھوں نے اسے بے لذت بنا دیا ہے، بلکہ کہیں کہیں تو اس میں متانت کی کمی بھی محسوس ہوتی ہے۔

اندر سبھا کی تصنیف کے سلسلے میں عرصے تک طرح طرح کی باتیں کہی جاتی رہی ہیں اور ان سے یہ نتیجے نکالے گئے کہ ایک فرانسیسی مصاحب نے واجد علی شاہ کے سامنے مغربی تھیٹر اور فرانسیسی اوپیرا (opera) کا نقشہ پیش کیا تو انھوں نے امانت سے اندر سبھا لکھوائی اور یہ اردو کا پہلا ناٹک تھا؛ لیکن از روے تحقیق ان میں سے کوئی بات درست نہیں۔ اندر سبھا نہ فرانسیسی اوپیرا کی نقل ہے، نہ واجد علی شاہ کی فرمائش پر لکھی گئی اور نہ ان کے سامنے سٹیج پر پیش کی گئی۔ اندر سبھا اردو کا پہلا ناٹک بھی نہیں، اس لیے کہ واجد علی شاہ اس سے پہلے ڈراما لکھ چکے تھے اور وہ سٹیج پر بھی دکھایا گیا تھا، البتہ یہ اردو کا پہلا عوامی ڈراما ہے۔ چھپنے سے پہلے بھی یہ مقبول تھا اور چھپنے کے بعد تو اس کی شہرت دور دور پھیل گئی اور اس کے تتبع میں بہت سی ''سبھائیں'' لکھی گئیں۔ دوسرے ملکوں میں بھی اسے بڑی شہرت ملی۔ Friedrisch Rosen نے اس کا ترجمہ جرمن زبان میں کیا اور اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا۔ جرمن زبان میں ایک اَور کتاب سویڈن کے ایک باشندے نے لکھی، جو روم سے شائع ہوئی۔ ہندوستان میں بھی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ انڈیا آفس کی لائبریری میں اس کے اڑتالیس مختلف ایڈیشن موجود ہیں، گیارہ ناگری خط میں، پانچ گجراتی خط میں اور ایک گورمکھی خط میں۔ اردو میں اس کے متعدد نسخے لکھنؤ، کان پور، آگرے، بمبئی، کلکتے، مدراس، دہلی، میرٹھ، لاہور، امرت سر، پٹنے اور گورکھ پور میں چھپے۔

جب چند پارسیوں نے بمبئی میں تھیٹر کمپنیاں قائم کیں تو اندر سبھا کو بار بار سٹیج کیا گیا اور اس کی طرز پر بے شمار ڈرامے اردو میں لکھے اور سٹیج کیے گئے۔ اس طرح گویا اردو ڈرامے کے پہلے دور پر اندر سبھا کی روایت کا گہرا نقش ہے۔ اندر سبھا کا جو نسخہ مختلف حیثیتوں سے صحیح اور مستند ہے، وہ ۱۹۵۷ء میں کتاب نگر لکھنؤ سے شائع ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) Garcin de Tassy: *Histoire de la litterature Hindoui et Hindoustanie*، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱: ۱۹۴ و ۲: ۳۴۲؛ (۲) مرزا محمد عسکری: تاریخ ادب اردو (سکسینہ کی انگریزی کتاب کا ترجمہ)، ۲: لکھنؤ ۱۹۵۲ء، ۱۲۱، ۳۵۱؛ (۳) T. G. Bailey: *A History of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء، ص ۶۷؛ (۴) محسن لکھنوی: سراپا سخن، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۸۹۸ء؛ (۵) سعادت خان ناصر لکھنوی: تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا، قلمی نسخہ، در کتب خانۂ مشرقی، پٹنہ (حاشیے پر امانت کا خود نوشت حال درج ہے)؛ (۶) خزائن الفصاحت (دیوان امانت)، مطبع انوری، لکھنؤ؛ (۷) مظہر علی سندیلوی: ایک نادر روزنامچہ، سرفراز قومی پریس، لکھنؤ ۱۹۵۴ء؛ (۸) اندر سبھا، جرمن زبان میں ترجمہ و مقدمہ، از

Friedrisch Rosen، لائپزگ ۱۸۹۲ء؛ (۹) اندر سبھا اور شرح اندر سبھا، رسالہ اردو، اپریل ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) مجلہ ہماری زبان، دہلی، یکم نومبر ۱۹۶۴ء؛ (۱۱) بلوم ہارٹ: ''فہرست انڈیا آفس لائبریری''، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۱۲) نور الٰہی محمد عمر: ناٹک ساگر، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) مسعود حسن رضوی: لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، منظم پریس، لکھنؤ ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) وہی مصنف: لکھنؤ کا عوامی اسٹیج، سلیمی پریس الٰہ آباد ۱۹۵۷ء؛ (۱۵) لالہ سری رام: خمخانۂ جاوید، دہلی ۱۹۰۸ء، ۱: ۴۰۱-۴۰۳؛ (۱۶) ابواللیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، علی گڑھ ۱۹۴۴ء، ص ۲۹۰ ببعد.

(سیّد وقار عظیم)

---

* **اَمانتِ مُقَدَّسہ:** ترکی میں یہ نام [=اِمانتِ مُقَدَّسہ] ان قدیم تبرکات کو دیا گیا ہے جو استانبول کے طوپ قپو محل [سرای] میں محفوظ ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم ان اشیا کا مجموعہ ہے جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے نسبت رکھتی ہیں۔ ان میں آپؐ کا خرقہ شریف [رک بآن]، ایک سجّادہ (نماز پڑھنے کا مُصلّٰی)، ایک عَلَم، ایک کمان، ایک عصا اور ایک جوڑا گھوڑے کے نعل کا ہے؛ نیز ایک دانت، اور کچھ بال اور ایک پتھر ہے جس پر آپؐ کا نقش قدم ہے۔ علاوہ بریں کچھ ہتھیار، برتن اور کپڑے ہیں، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ گزشتہ انبیاءؑ، خلفاے راشدینؓ اور بعض صحابہؓ کے ہیں، خانۂ کعبہ کی ایک کنجی اور قرآن حکیم کے کچھ نسخے ہیں، جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے لکھے تھے۔ عہد سلاطین عثمانیہ میں ''خرقۂ سعادت'' کی سالانہ تقریب پر، جو ۱۵ رمضان کو ہوتی تھی، ان تبرکات کی زیارت کی جاتی تھی.

مآخذ: (تفصیل مع تصاویر) کے لیے: (۱) Öz Tahsin: *Hirkai Saadat dairesi ve Emanet -i- Mukaddese*، استانبول ۱۹۵۳ء؛ تبرکات کے لیے: (۲) I. Goldziher: *Muh. St.*، ۲: ۳۵۶-۳۶۸؛ نیز دیکھیے مادّۂ اَثَر.

(ادارہ)

---

* **اَمان، میر:** رک بہ اَمّن، میر.

---

* **اَمْبالہ:** رک بہ انبالہ.

---

* **اَمْبَرا:** (Ambra) رک بہ عَنْبَر.

---

* **اَمْبُون:** (Ambon) [= Amboina، در *Encyclopaedia Britannica*: Amboyna، در *New Advanced Atlas*]، انڈونیشیا [رک بآن] میں مجمع الجزائر ملکا (Moluccas) کے ایک جزیرے کا نام؛ اس کی تقریباً نصف آبادی (تقریباً ۲۵۰۰۰) مسلمان ہے، خصوصاً شمالی حصے میں۔ پرتگیزوں کی آمد (۱۵۱۲ء) سے پیشتر ہی اسلام کی تبلیغ ہتو (Hitu) میں جو شمالی جاوا میں گرم مسالے کی تجارت کی بھاری منڈی تھی، نیز بعض دوسرے دیہات میں شروع ہو چکی تھی۔ مقامی روایت کے مطابق یہ تبلیغ ان رؤسا نے کی جو مشرقی جاوا، پسائی (Pasia) اور مکّۂ مکرمہ کا سفر کر چکے تھے۔ اگرچہ سولھویں اور سترھویں صدی کے پُر آشوب زمانے کے بعد سے مسلمان فارغ البال ہیں تاہم جمود و بے توجہی کا شکار ہیں۔ بایں ہمہ انھوں نے اصل زبان اور قدیم لباس کی وضع قطع بڑی حد تک باقی رکھی ہے.

مآخذ: (۱) F. Valentijn: *Oud en Nieuw Oost Indiën*، Dordrecht ۱۷۲۴ء، ج ۲ و ۳: ۳؛ (۲) H. Kraemer: *Mededeelingen over den Islam op Ambon en Haroekoe*، جاوا ۱۹۲۷ء، ص ۷۷-۸۸؛ (۳) F. D. Holleman: *Het adatgrondenrecht van Ambon en de Oeliassers*، Delft ۱۹۲۳ء؛ (۴) *Adatrechtbundel*، ۱۹۲۲ء، ص ۶۰-۶۳؛ ۱۹۲۵ء، ص ۳۵۴-۳۷۱؛ ۱۹۲۸ء، ص ۲۰۱-۲۰۸؛ ۱۹۳۳ء، ص ۴۳۸-۴۵۹.

(J. NOORDUYN)

---

* **اَمَة:** رک بہ عبد.

---

* **اَمْثال:** رک بہ مَثَل.

---

* **اَمْر:** [امام راغب نے لکھا ہے کہ امر کے لغوی معنی شان، یعنی حالت کے ہیں اور اس کی جمع امور ہے۔ اس کے معنی معاملہ اور حُکم بھی ہیں۔ اصطلاح قرآن میں امر اللہ کے معنی عذاب الٰہی اور قیامت اور ابداع کے بھی ہیں، یعنی کسی ذریعے یا آلے یا مادّے کے بغیر اور بغیر زمان و مکان کسی شئ کو بنانا۔ آیت قرآنی اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ (۷ [الاعراف]: ۵۴) میں اور قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۸۵) میں امر کے یہی معنی ہیں۔ اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (۱۶ [النحل]: ۴۰) میں بھی اَمرِ ابداعی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ اور وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (۵۴ [القمر]: ۵۰) میں ایجاد و تکوین کا جو سلسلہ جاری ہے اس کی تیز رفتاری کے اظہار کے لیے وہ طریق اختیار کیا ہے جو ہماری قوتِ واہمہ سے بھی بلند ہے (مفردات، تحت مادّۂ ا م ر)۔ امر کا لفظ تکلیفات شرعیہ اور احکام و نواہی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے (الرازی: مفاتیح الغیب، ۴: ۲۳۹-۲۴۱، قاہرہ ۱۳۰۸ھ)۔ امر کے معنی الزمخشری نے حکمت اور تدبّر کے بھی کیے ہیں (کشاف، تحت آیت ۷ [الاعراف]: ۵۴)۔ اس کے معنی بڑھ جانے اور بکثرت ہو جانے کے بھی ہیں۔ بہت بچے پیدا کرنے والے جانور کو مأمورة کہتے ہیں۔ احادیث میں اسلام کی قوت اور مسلمانوں کے بارے میں ابو سفیان کا یہ قول ملتا ہے: اَمِرَ اَمْرُ اِبْنِ اَبِي كَبْشَةَ، اس میں اَمِرَ سے مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی ہے اور ان کی شان بلند ہوگئی ہے (ابن الاثیر: نہایۃ، تحت

مادّہ)۔ امر اور خلق میں فرق کے لیے دیکھیے مفاتیح الغیب، بحوالۂ سابق۔ صوفیہ کے ہاں امر اس عالم کو کہتے ہیں جو مادّے اور مدّۃ کے بغیر ہو یا جس کی مساحت اور مقدار کی تعیین نہ کی جا سکے (تھانوی: کشاف، تحت مادّہ).

قرآن مجید میں لفظ امر بہتر دفعہ استعمال ہوا ہے۔ ان میں سے بعض آیات] متکلمین اور فلسفیوں کی قیاس آرائیوں کا تختۂ مشق بن گئیں، جن کے ہاں اسلامی عنصر یونانی الاصل عقائد سے اکثر اس حد تک ملوّث ہو گیا ہے کہ اس کی امتیازی حیثیت گم ہو جاتی ہے؛ تاہم بظاہر اس اصطلاح کے بالکل متوازی کوئی چیز متعلقہ یونانی مصطلحات میں موجود نہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امر الٰہی سے متعلق مختلف متکلمانہ تصورات بعض مسلمانوں ہی کے ذہن میں پیدا ہوے.

اس نتیجے سے اس مفروضے کی تائید ہوتی ہے جس کی رو سے ارسطو کی اثولوجیا (*Theology*) کا طویل تر نسخہ، یعنی وہ جس پر لاطینی ترجمہ مبنی ہے اور جس کا عربی متن Borisov نے دریافت کر لیا ہے، مسلم ماحول ہی میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اس نسخے میں نظریۂ امر کے متعلق متعدد عبارتیں موجود ہیں۔ دوسری جانب یہ چیز معنی خیز ہے کہ امر کی جو توضیح اس طویل تر متن میں کی گئی ہے وہ بعینہٖ وہی معلوم ہوتی ہے جو بعض اسمٰعیلی مفکّروں نے پیش کی ہے۔ اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ مذکورہ متن اور مذکورہ اسمٰعیلی تصانیف کا کوئی ماخذ مشترک تھا، اگرچہ اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا.

اثولوجیا کے مفصل تر متن کی رُو سے امر کلمۃ اللہ ہی کا ایک نام ہے، جسے مشیتِ ایزدی بھی کہتے ہیں اور جو ذاتِ باری اور عقلِ اوّل کے درمیان واسطہ ہے اور موخّر الذکر کی علت بھی، چنانچہ ایک خاص معنی میں اسے علّۃ العلل کہہ سکتے ہیں۔ [دوسری طرف] اسے "لَیس" (= کچھ نہیں) بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے بالاتر ہے۔ عقل، جو اولین مخلوق ہے، کلمے سے اتنی قریب اور متّصل ہے کہ وہ عین کلمہ بن گئی ہے.

یہ نظریہ بعینہٖ اسی شکل میں، یا تقریبًا اسی شکل میں، اسمٰعیلیہ کے ہاں بار بار آیا ہے، مثلاً خوان اخوان میں، جو ناصر خسرو سے منسوب ہے؛ لیکن ناصر خسرو سے منسوب دیگر تصانیف میں اس سے اختلاف پایا جاتا ہے، مثلاً زاد المسافرین میں خوانِ اخوان کے پیش کردہ اس خیال کو صحیح نہیں مانا گیا جس کی رو سے امر کو ابداع، یعنی اللہ کے فعل خلق کا مترادف بتایا گیا ہے۔ اسی طرح گشائش و رھائش میں امر کو، جسے خوانِ اخوان میں "لَیس" کہا گیا ہے، موجود اوّل قرار دیا گیا ہے.

ایک اَور اسمٰعیلی مصنّف حمید الدین الکرمانی کا خیال بظاہر یہ تھا کہ امر ایک ہجوم فیضان (influx) ہے (سیاقِ عبارت کے لحاظ سے لفظ مادّہ کا یہی مفہوم لینا ضروری معلوم ہوتا ہے)، جو ذاتِ باری سے بواسطۂ صفات آتا اور عقل کے ساتھ مختلط ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک امر کوئی ایسا اصول نہیں جو عقل سے برتر و مقدم ہے۔ دیگر اسمٰعیلی مفکرین کی طرح وہ بھی "امر" کو ارادۂ الٰہی کا مرادف قرار دیتا ہے۔ قریب قریب یہی تصور قدریہ کا ہے، جن کے ہاں امر الٰہی اور ارادہ لازم و ملزوم ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک اس وقت نہیں پایا جاتا جب تک دوسرا بھی موجود نہ ہو، لیکن امام احمدؒ بن حنبل اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کسی چیز کو عالمِ امکان میں واقع نہیں کرتا جب تک اس کا ارادہ نہیں فرما لیتا؛ ہر چیز اللہ تعالٰی کی قدرت اور ارادے کی مرہون ہے.

روضۃ التسلیم یا تصوّرات (طبع W. Ivanow، ص ۵۴ ببعد؛ قب ص ۲۹) میں، جو ایک اسمٰعیلی تصنیف اور نصیر الدین الطوسی کی طرف منسوب ہے، امر اللہ کے مسئلے کا تعلق اس تصور سے بتایا گیا ہے کہ روحانی سطح پر ارتقا، جس کے مراحل ادراکِ حسّی، وہم، نفس، اور عقل ہیں، امر پر منتہی ہوتا ہے.

ان اسمٰعیلی عقائد میں اور امر کے اُس تصور میں خاصی مشابہت پائی جاتی ہے جو یہودی مفکّر یہودا ہالیوی (Judah Halewi) کے اس مکالمے میں ملتا ہے جسے عمومًا کُزری (*Kuzari*) کہتے ہیں۔ ایک طرف تو ہالیوی یہ فرض کرتا نظر آتا ہے یا کم سے کم اسے جائز سمجھتا ہے کہ امر اور ارادہ ایک ہی چیز ہیں (طبع Hirschfeld، ص ۷۶) اور دوسری طرف وہ امر اللہ کو ایک قوت بتاتا ہے جو نبی کی فطرت میں مضمر اور عقل سے بلند تر ہوتی ہے (مثلاً وہی کتاب، ص ۴۲ ببعد).

قرآن مجید، ۷ [الأعراف]: ۵۴، کی بنا پر بعض اوقات "امر" کو "خلق" کا مقابل ٹھیرایا جاتا ہے۔ اس صورت میں خلق سے مراد پیدائش بذریعۂ اسباب و وسائط ہے اور امر سے پیدائش بلا اسباب و وسائط (دیکھیے مفردات، حوالۂ سابق) یا امر سے مراد اشیاے روحانی کی ایجاد یا خود اشیاے روحانی ہیں اور خَلْق سے مراد اشیاے مادّیہ کی ایجاد یا خود اشیاے مادّیہ ہیں (دیکھیے مادّۂ عالم؛ امام احمدؒ ابن حنبل نے "امر" اور "خلق" میں فرق کیا ہے۔ اس کے لیے قب Massignon: *La passion d' Al-Hallaj*، ۲: ۶۲۷، حاشیہ ۲)۔ اس تصور کو بعض اسمٰعیلی تصانیف میں بھی دہرایا گیا ہے، مثلاً تصوّرات (ص ۵۵) میں، جہاں یہ نقطۂ نظر "امر" کے مذکورۂ بالا مفہوم سے ٹکراتا ہے؛ نیز ان متون میں جو اسمٰعیلیہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً رسائل اخوان الصفا (قب Goldziher در *REJ*، ۱۹۰۵ء، ص ۳۸، حاشیہ ۴)، اور "صابیوں اور حنیفیوں کے مناظرے" میں۔ یہ مناظرہ الشہرستانی کی کتاب المِلل و النحل (طبع احمد فہمی محمد، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۲: ۱۱۸) میں بھی درج ہے۔ جامع الحِکْمَتَین (طبع Corbin، ص ۱۵۴) میں، جو ناصر خسرو کی طرف منسوب ہے، "عالمِ امر" سے مراد اسمٰعیلیہ کے مامورین اعلٰی ہیں اور عالمِ خلق سے مراد ہے مادی دنیا.

امر کے مباحث میں صوفیۂ کرام نے ایک مسئلہ تضاد کا بھی اٹھایا ہے، جس کا مقصد ان کے نزدیک یہ ہے کہ بعض اوقات امر الٰہی کچھ اَور ہوتا اور مشیت الٰہی کچھ اَور؛ چنانچہ بعض صوفیۂ کرام نے اس قسم کے تضاد کو ممکن بھی جانا ہے مگر اہلِ نظر نے ایسے تضادات کو ابھارنے سے احتراز کیا ہے.

مآخذ: (۱) الجرجانی: التعریفات، تحت مادّۂ اَمْر؛ (۲) A. Borisov: oh

iskhodnoy tochke volyuntarisma 'Bulletin de L' Académie de L' U.R.S.S.، ۱۹۳۳ء، ص ۷۵۵-۷۶۸؛ (۳) H. Corbin: Étude Préliminaire (مقدمہ)، در طبع جامع الحکمتین، ص ۷۵؛ (۴) I. Goldziher: Le amr ilâhî Juda (ha, 'inyán ha-elôhi) chez Halëvi، در REg، ۱۹۰۵ء، ص ۳۲-۴۱؛ (۵) L. Massignon: La Passion d' al-Hallâj، ۲: ۱۲۴ بعد؛ (۶) S. Pines: Nathanael ben Al-Fayyûmî et la théologie ismaélienne، در Bulletin des Etudes Historiques Juivas، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ص ۷ بعد؛ (۷) وہی مصنف: La longue recension de la "Théologie d'Aristote": dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne، در REI، ۱۹۵۴ء؛ (۸) J. N. S. Balyon, Jr.: Amr in the Koran، در AO، جلد ۲۲۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے لیے دیکھیے مادۂ معتزلہ۔

(S. PINES [و ادارہ])

---

* **اِمْرُؤُ الْقَیْس**: چھٹی صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر۔ [اس کے نام میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک نام حُنْدُج بن حُجْر، دوسرا نام مُلَیکہ اور تیسرا عدی بتایا گیا ہے (السندوبی، دیباچہ)۔] وہ قبیلۂ کِندہ میں سے تھا، جو یمن سے ہجرت کر کے آیا تھا۔ اس کے مورث اعلٰی حُجْر (آکِل المُرار) نے تقریباً ۴۸۰ء میں نجد میں ایک ریاست قائم کی تھی، جو اس کے جانشینوں کے زمانے میں زوال پذیر ہوتی گئی۔] امرؤالقیس کے باپ نے بیٹے کو [کوئی بیس سال کی عمر میں] اس بنا پر گھر سے [دَمُّوْن کی طرف] نکال دیا کہ اس کا میلان معاشقے کی طرف تھا۔ اخراج کا خصوصی باعث وہ نظم ہوئی جس میں امرؤالقیس نے اپنی محبوبہ فاطمہ بنت العُبَیْد العُذْریہ کو مخاطب کیا تھا، بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حُجْر نے اپنے مولٰی ربیعہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اسے قتل کر دے لیکن ربیعہ نے اس کی جگہ نیل گاے کے بچے کو ذبح کیا اور اس کی آنکھیں حُجْر کے پاس لے آیا (ابن قُتَیْبَہ: کتاب الشعر، ص ۳۸، س ۷-۱۱)۔ جب بنو اسد کے باغی قبیلے کے خلاف جنگ میں حُجْر مارا گیا تو امرؤالقیس سلطنت سے محروم ہو کر مارا مارا پھرنے لگا (چنانچہ اس بنا پر اس کا لقب المَلِک الضِّلِّیل، یعنی آوارہ بادشاہ ہو گیا)۔ دشمنوں نے اس کا تعاقب کیا تو اس نے تَیْمَاء کے والی سَمَوْءَل ابن عادیا کے پاس پناہ لی، جو اَبْلَق نامی قلعے میں رہتا تھا۔

تقریباً ۵۳۰ء میں قیصر یوستینیانوس (Justinian) نے سرحدِ شام کے غسّانی مقدّم (فیلارق Phylarch) [الحارث الخامس الأعرج بن ابی شمر] کے مشورے پر امرؤالقیس کو قسطنطینیہ میں بلا بھیجا تا کہ اس سے ایرانیوں کے خلاف کام لیا جا سکے۔ دار السلطنت میں خاصے طویل قیام کے بعد اسے 'مقدّم' کا لقب دے کر فلسطین اور سرحدی قبائل کا والی مقرر کر دیا گیا، مگر جب وہ اپنے عہدے کو سنبھالنے کے لیے جا رہا تھا تو (۵۳۰ اور ۵۴۰ء کے درمیان) انقرہ کے مقام پر فوت ہو گیا (قب نولڈیکہ Nöldeke، بذیل مادۂ معلقات، در Encyclopaedia Britannica)۔ [السندوبی کی تحقیق کے مطابق اس کی وفات نواح ۵۶۵ء میں ہوئی (دیوان امرؤ القیس، طبع السندوبی، ص ۱۱)]۔ عربی روایت کے مطابق اسے یوستینیانوس (Justinian) کے حکم سے زہر دے دیا گیا تھا، یعنی اسے ایسا زہر آلود خلعت دیا گیا جس سے اس کے جسم پر پھوڑے (قُروح) نکل آئے؛ اسی وجہ سے اس کا لقب ذو القُروح ہو گیا، جو روایۃً اس سے منسوب ہے۔ قیصر کے اس اقدام کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امرؤالقیس نے قیصر کی بیٹی (دیکھیے ابن قُتَیْبَہ: کتاب الشعر والشعراء، ص ۳۹) سے معاشقہ کر کے اس کی عزت کو بٹا لگایا تھا، لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ مبیّنہ اوصاف کی کوئی شہزادی یوستینیانوس یا اس کے جانشین یوستینیانوس ثانی کے دربار میں مطلقاً موجود نہ تھی۔ ایک روایت یہ ہے کہ اسے چیچک نکل آئی تھی۔ [قیصر نے امرؤالقیس کا ایک مجسمہ بنوا کر اس کی قبر پر لگوایا۔ یہ مجسمہ مامون الرشید کے زمانے تک بھی موجود تھا (السندوبی، بحوالۂ سابق)]۔

کہا جاتا ہے کہ امرؤالقیس سب سے پہلا شخص ہے جس نے عربی شاعری میں باقاعدہ فنِ قصیدہ کی بنیاد رکھی اور قافیے کے اصول معین کیے۔ اس نے اس قسم کے قصائد کو بھی رواج دیا جن میں شاعر اپنے دو دوستوں سے دیارِ حبیب میں رکنے اور اس کی یاد میں آنسو بہانے کی درخواست کرتا ہے:

[قِفَا نَبْکِ مِنْ ذِکْرٰی حَبِیْبٍ وَ مَنْزِلِ
بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدَّخُوْلِ فَحَوْمَلِ]

اس نے عربی شاعری میں نئی جان ڈال دی؛ مگر جس صورت میں ہم تک اس کے اشعار پہنچے ہیں ان سب کا اس کی طرف انتساب محلِ نظر ہے۔ [طٰہٰ حسین نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ دنیا ماسوا اس کے نام اور چند ایک فرضی داستانوں کے امرؤالقیس کے متعلق صحیح طور پر کچھ بھی نہیں جانتی۔ اس کے نزدیک امرؤالقیس کا لقب الضِّلِّیل اس وجہ سے نہ تھا کہ وہ دیارِ عرب میں مارا مارا پھرا کرتا تھا بلکہ اس کا تعلق ضَلّ بن ضَلّ کے محاورے سے ہے، جس کے معنی ہیں مجہول الاسم اور مجہول الحال۔ طٰہٰ حسین کے نزدیک امرؤالقیس کے حالاتِ زندگی عبدالرحمٰن بن اشعث کی زندگی کی تمثیل ہیں اور داستان گویوں نے یمنی خاندان کی خواہشات کی تکمیل کے لیے عراق میں یہ واقعات اختراع کیے تھے۔ طٰہٰ حسین نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کی طرف جو اشعار منسوب ہیں ان کا بیشتر حصہ جاہلی نہیں بلکہ اسلامی عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ جو اشعار اس کے قبائلِ عرب میں گھومنے پھرنے سے متعلق ہیں وہ بھی بعد میں گھڑے گئے ہیں۔ سموءل بن عادیا کی تعریف میں جو قصیدہ ہے وہ دراصل سموءل کی اولاد دارم بن عقال کا ہے۔ پھر یہ بناوٹی قصیدہ ایک دوسرے قصّے کے وضع کرنے کا سبب ہوا، یعنی امرؤالقیس کا قسطنطینیہ جانا اور اس سلسلے میں اشعار کہنا۔ اس طویل قصیدۂ رائیہ کی طرح وہ اشعار بھی گھڑے ہوئے ہیں جو اس نے بلادِ روم سے واپس ہوتے ہوئے قیصر کا مرسلہ خلعت پہنتے ہی زہر کا اثر اپنے اندر محسوس کر کے کہے تھے، بلکہ طٰہٰ حسین کے نزدیک جو اشعار امرؤالقیس کی طرف منسوب ہیں ان میں سے اکثر وہ ہیں جن کا امرؤالقیس سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ وہ خواہ مخواہ اس

کے سرمنڈھے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض ان رواۃ کی دلیری کا نتیجہ ہیں جنھوں نے دوسری صدی ہجری میں اشعار کی تدوین کی۔ بعض اشعار کو وہ فرزدق کی طرف اور بعض کو عمر بن ابی ربیعہ کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امرؤالقیس کی طرف منسوب تمام کے تمام اشعار اس کے نہیں، جیسا کہ مثلاً الأغانی میں لکھا ہے کہ امرؤالقیس کی طرف منسوب قصیدۃ الرائیہ، جو سموءل بن عادیا کی تعریف میں ہے، دراصل سَموءل کی اولاد دارم بن عقال کا ہے (۸: ۷۰)؛ لیکن اس کا یہ بھی مطلب نہیں کہ امرؤالقیس کی شخصیت کو محلِ نظر بنا دیا جائے اور اس کے تمام اشعار ہی کو بعد کی تالیف قرار دیا جائے، حتّٰی کہ اس کے معلقہ کو بھی محلِ نظر سمجھا جائے]۔ امرؤالقیس اور عَبِید بن الابرص ہر دو کے انداز کا باہمی موازنہ بھی اس بات کا ضامن ہے کہ امرؤالقیس کا سبعہ معلقہ والا قصیدہ ہر لحاظ سے مستند ہے۔ ہر چند کہ امرؤالقیس عربی قصیدے کا بانی نہیں، لیکن جیسا سر چارلس لائل (Charles Lyall) نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ بحر بسیط کی ایک خاص شکل کا استعمال کر کے اس نے جدت کا ثبوت دیا ہے۔ اسی طرح بحر ہزج اور بحر متقارب، جو شاذ و نادر مستعمل تھیں، اس نے ان کا بکثرت استعمال کیا۔

امرؤالقیس اعتقاداً آزاد خیال واقع ہوا تھا۔ چنانچہ جب اس نے یہ دیکھا کہ قضا و قدر اس کے باپ کے قتل کا انتقام لینے میں حائل ہے تو تَبالَہ کے شہر میں اس نے تینوں کے تینوں تیر، جن کے ذریعے فال نکالی جاتی تھی، ذُوالخَلَصَہ بت کے سر پر پٹک دیے۔

[شاعری میں اس کے مقام کے متعلق السندوبی نے یہ الفاظ لکھے ہیں: "و شاعریة إمرؤ القیس و تقدمه علی سائر الشعراء من الامور التی فَرغ الناس من تحقیقها و تقریرها حتی اصبحت غیر قابلة لشیء من الجدل والمنافسة"، یعنی امرؤالقیس کی شاعری اور تمام دوسرے شعرا پر اس کی فضیلت کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور اب یہ مسئلہ ہر قسم کے اختلاف سے بالا ہے۔

جرجی زیدان نے لکھا ہے: امرؤالقیس شاعری کا زبردست ملکہ رکھتا تھا۔ وہ فطری شاعر تھا۔ اس نے اپنے اشعار میں بعض ایسے مضامین بیان کیے ہیں جن کا پہلے رواج نہ تھا۔ اس کے اسالیب بیان پر آپ نظر ڈالیں گے تو دیکھیں گے کہ وہ وسعت معلومات اور بکثرت سفروں کا نتیجہ ہیں (تاریخ آداب اللغة العربیة)۔ طٰہٰ حسین نے ان اشعار کے متعلق جو امرؤالقیس کے دیوان میں ہیں، لکھا ہے: ان کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گھوڑے، شکار اور بارش کے تفصیلی حالات بیان کرنے میں ید طولیٰ رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے بہت سے نئے مضامین بھی پیش کیے ہیں جو پہلے لوگوں میں متعارف نہ تھے۔ اس نے تیز رو گھوڑوں کی تعریف ایک اچھوتے انداز میں کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ نیل گایوں کی کشتیاں ہیں۔ اس نے گھوڑے کے دبلے پن کو چھڑی سے اور تیز رفتاری کو عقاب سے تشبیہ دی ہے۔ نقادوں نے امرؤالقیس کے اشعار میں بندش کی رنگینی، نزاکت و نفاست، تصورات کی شان دار عکاسی، تصویر کشی کے تنوع اور سحر کی بڑی تعریف کی ہے اور خصوصاً شباب کی خوش باشی اور تفاخر کے ان جذبات کو سراہا ہے جن کا فیضان اس کے منظوم کلام میں ہر جگہ جلوہ گر ہے (نکلسن، ص ۱۰۵)۔ نقادوں نے اس کے کلام کی سحر کاری کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس نے اپنی زندگی کی جوت سے عشاق کے خانہ ہائے حیات کو ضیا بخشی ہے۔ وہ ایسا ساحر ہے جس نے جدتِ ادا، طرفگیِ تشبیہ، ندرتِ استعارہ اور زورِ کلام کے طلسم باندھے ہیں.

امرؤالقیس کے اشعار کی تازگی آج بھی قائم ہے۔ اس کا کلام صرف عربی شاعری کی عظمت کا آئینہ ہی نہیں بلکہ وہ عربی ذہنیت، عربی تاریخ اور عربوں کی تہذیب و تمدن کا حامل بھی ہے۔ اس کے اشعار میں عموماً جن آثار و دیار کا ذکر ہے وہ نجد میں بنو اسد کے ہیں۔ لبید ایسا منجھا ہوا شاعر کہتا ہے کہ سب سے بڑا شاعر امرؤالقیس ہے (ابن قتیبہ: الشعر)].

اس کے نام کے معنی ہیں "قیس کا آدمی" یا "قیس کا جری و بہادر" (دیکھیے سِمط اللآلی)، مگر یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ آیا یہ قیس دیوی کا کوئی مذکر روپ (paredros) ہے یا یہ اس کے مندر کا نام ہے (Euting: *Nabataïsche Inschriften aus Arabien*، شمارہ ۲؛ Ph. Berger: *Histoire de L' ecriture*، ص ۲۷۴ ببعد؛ *Corpus inscr. semit.*، ۲: ۱۹۸؛ Dussuad: *Hist. des Arabes avant l' Islam*، ص ۱۲۵؛ Wellhausen: *Reste arab. Heidentums*، طبع ثانی، ص ۶۷)۔ امرؤالقیس کا ایک قصیدہ سبعہ معلقہ میں محفوظ ہے (لاطینی ترجمہ از Warner، طبع Lette؛ انگریزی ترجمہ از جونز (Sir W. Jones)، لنڈن ۱۷۸۲ء؛ سویڈن کی زبان میں ترجمہ از Bolmeer Lund، ۱۸۲۴ء؛ فرانسیسی ترجمہ از ساسی (de Sacy)، در *Mém. de L' Acad. des Inscr.*، ۱: ۳۱۱؛ جرمن ترجمے از Nöldeke و از Gands، دیکھیے بذیلِ مآخذ؛ [اردو ترجمہ از قاضی ظفر الدین، علق نفیس، لاہور ۱۸۸۸ء؛ ابوالحسن: حل المغلقات لسبع المعلقات، اردو شرح، ۱۳۰۱ھ]۔ المعلقات کے متن کے مختلف نسخوں میں امرؤالقیس کے معلقہ کے ساتھ عام طور الزَّوزَنی کی شرح دی گئی ہے، جسے پہلی مرتبہ Hengstenberg نے بون (Bonn) سے ۱۸۲۳ء میں شائع کیا؛ النحّاس کی شرح کے اقتباسات Lette نے شائع کیے (لائڈن ۱۷۴۸ء)۔ فرینکل (E. Frenkel) نے Halle سے ۱۸۷۶ء میں اس کا مکمل متن شائع کیا۔ التبریزی کی شرح چارلس لائل نے *A Commentary on ten Ancient Arabic Poems* کے نام سے ۱۸۹۴ء میں کلکتے سے شائع کی۔ امرؤالقیس کا دیوان دسلان (de Slane: *Le Dīwān d' Amro' lkais*، پیرس ۱۸۳۷ء) اور Ahlwardt (*The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets*، لنڈن ۱۸۷۰ء، ص ۱۱۵ ببعد، قب ص ۱۹۶ ببعد) نے شائع کیا۔ بمبئی سے یہ ۱۳۱۳ھ میں شائع ہوا۔ اس کا متن ابوبکر عاصم بن اَیّوب البطلیوسی کی شرح کے ساتھ ۱۲۸۲ھ میں قاہرہ سے شائع کیا گیا [نیز قاہرہ ۱۳۲۴ھ/ ۱۹۰۶ء]۔ Rückert نے اس کا آزاد ترجمہ جرمن زبان میں کیا ہے *Amrilkais*

der Dichter ünd König، Stüttgart و Tübingen ۱۸۱۳ء)۔ [ایک دیوان حل لغات کے ساتھ حسن السَّنْدُوبی نے ۱۹۲۰ء میں مصر سے شائع کیا۔ اس نے اس دیوان کے مآخذ کا بھی ذکر کیا ہے۔ العقد الثمین (Ahlwardt کے ایڈیشن کی طبع ثانی، بیروت ۱۸۸۶ء) میں بھی امرؤالقیس کا دیوان شامل ہے (اردو ترجمہ از صارم، لاہور ۱۹۶۲ء)۔ ابن بُلَیْہِد نے صحیح الاخبار میں بعض ان مقامات کی توضیح کی ہے جن کا ذکر امرؤالقیس کے اشعار میں آتا ہے۔] ان مقامات کی تشریح کے لیے نیز دیکھیے البکری: معجم ما استعجم اور دیوانِ امرؤالقیس، تحقیق وشرح از ابوالفضل ابراہیم، مصر ۱۹۵۸ء۔

مآخذ: الأغانی، ۸: ۶۲ ببعد (=۹: ۷۷، مطبوعۂ دارالکتب، قاہرہ)؛ (۲) ابن قُتَیْبہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۳۷ ببعد؛ اردو ترجمہ از صارم، ۱۹۶۲ء، لاہور؛ (۳) Cheikho: Poètes arabes chrétiens، ص ۶-۶۹؛ (۴) ابن ابی الخطاب: جمہرۃ، ص ۲۹-۴۷؛ (۵) اقتباسات در حماسۃ البُحتری، طبع عکسی، لائڈن ۱۹۰۹ء، (وطبع Cheikho، ۱۹۱۰ء)، بامداد اشاریہ؛ (۶) F. A. Müller: Imruulkaisi Mu'allaka، Halle ۱۸۶۹ء؛ (۷) Nöldeke، در Sitzungsber. der k. Akad. in Wien، حصۂ فلسفہ وتاریخ، ج ۱۴۰ (۱۸۹۹ء)؛ (۸) S. Gandz: Die Mu'allaqa des Imrulqais übers. und erkl، در Sitzungsber der Wiener Akad، حصۂ فلسفہ وتاریخ، جلد ۱۷۰ (۱۹۱۳ء)؛ (۹) E. Griffini: Una nuova qaṣida attribuita ad Imru'l-Qais، در Riv. di Studi orient، ۱: ۵۹۵ ببعد؛ (۱۰) R. Geyer: Imru' alqais' Munsariḥ- Qaṣīdah auf īšu، در ZDMG، ۶۸: ۵۴۷ ببعد و ۲۰۷؛ (۱۱) اسکندر آغا: تزئین نہایۃ الارب (بیروت ۱۸۶۷ء)، ص ۵۹-۶۲؛ (۱۲) Caussin de Perçeval: Essai، ۲: ۳۰۲-۳۳۲؛ (۱۳) Perron: Femmes Arabes، ص ۹۱-۱۰۱؛ (۱۴) Ahlwardt: Bemerkungen über die Aechtheit der alten arab. Gedichte، Griefswald ۱۸۷۲ء، ص ۷۲ ببعد؛ (۱۵) وہی مصنف: Über Poesie und Poetik der Araber، گوتھا ۱۸۵۶ء، ص ۱۰ ببعد؛ (۱۶) H. Derenbourg، در Études de critique et d'hist.، جلد ۷، در سلسلۂ Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes، حصۂ علوم دینیہ؛ (۱۷) Charles Lyall: Translations of ancient Arabian poetry، ص ۱۰۳-۱۰۶؛ (۱۸) Dīwāns of 'Abīd ibn al-Abraṣ, etc.، ص ۴ ببعد؛ (۱۹) Brockelmann، ۱: ۲۴؛ (۲۰) Huart: Littér arabe، ص ۱۰؛ (۲۱) I. Pizzi: Letteratura araba، ص ۳۹؛ [(۲۲) Nicholson: A Literary History of the Arabs، ص ۱۰۳-۱۰۷؛ (۲۳) سلیم الجُنْدی: حیاۃ امرؤالقیس؛ (۲۴) محمد ابو فرید: الملک الضِّلِّیل، امرؤالقیس (تاریخی ناول)؛ (۲۵) ادیب لحود: امرؤالقیس والفتاۃ الطائیۃ، بیروت ۱۹۵۲ء (تاریخی تمثیل)؛ (۲۶) محمد ہادی: امرؤالقیس واشعارہ؛ (۲۷) محمد صالح سمک: امیر الشعر فی العصر القدیم، مصر ۱۹۳۲ء؛ (۲۸) رئیف الخوری: امرؤالقیس؛ (۲۹) البغدادی: خزانۃ، ۱: ۱۶۰ و ۳: ۶۰۹ ببعد]؛ (۳۰) عبدالقیوم: فہرست شعراء لسان العرب، لاہور ۱۹۳۸ء؛ (۳۱) البلاذری: انساب، طبع محمد حمیداللہ، دارالمعارف مصر ۱۹۵۹ء، ۱: ۲۰، ۵۳۸؛ (۳۲) ابن سلام الجُمَحی: طبقات الشعراء (بامداد اشاریہ)؛ (۳۳) ابن حزم: جمہرۃ، طبع عبدالسلام ہارون، مصر ۱۹۶۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۳۴) ابن حبیب: المحبر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء؛ (بمدد اشاریہ)؛ (۳۵) المرزوقی: شرح دیوان الحماسۃ، قاہرہ ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۳ء، (بمدد اشاریہ)؛ (۳۶) الموجز فی الادب العربی وتاریخہ، ۱: ۱۱۲-۱۲۶، مصر؛ (۳۷) ابن رشیق: العمدۃ، طبع محمد محی الدین عبدالحمید، بامداد اشاریہ، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۳۸) البکری: سمط اللآلی، طبع میمن، مصر ۱۹۳۶ء، ۱: ۳۸؛ (۳۹) عبدالعظیم علی قناوی: الوصف فی الشعر العربی، ج ۱، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۴۰) سیّد نوفل: شعر الطبیعۃ فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۴۱) طٰہٰ حسین: فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۴۲) عمر فرّوخ: خمسۃ شعراء جاہلیون، طبع دوم، بیروت ۱۹۵۱ء؛ (۴۳) وہی مصنف: تاریخ الفکر العربی، بیروت ۱۹۶۲ء، ص ۱۱۱؛ (۴۴) سقا مصطفٰی آفندی: مختار الشعر الجاہلی، مطبوعۂ قاہرہ، ج ۱؛ (۴۵) الہمذانی: المقامات (المقامۃ القریضیۃ)؛ (۴۶) الزرکلی: الاعلام، ج ۱؛ (۴۷) براکلمان، بامداد اشاریہ؛ عربی ترجمہ تاریخ الادب العربی (از عبدالحلیم النجار)، ۱: ۹۷-۱۰۱، طبع اوّل، دارالمعارف مصر ۱۹۶۰ء، (بامداد اشاریہ)؛ (۴۸) الآمدی: المؤتلف والمختلف، طبع کرنکو، ص ۹-۱۲؛ (۴۹) شوقی ضَیف: الفن ومذاہبہ فی الشعر العربی؛ (۵۰) عبدالمتعال الصعیدی: زعامۃ الشعر الجاہلی بین امرئ القیس وعدی بن زید، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۵۱) البستانی: الروائع، رقم ۷، بیروت ۱۹۲۷ء؛ (۵۲) الطوفی: معاقد الحیس فی فوائد امرئ القیس، (مخطوطۂ کتب خانۂ عمومیۂ استانبول، عدد ۲۳۲)؛ (۵۳) المرزبانی: معجم الشعراء، طبع عبدالستار فراج، مصر ۱۹۶۰ء، ص ۱۱۴؛ (۵۴) المرزبانی: المؤشح، ص ۳۴؛ (۵۵) السیوطی: المزہر، طبع دوم، مصر، ۲: ۲۵۳ ببعد؛ (۵۶) السیوطی: شرح شواہد المغنی، ص ۶؛ (۵۷) محمد بن شرف القیروانی: اعلام الکلام، ص ۲۹؛ (۵۸) قدامہ بن جعفر: نقد الشعر، ص ۱۴ ببعد؛ (۵۹) ابن المعتز: طبقات الشعراء؛ (۶۰) ناصرالدین الاسد: مصادر الشعر الجاہلی وقیمتہا التاریخیۃ، مطبوعۂ قاہرہ۔

(ادارہ [آ] [وعبدالمنان عمر وعبدالقیوم])

اَمْرِتْسَر: مشرقی پنجاب [بھارت] کے ایک ضلع کا صدر مقام۔ ۱۹۵۱ء کی* مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۳۲۵۷۴۷ اور پورے ضلع کی آبادی ۱۳۶۷۵۴۷ تھی۔ آزادی سے قبل ضلع امرتسر میں مسلمانوں کی تعداد ۴۵،۸۵ فی صد تھی جو ہندوستان کی تقسیم (۱۹۴۷ء) کے بعد ایک دم ختم کر دی گئی۔ امرتسر کی بنیاد سکھوں [رک بہ سکھ] کے چوتھے گرو رام داس (۱۵۷۴-۱۵۸۱ء) نے شہنشاہ اکبر کے عطا کردہ قطعۂ زمین میں رکھی تھی۔ اسی گرو نے قطعہ زمین میں وہ مقدس تالاب کھدوایا جس کے نام سے شہر موسوم ہے (اَمْرِتا سَرَس: چشمۂ آب حیات)۔ ابتدا میں یہ شہر گرو کا چک یا چک گرو اور رام داس پورہ کہلاتا تھا۔ رام داس کے جانشین گرو ارجن نے ہرمندر [=دربار صاحب؛ انگریزی میں Golden Temple]، یعنی سکھوں کی بڑی عبادت گاہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ ۱۷۶۲ء میں ہرمندر اور اس کا تالاب مسمار کرا دیے گئے تھے لیکن سکھوں نے اسے جلد ہی دوبارہ تعمیر کر لیا۔ ۱۷۶۴ء کے بعد جب سکھوں کی حکومت قائم ہوئی تو اس شہر کی اہمیت بہت بڑھ گئی اور سکھ راجاؤں، خصوصًا رنجیت سنگھ نے مندر کے نام پر بہت سی جائدادیں وقف کر

ویں۔ ۱۸۴۹ء میں یہ شہر برطانوی حکومت کے قبضے میں آیا۔ تقریباً دو سو سال سے یہ مقام درآمد و برآمد کا مرکز ہونے کے باعث اہم چلا آ رہا ہے۔

مآخذ: (۱) Imperial Gazetteer، ۵: ۳۱۹ ببعد؛ (۲) سرکار: Fall of the Mughal Empire، ۲: ۲۸۷؛ (۳) H. R. Gupta: Studies in Later Mughal History of the Punjab؛ (۴) Cunningham: A History of the Sikhs؛ (۵) گورکھ سنگھ: A brief History of Hari-mandar or Golden Temple of Amritsar، ۱۸۹۴ء؛ (۶) رتن سنگھ بھنگو: پراچین پنتھ پرکاش، ۱۸۳۰ء (گورمکھی میں)؛ نیز رک بہ ذیلی مادۂ سکھ.

(نور الحسن)

⊗ **اَمَرکوٹ:** رک بہ عمرکوٹ.

---

* ⊗ **اَمْرُوہَہ:** اتر پردیش (بھارت) کے ضلع مرادآباد کا ایک قصبہ، جو تقسیم ہند سے پہلے ایک مشہور اسلامی مرکز تھا۔ اس قصبے کی آبادی میں زیادہ تر شیوخ قریش اور سادات شامل تھے۔ سادات کے سب سے بڑے بزرگ شرف الدین شاہ ولایت تھے، جو دسویں امام [حضرت علی نقیؒ (م ۲۱۴ھ)] کی اولاد میں سے تھے اور ۱۳۰۰ء کے قریب یہاں تشریف لائے۔ ان کا مقبرہ اب تک موجود ہے۔ یہاں کی جامع مسجد جس مقام پر تعمیر ہوئی وہاں پہلے ایک مندر تھا، جسے [سلطان] کیقباد [بن بغرا خان بن سلطان بلبن] کے زمانے میں غالباً اس لیے مسجد میں تبدیل کر دیا گیا کہ ہندو آبادی دوسرے مقامات پر منتقل ہو گئی تھی۔ یہاں زائرین کثرت سے آتے ہیں، جن میں زیادہ تر ہندو ہوتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ پیر صدر الدین کے فیضِ روحانی کے طفیل دماغی بیماروں کو صحت ہو جاتی ہے۔ یہ پیر صدر الدین کسی زمانے میں اس مسجد کے مؤذن تھے اور لوگوں کا اعتقاد ہے کہ اپنے اعمالِ حسنہ کے باعث ان کی ذات اب تک فیض رساں ہے۔ اس قصبے میں ایک سو کے قریب اور مسجدیں بھی ہیں۔

مآخذ: H. R. Nevill: *District Gazetteer of Moradabad*، الہ آباد ۱۹۱۱ء.

(J. ALLAN [و قاضی سعید الدین احمد])

---

* **اِمْرِیْلی:** (عمرالی، امرعالی یا امرالی) ایک نیم حضری ترکمان قبیلہ، جو دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے خراسان کے علاقۂ گورگین (Gürgen) میں رہتا چلا آیا ہے۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں قبیلۂ تیکین (Tekkes, Tekins) نے پیچھے دھکیلا تو یہ لوگ شمال کی طرف نقل مکانی کر گئے۔ بعد ازاں یکے بعد دیگرے دو بار مہاجرت کرتے ہوئے وہ خوارزم (نہر امان قلی کے کنارے علاقۂ ینگی) میں جا آباد ہوئے۔ پہلی مہاجرت ۱۸۰۳-۱۸۰۴ء میں ہوئی اور دوسری ۱۸۲۷ء میں، جب کہ انھوں نے خوانینِ خیوہ کی اطاعت قبول کی۔ ۱۸۷۳ء میں (I. Ibragimov: *Nekotorîe zametki o Khivin-skikh Turkmenakh i Kirgizakh*، در *Voennîy Sbornik* (۱۸۷۴ء)، ج ۹۳، عدد ۹، ص ۱۳۳-۱۴۳)۔ ان کے پاس تقریباً دس ہزار خیمے تھے۔ آج کل امریلی علاقۂ ایلیالی (Ilyalî) میں آباد ہیں، جو تشوز کے مغرب میں ہے، ان کے جنوب میں یُموت (Yomuds) اور شمال میں گوکلن (Goklens) اور چَودُر (Čowdors) قبائل آباد ہیں۔ علاقۂ عشق آباد (ضلع کاخکہ Kaakhka) میں ان کی ایک الگ تھلگ بستی بھی موجود ہے۔

روسیوں کی فتح کے بعد سے امریلی ایک جگہ پر مقیم ہیں۔ کھیتی باڑی کرنا اور بھیڑیں پالنا ان کے خاص پیشے ہیں۔

اس قبیلے کی انیسویں صدی کی تاریخ کے متعلق معلومات ایک تازہ تصنیف میں بالتفصیل موجود ہیں، یعنی Yu. E. Bergel: *Khorezmskie Turkmeni v XIX veke*، نشر Acad-of Sc., Institute of Asian Peoples، ماسکو ۱۹۶۱ء.

(A. BENNIGSEN)

---

* **اَمْزِیْغ:** رک بہ بربر.

---

* **اَمْغَر:** بربر زبان کا لفظ جو عربی لفظ شیخ [رک بآن] کا مرادف ہے اور جس کے معنی ہیں (رتبے یا عمر کے لحاظ سے) بزرگ۔ توارق (Touareg) کے ہاں امغر قبائلی گروہ کے اس سردار کو کہتے ہیں جو امینوکل [رک بآن] اور اس کے قبیلے کے درمیان ثالث کے فرائض انجام دیتا ہے (دیکھیے Ch. de Foucauld: *Dict. touareg-français*، پیرس ۱۹۵۲ء، ۳: ۱۲۳۷؛ H. Lhote: *Les Touaregs du Hoggar*، پیرس ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۷-۱۵۸)، بلکہ کسی قبائلی وفاق کے سردار کو بھی امغر کہتے ہیں (قب H. Bissuel: *Les Touaregs de l'Ouest*، الجزائر ۱۸۸۸ء، ص ۲۳)۔ قبائلیہ (دیکھیے A. Hanoteau و A. Letourneau: *La Kabylie et les coutumes kabyles*، طبع ثانی، پیرس ۱۸۹۳ء، ۲: ۹) اور مراکش کے امزغن (دیکھیے J. Surdon: *Institutions et coutumes berbères du Maghreb*، طبع ثانی، طنجہ ـ فاس ۱۹۳۸ء، ص ۱۸۷-۱۹۰) میں جماعۃ [رک بآن] کا منتخب کردہ صدر نیز قبیلے یا قبائلی گروہوں میں اس کا انتظامی نمائندہ بھی امغر کہلاتا ہے۔ مراکش کے شلوح گروہ میں منتخبہ رئیس کا لقب مقدم (مُقدّم) ہے اور امغر بالخصوص وہ دنیوی حاکم ہوتا ہے جس کا اقتدار انتخاب کی وجہ سے نہیں بلکہ محض طاقت کے بل پر قائم ہوتا ہے (R. Montagne: *La vie sociale et politique des Berbères*، پیرس ۱۹۳۱ء، ص ۸۷ ببعد، ۹۳ ببعد؛ G. Surdon: کتاب مذکور، ص ۳۰۷).

(CH. PELLAT)

⊗✱ أُمّۃ: (ع)، اس کے عمومی معنے قوم اور جماعت ہیں، مگر خاص طور سے وہ جماعت جس میں کوئی امر مشترک پایا جائے (مفردات)۔ یہ لفظ حالت، نعمت، شان، طریق، سنّت، وقت، زمانہ، مدت اور شریعت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ الاخفش نے تصریح کی ہے کہ اُمّۃ باعتبارِ لفظ واحد ہے اور باعتبارِ معنی جمع (عمدۃ القاری، ۵:۱۹۸)۔

اُمّۃ کے لفظ میں امرِ مشترک لازمی ہے، خواہ یہ اشتراک مذہبی وحدت کی بنا پر ہو یا جغرافیائی یا نسلی وحدت کی وجہ سے، خواہ اس امرِ مشترک اور رابطے میں اُمّۃ کے اپنے اختیار کو دخل ہو یا نہ ہو۔ آیت قرآنی: وَمَامِنْ دَآبَّۃٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُکُمْ (۶[الانعام]: ۳۸) میں امم میں ہر وہ نوع حیوان شامل ہے جو فطرۃً ایک خاص قسم کی زندگی بسر کر رہی ہو، مثلاً مکڑی جالا بُنتی ہے اور سفید مورنی تنکوں سے اپنا گھر بناتی ہے۔ آیتِ کریمہ: کَانَ النَّاسُ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً (۲[البقرۃ]: ۲۱۳) کے معنی یہ ہیں کہ تمام لوگ اُمّت واحد تھے۔ وَلَوْشَآءَ اللّٰہُ لَجَعَلَکُمْ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً (۵[المائدۃ]: ۴۸) میں اُمَّۃً وَّاحِدَۃً سے وحدت بلحاظ ایمان مراد ہے۔ اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَ نَا عَلٰٓی اُمَّۃٍ (۴۳[الزُّخرف]: ۲۲) میں امّۃ کے معنی دین کے ہیں، نابغہ شاعر کہتا ہے:

حَلَفْتُ فَلَمْ اَتْرُکْ لِنَفْسِکَ رِیْبَۃً
وَھَلْ یَأْثَمَنْ ذُوْاُمَّۃٍ وَ ھُوَ طَائِعٌ

یعنی میں قسم کھا کر کہتا ہوں اور تمھارے دل میں کوئی شبہہ نہیں چھوڑتا کہ کوئی مُتَدَیِّن شخص برضا و رغبت گناہ کا مرتکب نہیں ہوسکتا (مفردات)۔ تھانوی نے لکھا ہے: تُطْلَقُ تارۃً علی کُلِّ مَنْ بُعِثَ اِلَیْھِمْ نَبِی (کبھی اُمّۃ کا لفظ ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی طرف کوئی نبی مبعوث کیا گیا ہو اور ان لوگوں کو امّۃ الدعوۃ کہتے ہیں) وأخری علی المؤمنین بہ، اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو نبی مبعوث کو ماننے والے ہوتے ہیں۔ انھیں اُمّۃ الاجابۃ کہا جاتا ہے (کشاف، ۱:۹۱، کلکتہ ۱۸۶۲ء)۔ حدیث میں ہے: اَنَّ یَھُوْدَ بَنِی عَوْفٍ اُمَّۃٌ مَعَ الْمُؤْمِنِیْن۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بنوعوف کے یہود معاہدۂ صلح کی وجہ سے سیاسی طور پر مسلمانوں کے گروہ میں شامل ہیں [اگرچہ اُمّت محمدیہ میں نہیں] (ابن الاثیر: النہایۃ، ۱:۵۳)۔ اسی بنا پر مدینے پہنچ کر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم نے جو "میثاق" تیار کیا اس میں مسلمان اور ان کے غیر مسلم حلیف قبائل شامل تھے (ابن ہشام، طبع وُسْتَنْفِلْٹ، ص ۳۴۱)۔ میثاق ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے: ھٰذا کِتابٌ من محمد النبی بین المؤمنین والمسلمین من قریش و یثرب و من تَبِعَھُم فَلَحِقَ بِھِم و جاھد مَعَھُم اِنَّھُم اُمَّۃٌ وَّاحِدَۃٌ مِن دُوْنِ النَّاس۔

علمائے اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی احادیث جن میں آنحضرتؐ کی امّۃ کی تعداد کا ذکر ہے (مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۳۷۶) یا اپنی امّۃ کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کا دعا کرنا بیان ہوا ہے (احمد: مسند، ۱:۱۵۴؛ مسلم، کتاب الفتن، حدیث ۱۹) یا تمام دوسری امتوں پر اس امّۃ کی فضیلت کا ذکر ہے (احمد: مسند، ۵:۳۸۳) یا آپؐ نے فرمایا: اُمَّتِي لَاَ تجْتَمِع عَلٰی ضَلَالَۃٍ (ترمذی، الفتن، باب ۷) یا آپؐ کی یہ اُمید: اَنْ تَکُوْنَ اُمَّتُہٗ نِصْفَ اَوْثُلُثَ اَھْلَ الْجَنَّۃ (بخاری، کتاب الانبیاء، باب ۷)، تو ایسی تمام احادیث میں امّۃ سے امّۃ اجابۃ مراد ہے۔

امّۃ کے معنی بے نظیر انسان کے بھی ہیں (الرجل الذی لانظیر لہٗ) اور معلّم خیر کے بھی (لسان)۔

لغوی لحاظ سے امّۃ کا مادّہ ام م ہے اور لفظ ام (= والدہ) کا بھی یہی مادّہ ہے اور تمام مستند اصحابِ لغت نے یہی لکھا ہے (دیکھیے لسان العرب، تاج العروس)۔ قرآن میں وارد ہوا ہے: وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْھُمُ الْعَذَابَ اِلٰٓی اُمَّۃٍ مَّعْدُوْدَۃٍ = ہم نے ایک اُمّۃِ معدود کے لیے ان کا عذاب ملتوی کر دیا (۱۱[ہود]: ۸) اور وَادَّکَرَ بَعْدَ اُمَّۃٍ = اسے ایک امّۃ کے بعد بات یاد آئی (۱۲[یوسف]: ۴۵)۔ یہاں اس کے معنی وقت اور مدّت کے ہیں۔ ابن درستویہ نے لکھا ہے کہ جہاں بھی اُمّۃ کے معنی مدت کے ہوں گے وہاں اس کا مضاف محذوف ہوگا اور مضاف الیہ مضاف کے قائم مقام لکھا جائے گا (الشوکانی: فتح القدیر، ۳:۲۹؛ مصر ۱۳۵۰ھ)۔ اسی طرح قرآن مجید (۴۳[الزُّخرُف]: ۲۱ ببعد) میں ہے: بَلْ قَالُوْٓا اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَ نَا عَلٰٓی اُمَّۃٍ = ہم نے اپنے آبا و اجداد کو ایک امت پر پایا، یعنی طرزِ عمل یا رواج پر۔

قرآن مجید میں لفظ اُمّۃ (جمع: امم) مختلف معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد کُل قوم ہے مگر قوم کے کسی جزو پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے (اُمَّۃٌ مِّنْھُمْ۔ ۷[الاعراف]: ۱۶۴؛ اُمَّۃً مِّنَ النَّاس۔ ۲۸[القصص]: ۲۳)؛ انسانوں پر ہی نہیں جنوں کے لیے بھی (فِیْٓ اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِکُمْ مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ)۔ ۷[الاعراف]: ۳۸؛ ۴۱[حٰمٓ السجدۃ]: ۲۵؛ ۴۶[الاحقاف]: ۱۸) حتّٰی کہ چرند و پرند کی بھی امتیں (اُمَمٌ اَمْثَالُکُمْ۔ ۶[الانعام]: ۳۸) ہوتی ہیں۔ غرض ہر جگہ اُمّۃ سے جماعت مراد ہے، لیکن ایک جگہ استثنائی طور پر اس کا اطلاق ایک فرد واحد پر بھی ہوا ہے (اِنَّ اِبْرٰھِیْمَ کَانَ اُمَّۃً قَانِتًا۔ ۱۶[النحل]: ۱۲۰)۔ بعض لغت نویس یہاں اُمّۃ سے امام مراد لیتے ہیں۔ Horovitz اور بعض دیگر مستشرقین اس سے جزو کا اطلاق کل پر سمجھتے ہیں (فضیلت یا علمیت میں)۔ الزمخشری نے اس کی دو توجیہات پیش کی ہیں: ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کو تمام کمالات و فضائل کا جامع ہونے کی وجہ سے اُمّۃ کہا گیا ہے:

وَلَیْسَ عَلَی اللّٰہِ بِمُسْتَنْکِرٍ
اَنْ یَجْمَعَ الْعَالَمَ فِی واحِدٍ

یعنی اللہ تعالٰی کے لیے یہ مشکل نہیں کہ تمام جہان کی خوبیاں ایک شخص میں جمع کر دے؛ دوسری توجیہ یہ کہ اُمّۃ کا لفظ بمعنی مأموم ہو، یعنی حضرت ابراہیمؑ تعلیم خیر میں لوگوں کے مقتدی اور امام تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ حشر کے دن زیدؓ بن عمر بن نُفَیل اکیلا ہی اُمّۃ ہوگا (مفردات)۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ معاذ بن جبلؓ ایک اُمّۃ ہے، کیونکہ اُمّۃ اُسے کہا جاتا ہے جو لوگوں کو خیر کی

تعلیم دے (الکشاف، ۲: ۶۴۲، مصر ۱۳۶۵ھ)۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں اُمّۃ کے معنی ہیں بے نظیر انسان.

قرآن مجید میں نسل انسانی کی وحدت پر بار بار زور دیا گیا ہے، چنانچہ سورۃ البقرۃ (آیۃ ۲۱۳) میں آیا ہے: کَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً (سب انسان ایک ہی امت تھے)۔ یہی وجہ ہے کہ ظہورِ اسلام کے بعد جب اُمّتِ محمدیہ کی تشکیل ہوئی تو اس میں بلا امتیازِ نسب و وطن دنیا بھر کے انسانوں کو شامل ہونے کی دعوت دی گئی؛ لہٰذا اُمّتِ محمدیہ ایک عالمگیر انسانی امت ہے، جس میں عرب و عجم کی تفریق ہے نہ مشرق و مغرب کی۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم جب مکۂ معظمہ سے مدینۂ منورہ میں تشریف لائے تو آپؐ نے جو ریاست قائم کی اس میں مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی باوجودِ اختلاف مذہب و قومیت ریاست کا جزو بن گئے۔ اس کی بنا میثاقِ مدینہ، یعنی اس معاہدے پر تھی جو مسلمانوں اور یہود و نصارٰی کے مابین طے پایا تھا۔ یہ گویا اتحادِ انسانی کے تصوّر کو عملی شکل دینے کی تمہید تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد اسلامی ریاست کا دائرہ وسیع ہوا، حتّٰی کہ اس کی حدود تین براعظموں میں پھیل گئیں، تو امت اسلامیہ صرف عربوں تک محدود نہ رہی بلکہ ہر مسلمان خواہ اس کی قومیت کچھ بھی ہو، عرب یا ایرانی، ترک یا بربر یا کچھ اَور، اس میں شامل ہوتا چلا گیا۔ بعینہٖ اسلامی ریاست نے بھی ہر مذہب و ملت کے افراد کو، خواہ یہود ہوں یا نصارٰی، بدھ ہو یا زرتشتی، اپنے نظام سیاست میں ہر طرح حقوق اور آزادی دے کر جگہ دی۔ یہ امر ایک عالمگیر انسانی معاشرے کے تصوّر کی تقویت کا باعث ہوا [نیز دیکھیے مادّۂ قوم، مِلّت، مِلَل].

مآخذ: (۱) کتب تفسیر و حدیث کے علاوہ عربی لغات، مثلاً لسان العرب، تاج العروس وغیرہ میں بذیلِ ''امّۃ''؛ (۲) الراغب الاصفہانی: مفردات، بذیل مادّہ؛ (۳) E. W. Lane: An Arabic English Lexicon، ۱: ۹۰؛ (۴) J. Horovitz: Koranische Untersuchungen، برلن - لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۵۱ - ۵۳؛ (۵) وہی مصنف: Jewish proper names and Derivations in the Koran، در Hebrew Union College Annual، Cincinnati، ج ۲، ۱۹۲۵ء، ۲: ۱۴۵ - ۲۲۷ (ص ۱۹۰)؛ (۶) Buhl Schader: Das Leben Muhammeds، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۲۰۹ - ۲۱۲۔ اس کے حاشیہ ۲۴ میں مفصل فہرست مآخذ بھی درج ہے؛ (۷) Snouck-Hurgronje: Der Islam، (Chatepie de la Saussage: Lehrbuch der Religionsgeschichte، طبع چہارم)، ص ۶۵۸ - ۶۶۰، ۶۷۲ ببعد؛ (۸) A. J. Wensinck: A Handbook of Early Muhammadan Traditions، لائڈن ۱۹۲۷ء، بذیلِ مادّہ Community؛ نیز اس کا عربی ترجمہ: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل ''اُمّۃ''؛ (۹) وہی مؤلف: المعجم المفہرس، بذیل ''اُمّۃ''؛ (۱۰) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادّہ.

(R. PARET. [و محمد حمید اللہ و ادارہ])

⊗ **اُمّ حَبِیبَہ**ؓ: اُمّ المؤمنین، حرم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم۔ ان کا نام (ہند نہیں بلکہ) رملہ ہے (الإصابۃ، ص ۲۹۸؛ أسد الغابۃ، ۵: ۴۵۷؛ ابن ہشام، ۵: ۱۰۰؛ الاِستِیعاب، ص ۲۹۶)، اُم حبیبہؓ کنیت (حبیبہ ان کی صاحبزادی حبش میں پیدا ہوئیں [لیکن دوسری روایت یہ ہے کہ ہجرت سے پہلے حبیبہ مکے میں پیدا ہو چکی تھیں (ابن سعد)])، ابوسفیان صَخْر ابن حَرْب ابن امیّہ کی صاحبزادی، والدہ کا نام صَفِیہ بنت ابوالعاص بن امیّہ۔ ام حبیبہ یزیدؓ بن صخر کی حقیقی اور امیر معاویہؓ کی سوتیلی بہن نیز حضرت عثمانؓ کی چچی تھیں۔ غرض والد اور والدہ کی طرف سے بنوامیّہ کی معزز گھرانے کی چشم و چراغ تھیں۔ بعثت نبوی سے سترہ سال پہلے پیدا ہوئیں۔ اسلام ابتدا ہی میں قبول کر لیا تھا۔ ان کی پہلی شادی عبیداللہ بن جحش بن رِئاب بن یَعْمَر الاَسَدی سے ہوئی، جو اُن کے ساتھ ہی ایمان لائے تھے۔ نبوت کے چھٹے سال قریش کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر صحابہ کی ایک جماعت نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے حبشہ کی طرف ہجرت کی تو حضرت اُم حبیبہؓ اور عبیداللہ بن جحش بھی اس [ہجرتِ ثانیہ] میں شامل تھے۔ حبشہ ہی میں ان کا شوہر عبیداللہ اسلام سے مرتد ہو کر عیسائی ہو گیا تو اس سے حضرت اُمّ حبیبہؓ نے علٰیحدگی اختیار کر لی (الاصابۃ، ص ۲۹۹)۔ [اس ارتداد سے پہلے امّ حبیبہؓ کو رؤیا میں اس کی خبر مل چکی تھی (ابن سعد، ۸: ۶۸)۔] اس دوران میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم مدینۂ منورہ تشریف فرما ہو چکے تھے، جہاں ان واقعات کی اطلاع پہنچی تو آپؐ نے عمرو بن اُمیّہ کے ہاتھ نجاشی شاہ حبش کی معرفت حضرت اُمّ حبیبہؓ کو نکاح کا پیغام بھیجا (ابن ہشام، ۱۴۴)۔ روایت ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہؓ کو پہلے ہی نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم سے ازدواج کا اشارہ خواب میں ہو چکا تھا [ابن سعد، بحوالۂ سابق]۔ بہرحال نجاشی کی طرف سے جب ایک کنیز نے، جس کا نام اَبْرَہہ بیان کیا جاتا ہے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہنچایا تو حضرت اُمّ حبیبہؓ نے شکرانے میں کنیز کو زیور اتار کر دے دیا اور خالدؓ بن سعید بن العاص کو وکیل بنا کر دربار میں بھیجا۔ نجاشی نے حضرت جعفر طیارؓ ابن ابی طالب کو بلا کر رسم نکاح ادا کی اور حاضرین کو کھانا کھلایا۔ نکاح کا زمانہ ۶ [الاستیعاب] یا ۷ھ [الطبری: ذیل] ہے۔ گویا اس وقت امّ حبیبہؓ کی عمر تقریباً چھتیس سال کی تھی۔ نکاح کے بعد حضرت امّ حبیبہؓ مدینۂ منوّرہ پہنچیں۔ یہ خیال کہ نکاح مدینۂ منوّرہ میں ہوا ٹھیک نہیں، جیسا کہ ابن حجر العسقلانی نے بدلائل اس کی تردید کی ہے (اصابۃ، ۹۹)۔ ان کی پختگیِ ایمان، اسلام کے لیے شیفتگی اور سیرت و کردار کی بلندی کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ اسلام قبول کرنے میں سبقت کی، ہجرت کے سلسلے میں گھر بار چھوڑا، حبش میں شوہر سے علٰیحدگی اختیار کی، غرض کہ جملہ مصائب برداشت کیے، مگر دین حق پر استقامت میں فرق نہ آنے دیا۔ فتح مکہ سے پہلے ابوسفیان بحالتِ کفر مدینۂ منورہ گئے اور صاحبزادی سے ملے تو حضرت اُمّ حبیبہؓ نے والد کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کے بستر پر بیٹھنے کی اجازت نہ دی۔ وہ حسین بھی تھیں اور نیک مزاج بھی؛ فہم و ذکا سے بھی بہرہ وافر ملا تھا۔ سنّتِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم پر بالالتزام عمل فرماتی تھیں۔ کتبِ حدیث میں ان سے پینسٹھ روایات منقول ہیں.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مدینۂ منورہ ہی میں مقیم رہیں

اور بعد کے واقعات میں کوئی حصہ نہ لیا، بجز اس کے کہ جب حضرت عثمانؓ بلوائیوں میں محصور تھے تو ان کی اور حضرت علیؓ کی کوششوں سے انھیں پانی پہنچایا گیا۔

ان کی صاحبزادی حبیبہ کی پرورش بیت نبویؐ میں ہوئی۔ وہ قبیلۂ ثقیف کے رئیس داؤد بن عُروہ سے منسوب تھیں۔ حبیبہ کے ایک بھائی عبداللہ بھی تھے، جو شاید حبش ہی میں فوت ہو گئے۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرت، طبع وُسٹنفلٹ، ۱۸۶۰ء؛ (۲) ابن حجر: الاصابۃ؛ (۳) وہی مصنّف: تہذیب التہذیب؛ (۴) ابن عبدالبرّ: الإستیعاب، ج ۴، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۵) ابن حنبل: مسند، ج ۶، مصر ۱۳۱۳ھ؛ (۶) ابن الاثیر: الاسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۵ھ؛ (۷) بخاری: صحیح، کتاب النکاح، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۸) ابن سعد: الطبقات الکبری، الجزء الاوّل، لائڈن ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۵ء؛ (۹) الطبری: تأریخ، ج ۱، طبع دخویہ، لائڈن ۱۸۸۱-۱۸۸۲ء؛ (۱۰) شبلی: سیرۃ النبیؐ، حصّۂ دوم، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ؛ (۱۱) سعید انصاری: سیر الصحابیاتؓ، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء، ص ۶۹ بعد؛ (۱۲) سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد دوم، رفاہ عام سٹیم پریس ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) المحب الطبری: السمط الثمین؛ (۱۴) ابن قتیبۃ: کتاب المعارف؛ (۱۵) الیافعی: مرآۃ الجنان: ذیل المذیل، ص ۷۲؛ (۱۶) الجمع بین الصحیحین، ص ۶۰۵.

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اُمّ دُرمان**: (Omdurman) جمہوریۂ سوڈان کا ایک شہر، جو نیلِ ازرق اور نیلِ ابیض کے مقامِ اتصال کے بالکل قریب دریائے نیل کے مغربی کنارے پر [خرطوم کے عین سامنے] واقع ہے۔ ایک فولادی پُل، جس کے آٹھ پائے ہیں اور جو ۱۹۲۵-۱۹۲۸ء میں تیار ہوا تھا، اُمّ دُرمان کو خرطوم [رک بآن] سے ملاتا ہے۔ یہ دونوں شہر (بہ شمول شمالی خرطوم، جو نیلِ ازرق کے دائیں کنارے پر واقع ہے) مل کر عملاً ایک ہی شہر شمار ہوتے ہیں۔ خرطوم سرکاری دفاتر اور غیر ملکی تجارت کا مرکز ہونے کے باعث ایک حد تک مغربی وضع و انداز اختیار کر چکا ہے، جس میں برطانیہ اور شرقی بحیرۂ روم (Levantine یا لیوانتی) کے عناصر کی آمیزش ہے، مگر اُمّ دُرمان اب تک سُوڈان کی دیسی معاشرت اور داخلی تجارت کا مرکز چلا آ رہا ہے۔ اس کے باشندے ایک لاکھ دس ہزار ہیں۔ ان میں بیشتر مقامی لوگ ہیں جو ملک کے تمام حصّوں سے کھنچے چلے آئے ہیں [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رو سے اُمّ دُرمان، خرطوم اور شمالی خرطوم کی مجموعی آبادی تخمیناً تین لاکھ بارہ ہزار چار سو پینسٹھ تھی]۔

اُمّ دُرمان کو ماضی قریب ہی میں اہمیت حاصل ہوئی ہے۔ اس کی ابتدا فتیحاب (جموعیّہ قبیلے کی ایک شاخ) کے علاقے میں واقع ایک حقیر سے گاؤں کی حیثیت سے ہوئی۔ سب سے پہلے اس کا ذکر ایک تارک الدنیا ولی اللہ حَمَد بن محمد کے مسکن کے طور پر آیا ہے، جنھیں عام طور پر حَمَد ولد اُمّ مریوم کہتے ہیں اور جو ۱۶۴۶ء سے ۱۷۳۰ء تک یہاں رہے (دیکھیے MacMichael: *History of the Arabs in the Sudan*، ۲: ۲۷۷)۔ یہ مقام پہلے پہل اس وقت مشہور ہوا جب گورڈن (Gordon) نے سیّد محمد احمد [رک بآن] کی درویش فوج کے خلاف خرطوم کے دفاع کے لیے اسے مستحکم کیا۔ سیّد محمد احمد نے خرطوم کی فتح سے دس روز پہلے، یعنی ۱۵ جنوری ۱۸۸۵ء کو اُمّ دُرمان پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس کے جانشین خلیفہ عبداللہ کے عہد میں اُمّ دُرمان مہدوی مملکت اور اس نئے فرقے کا مذہبی مرکز بن گیا۔ مہدی کا گنبددار مقبرہ، جس کا نقشہ ایک مصری اسیر جنگ نے تیار کیا تھا، نئی آبادی کے عین وسط میں تعمیر کیا گیا اور آگے چل کر "بُقعۃ المَہدی" یعنی مہدی کا (مقدس) مقام کہلانے لگا۔ خلیفہ عبداللہ نے اپنے قبیلے (تعایشہ) اور مغربی سُوڈان کے بقارہ قبائل کی بڑی تعداد کو اُمّ دُرمان میں سکونت اختیار کر لینے کی ترغیب دی۔ اُمّ دُرمان کی آبادی میں مزید اضافہ اس طرح ہوا کہ جن قبائلیوں کو فوجی اور سیاسی مقاصد کے پیش نظر صدر مقام میں رکھنا مقصود تھا، ان کے لیے وہیں اقامت اختیار کر لینا ناگزیر ہو گیا۔ شہر کی آبادی کسی مقررہ نقشے یا منصوبے کے مطابق نہ بڑھی اور خلیفہ اور اس کے بڑے بڑے امرا کے مکانات کو چھوڑ کر اُمّ دُرمان نے پھوس کی منتشر جھونپڑیوں پر مشتمل ایک بستی کی شکل اختیار کر لی، جو شمالاً جنوباً قریب قریب چھے میل تک پھیلی ہوئی تھی۔ شہر کے وسط میں خلیفہ کی وسیع و کشادہ "مسجد" تھی، جس کے گرد اینٹوں کی دیوار بنا دی گئی تھی۔ خلیفہ کے عہد میں اُمّ دُرمان کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے Sir Rudolf von Slatin: *Fire and Sword in the Sudan*.

برطانوی و مصری فوج نے سر ہربرٹ (بعد میں لارڈ) کچنر کے زیر سرکردگی سُوڈان کو دوبارہ مسخر کیا۔ اس کی تکمیل اُمّ دُرمان کی لڑائی سے ہوئی، جو بتاریخ ۲ ستمبر ۱۸۹۸ء کو کرری نامی گاؤں کے قریب لڑی گئی۔ یہ گاؤں چند میل کے فاصلے پر اُمّ دُرمان کے شمال میں واقع ہے۔

اس شہر میں عہد جدید کی کئی خصوصیات پیدا ہو چکی ہیں، مثلاً باقاعدہ سڑکیں، ٹرام کی پٹریاں، بجلی کی روشنی۔ خوش حال شہریوں کے مکانات اور سرکاری عمارتیں اینٹ پتھر سے بنی ہیں، لیکن شہر کا بڑا حصہ اب بھی مٹی کی چوکور عمارتوں پر مشتمل ہے، جو شمالی سُوڈان کی خصوصیت ہیں۔ یہاں کی بارونق منڈیوں کی زندگی میں ابھی تک مشرقی اور افریقی رنگ باقی ہے۔ جامع مسجد سے متعلق المَعْہد العِلمی کے نام سے ایک ادارہ ہے، شیخ العلماء اس کا ایک رئیس ہے، جہاں علوم اسلامیہ کے متعارف شعبوں کی تعلیم دی جاتی ہے، لیکن [برطانوی عہد میں] مسلمانوں کی عدالتوں کے لیے قاضیوں کا انتخاب خرطوم کے گورڈن کالج کے طلبہ میں سے ہوتا تھا۔ دنیوی تعلیم کے لیے متعدد سرکاری ابتدائی اور ثانوی مدارس کے علاوہ [مسیحی] تبلیغی انجمنوں اور نجی اداروں کے قائم کردہ مدرسے بھی خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ [سُوڈان کا مرکزی ریڈیو سٹیشن بھی اُمّ دُرمان ہی میں ہے]۔

مآخذ: (۱) Baedeker: *Egypt and the Sūdān*، طبع ہشتم، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۲) W. S. Churchill: *The River War*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۳) H. A. MacMichael: *History of the Arabs in the Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، دیکھیے اشاریہ؛ (۴) Rudolf von Slatin Pasha: *Fire*

and Sword in the Sudan، طبع اوّل، لنڈن ۱۸۹۶ء (اس کے بعد کئی بار چھپتی رہی ہے)؛ [آج کل کے سُوڈان کے بارے میں معلومات اور تازہ ترین اعداد و شمار کے لیے دیکھیے (۵) World Muslim Gazetteer، کراچی ۱۹۶۴ء].

(S. HILLELSON)

⊗ **اُمّ سَلَمہؓ**: اُمّ المؤمنین، حرم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم، نام ہند، کنیت اُمّ سَلَمہ، ابو امیّہ حذیفہ (یا سہیل) [بن المغیرۃ] کی صاحبزادی، قریش کے قبیلۂ بنو مخزوم سے تھیں۔ ابو امیّہ نے "زاد الراکب"، (الاصابۃ، ۴: ۴۳۹) کے نام سے شہرت پائی، اس لیے کہ ان کے ساتھ جو لوگ سفر کرتے وہ ان کے زادِ راہ کے کفیل ہوتے۔ والدہ کا نام عاتکہ بنت عامر بن رَبیعہ ہے جو بنو فراس سے تھیں۔ [سال پیدائش میں اختلاف ہے۔ ۲۸ ق ھ/۵۹۶ء زیادہ درست ہے۔] پیدائش کے جلد بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا جن کے بہت سے خصائص انھیں ورثے میں ملے تھے.

حضرت اُمّ سَلَمہؓ کی پہلی شادی بعثتِ نبوی کے بعد اپنے چچیرے بھائی ابو سلمہؓ عبداللہ بن عبدالاسد سے ہوئی، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی پھپھی بَرّہ بنت عبدالمطلب کے صاحبزادے نیز آپؐ کے رضاعی بھائی اور السابقون الاوّلون میں سے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ آغازِ نبوت ہی میں اپنے شوہر کے ساتھ اسلام لائیں۔ ۶ نبوی میں جب ہجرت حبشہ کا وقت آیا تو انھوں نے بھی شوہر کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت فرمائی (ابن ہشام، ص ۲۰۸، ۲۱۲؛ الاصابۃ، ۴: ۴۳۹؛ الاستیعاب، ۴۳۲)۔ جب حالات میں کچھ اصلاح ہوئی تو مکّۂ مکرّمہ واپس آئیں۔ پھر مدینۂ مُنوّرہ کی طرف ہجرت کی اجازت ملی تو اصحابِ رسول صلّی اللہ علیہ وسلم میں ابو سلمہؓ سب سے پہلے نکلے۔ حضرت اُمّ سَلَمہؓ ساتھ تھیں، لیکن ابو سَلَمہؓ کے گھر والے ان کے صاحبزادے سَلَمہ کو چھین کر لے گئے۔ ادھر بنو مغیرہ حضرت اُمّ سَلَمہؓ کے راستے میں حائل ہو گئے، چنانچہ حضرت ابو سلمہؓ نے تنہا مدینۂ منوّرہ کی راہ لی۔ حضرت اُمّ سَلَمہؓ شام کو اس مقام پر پہنچ جاتیں جہاں شوہر سے مفارقت ہوئی تھی اور اپنے دردناک حالات پر روتیں۔ آخر چند روز کے بعد بنو مغیرہ نے بچہ ان کے حوالے کر دیا اور انھیں مدینۂ منوّرہ جانے کی اجازت دے دی۔ قبا پہنچیں تو لوگوں کو مشکل سے یقین آیا کہ اُمّ سَلَمہؓ ہیں۔ پھر اپنے شوہر سے جا ملیں۔ یوں عورتوں میں سب سے پہلے ہجرت کا شرف انھیں کو حاصل ہوا (الاصابۃ؛ طبقات).

حضرت ابو سلمہؓ شہسوار تھے۔ بدر و اُحُد میں شریک ہوئے اور دادِ شجاعت دی۔ غزوۂ احد میں بازو زخمی ہو گیا۔ علاج سے بظاہر اچھے ہو گئے، لیکن جمادی الاخرٰی ۴ھ/نومبر ۶۲۵ء میں زخم، جو بظاہر مندمل ہو چکا تھا، پھٹ گیا اور اسی صدمے سے ذوالقعدہ ۴ھ میں وفات پائی (طبقات؛ اسد الغابۃ، تحت ابو سَلَمہؓ)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو بنفس نفیس ان کے بھائی کے ہاں تشریف لے گئے۔ حضرت اُمّ سَلَمہؓ نہایت مغموم تھیں۔ انھیں اور اہلِ خانہ کو صبر کی تلقین فرمائی۔ نمازِ جنازہ بھی حضور علیہ الصّلوٰۃ والسّلام نے خود ہی پڑھائی۔ حضرت ابو سَلَمہؓ سے حضرت اُمّ سَلَمہؓ کے دو لڑکے تھے: سَلَمہؓ اور عمرؓ اور دو لڑکیاں زینبؓ اور رُقیّہؓ (ابن ہشام، ص ۱۰۰۲).

عدّت کا زمانہ گزر گیا تو نکاح کے پیغام آنے لگے، لیکن اُمّ سَلَمہؓ انکار فرماتی رہیں تا آنکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیغام پہنچا۔ حضرت اُمّ سَلَمہؓ کے لیے یہ شرف کیا کم تھا کہ ازواجِ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم میں شامل ہوتیں، بایں ہمہ اپنی عمر، اہل و عیال اور غیرت مندی کی بنا پر عذر کیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے ہر اعتبار سے ان کی تسلّی فرمائی۔ شوال ۴ھ/مارچ ۶۲۵-۶۲۶ء کو شامل ازواجِ مطہرات ہوئیں اور حسب دستور ان کے لیے ایک حجرہ الگ کر دیا گیا.

حضرت اُمّ سَلَمہؓ نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کے آرام کا بہت خیال رکھتی تھیں۔ اللہ تعالٰی نے انھیں حسن و جمال کے ساتھ ساتھ کمالاتِ معنوی سے بھی بہرۂ وافر دیا تھا۔ وہ نہایت دانا اور معاملہ فہم تھیں۔ امام الحرمین فرمایا کرتے تھے کہ صنفِ نازک کی پوری تاریخ اصابت رائے میں حضرت ام سلمہؓ کی مثال پیش نہیں کر سکتی (الزرقانی، ۳: ۲۷۲)۔ غزوۂ خیبر میں شریک تھیں اور حصارِ طائف میں بھی، جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کے لیے ایک خیمہ نصب کرا دیا تھا (ابن ہشام، ص ۸۷۲)۔ حجۃ الوداع میں حضرت اُمّ سلمہؓ نے علالت کے باوجود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا۔ حضورِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ علالت میں بھی حضرت اُمّ سلمہؓ نے خاص طور پر آپؐ کا خیال رکھا۔ اُمّہاتُ المؤمنین میں سب سے زیادہ عمر حضرت اُمّ سلمہؓ ہی نے پائی۔ روایات میں اگرچہ اختلاف ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ عمر تقریباً ۸۵ سال تھی جب ۶۳ھ میں انتقال ہوا [ذیل المذیل میں سال وفات ۵۹ھ دیا ہے اور مرآۃ الجنان میں ان کے حالات ۶۱ھ میں فوت ہونے والوں کے ضمن میں درج ہیں] اور بقیع میں دفن ہوئیں۔ کربلا اور حرّہ کے واقعات حضرت اُمّ سَلَمہؓ کی زندگی میں پیش آئے (شبلی: سیرۃ النبیؐ، حصّۂ اوّل، جلد دوم).

حضرت اُمِّ سَلَمہؓ بڑی بلند سیرت اور طبعاً فیاض تھیں۔ فہم مسائل میں خاص ملکہ پایا تھا۔ مسند احمد بن حنبلؒ میں ان سے ۳۷۸ احادیث روایت کی گئی ہیں (دیکھیے مسند، ۶: ۳۱۷)۔ [حضرت ام سلمہؓ غالباً لکھنا پڑھنا جانتی تھیں (الاعلام، ۹: ۱۰۴)].

مآخذ: (۱) ابن ہشام، طبع وستنفلٹ، ۱۹۶۰ء؛ (۲) ابن حنبل: مسند، مصر ۱۳۱۳ھ؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱۸۸۱-۱۸۸۲ء؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، مکتبۃ المعارف، ۱۲۸۶ھ؛ (۵) ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ، لائڈن ۱۹۰۴ء؛ (۶) البخاری: صحیح، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۷) مسلم: صحیح، مصر ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۹) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۱۰) شبلی: سیرۃ النبیؐ، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ؛ [(۱۱) النویری: ۱۸: ۱۷۹؛ (۱۲) السمط الثمین، ص ۸۶؛ (۱۳) سعید انصاری: سیر الصحابیات، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) سلیمان منصور پوری: رحمۃٌ للعالمین، جلد دوم، رفاہ عام سٹیم پریس ۱۹۲۱ء؛ (۱۵) ذیل المذیل، ص ۷۱؛ (۱۶) صفۃ الصفوۃ، ۲: ۷۰؛ (۱۷) مرآۃ الجنان، ۱: ۱۳۷].

(سیّد نذیر نیازی [و ادارہ])

⊗ **اُمُّ القُرٰی**: (بستیوں کی ماں، [بستیوں کا مرکز] یا بڑی بستی)، مکّۂ معظمہ کا دوسرا نام۔ قرآن مجید میں "اُمُّ القُرٰی" کا لفظ آیا ہے: وَهٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِىْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا (۶ [الانعام]: ۹۲)؛ وَ كَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لِّتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا (۴۲ [الشّورٰی]: ۷)؛ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى حَتّٰى يَبْعَثَ فِىْٓ اُمِّهَا رَسُوْلًا يَّتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِنَا (۲۸ [القصص]: ۵۹).

ابن دُرید کا قول ہے: سُمِّيَتْ مَكَّةُ اُمَّ الْقُرٰى لِاَنَّهَا تَوَسَّطَت الارض، یعنی مکّۂ معظمہ کو اُمّ القُرٰی اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ دنیا کے وسط میں ہے۔ ابن قتیبہ نے "اُمُّ القُرٰی" کی تفسیریوں کی ہے: ای مكّة لانها اَقدمُها (یعنی اس سے مراد مکّہ ہے کیونکہ وہ سب سے قدیم شہر ہے) اور دوسری جگہ کہا ہے: ای اعظمُها (یعنی وہ سب سے بڑی بستی ہے)۔ نِفْطَوَیہ کے نزدیک مکّۂ مکرمہ کو اُمّ القُرٰی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ تمام روے زمین کا مرکز ہے۔ اکثر مفسّرین کی راے یہی ہے۔ جغرافیائی اعتبار سے مکّۂ معظمہ قدیم دنیا کے وسط میں مرکز کی طرح واقع ہے اور زمانۂ قدیم سے سارے عرب کا دینی و دنیوی مرجع ہے۔ بیت اللہ (اللہ کا گھر) بھی وہیں ہے۔ یہی گھر روے زمین پر سب سے پہلی عبادت گاہ قرار پائی اور آج بھی نہ صرف عرب بلکہ تمام عالمِ اسلامی کا مرکز ہے۔ ان وجوہ سے قرآن مجید نے مکّۂ مکرمہ کو اُمّ القُرٰی کہا ہے۔

مکّۂ مکرمہ کو "اُمِّ دارِکُم" کے نام سے بھی تعبیر کیا گیا ہے؛ چنانچہ الحُیَقُطان کا شعر ہے:

غَزَاكُم اَبُوْ يَكْسُوْمَ فِىْ اُمِّ دارِكُم
وَاَنْتُمْ كَقَبْضِ الرَّمْلِ اَوْهُوَ اَكْثَرُ

مآخذ: (۱) قرآن مجید کی تفاسیر [مثلاً ابن جریر، الزمخشری، البیضاوی، الرازی، الطنطاوی، تحت ۶ [الانعام]: ۹۲]؛ (۲) عربی لغت کی کتب [مثلاً لسان، تاج]؛ (۳) ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، قاہرہ ۱۳۷۸ھ، ص ۱۵۶، ۳۳۴؛ (۴) العقد الفرید، ۴: ۱۲۸؛ (۵) یاقوت، بذیلِ مادّہ۔

(رانا احسان الٰہی)

⊗ **اُمُّ الکِتاب**: قرآن مجید میں اُمّ الکتاب کا کلمہ تین دفعہ استعمال ہوا ہے (۳ [اٰلِ عمران]: ۷؛ ۱۳ [الرّعد]: ۳۹؛ ۴۳ [الزّخرف]: ۴)۔ اُمّ ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی دوسری چیز کے وجود یا آغاز یا تربیت کے لیے بطورِ اصل ہو۔ مشہور ماہرِ لغت خلیل بن احمد (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء) کا قول ہے کہ ہر وہ چیز جس میں اس کے جملہ متعلقات سما جائیں وہ ان کی اُمّ کہلاتی ہے (مفردات، تحت مادّہ)۔ علاوہ ازیں اُمّ وہ مرکز اور مرجع ہے جہاں بہت سی چیزیں آ کر مل جاتی ہیں (تاج، تحت مادّہ؛ روح المعانی، ۳: ۸۰)۔ مُعظَمُ الشّیْ کو بھی اُمّ کہتے ہیں (ابن جریر، ۱: ۱۰۸)۔ گویا اُمّ درحقیقت وہ اصل، اساس، بنیاد اور جڑ ہے جس سے کوئی چیز پیدا ہوتی یا جس سے دوسری چیزیں متفرّع ہوتی ہیں اور جو اس کا اہم ترین حصّہ ہوتا ہے۔ پس اُمّ الکِتاب سے مراد شریعت اور دین کے اصول و مبانی ہیں۔ آیت قرآنی: اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ (۳ [اٰل عمران]: ۷) میں اُمّ الکِتاب، مُحکَم آیات کو کہا گیا ہے (ابن جریر)۔ محکم کی تشریح روح المعانی میں یوں کی گئی ہے: واضحة المعنی، ظاهرة الدلالة، محکمة العبارة، محفوظة من الاحتمال والاشتباه (۳: ۸۰)، یعنی جس کے مطالب واضح، جس کی دلالت عیاں اور جس کی عبارت مستحکم ہو اور جس کا مفہوم متعین کرنے میں کسی اشتباہ کی گنجائش نہ ہو۔ امام راغب نے اس کی تشریح میں لکھا ہے: جس میں نہ لفظاً کوئی شُبہہ وارد ہو سکتا ہو اور نہ معناً (مفردات، تحت ح ک م)۔ لسان العرب میں حَکَمْتُ کے معنی لکھے ہیں مَنَعْتُ (تحت مادّہ) = میں نے روکا۔ حاکم کو حاکم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو ظلم و فساد سے روکتا ہے، پس خلل اور فساد کو روکنے پر یہ لفظ بولا جاتا ہے۔ محکم کے ایک معنی ہیں مضبوط اور دوسرے کی احتیاج سے مُبرّا (لسان، تحت مادّہ ح ک م)؛ پس اُمّ الکِتاب وہ آیات ہیں جو اپنے مطالب کی توضیح کے لیے کسی دوسری چیز کی محتاج نہ ہوں، اپنی جگہ راسخ اور مستحکم ہوں، فساد و خلل سے روکنے والی ہوں، جن میں الفاظ و معانی کی جہت سے کوئی شُبہہ وارد نہ ہو سکے، جو ایسی واضح اور قطعی ہوں جن سے ایک ہی مطلب سمجھ میں آئے، جنھیں تاویلاتِ رکیکہ کا تختۂ مشق بنانے کے مواقع مشکل ہی سے مل سکیں، جن میں لغت اور ترکیبِ الفاظ کے اعتبار سے کسی قسم کا اہمال یا ابہام نہ پایا جائے، جو اصول دین میں سے ہوں اور بنیاد و مرجع کا کام دیں۔

آیت مندرجۂ بالا کی تفسیر میں جُبَیر سے مروی ہے: هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ لِاَنَّهُنَّ مَكْتُوْبَاتٌ فِىْ جَمِيْعِ الْكُتُبِ (ابن کثیر، تحت آیت)، یعنی وہ اُمّ الکتٰب اس لیے ہیں کہ ان کے اصول سب آسمانی کتابوں میں لکھے ہوے ہیں۔ اس آیت میں الزجاج نے اُمُّ الکتٰب کے معنی کیے ہیں اصل الکتٰب۔

قرآن مجید کی سورۃ الفاتحہ کو بھی اُمّ الکتٰب کہا گیا ہے، جس کا دوسرا نام اُمّ القرآن بھی ہے (ابن جریر، ۱: ۱۰۷)۔ یہ نام اسی وجہ سے ہے کہ سورۃ الفاتحہ قرآن کا مبدأ، متن، دیباچہ اور مقدمہ ہے، وہ اس کے مضامین کی جامع ہے، یا اس لیے کہ ہر نماز میں پہلے اسے پڑھا جاتا ہے (لسان)۔ اُمّ الکتٰب سے مراد لوح محفوظ بھی لی گئی ہے، کیوں کہ وہ تمام علوم کا منبع ہے اور اسی کی طرف تمام علوم منسوب ہوتے ہیں اور وہ سب کتب سماوی کے لیے بطور اُمّ ہے (روح المعانی)۔ اُمّ الکتٰب سے علم ازلی بھی مراد لی گئی ہے (روح المعانی)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ام الکتٰب قرآن مجید ہے، از اول تا آخر (لسان)۔ ابو فاختہ سعید بن علاقہ الہاشمی، جو حضرت ام ہانیؓ کے مولیٰ تھے، کہتے ہیں کہ اُمّ الکتٰب سے مراد فواتح السُّوَر، یعنی سورتوں کی ابتدائی آیات ہیں اور فرمایا ہے کہ ہر سورۃ کی پہلی آیت کے گرد پوری سورۃ کا مضمون گردش کرتا ہے اور وہی آیت پوری سورۃ کا نقطۂ مرکزی ہوتی ہے (السیوطی: الدر المنثور، ۲: ۴؛ ابن جریر، تحت ۳ [اٰل عمران]: ۵)۔

مآخذ: ابن جریر الطّبری: جامع البیان، طبع احمد شاکر، ۶: ۱۷۰؛ (۲) عنایۃ

القاضی علی تفسیر البیضاوی، تحت آیت بالا؛ (۳) الرازی: مفاتیح الغیب، تحت آیت؛ (۴) ابی السعود: تفسیر، تحت آیت؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، دمشق، ۳: ۸۰؛ (۶) طنطاوی جوہری: الجواہر، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ۲: ۳۹ ببعد؛ (۷) سرسیّد احمد خان: تفسیر القرآن، تاریخ طبع ندارد، لاہور، ۲: ۱ ببعد؛ (۸) ابوالکلام: ترجمان القرآن، دہلی، ۱: ۲۸۱.

(ادارہ)

⊗ **اُمّ کُلثُومؓ**: رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صاحبزادی حضرت خدیجہؓ الکبرٰی سے، عمر میں حضرت رقیہؓ سے چھوٹی اور حضرت فاطمہؓ سے بڑی تھیں (ابن ہشام، ص ۱۲۱)۔ [ابن حجر نے الاصابۃ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ حضرت فاطمہؓ سے چھوٹی تھیں یا بڑی۔] اولاد نہ تھی، لیکن مشہور ام کلثومؓ کے نام سے ہیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت سے چار برس قبل ولادت پائی۔ یہ روایت کہ آپ کی شادی صغرسنی میں عُتَبَہ (طبقات، ۸: ۱۲۵، میں عتیبہ) بن ابولہب سے ہوئی، صحیح نہیں [اور نہ یہ درست ہے کہ بعثت سے پہلے یہ شادی ہوئی کیونکہ درست یہ ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صاحبزادیوں میں سے سب سے بڑی حضرت زینبؓ تھیں (الاستیعاب) اور بعثت کے وقت ان کی عمر صرف دس سال تھی۔ جب سب سے بڑی بیٹی اتنی کم سن تھیں تو ظاہر ہے کہ حضرت اُمّ کلثومؓ کی عمر تو بہت ہی کم ہوگی (الاصابۃ)، یعنی صرف چار سال]۔ کہا جاتا کہ جب سورۃ لہب نازل ہوئی تو عتیبہ نے ابولہب کے کہنے سے انھیں طلاق دے دی [الاصابۃ]۔ طبقات میں اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی مذکور ہے کہ "لَمْ یَکُنْ دَخَلَ بِھا" = رخصتی نہیں ہوئی تھی [اسی طرح حضرت عثمانؓ سے شادی کے ذکر میں لکھا ہے و کانت بِکرًا = دوشیزہ تھیں] اور یہی ابن مُغیرہ کی تحقیق ہے (الاصابۃ، ۸: ۱۲۵)۔ بالفاظِ دیگر شادی نہیں صرف نسبت کردی گئی تھی گو اس میں بھی کلام ہے، اس لیے کہ سورۃ لہب کی تفسیر میں مفسّرین نے اس واقعے کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف علمائے انساب ہیں جو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، مگر اس کی کوئی سند نہیں دیتے؛ چنانچہ ابن حجر العسقلانی نے بھی اس کی صحت تسلیم نہیں کی (الاصابۃ، ۴: ۴۶۶).

حضرت اُمّ کلثومؓ نے والدِ ماجد اور والدۂ ماجدہ کی آغوشِ شفقت میں تربیت پائی، تا آنکہ ہجرت کا زمانہ آیا تو وہ بھی حضرت سودہؓ اور حضرت فاطمہؓ کے ساتھ مدینۂ منورہ تشریف لائیں (الطبری، ۳/۴: ۲۴۴)۔ حضرت رقیہؓ کے انتقال کے بعد آپؓ کا نکاح [ربیع الاوّل ۳ھ/ستمبر ۶۲۴ء میں] حضرت عثمانؓ سے ہوگیا [رخصتی اسی سال جمادی الأخرٰی میں ہوئی]۔ اس وقت اُن کی عمر انیس سال تھی۔ [نبی اکرمؐ نے حضرت عثمانؓ سے آپؓ کی شادی منشائے الٰہی کے مطابق کی تھی (الاصابۃ)]۔

حضرت عثمانؓ سے شادی کے ساڑھے چھے سال بعد شعبان ۹ھ میں کہ اُن کا سن صرف ۲۵-۲۶ برس تھا اُن کا انتقال ہوگیا۔ حضرت عثمانؓ کے گھر میں انھوں نے بڑے آرام سے زندگی گزاری۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو آپؓ کی وفات سے بڑا صدمہ ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ہی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ جب حضرت ام کلثومؓ کو قبر میں اتارا گیا تو آپؐ اشک بار تھے [قبر میں اتارنے والوں میں حضرت ابوطلحہؓ بھی تھے۔ حضرت اسماء بنت عمیسؓ اور حضرت صفیہؓ نے غسل دیا] (طبقات، ۸: ۲۵)۔ [کلثوم کے لفظی معنی ہیں جس کا چہرہ گول اور بھرا ہوا ہو (لسان)۔]

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، طبع لائڈن ۱۹۰۴ء، ۸: ۲۵؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ، طبع وسٹنفلٹ، ۱۸۶۰ء؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱۸۹۰ء، مع اشاریہ؛ (۴) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، مصر ۱۲۸۶ھ؛ (۵) البخاری: صحیح، مطبعۃ المیمنیہ، مصر ۱۳۰۶ھ؛ (۶) ابن حجر: الاصابۃ، مصر ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ۴: ۴۶۶؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء، ۴: ۴۹۳؛ (۸) شبلی: سیرۃ النبیؐ، اعظم گڑھ؛ (۹) سعید انصاری: سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۳۴۱ھ.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ **اُمّ کُلثُومؓ**: آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی نواسی، سیدۃُ النّساء حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی صاحبزادی۔ نام بظاہر آپ کی خالہ ام کلثومؓ بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے نام پر رکھا گیا۔ آپ کی بھانجی، یعنی حضرت زینبؓ کبرٰی کی صاحبزادی کا نام بھی ام کلثومؓ تھا۔ سال ولادت مختلف فیہ ہے اور اس سلسلے میں کوئی قطعی بات کہنا مشکل ہے۔

جب امّ کلثومؓ سن بلوغ کو پہنچیں تو حضرت عمر فاروقؓ کے ساتھ چالیس ہزار درہم پر نکاح ہوگیا [الاستیعاب] (۱۷ھ/۶۳۸ء)۔ اس کے لیے دیکھیے ابن حجر: الاصابۃ، ۸: ۲۹۷-۲۹۸؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۴۰؛ الاستیعاب، ۴: ۴۶۸؛ شبلی: الفاروق، ۲: ۳۰۰ (انھوں نے الطّبری، ابن قتیبہ اور ابن الأثیر کے حوالے دیے ہیں)؛ قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، ۲: ۸۳، ۱۳۳، وغیرہ۔ حضرت امّ کلثومؓ سے حضرت عمرؓ کے دو بچے ہوئے: بڑے صاحبزادے، جن کا نام زیدؓ تھا، چھوٹی صاحبزادی موسومہ رقیہؓ [الاستیعاب]۔ حضرت عمرؓ نے اواخر ذوالحجہ ۲۳ھ/۱۷ یا ۱۸ جون ۶۴۳ء میں شہادت پائی۔ پھر حضرت امّ کلثومؓ کا نکاح عون بن جعفرؓ بن ابی طالب سے ہوگیا۔ ان کی وفات پر محمد بن جعفرؓ سے نکاح ہوا۔ وہ بھی شہادت پا گئے تو عبداللہ بن جعفرؓ سے شادی ہوئی۔ ۴۹ھ/۶۶۹ء اُن کی تاریخ وفات ہے۔

حضرت عمرؓ کے ساتھ سیدہؓ کے نکاح کو شیعی تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک حضرت امّ کلثومؓ کی پہلی شادی عون بن جعفرؓ بن ابی طالب سے ہوئی۔ سیدہؓ نے اپنے والد ماجد حضرت علیؓ سے روایت بھی کی (الطبری).

مآخذ: (۱) ابن حجر: الاصابۃ، مصر ۱۳۵۸ھ، [۴: ۴۶۸]؛ (۲) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، مصر ۱۳۵۸ھ، ۴: ۴۶۷؛ (۳) الطبری، بہ امداد اشاریہ؛ (۴) شبلی: الفاروق، ۱۸۹۸ء؛ (۵) ابن الأثیر: اسد الغابۃ؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، دار المعارف مصر؛ (۷) قاضی سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد دوم.

(غلام رسول مہر)

⊗ **اُمُّ المُؤمنین**: (مؤمنوں کی ماں، جمع: اُمّہات المؤمنین)، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ازواجِ مُطہّرات میں سے ہر ایک کے لیے یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں [بخاری، کتاب العمرة (باب ۳)، کتاب التفسیر (باب ۸)، کتاب النکاح (باب ۱۲)؛ ابوداؤد، کتاب البیوع (باب ۸۹)؛ ابن ماجہ، کتاب الاحکام (باب ۱۴)].

یہ استعمال قرآن کریم کی مندرجۂ ذیل آیت پر مبنی ہے: اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ وَاَزْوَاجُہٗٓ اُمَّہٰتُہُمْ = نبیؐ سے مؤمنوں کو اپنی جان سے زیادہ لگاؤ ہے اور اس کی بیویاں ان کی مائیں ہیں (۳۳ [الاحزاب]: ۶).

"اُمّ المؤمنین" کا لقب پہلی بار حضرت زینبؓ بنت جَحشؓ کے ولیمۂ نکاح (یکم ذوالقعدہ ۵ھ / ۲۴ مارچ ۶۲۷ء) کے موقع پر استعمال ہوا.

اُمّ المؤمنین سے مراد ہے مؤمنوں کی (دینی) ماں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ازواجِ مطہرات اُمّہات المؤمنین ہیں اور ان کی تعظیم و احترام اور احکام شریعت میں ان کا تتبع مسلمانوں کے لیے واجب ہے۔ اولاد کی تربیّت میں ماں کے عقائد اور اس کے اعمال کو بہت دخل ہے، چنانچہ اللہ تعالٰی نے "نِسَآءَ النَّبِیِّ"، یعنی امہات المؤمنین کو خطاب کرتے ہوئے ان پر بعض ذمہ داریاں بھی عائد کی ہیں: تم میں سے اگر کسی سے لغزش سرزد ہوگی تو اللہ اسے عذاب بھی دگنا دے گا، تمھاری وجاہت اور نسبتِ زوجیت اللہ کو سزا دینے سے نہ روک سکے گی؛ اسی طرح نیکی اور اطاعت پر تمھیں جزاے نیک بھی دگنی ملے گی۔ پھر فرمایا کہ تمھاری حیثیت اور تمھارا مرتبہ عام عورتوں کی طرح نہیں۔ اگر تم غیر مردوں سے بات کرو تو معقول اور باوقار بات کرو۔ تمھیں چاہیے کہ گھر میں ٹھیرو، پردے میں رہو، صلٰوۃ و زکٰوۃ کی پابندی کے علاوہ اللہ تعالٰی اور اس کے رسولؐ کی پوری پوری اطاعت کرو۔ اس طرح اللہ تعالٰی تمھاری تطہیر، یعنی تہذیبِ نفس، تصفیۂ قلب اور تزکیۂ باطن چاہتا ہے۔ امہاتِ المؤمنین کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ نبیؐ کے قرب اور صحبت میں رہ کر تم پر واجب ہے کہ تمھارے گھروں میں اللہ کی اور دانائی کی جو باتیں پڑھی جاتی ہیں انھیں سیکھو، یاد کرو اور دوسروں کو سکھاؤ۔ اور آخر میں یہ فرمایا کہ یہ قطعاً جائز نہیں کہ نبیؐ کریمؐ کے بعد آپؐ کی ازواج میں سے کوئی کسی اَور سے نکاح کرے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۳۰ - ۳۴ و ۵۳)؛ چنانچہ تاریخ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ازواج مطہراتؓ میں سے کسی نے بھی آپؐ کے بعد کسی اَور شخص سے نکاح نہیں کیا.

"اُمّہاتُ المؤمنین" کے عنوان سے متقدمین کی چند مؤلفات ملتی ہیں۔ امّہاتِ المؤمنین کی فہرست کے لیے دیکھیے ابن ہشام، ابن سعد، ابن حبیب، ابن درید وغیرہم.

مآخذ: (۱) قرآن مجید (سورۃ الاحزاب، مع تفاسیر مختلف؛ (۲) الصحاح السِتّة، مع شروح؛ (۳) ابن حَبیب: المُحبّر، ص ۷۷ ببعد؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۸: ۷۱ ببعد، ۱۰۱ - ۱۱۳، ۱۴۱ ببعد، ۱۴۶، ۱۴۹؛ (۵) المبرّد: الکامل، ص ۷۷۵؛ (۶) الطّبری: تاریخ، بہ امداد اشاریہ؛ (۷) البلاذری: انساب، ۱: ۴۵۶؛ (۸) ابن عبدالبَرّ: الاِستیعاب، ۴: ۲۳۳ - ۲۳۴، (۹) ابن حجر العسقلانی: الاصابة، ۴: ۳۹۳ - ۳۹۴؛ (۱۰) ابن قُتَیبہ: المعارف، طبع وُسْتِنْفِلْٹ، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۱) ابن درید: الاشتقاق، طبع وُسْتِنْفِلْٹ، ص ۲۱ ببعد.

(رانا احسان الٰہی)

⊗ **اُمِّ وَلَد**: لغوی معنی = بچے (لڑکے یا لڑکی) کی ماں۔ اِصطلاح میں اُمّ وَلَد اس باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے نکاح کر لیا ہو اور اس کے بطن سے مالک کا بچّہ پیدا ہوا ہو۔ خواہ صحیح و سالم اور پورے دنوں کا، خواہ ساقط، شوہر کی وفات سے پہلے یا اس کے بعد.

یہ اصطلاح قرآن مجید میں موجود نہیں، لیکن بعض آیات سے اس کی توجیہ نکلتی ہے، مثلاً (۱) وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ ذٰلِکَ اَدْنٰٓی اَلَّا تَعُوْلُوْا (۴ [النسآء]: ۳)، یعنی "اگر (تم نکاح کرنا چاہو اور) تمھیں اندیشہ ہو کہ یتیم لڑکیوں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو انھیں اپنے نکاح میں نہ لاؤ (بلکہ) جو عورتیں تمھیں پسند آئیں ان سے نکاح کر لو (دوسری عورتوں سے جو تمھیں پسند آئیں نکاح کر لو۔ ایک وقت میں) دو دو، تین تین، چار چار تک کر سکتے ہو (بشرطیکہ ان میں انصاف کر سکو یعنی سب کے حقوق ادا کر سکو اور سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کر سکو)۔ اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر چاہیے کہ ایک بیوی سے زیادہ نہ کرو۔ یا پھر جو عورتیں (لڑائی کے قیدیوں میں سے) تمھارے ہاتھ آ گئی ہیں (انھیں بیوی بنا کر رکھو) بے انصافی سے بچنے کے لیے ایسا کرنا زیادہ قرینِ صواب ہے" (ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، ۱: ۳۸۹)؛ (۲) وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ وَالصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَآئِکُمْ (۲۴ [النور]: ۳۲) = تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں اور تمھارے لونڈی غلاموں میں سے جو صلاحیت رکھتے ہوں ان کے نکاح کر دو.

ان آیات سے استنباط کیا گیا ہے کہ لونڈیوں سے نکاح کرنا چاہیے؛ چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صحابہ کرامؓ کا اسی پر عمل رہا، لہٰذا بعض لوگوں کا یہ خیال کہ نکاح کے بغیر لونڈیوں سے مقاربت جائز ہے، اسلامی شریعت (قرآن و سنّت) کی رُوح کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اس کو جائز قرار دیا ہے تو اس کی یہ راے ضعیف ہے اور اگر کبھی اس کے خلاف کسی نے عمل کیا ہے تو وہ وقیع نہیں۔ دراصل بعض فقہا کو "مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ" کے معنی کے بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے.

البیضاوی نے مذکورۂ بالا دوسری آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: وفیه دلیلٌ علٰی وُجوب تزویج المولیة والمملوک (طبع Flescher، ۲: ۲۱) یعنی اس آیت سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ لونڈیوں اور غلاموں کا نکاح کر دینا فرض ہے۔ لونڈیوں کے نکاح کی تائید مزید و شدید قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی ہوتی ہے (دیکھیے ۲ [البقرة]: ۲۲۲ و ۴ [النسآء]: ۳، ۲۵).

اسلام نے غلامی کے مسئلے کو جس طرح حل کیا اس کی تشریح کے لیے دیکھیے مقالہ 'عبد' اور 'مِلکُ الیَمین'۔ اسلام نے حُرّ اور عبد کا فرق بڑی حکمت سے مٹایا اور

برے طریقوں کی، جو راسخ ہو چکے تھے، آہستہ آہستہ مگر موثر انداز سے اصلاح کی۔ ان طریقوں میں ایک لونڈیوں کا نکاح بھی ہے، اس کے علاوہ ان کی آزادی اور ماں بن جانے پر ان کے حقوق کا اعلان بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔

اسلام نے اُمّ ولد کو جو غیر معمولی حقوق دیے ان میں سے ایک یہ ہے کہ امّ ولد آزاد قرار پاتی ہے، خواہ بچّے کا اسقاط ہی ہوا ہو (اُمّ الولد حُرَّۃٌ وان کان سقطًا۔ ابوداؤد، کتاب العتاق)۔ اس کی آزادی اس حد تک مسلّم ہو جاتی ہے کہ اسے نہ فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔

امّ ولد کی اولاد بشرائط آقا کے ترکے کی وارث ہوتی ہے۔ گویا اس لونڈی کو بیوی ہی سمجھا جاتا ہے ورنہ وراثت کا حق کیسے ملتا؟ طبقات ابن سعد کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تراجم کے سلسلے میں حرائر اور اُمّہات الولد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں اَور بھی بہت سی جزئیات مل جاتی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُمّ ولد اور اس سے پیدا ہونے والے بچّے کو اسلام نے غیر معمولی حقوق دیے۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ غلامی دنیا بھر کی ایک تسلیم شدہ رسم تھی، لونڈیوں کے ساتھ یہ سلوک اسلام کے انسانیت پرورانہ نقطۂ نظر کا مظہر ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید اور مختلف تفاسیر، بالخصوص البیضاوی، تحت آیات مذکورۂ بالا؛ (۲) کتب حدیث میں بالخصوص کتاب الطلاق، کتاب النکاح، کتاب العتق، وغیرہ؛ (۳) راغب: المفردات، بذیل "ملک"؛ (۴) العقد الفرید، ۲: ۹۰؛ (۵) ابن عابدین: ردالمحتار، طبع مصر، ۲: ۲۹۶؛ (۶) عبدالقادر: الجواہر المضیئۃ، ۱: ۲۶۸؛ (۷) الدمشقی: البدایۃ والنہایۃ، ۴: ۱۵۹، ۱۹۶، ۲۹۵؛ (۸) ابن قتیبہ الدینوری: المعارف، ۱۸۵۰ء، ص ۱۱۰؛ (۹) الزرقانی: طبع مصر، ۳: ۳۱۱؛ (۱۰) الشوکانی: نَیل الاوطار، ۶: ۲۲۳؛ (۱۱) ابن قدامہ: المُغنی، ۱۲: ۴۸۸؛ (۱۲) فرید وجدی: الدائرۃ المعارف، ج ۷، بذیل الرق؛ (۱۳) چراغ علی: اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام؛ (۱۴) مفتی عبدالقیوم: اسلام اور غلامی؛ (۱۵) سعید احمد: اسلام میں غلامی کی حقیقت، مطبوعۂ دہلی۔

[ادارہ]

⊗ **امّن، میر:** (میر امّن کے نام سے معروف)، میر امان نام، تخلّص لطف، وطن دہلی۔ ان کے آبا و اجداد ہمایوں کے عہد میں ہندوستان آئے، پشت در پشت شاہی خدمات انجام دیتے رہے۔ ان خدمات کے صلے میں جاگیر و منصب کے حق دار بنے اور دہلی کے امرا اور معززین میں شمار ہوے۔ میر امّن دہلی میں پیدا ہوے اور یہیں پرورش پائی۔ تاریخ پیدائش کا پتا کہیں سے نہیں چلتا۔ کوئی تیس چالیس سال تک دہلی ہی میں رہے۔ شاہانِ مغلیہ کا زوال اور دورِ انحطاط اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اس دَور میں بیرونی حملے بھی ہوے اور اندرونی انتشار کا بھی دور دورہ رہا، چنانچہ ۱۷۵۶ء میں احمد شاہ درّانی نے دہلی کو تاراج کیا؛ اسی زمانے میں سورج مل جاٹ (بھرت پوری) نے بہت سے امیروں کی جائدادیں ضبط کر لیں۔ میر امّن کی خاندانی جائداد بھی ضبط ہوئی۔ اس افراتفری میں امرا اور شرفا دلّی چھوڑ چھوڑ کر بھاگے۔ میر امّن نے بھی انھیں دنوں بال بچوں کے ساتھ وطن عزیز کو خیر باد کہا اور راستے کی سختیاں جھیلتے ہوے عظیم آباد [پٹنے] پہنچے۔ تقریبًا چھتّیس سال وہاں رہے، لیکن فراغت میسّر نہ آئی، چنانچہ بیوی بچوں کو چھوڑ کر روزگار کی تلاش میں نکلے اور کلکتے پہنچے۔ نواب دلاور جنگ نے اپنے بھائی میر محمد کاظم خان کا اتالیق مقرّر کیا۔ دو سال یہ خدمت انجام دیتے رہے، لیکن نباہ نہ ہوا۔ یہی زمانہ ہے جب کلکتے میں فورٹ ولیم کالج قائم ہوا اور کالج کو اچھے لکھنے والوں کی تلاش ہوئی۔ میر بہادر علی حسینی میر منشی تھے۔ میر امّن ان کی وساطت سے ہندوستانی کے پروفیسر ڈاکٹر گلکرسٹ تک پہنچے اور کالج میں ملازم ہو گئے۔ اس کے بعد بیوی بچوں کو بھی کلکتے بلا لیا۔

ایک جگہ (باغ و بہار، مطبوعۂ اردو ٹرسٹ کراچی، نومبر ۱۹۵۸ء) میر امّن کا سنہ وفات ۱۲۱۷ھ/۱۸۰۲ء بتایا گیا ہے، لیکن ایسے قرائن موجود ہیں کہ وہ ۴ جون ۱۸۰۶ء تک بقیدِ حیات تھے (مقالہ محمد عتیق صدیقی، در ہماری زبان، علی گڑھ، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۹ء [نیز محمد عتیق: گلکرسٹ اور ان کا عہد]۔ ڈاکٹر گلکرسٹ کے کہنے سے میر امّن نے کالج کے لیے دو کتابیں لکھیں: (۱) باغ و بہار اور (۲) گنجِ خوبی۔

باغ و بہار کے متعلق مصنّف نے خود لکھا ہے کہ اسے ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۱ء میں شروع کیا اور ۱۲۱۷ھ/۱۸۰۲ء میں وہ ختم ہوئی۔ باغ و بہار تاریخی نام ہے جس سے سالِ اختتام معلوم ہوتا ہے۔

باغ و بہار بلاشبہہ اُردو کی مقبول ترین داستان ہے۔ اس کے مآخذ کے متعلق طرح طرح کی روایتیں ہیں۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ میر امّن نے یہ کتاب فارسی چہار درویش سے ترجمہ کی اور اس کے اصل مصنّف امیر خسروؒ ہیں، جنھوں نے اپنے مرشد حضرت نظام الدین الاولیاءؒ کی علالت کے زمانے میں ان کا دل بہلانے کے لیے یہ کہانی انھیں سنائی؛ لیکن اس روایت کی محقّقانہ تردید پروفیسر محمود شیرانی نے کی ہے اور مختلف قیاسات کی بنا پر یہ منطقی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ قصہ امیر خسرو کا لکھا ہوا نہیں۔ اس کا اصل مصنّف کون ہے اور اسے سب سے پہلے کس نے تصنیف کیا؟ اس کا صحیح سراغ اب تک نہیں ملا۔ قصّۂ چہار درویش کے جو مطبوعہ اور غیر مطبوعہ نسخے فارسی میں موجود ہیں ان کا اسلوب دیکھ کر پروفیسر شیرانی نے قیاس کیا ہے کہ اس قصّے نے بیان کے اعتبار سے مختلف منزلیں طے کی ہیں۔ شروع میں یہ قصہ سیدھی سادی اور روکھی پھیکی عبارت میں لکھا گیا۔ اس ابتدائی منزل میں قصے کے واقعات کی ترتیب بھی دل آویز نہ تھی۔ آخری منزل میں اس کی زبان اور اسلوب بیان میں شگفتگی نظر آتی ہے اور واقعات کا انداز و ترتیب بھی دلکش ہے۔ فارسی کا جو نسخہ مروّج و مقبول ہے (اور جو بمبئی کے علاوہ لاہور میں بھی چھپ چکا ہے) اس کا ذکر پروفیسر شیرانی نے خاصی تفصیل سے کیا ہے۔ اسی نسخے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ امیر خسروؒ کی تصنیف ہے اور میر امّن نے عام روایت کو صحیح جان کر اسے اپنے مخصوص شگفتہ انداز میں بیان کیا ہے۔

باغ و بہار کے متعلق دوسری روایت یہ ہے کہ اس قصّے کو فارسی سے اُردو

میں میر محمد عطا حسین خان تحسین (قبؔ محمد عتیق، نیز گیان چند) نے منتقل کیا اور نوطرز مرصع نام رکھا۔ میر امّن نے اس کو ماخذ بنایا۔ اس روایت کی تائید میں مولوی عبدالحق نے باغ و بہار کے مرتب کیے ہوے ایڈیشن کے مقدمے میں مثالیں دے کر واضح کیا ہے کہ باغ و بہار کی اصل نوطرز مرصع ہے اور اس ضمن میں میر امّن پر یہ الزام لگایا ہے کہ انھوں نے ماخذ کا اقرار نہیں کیا حالانکہ باغ وبہار کا جو نسخہ پہلے پہل کلکتے میں چھپا تھا اس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے:
''باغ و بہار تالیف کیا ہوا میر امّن دلّی والے کا ماخذ اس کا نوطرز مرصع کہ وہ ترجمہ کیا ہوا عطا حسین خان کا ہے فارسی قِصۂ چہار درویش سے''.

یہ عبارت باغ وبہار کے اس نسخے کے سرورق پر بھی درج ہے جو Duncan Forbes نے مرتّب کیا تھا (لنڈن ۱۸۶۰ء)۔ اس کے آخر میں لکھا ہوا ہے: ''چوتھی دفعہ چھاپا گیا''.

باغ وبہار اُردو کی سب سے مقبول داستان ہے اور ۱۸۰۳ء سے اس وقت تک اس کے بے شمار ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔ ان میں مدراس (۱۸۲۲ء)، کان پور (۱۸۳۴ء)، دہلی (مطبع مولوی محمد باقر، ۱۸۴۴ء)، لکھنؤ (۱۸۴۴ء)، دہلی مدرسہ (۱۸۴۷ء)، کے مطبوعہ نسخے مشہور ہیں۔ باغ وبہار کے بعض نسخے یورپ کے مستشرقین نے مرتب کیے ہیں۔ ان میں کپتان Hallings، ڈی روزیریو (de Rozario) (کلکتہ ۱۸۳۶ء)، ای۔ بی ایسٹ وِک (E. B. Eastwick) (لنڈن ۱۸۵۹ء) اور Duncan Forbes (لنڈن ۱۸۴۸ء) کے نسخے زیادہ مستند ہیں۔ ان میں بھی فاربس کا ۱۸۴۶ء والا ایڈیشن ہر لحاظ سے بہترین ہے، اس لیے کہ Forbes نے اسے مرتّب کرتے وقت فورٹ ولیم کالج کے پہلے ایڈیشن (مطبوعۂ ۱۸۰۳ء) اور دو قلمی نسخوں کو پیش نظر رکھا تھا۔ ان قلمی نسخوں میں سے ایک میر امّن کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، جو انھوں نے ڈاکٹر گلکرسٹ کو دیا تھا اور دوسرا میر امّن کے شاگرد رومر (Romer) کا نسخہ ہے (جس کا کچھ حصّہ میر امّن کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور کچھ ان کی نگرانی میں لکھا گیا)۔ Forbes کے نسخے کے ساتھ ایک خاصی طویل اور کارآمد لغت بھی شامل ہے۔ فاربس نے ایک نسخہ کلکتے کے ڈائرکٹر تعلیمات W. N. Lees کے کہنے سے سکولوں کے طلبہ کے لیے مرتّب کیا اور اس میں سے مبتذل حصّے نکال دیے۔ یہ ایڈیشن لنڈن میں چھپا تھا (۱۸۷۳ء).

باغ و بہار کے ترجمے کئی زبانوں میں ہوے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور گارساں دتاسی کا فرانسیسی ترجمہ ہے، جو ۱۸۸۴ء میں بمقام پیرس چھپا تھا.

باغ و بہار کے قِصّے کو اُردو نظم میں بھی منتقل کیا گیا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو گیان چند: شمالی ہند کی اردو نثری داستانیں، صفحات ۵۸۴۔۵۸۶).

قِصۂ چہار درویش کو محمد عوض زرّیں (شاید صحیح نام محمد غوث زرّیں ہے؛ بعض مخطوطوں میں یہی ہے) نے بھی اسی سال اردو میں لکھا جس سال میر امّن نے باغ و بہار لکھی.

میر امّن کی دوسری کتاب گنج خوبی، ملّا حسین واعظ کاشفی کی اخلاق محسنی کا آزاد ترجمہ ہے اور اس ترجمے کے متعلّق گارسان دتاسی اور اسی کے حوالے سے فیلن اور کریم الدین نے لکھا ہے کہ یہ ترجمہ اصل کے مقابلے میں زیادہ فصیح، رنگین اور مفصّل ہے۔ یہ کتاب میر امّن نے باغ وبہار ختم کرنے کے بعد ۱۲۱۷ھ میں شروع کی تھی۔ اس کے متعلّق عام طور پر کہا جاتا تھا کہ یورپ اور ہندوستان کے کسی کتب خانے میں موجود نہیں.

اربابِ نثر اُردو کے مصنّف سیّد محمد نے کتب خانۂ آصفیہ کے ایک بوسیدہ نسخے کا ذکر کیا ہے، جو ۱۲۹۲ھ میں مطبع محبوب بمبئی میں چھپا، لیکن اس ایڈیشن کے علاوہ دوسرے نسخے اب جا بجا ذاتی کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ایک نسخہ راقم الحروف کے ذاتی کتب خانے میں بھی ہے، جو ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء میں مطبع احمدی، کلکتے، میں چھپا تھا.

ان دو کتابوں میں سے میر امّن کی شہرت کی ساری بنیاد باغ وبہار پر ہے جو دہلی کی ایسی سلیس، سادی اور فصیح ٹکسالی زبان میں لکھی گئی ہے کہ زمانۂ تصنیف کے ڈیڑھ سو برس بعد بھی اس کے بیان کی تازگی اور دل نشینی میں کوئی کمی نہیں آئی۔ زبان کے حسن ولطف کے علاوہ ایک داستان کی حیثیت سے بھی باغ وبہار میں ایسی خوبیاں موجود ہیں کہ اُردو کی کوئی داستان مقبولیت میں اس کی برابری نہیں کر سکی۔ واقعات کی موزونیت اور متوازن ترتیب، دہلی کا معاشرتی اور تہذیبی پس منظر، کرداروں کی مصوری میں فطرتِ انسانی کے صحیح مشاہدے کا عکس اور اکثر جگہ صحیح افسانوی فضا کی موجودگی اس داستان کی امتیازی خصوصیات ہیں.

میر امّن کے متعلّق بعض جگہ اس طرح کے اشارے ملتے ہیں کہ وہ شاعر بھی تھے، لیکن اکثر تذکرے اس سلسلے میں بالکل خاموش ہیں، حتّٰی کہ گلشنِ ہند کے مصنّف مرزا علی لطف نے بھی (جو میر امّن کے ہم عصر اور فورٹ ولیم کالج کے مصنّفین میں سے ایک تھے) اپنے تذکرے میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ گارساں دتاسی نے البتہ ''تاریخِ ادبیات ہندی'' میں لکھا ہے کہ امّن لطف تخلّص کرتے تھے، چنانچہ باغ وبہار کے خاتمے پر میر امّن نے جو اشعار لکھے ہیں ان میں سے ایک شعر یہ بھی ہے:

تو کونین میں لطف پر لطف رکھ
خدایا بحقِ رسولِ کبار

دتاسی کا خیال ہے کہ امّن (لُطف) نے کلکتے آنے سے پہلے دیوان مرتب کر لیا تھا، لیکن یہ دیوان کہیں ملتا نہیں اور قیاس یہی کہتا ہے کہ میر امّن نے شاعری کی طرف کبھی اتنی توجہ نہیں کی کہ وہ صاحبِ دیوان شاعر بن جاتے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم عصر تذکرہ نگار ان کا ذکر ضرور کرتے۔ پھر خود میر امّن نے بھی اپنی شاعری کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ باقاعدہ شاعر نہیں تھے۔ گنج خوبی کے مذکورۂ بالا نسخے کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں: اگرچہ فکر سخن کہنے کی ساری عمر نہیں کی، ہاں مگر خود بخود جو کوئی مضمون دل میں آیا تو اُسے باندھ ڈالا؛ نہ کسو کا استاد نہ کسو کا شاگرد:

نہ شاعر ہوں میں اور نہ شاعر کا بھائی
فقط میں نے کی اپنی طبع آزمائی

مآخذ: (۱) میر امن: باغ و بہار، طبع Duncan Forbes، لنڈن ۱۸۴۸ء و ۱۸۶۰ء؛ (۲) وہی مصنف: باغ و بہار، طبع مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اُردو (ہند)؛ (۳) وہی مصنف: گنجِ خوبی، مطبع احمدی، کلکتہ ۱۲۶۲ ہجری (کم یاب ہے۔ یہ نسخہ راقم الحروف کے کتب خانے میں موجود ہے)؛ (۴) مقالاتِ شیرانی (مقالۂ چہار درویش)، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۵) M. Garcin De Tassy: *Histoire de la Litterature Hindouie et Hindoustanie*، طبع دوم، پیرس ۱۸۷۰ء؛ (۶) خطبات گارساں د تاسی، انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد دکن ۱۹۳۵ء، ص ۴۲-۴۴، ۳۴۸-۳۵۱؛ (۷) سیّد احمد خان: آثار الصنادید، طبع اوّل، مطبع سیّد الاخبار، دہلی ۱۸۴۷ء، باب ۴، ص ۱۳؛ (۸) کریم الدین و T. Fallon: تذکرۂ شعرائے اُردو، دہلی ۱۸۴۸ء، ص ۲۳۶؛ (۹) سیّد محمد: ارباب نثر اُردو، حیدر آباد دکن ۱۹۳۷ء؛ (۱۰) Gilchrist: *Hindi Mamual*، کلکتہ ۱۸۰۲ء؛ (۱۱) گیان چند: شمالی ہند کی اُردو نثری داستانیں، مطبوعۂ انجمن ترقی اُردو پریس، کراچی ۱۹۵۴ء (ص ۱۴۷ - ۱۵۹)؛ (۱۲) میر محمد عطا حسین خان تحسین: نوطرزِ مرصع، مرتبۂ سیّد نور الحسن ہاشمی، مطبوعۂ ہندوستانی اکیڈمی، الٰہ آباد ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) محمد عتیق صدیقی: گِلکرِسٹ اور اس کا عہد، مطبوعۂ انجمن ترقی اُردو (ہند)، علی گڑھ ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) سیّد محمود نقوی، اُردو کی نثری داستانوں کا تنقیدی مطالعہ (مقالہ پی - ایچ - ڈی، پنجاب یونیورسٹی)؛ (۱۵) میر امن: باغ و بہار، مرتبہ ممتاز حسین، اردو ٹرسٹ، کراچی ۱۹۵۸ء، ص ۲۷ و ۲۸؛ (۱۶) محمد عتیق صدیقی: میر امن کی تاریخِ وفات کا تعین، در ھماری زبان، علی گڑھ، ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۹ء.

(سیّد وقار عظیم)

⊗ **اُمّی:** رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ایک لقب جو قرآن مجید میں دو بار وارد ہوا۔ اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ (۷ [الاعراف]: ۱۵۷)؛ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ (۷ [الاعراف]: ۱۵۸)۔ احادیث میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً فرمایا ہے: نَحْنُ اُمَّةٌ اُمِّیَّةٌ لا نَکْتُبُ ولا نَحْسَبُ (البخاری، ۴: ۱۰۸ - ۱۰۹)؛ نیز دیکھیے السیوطی: الجامع الصغیر، ۱: ۸۴) اور اَنَا النَّبِیُّ الاُمِّیُّ الصَّادِقُ الزَّکِیُّ ...... (الجامع الصغیر، ۱: ۸۹).

مفسّرین کے ایک طبقے نے لفظ ''اُمّی'' سے ''ناخواندہ، ان پڑھ'' کے معنی مراد لیے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ اُمّی وہ شخص ہے جو لکھنا خوب نہ جانتا ہو.

اس سلسلے میں علما نے کئی توجیہات پیش کی ہیں۔ الزجاج نے تصریح کی ہے کہ اُمّی وہ ہے جو اُمّت عرب کی صفت پر ہو۔ چونکہ لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت (نزولِ قرآن کے زمانے تک) عربوں کی مخصوص صفت تھی اور اسی بنا پر وہ دوسری امّتوں سے جدا تھے، اس لیے اکثر علما نے ''اُمّیّون'' قرآن مجید، ۲ [البقرة]: ۷۸؛ ۳ [اٰل عمران]: ۲۰، ۷۵؛ ۶۲ [جمعہ]: ۲) سے مراد عرب لوگ ہی لیے ہیں (ابن قتیبہ، ۱۰۶)۔ بعض نے اُمّی کو عامی کی طرح سمجھا ہے، کیونکہ عامّی وہ ہے جو عامّة النّاس کی صفت پر ہو (قبّ عمّ (common folk: دیکھیے dessoulavy، ص ۴۰)۔ بعض علما نے اُمّی کو اُمّ (= ماں) سے منسوب خیال کیا ہے، یعنی وہ شخص جو بچپن سے باپ کے سائے سے محروم ہو کر ماں یا دایہ کے پاس پرورش پاتا رہا اور اسے کوئی علم و فن یا نوشت و خواند سیکھنے کا موقع نہ ملا۔ اس طرح مجازًا ناخواندہ کو بھی اُمّی کہا جانے لگا۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ اس اعتبار سے کہ ناخواندہ شخص کی حالت وہی ہوتی ہے جس حالت پر اسے ماں نے جنا تھا یا یہ کہ اس کا قلب گناہ سے ایسا پاک ہوتا ہے جیسے ماں کے پیٹ سے نوزائیدہ بچے کا، اس لیے اسے اُمّی کہا گیا.

بعض علما نے امام باقرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لفظ اُمّی کی نسبت ''اُمّ القُرٰی'' [رک بآں] کی طرف ہے جو مکّۂ معظّمہ کا لقب ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا مولد۔ چونکہ اہلِ مکّہ بہ حیثیت مجموعی اَن پڑھ اور ناخواندہ تھے اس لیے مجازًا ناخواندہ کو بھی اُمّی کے لفظ سے پکارا گیا.

''اُمّی'' آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا لقب ہے اس اعتبار سے کہ آپؐ نے کسی استاد سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا اور نہ کسی اور انسان ہی کے آگے زانوے تلمذ تہ کیا۔ اللہ تعالٰی نے تصریحًا قرآن مجید میں آپ کی یہ صفت بیان فرمائی ہے: وَمَا كُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتٰبٍ وَّ لَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيْنِكَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۸)، یعنی اس سے پہلے نہ تو تم کوئی کتاب ہی پڑھتے تھے اور نہ اپنے دائیں ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے ورنہ یہ باطل پرست یقینًا شبہے میں پڑ جاتے۔ ابن قتیبہ نے اس آیت کے ذیل میں بیان کیا ہے: هُمْ يَجِدُوْنَكَ اُمِّيًّا فِي كُتُبِهِمْ (تفسیر غریب القرآن، ۳۳۸)۔ اس میں ایک حکمت الٰہیہ یہ بھی تھی کہ استاد کی فضیلت آپؐ پر ثابت نہ ہو، نیز یہ کہ کلام اللہ کو مخالف لوگ آپؐ کے اکتسابی علوم و فنون کا نتیجہ نہ سمجھ لیں؛ چنانچہ اُمّی ہونا آپؐ کے حق میں صفت مدح ہے جو دوسروں کے حق میں نہیں (روح المعانی، ۹: ۷۰).

لیکن یہ خیال کر لینا بھی درست معلوم نہیں ہوتا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم بالکل ناخواندہ تھے اور لکھنا پڑھنا نہ جانتے تھے، کیونکہ آیت محوّلۂ بالا کا تعلّق قبل اسلام سے ہے اور آپؐ پر سب سے پہلی آیت یہ نازل ہوئی: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ (قرآن کریم، ۹۶ [العلق]: ۱)۔ اس وقت آپؐ پڑھنا نہ جانتے تھے، مگر امر تکوینی سے پڑھنے لگے، چنانچہ صلح نامۂ حدیبیہ سے متعلق اصح روایات سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ جب حضرت علیؓ نے دستاویز میں ''مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ'' کو مٹا کر ''مُحَمَّدُ بن عبداللّٰه'' لکھنے سے معذرت کی تو آپؐ نے وہ کاغذ لے لیا۔ البخاری (۵: ۱۴۱، کتاب المغازی؛ باب ۴۳، عمرة القضاء) کا متن یوں ہے: فَاَخَذَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلّی اللّٰه عَلَيْهِ وسلّم الكِتَابَ وَ لَيْسَ يُحْسِنُ يَكْتُبُ، فَكَتَبَ: هٰذَا مَا قَاضٰى عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ عبدِاللّٰه ...... ابن حجر العسقلانی نے اس پر بحث کی ہے اور تاویل کر کے ثابت کیا ہے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم امّی محض تھے (فتح الباری، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۷: ۴۰ بعد)؛ شبلی نعمانی نے لکھا ہے: ''آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو

لکھنا نہیں آتا تھا، اسی بنا پر آپؐ کو اُمّی کہتے ہیں۔ یہ واقعہ مسلم میں جہاں منقول ہے، لکھا ہے کہ آپؐ نے "رسول اللہ" کا لفظ مٹا کر "ابن عبداللہ" لکھ دیا۔ بخاری میں چونکہ یہ واقعہ عام روایت کے خلاف ہے اس لیے ایک معرکۃ الآرا مباحثہ بن گیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ لکھنے پڑھنے کا کام روزمرّہ نظر سے گزرتا رہتا ہے تو ناخواندہ شخص بھی اپنے نام کے حروف سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس سے امیّت میں فرق نہیں آتا۔ بے شبہہ امّی ہونا آپؐ کا فخر ہے اور خود قرآن مجید میں یہ وصف شرف و عزت کے موقع پر استعمال ہوا ہے" (سیرۃ النبیؐ، طبع ششم، ۱: ۲۵۵)].

مستشرقین اور بالخصوص J. Horovitz کا یہ خیال قطعاً درست نہیں کہ اُمّی کی اصطلاح یہود نے بے دین یا مشرک (انگریزی: Pagan؛ عبرانی: ummōt ha-ʻōlam) کا مفہوم ادا کرنے کے لیے گھڑی تھی، کیونکہ آیت وَمِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ...... (۲ [البقرۃ]: ۷۸) = ان میں (یعنی یہود میں) کچھ اُمّی بھی تھے جو کتاب نہ جانتے تھے۔۔۔ لہٰذا اس کی رُو سے اُمّی بمعنی بے دین و مشرک صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ دسولاوی (C.L.Dessoulavy) نے لکھا ہے کہ لفظ امّی حضرت موسٰیؑ کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (ص ۴۰)۔ علاوہ ازیں آیت محوّلہ بالا میں "اُمّیّون" سے ان پڑھ اور جاہل بھی مراد نہیں لیا جا سکتا، کیونکہ سیاق و سباق سے یہ واضح ہے کہ اس آیت میں "اُمّیّون" کو لکھنے پڑھنے سے ناواقفیت کی بنا پر نہیں بلکہ احکامِ الٰہیہ اور کتبِ سماویہ سے رُوگردانی کی بنا پر ملامت کی گئی ہے.

بعض مستشرقین نے السنۂ سامیہ کے اشتقاقات پر بحث کرتے ہوئے غلط طور پر اُمّی سے مراد "Gentile = غیر یہودی" بھی لیا ہے۔ اگرچہ اس میں تحقیر کا عنصر نہیں، پھر بھی اُمّی کا یہ مفہوم درست نہیں کیونکہ آیت وَمِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ... (۲: ۷۸) کے یہ معنی ہو ہی نہیں سکتے کہ ان میں، یعنی یہود میں کچھ "غیر یہودی" بھی تھے.

ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے: "عربی میں اُمّی ایسے آدمی کو کہتے ہیں، جو پیدائشی حالت پر ہو، لکھنے پڑھنے اور علم و فن کی باتوں سے آشنا نہ ہو؛ چنانچہ عرب کے باشندے بھی اُمّی کہلائے، کیونکہ تعلیم و تربیت سے آشنا نہیں ہوتے تھے"] (ترجمان القرآن، ۲: ۳۸-۳۹).

مآخذ: (۱) [آ، ۴: ۱۶: ۱۰۱۰، میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ: (۲) صحاح ستّہ؛ (۳) ابن ہشام، ص ۴۰۷ بعد، ۸۰۴ بعد؛ (۴) الواقدی: المغازی، طبع ولہاوزن، ص ۲۴۱ بعد، ۲۵۵ بعد؛ (۵) ابن سعد، ۲/۱: ۷۰-۷۳ و ۶: ۸؛ (۶) ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) الطبری، ۳: ۸۰؛ (۸) وہی مصنف: تفسیر، طبع محمود شاکر، ۲: ۲۵۸ و ۳: ۴۴۲ بعد و ۶: ۲۸۱، ۲۸۲، ۵۲۲؛ (۹) الزمخشری: الکشاف، ۱: ۲۲۲؛ (۱۰) ابن کثیر: تفسیر، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ۱: ۱۱۶؛ (۱۱) السہیلی: الروض الانف، ۱: ۲۳۰؛ (۱۲) تاج، ۸: ۱۹۱؛ (۱۳) السیوطی: الجامع الصغیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۱۴) الطنطاوی: جواہر القرآن؛ (۱۵) Gesenius: *Hebrew and English Lexicon*، لنڈن ۱۸۵۴ء؛ (۱۶) W. Smith: *Classical Dictionary*، لنڈن ۱۹۵۴؛ (۱۷) دسولاوی (C. L. Dessoulavy): *Gate of the East* ...، لنڈن ۱۹۳۹ء.

(احسان الٰہی رانا)

اموریم (Amorium): رَکَ بہ عموریہ. *

امیر: [ع: اُمَر] سپہ سالار، حاکم، فرماں روا (نقائض، ص ۷، ۹۶۴؛ ابن دُرَید: جَمْہرۃ، ۳: ۴۳۷)۔ قرآن پاک میں صرف "اُولی الْاَمْرِ" کی ترکیب پائی جاتی ہے (۴ [النسآء]: ۵۹ و ۸۳)، لیکن حدیث میں امیر کا لفظ بارہا آیا ہے اور یہ اصطلاح بنیادی طور پر اسلامی ہے؛ قبّ Wensinck: *Concordance*، بذیلِ مادّہ)۔ [حدیث میں امیر المؤمنین کے استعمال کے لیے دیکھیے: البخاری، کتاب فضائل الصحابۃ، باب ۸؛ ابوداؤد، کتاب المناسک، باب ۲۴؛ الدارمی، کتاب المناسک، باب ۱۸ و کتاب الاَضاحی، باب ۳ و کتاب فضائل القران، باب ۹۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے پوچھا گیا: مَنْ يُّؤَمَّرُ بَعْدَكَ = آپ کے بعد کسے امیر بنایا جائے؟ آپؐ نے فرمایا: اِنْ تُؤَمِّرُوْا اَبَا بَكْرٍ تَجِدُوْهُ اَمِيْنًا... الخ = اگر ابوبکر کو امیر بناؤ گے تو اسے امین پاؤ گے (احمد: مسند، ۱: ۱۰۹)۔ ایک اَور روایت میں عبداللہ بن جحش الاسدیؓ کے متعلّق آیا ہے: اوّل امیر امر فی الاسلام (مسند، ۱: ۱۷۸)۔ بنی کنانہ پر حملے کے سلسلے میں انھیں نبی اکرمؐ نے ایک فوجی دستے کا قائد مقرّر کیا تھا].

ابتدائی دور کے مآخذ میں اکثر عامل [رَکَ بآن] اور امیر کی اصطلاحیں مرادف معنی میں استعمال کی گئی ہیں (دیکھیے حمید اللہ: *Documents*، ص ۳۶، ۳۸-۳۹، ۸۳)۔ اجتماعِ سَقِیفہ سے متعلّق روایتوں میں لفظ امیر امتِ اسلامیہ کے سربراہِ اعلٰی کے معنی میں آیا ہے (الطّبری، ۱: ۱۸۴۰، ۱۸۴۱؛ ابن سَعْد: ۲: ۳، ۱۲۶، ۱۲۹؛ [احمد: مسند، ۱: ۵، ۲۱؛ البخاری، فضائل الصحابۃ، باب ۵؛]۔ خلافتِ مدینہ کے دوران میں افواج کے سالاروں اور بعض اوقات فوج کے ایک حصّے کے سالاروں کو بھی امیر (یا امیر الجَیْش، یا امیر الجُنْد) کہا جاتا تھا اور اسی طرح صوبوں کے والیوں کو بھی جو پہلے فاتح فوجی سالار تھے۔ (الطّبری، ۱: ۱۸۸۱-۱۸۸۴، ۲۰۱۳، ۲۰۵۴، ۲۵۳۲، ۲۵۹۳، ۲۶۰۶، ۲۶۳۴، ۲۶۳۷، ۲۶۴۵، ۲۶۶۲، ۲۷۷۵، ۲۸۶۴، ۳۰۵۷؛ الکِنْدی: وُلاۃ، ص ۱۲، ۱۳، ۳۱، ۳۲، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۵؛ حمید اللہ، ص ۲۰۷، ۲۵۷).

خلفاے بنوامیہ نے مالی اور انتظامی فرائض میں امتیاز کرنا شروع کیا، تاہم اس دور میں بھی عموماً امیروں کو انتظامی اور مالی دونوں قسم کے مکمّل اختیارات حاصل رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اپنے اپنے صوبے میں ان کے اختیارات وہی ہیں جو پوری مملکت میں خلیفہ کے ہیں (الطّبری، ۲: ۷۵؛ الکِنْدی: وُلاۃ، ص ۳۵؛ المسعودی: مُرُوْج، ۵: ۳۰۸-۳۱۲)۔ مشرقی صوبوں کے مقامی باشندوں کی نظر میں امیر کی حیثیت [ایرانی] کتخدا (= آقا: الطبری، ۲: ۱۴۳۶) یا شاہ (= بادشاہ: الطّبری، ۲: ۳۰۰) کی سی تھی۔ امیر فوج کی تنظیم کرتا تھا اور عَرِیف [جمع: عرفاء] مقرّر کرتا تھا جو اپنے اپنے حلقوں کا دفتر رکھتے، ضبط و نظم قائم کرتے، تنخواہ بانٹتے اور واقعات کی روئداد پیش کرتے تھے۔ مہمّات کی قیادت امیر بذاتِ خود یا اپنے نائبین کی وساطت

سے کیا کرتا تھا۔ معاہدوں کا فیصلہ بھی اسی سے متعلق تھا۔ وہ نماز میں امامت کے فرائض انجام دیتا تھا، مسجدیں تعمیر کراتا تھا اور مفتوحہ ملکوں میں اسلام کی تبلیغ و استحکام کی نگرانی کرتا تھا۔ عدالت کا انتظام بھی عموماً امیر ہی کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر امیر ہی قاضی بھی مقرر کیا کرتا تھا۔ امیر ہی صاحب الشرطہ (پولیس افسر) کی مدد سے، جسے وہ خود مقرر کرتا تھا، امن و امان قائم رکھتا تھا۔ اس کا ایک حاجب اور ذاتی محافظ (body-guard) ہوتا۔ وہ صاحب البرید (post-master) بھی مقرر کرتا تھا، جس کا کام یہ ہوتا تھا کہ ماتحت حاکموں اور عام طور پر مفید مطلب باتوں کی خبریں بھیجتا رہے۔ زیادہ اہم ذیلی ولایتوں میں سلطنت کے نمائندے (عمّال یا امرا) خلیفہ کی منظوری سے مقرر کیے جاتے تھے اور بعض اوقات خود خلیفہ ان کا تقرّر کرتا تھا (الطّبری، ۲: ۱۱۴۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۴).

امیر ٹکسال کا نگران بھی ہوتا اور چاندی کے سکّے مضروب کراتا، جن پر عموماً اس کا نام کندہ ہوتا۔ بعض امرا نے اپنے عمدہ دراہم کی وجہ سے شہرت پائی۔ سکّوں کی نوعیت، ان کے اوزان اور ان کے مقاماتِ ضرب کا تعیّن بعض اوقات خلیفہ خود کیا کرتا تھا.

جس امیر کو مکمل اختیارات دے دیے جاتے، وہ مالیاتی حکمت عملی کا بھی ذمّے دار ہوتا۔ وہی تحصیل محاصل کے اوقات و وسائل، تدابیر تحصیل اور محصول کی مطلوبہ رقم کے بارے میں ہدایات جاری کرتا تھا۔ امیر کو اختیار تھا کہ نظام محاصل اور سپاہیوں کے مشاہروں کی شرح میں تغیّر و تبدّل کر دے۔ امیر ہی اپنی افواج اور سرکاری ملازمین کو تنخواہیں دیتا تھا، رفاہ عامّہ کے کاموں، مثلاً نہروں، پلوں، سڑکوں، سرکاری عمارتوں اور قلعوں کی تعمیر و مرمّت کے لیے روپیہ مہیا کرتا تھا اور آمدنی میں سے جو کچھ باقی بچ رہتا اسے [دورِ خلافت بنوامیّہ میں] دمشق بھیج دیتا تھا.

جب کبھی خلیفہ خراج وصول کرنے کے لیے علٰیحدہ عامل مقرر کر دیتا تو امیر کے اختیارات میں بہت کمی واقع ہو جاتی تھی۔ ابن الحجاب، عاملِ مصر، تو اتنا با اثر تھا کہ خلیفہ ہشام کے عہد میں امیر کو بھی تبدیل کرا سکتا تھا (الکِندی، ص ۷۲، ۷۶؛ ابن عبدالحکم: فتوح مصر، ص ۱۷۸).

امیر اپنی ولایت میں خلیفہ یا ولی عہد کے لیے لوگوں سے بیعت لیتا تھا۔ وہ ان وفود کی قیادت بھی کرتا تھا جو اس کی ولایت کی جانب سے خلیفہ کے دربار میں اظہارِ اطاعت و عقیدت یا پیش کش معروضات کے لیے جایا کرتے تھے۔ وہ قبائلی سرداروں، شاعروں اور قصہ خوانوں (قُصّاص) کی وساطت سے، یا روپیہ صرف کر کے، یا ڈرا یا دھمکا کر رائے عامّہ کو متاثر کرنے کی کوشش بھی کرتا تھا (البلاذری: انساب، ج ۴/۲: ۱۰۱، ۱۱۶-۱۱۷؛ Pedersen، در *Mélanges Goldziher*، ۱: ۲۳۲).

جب امیر اپنی ولایت یا صدر مقام چھوڑ کر باہر جاتا تو اپنی جگہ خلیفہ مقرر کر دیتا تھا کہ اس کی نیابت کرے (الکندی، ص ۱۳، ۳۵، ۴۹، ۶۲، ۶۵؛ الطّبری، ۲: ۱۱۴۰).

امیر کو تنخواہ کے علاوہ انتظامی الاؤنس (عُمالہ) ملتے تھے۔ بعض امرا دولت فراہم کرنے کے دیگر ذرائع بھی تلاش کر لیتے تھے، مثلاً تجارت سے، مالیات میں اپنا حصّہ لگا کر، ان فصلوں پر "سٹا بازی" سے جن پر محاصل عائد کیے جاتے تھے، نیز نذرانوں سے؛ چنانچہ بعض امرا بے اندازہ دولت جمع کر لیتے اور خلیفہ ان سے مواخذہ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ متأخر اموی خلفا کے عہد میں اس قسم کے محاسبے نے ماموریت کے اختتام پر عقوبت آمیز تحقیقات کی شکل کر لی.

امرا مقرر کرتے وقت خلفا متعلقہ ولایت کے عربوں کی رائے بھی ملحوظ رکھتے تھے، خصوصاً پُر آشوب زمانوں میں (البلاذری: فتوح، ص ۱۴۶؛ الجہشیاری، ص ۵۷)۔ نیا خلیفہ عام طور پر نئے امرا مقرّر کرتا تھا، بالخصوص متأخر اموی دور میں.

عبّاسیوں نے انتظامی امور میں بنوامیّہ کی روایات پر عمل جاری رکھا، لیکن نئے رجحانات کے باعث ان میں بتدریج ترمیم ہوتی گئی۔ بنوعباس نے قبائلی امارت کی جگہ دفتری اقتدار کا نظام قائم کیا اور مرکزیت پر زور دیا.

اس عہد میں امرا بسا اوقات عباسی خاندان ہی سے مقرّر کیے جاتے تھے، لیکن عموماً وہ دفتری نظام کے ارکان ہوتے تھے۔ بنوامیّہ کے زمانے میں امیر بالعموم عرب تھے۔ بنوعباس کے ہاں بہت سے ایرانی اور بعد ازاں ترک بھی امیر بننے لگے۔ اس عہد میں اصحاب البرید کا کام بہت اہم ہو گیا اور اب ان کے فرائض میں یہ بات بھی داخل کر دی گئی کہ امرا کے افعال اور ولایات کے حالات کے بارے میں باقاعدہ اطلاعات بھیجتے رہیں۔ قاضی بھی امیر کے اقتدار سے آزاد ہو گیا کیونکہ وہ براہ راست خلیفہ کی طرف سے مقرّر ہوتا۔ امیر کے عہدے کی میعاد عموماً مختصر ہوتی تھی.

اس کے علاوہ ایک نیا عہدے دار بنام صاحب النظر فی المظالم مقرر کیا جانے لگا، جس کا کام سرکاری عہدے داروں اور خود امیرِ ولایت کی بے انصافیوں کے خلاف عوام کی شکایات سننا تھا.

بنوعبّاس کے ابتدائی دَور میں اکثر امرا بدستور دیوانی اور مالی دونوں قسم کے انتظامات کے ذمّے دار رہے، لیکن جلد ہی یہ طریقہ رواج پا گیا کہ امیر کے ساتھ مالی انتظام کے لیے ایک علٰیحدہ عامل بھی مقرر کر دیا جائے (الکِندی، ص ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۱۳).

امیر کا کام زیادہ تر امن و امان کا قیام اور بروقت وصول محاصل ہوتا تھا۔ بعض اوقات امیر محاصل میں اضافہ اور انھیں منسوخ بھی کر دیتا تھا، یا لوگوں کو بقایا کی رقم معاف کر دیتا۔ مقامی بے اطمینانی کی تحقیق کرائی جاتی تھی، خصوصاً جب یہ فتنہ و فساد کا باعث بن جاتی تھی اور اس کے نتیجے میں امیر معزول بھی ہو سکتا تھا (الجہشیارِی، ص ۹۹-۱۰۰؛ الکِندی، ص ۱۹۲؛ الطّبری، ۳: ۷۱۶-۷۲۱).

بنوعبّاس کے دورِ اوّل کے خاتمے سے پہلے بعض نئی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ المامون نے اپنے بھائی ابو اسحٰق کو مصر کا امیر بنایا، لیکن وہ خود تو دار الخلافہ (بغداد) ہی میں رہا اور دو نمائندے اپنی جگہ کام کرنے کے لیے بھیج دیے، یعنی ایک نمائندہ وصولِ خراج کے لیے اور دوسرا "صلٰوۃ" کے لیے۔ آل طولون کے برسر اقتدار آنے

تک مصر میں اس قسم کے غیر حاضر امرا کا سلسلہ قائم رہا (الکِندی، ص ۱۵۸ ببعد).

اس سلسلے میں ایک اَور اہم تغیّر یہ تھا کہ مختلف ولایتوں میں ایسے با اختیار امرا نظر آنے لگے جنھیں مقرر تو خلیفہ کرتا تھا، لیکن خراج کی ایک معیّنہ رقم ادا کرنے کے عوض انھیں کلّی اختیارات مل جاتے تھے۔ ایسے امرا نے اپنی اپنی ولایتوں میں موروثی خانوادے قائم کر لیے اور خلیفہ سے ان کے تعلقات محض اس حد تک رہ گئے کہ وہ (خلیفہ سے) "عہد" (تقرر کا پروانہ) حاصل کر لیا کریں، خطبے میں اس کا نام پڑھوائیں اور سکّہ اس کے نام سے مضروب ہوتا رہے۔ تونس کے بنو اغلب اور خراسان کے بنو طاہر اسی قسم کے حکمران خاندان تھے۔ بعض دیگر امرا خلیفہ کے لوازمِ شاہی میں بھی شریک ہو گئے، یعنی انھوں نے خطبے میں اور طلائی سکّوں پر خلیفہ کے نام کے ساتھ اپنے ناموں کا اضافہ کر لیا۔ ایسے امرا کی مثالیں بنو طولُون، بنو اِخشِید، آلِ سامان اور آلِ حَمدان تھے.

پھر ہم ایسے امرا کا ظہور بھی دیکھتے ہیں جو اپنے علاقے اپنی طاقت سے فتح کرتے، پھر اپنے اقتدار کو قانونی حیثیت دینے کی غرض سے خلیفہ کا "عہد" (پروانۂ تقرّر) حاصل کر لیتے تھے: چنانچہ صفاری اور غزنوی ایسے ہی امرا تھے، جو عملاً آزاد اَور مطلق العنان تھے۔ بُوَیہی امرا، جو بزور شمشیر امیر بنے تھے ایک قدم اَور آگے بڑھ گئے۔ انھوں نے بغداد فتح کر لیا اور خلیفہ کے سارے اختیارات سلب کر کے اسے اپنا وظیفہ خوار بنا لیا، وزیر خود مقرر کرنے لگے اور خلیفہ کی جانشینی کے معاملے میں بھی دخیل ہو گئے۔ امرائے آلِ بویہ کو بنو عباس کی بساط خلافت الٹ دینے سے صرف اس حقیقت نے باز رکھا کہ عام لوگ اس وقت بھی خلیفہ ہی کو پورے سیاسی اقتدار کا منبع و سرچشمہ سمجھتے تھے اور اسی لیے وہ مجبوراً خلفائے بنو عباس سے اپنے تقرّر کی سند یا عہد حاصل کرتے رہے.

اندلس کے اموی حکمران امرا ہی کہلاتے رہے تا آنکہ عبدالرحمٰن الناصر نے اپنے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کے ہاں، نیز خلفائے بنو فاطمہ کے ہاں، ولایتوں کے حاکم "امیر" کے بجائے "والی" کہلاتے تھے.

الماوَرْدی (م ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء) نے ادارۂ امارت کے ارتقا کی پوری تفصیل دی ہے۔ اس نے پہلے کلّی اقتدار والے امرا کو محدود اختیارات رکھنے والے امرا سے ممیّز کیا ہے، بعد ازاں امارت کے بزور قیام (امارت بالاستیلاء) پر بحث کی ہے اور بغاوت اور تقسیمِ ملک سے بچنے کی خاطر ایسی امارت کو اس شرط پر جائز قرار دیا ہے کہ عہدِ امارت میں امیر کو شریعت پر عمل کرنے کا پابند بنا دیا گیا ہو (دیکھیے Gibb، در Isl. Cult.، ۱۹۳۷ء).

اس کے برعکس چوتھی اور پانچویں صدی ہجری/دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں دفتری اقتدار کا پرانا نظم و نسق ختم ہو گیا اور اس کی جگہ فوجی حکومتیں قائم ہونے لگیں۔ یہ تغیّر امیر کے رتبے اور منصب پر بھی اثر انداز ہوا؛ چنانچہ سلجوقیوں، اتابیوں اور مملوکوں کے عہد میں امیر کا لقب ہر درجے کے فوجی سرداروں (نیز خاندانِ سلاجقہ کے چھوٹے چھوٹے رئیسوں) کو دیا جانے لگا۔ ابن جماعہ (م ۷۳۳ھ/۱۳۳۳ء) کے بیان میں اسی تغیّر کی جھلک پائی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے زمانے میں اُن فوجی سرداروں کو امیر کہا جاتا تھا جنھیں اپنی فوج رکھنے کے لیے جاگیریں دی گئی تھیں اور یہ کہ ان کا اوّلین فریضہ عسکری خدمات بجا لانا تھا (Isl.، ۳:۳۶۷).

مآخذ: قدیم عہد کے لیے بڑا ادبی ماخذ (۱) الطبری کی تاریخ ہے۔ مزید مواد دیگر مؤرّخین، مثلاً البلاذری، ابن عبدالحکم، المقریزی اور القلقشندی میں مل سکتا ہے۔ آثارِ قدیمہ کے لیے بڑے ذرائع سکّے اور (بنو امیّہ کے زیر اقتدار مصر کے متعلق) اوراق بردی ہیں۔ نیز دیکھیے اے۔ اے۔ دُوری: النُّظُم الاسلامیۃ اور وہ کتب جن کے حوالے متن میں دیے گئے ہیں [ہندوستان میں اُمرا کے لیے دیکھیے متعلقہ ادوار کی تاریخیں، خصوصاً آئینِ اکبری اور ماثر الاُمرا].

(A. A. DURI)

امیر آخور: فارسی میں میر آخور داروغۂ اصطبل (high equerry): ✱ ایشیائی سلاطین کے دربار کے بلند ترین عہدے داروں میں سے ایک۔ مملوکوں کے عہد میں امیر آخور شاہی اصطبلوں کا نگران ہوا کرتا تھا۔ منصب کے اعتبار سے وہ عام طور پر ایک ہزاری امیر [=مُقَدَّمُ اَلْف، صبح الاَعْشٰی، ۴:۱۸] ہوتا تھا اور اس کے ماتحت ایسے تین امیر ہوتے تھے جن میں سے ہر ایک چالیس [سوار] کا منصب رکھتا تھا [امراء العَشَرات؛ "اور لشکر جو اس کے ماتحت ہوتا تھا اس کا شمار و حساب نہ تھا" (صبح الاَعْشٰی، محلِ مذکور)]۔ چرکسی ممالیک کے عہد میں میر آخور کو اعلٰی امرا میں چوتھا مقام حاصل تھا۔ [برنی نے سلاطینِ ہند (بلبن تا فیروز تغلق) کے امرا کی فہرستیں ہر عہد کے شروع میں دی ہیں۔ اُن میں ہر عہد کے "آخُر بک" کا نام بھی درج ہے، بعض بادشاہوں کے عہد میں آخر بک میمنہ و میسرہ کے نام الگ الگ دیے ہیں۔]

قب (۱) A. N. Poliak: Feudalism in Egypt., Syria, etc، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۳۰؛ (۲) D. Ayalon: Studies on the Structure of the Mamluk Army، در BSOAS، ۱۹۵۴ء، ص ۹۳، ۶۸؛ [(۳) اشتیاق حسین قریشی: The Administration of the Sultanate of Delhi، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۶۸؛ (۴) ابن حسن: Central Structure of the Moghal Empire، مع کتابیات].

(D. AYALON)

امیر الامراء: امیرِ اعلٰی، فوج کا سالارِ اعظم۔ جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے ✱ ابتدا میں یہ عہدہ محض فوجی قیادت سے مخصوص تھا، لیکن یہ فوجی قائدین روز بروز با اقتدار ہوتے چلے گئے اور خواجہ سرا مونس جسے سب سے پہلے یہ لقب ملا تھا، بہت جلد حقیقی حکمران بن گیا کیونکہ ۲۹۶ھ/۹۰۸ء میں جب عبداللہ ابن المعتز کے طرف داروں نے سازش کی تو کمزور اور نا اہل خلیفہ المقتدر کو بچانے والا یہی تھا۔ ۳۲۴ھ/نومبر ۹۳۶ء میں واسط کے والی محمد بن رائق کو امیر الامراء مقرر کرنے

کے بعد خلیفہ الرّاضی کی بے بسی یہاں تک بڑھ گئی کہ اس کے لیے تمام دیوانی اختیارات محمد بن رائق کو سونپ دینے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ یہی نہیں، خلیفہ کے ساتھ اس کا نام بھی خطبوں میں لیا جانے لگا۔ اس طرح یہ امرا حقیقی حکمران بنتے چلے گئے اور خلفا اپنے سابقہ اقتدار کا محض سایہ بن کر رہ گئے.

ممالیک کے متعلّق مآخذ میں اس لقب کا ذکر شاذ و نادر ہی ملتا ہے۔ ایک ماخذ میں ہے کہ یہ لقب بیگلر بگی کے مترادف تھا جو ''اتابک العساکر'' کو دیا جاتا تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے امرا کو بھی یہ لقب دے دیا جاتا تھا۔ دیکھیے D. Ayalon در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۵۹.

آلِ عثمان کے عہد میں ''امیرالامراء'' اور اس کے ہم معنی ''میرِ میران'' بیگلر بگی [رَکَ بآن] کے رائج العام مرادفات میں سے تھے.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، ۸: ۱۰ ببعد؛ Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۲: ۵۴۳ ببعد؛ (۳) Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱: ۵۴۲ ببعد؛ (۴) Muir: *The Caliphate , its rise , decline and fall*، طبع سوم، ص ۵۶۸؛ (۵) Defrémery: *Mémoire relatif aux Emirs al Oméra*.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

⊗ * **امیر الحاجّ**: حج کی غرض سے مکۂ معظمہ جانے والے لوگوں کے قافلے کا سردار۔ رسول کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حضرت ابوبکرؓ کو ۹ھ/ ۶۳۰ء میں امیر الحاجّ نامزد فرمایا تھا کہ مناسک حج پورے کرائیں اور اعلان کر دیں کہ آئندہ کوئی مشرک خانۂ کعبہ میں داخل نہ ہو سکے گا۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بنفسِ نفیس امارتِ حج کے فرائض انجام دیے۔ اس کے بعد یہ فریضہ براہِ راست خلفا سے متعلّق ہو گیا جو یا تو خود یہ فرض انجام دیتے یا کسی عہدے دار کو اپنا قائم مقام نامزد کر دیتے (مثلاً والیِ مکہ یا والیِ مدینہ یا کسی اَور بڑے عامل کو)۔ جب منصب خلافت متنازع فیہ ہوتا تو متخاصم مدّعیوں کی طرف سے کئی کئی امراے حاجّ اپنی اپنی جماعت کی امارت کے لیے حرمین میں وارد ہو جاتے (مثلاً ۶۸ھ/ ۶۸۸ء میں چار امیر حاجّ تھے، جن میں سے ایک عبداللہ بن الزّبیرؓ تھے)۔ مناسکِ حج کے سلسلے میں امیر الحاج کو بے حد قدر و منزلت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا کیونکہ حاجیوں کے عظیم الشان اجتماع (حجّ بالنّاس) کی قیادت اسی کو حاصل ہوتی تھی۔ جب یہ امیر دربار خلافت سے نامزد ہو کر آتا تو منصب کی اہمیت نمایاں کرنے کے لیے اسے کسی خاص قافلے کا سردار کہا جاتا، مثلاً امیر الحاجّ العراقی۔ ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۲ء کے بعد قاہرہ کی براے نام خلافتِ بنوعباس کے زمانے میں اس منصب کی حیثیت غیر مذہبی سی ہو گئی اور مملوک سلاطین کی طرف سے نامزدگیاں ہونے لگیں۔ امیر الحاجّ المصری جو عام طور پر یک ہزاری منصب دار ہوتا تھا اور جس کا تقرر ہر سال ہوتا تھا، حرمین میں متقدم سمجھا جاتا تھا۔ امیر الحاجّ کا لقب بعض اوقات دوسرے (مثلاً دمشق یا عراق سے آنے والے) قافلہ سالاروں کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے حاجیوں پر پورا اقتدار حاصل ہوتا (فراہمیِ رسد کی تنظیم، انتظاماتِ سفر، سوداگروں، بیماروں اور مسکینوں کی حفاظت، فرائضِ شُرطہ، حدودِ قرآنی کا اجرا وغیرہ امور اس کے اختیارات میں شامل تھے)۔ فرائض کی انجام دہی کے لیے اس کے پاس ایک مخصوص عملہ ہوتا تھا اور بدوؤں کے حملے سے بچنے کے لیے وہ تمام ضروری اقدامات کرتا تھا۔ قاہرہ کے مملوک سلاطین اپنے امیرِ الحاجّ کو حجاز پر بتدریج اپنا اقتدار جمانے کے لیے بھی استعمال کرتے تھے۔ محمل [رَکَ بآن] اس حکمت عملی کا ایک مظہر تھا۔ امیرِ حاجّ سے متعلّق یہ کام بھی تھا کہ وہ تحائف اور نقد رقوم (صُرّۃ) تقسیم کرے۔ سنہ ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء کے بعد سلاطین آلِ عثمان نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا، لیکن ان کے امراے حاجّ (قاہرہ، دمشق اور تھوڑے عرصے کے لیے یمن کی طرف سے) کئی کئی سال کے لیے مامور ہو جاتے اور اپنی سبکدوشی تک برابر یہ فرض انجام دیتے رہتے۔ عثمانی ترکوں کے ماتحت مصر میں اٹھارھویں صدی کے اختتام تک یہ عہدہ ایک بڑے ''بے'' (یعنی امیر) کے سپرد رہا۔ امیر الحاج کو فرائض کی بجا آوری کے لیے بھاری مصارف کی ضرورت ہوتی تھی، جن کا بیشتر حصہ سلاطین برداشت کرتے تھے، لیکن چونکہ انھیں بہت سے تحائف وصول ہو جاتے تھے اور راستے میں لاوارث مر جانے والوں کا مال و اسباب بھی قانونی طور پر انھیں کو منتقل ہو جاتا تھا، نیز وہ اپنے طور پر کچھ نہ کچھ تجارت بھی کر لیتے تھے، اس لیے یہ عہدے دار معقول نفع حاصل کر سکتے تھے، اس منصب پر تقرّر بہت بڑا اعزاز سمجھا جاتا تھا۔ عبدالعزیز ابن سعود نے ۱۹۲۴-۱۹۲۵ء سے حجاز کی حکومت سنبھالی تو یہ سلسلہ بدستور جاری رکھا، تا آنکہ ۱۹۲۷ء میں مصری محمل کی وجہ سے عین حج کے موقع پر ایک نہایت ناخوشگوار ہنگامہ بپا ہو گیا جسے ابن سعود نے حسنِ تدبیر سے فرو تو کر دیا لیکن اس کے بعد مصر کی طرف سے محمل کی آمد کا سلسلہ منقطع ہو گیا حالانکہ محمل کے ساتھ حرم پاک کے لیے غلاف اور اہلِ حرم کے لیے جو وظائف آتے تھے ان کا تعلق حکومت مصر سے نہیں اوقاف حرم سے تھا جو مصر میں تھے۔ ابن سعود نے خود مکۂ مکرمہ میں غلاف کی تیاری کا انتظام کر لیا اور امیر الحاج کی پہلی حیثیت باقی نہ رہی۔ ۱۹۵۴ء میں مصر نے امیر الحاج کا لقب منسوخ کر کے نیا لقب ''رئیس بعثۃ الحج'' (وفدِ حج کا سردار) کر دیا.

مآخذ: J. Jomier: *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pélerins de la Mecque*، قاہرہ ۱۹۵۳ء اور حوالے جو وہاں مندرج ہیں.

(J. JOMIER و ادارہ)

---

* **امیر حمزہ**[؟]: رَکَ بہ حمزہ بن عبدالمطلب.

⊗ **امیر خان، نواب**: (۱۱۸۱ھ/ ۱۷۶۸ء تا ۲۵ جمادی الآخری ۱۲۵۰ھ/ ۲۹ اکتوبر ۱۸۳۴ء) امیر الدولہ امیر الملک شمشیر جنگ، بانیِ ریاست ٹونک (راجپوتانہ، بھارت) ابن حیات خان بن طالب خان عرف طالع خان بن کالے خان، قوم

سالارزئی، وطن جُوڑ (بونیر، سوات، پاکستان)۔ طالع خان علی محمد خان روہیلہ اور دوندے خاں کے رفیقوں میں سے تھا۔ اس کے بیٹے حیات خان نے سنبھل (ضلع مرادآباد) میں سکونت اختیار کر لی اور زمینداری کرانے لگا۔ امیر خان کی طبیعت میں اولوالعزمی اور بلند حوصلگی ابتدا ہی سے نمایاں تھی؛ اُسے زمینداری کی پُرسکون زندگی سے کوئی دل بستگی نہ تھی۔ اس نے والد سے باہر جانے کی اجازت مانگی، نہ ملی تو چند رفیقوں کے ساتھ بلا اجازت نکل گیا، مگر کسی مہم میں کامیابی نہ ہوئی۔ نیک طبعی سے سمجھ لیا کہ والدین کی مرضی کے بغیر قدم باہر نکالنے کا نتیجہ اچھا نہیں ہو سکتا۔ پھر وطن پہنچا۔ کچھ عرصہ بعد اجازت لے کر نکلا اور گجرات و خاندیس کی طرف نکل گیا۔ رفتہ رفتہ رفیقوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ جہاں کسی زمیندار یا والیِ ریاست کو ضرورت پیش آتی، کام لے لیتا اور معاوضہ دے دیتا۔ اس طرح امیر خان نے ایک جتھا فراہم کر لیا۔ پھر جسونت راؤ ہلکر سے دوستی ہو گئی بلکہ دونوں پگڑیاں بدل کر بھائی بن گئے۔ عہد یہ ہوا کہ جو علاقہ فتح کریں گے حِصّہ برابر بانٹ لیں گے۔ جب انگریزوں نے مرہٹوں سے جنگ شروع کی تو ہلکر اور امیر خان دونوں کو پہلے پٹیالے پھر پنجاب کی طرف ہٹنا پڑا۔ امیر خان چاہتا تھا کہ شاہِ کابل یا اپنی برادری سے لشکر کثیر فراہم کر کے انگریزوں کا مقابلہ کرے، لیکن ہلکر ریاست کا طلب گار تھا؛ چنانچہ اس نے انگریزوں سے ساز باز کر کے ریاست اندور لے لی اور اس پر امیر خان کی مہر بھی ثبت کرا دی۔ امیر خان مزید دس بارہ سال وسطِ ہند آزادانہ پھرتا رہا اور جے پور، جودھ پور اور میواڑ کے جھگڑوں سے اسے فراغت نہ ملی۔ یہی دَور ہے جس میں حضرت سیّد احمد بریلویؒ اس کے پاس پہنچے اور اسے اہم قومی مقاصد کے لیے جانبازی پر آمادہ کرنے کے لیے کوشاں رہے۔ وہ بہت بڑی قوّت کا مالک بن گیا تھا۔ ایک وقت میں اس کے پاس بیس ہزار سوار، آٹھ ہزار پیادے اور دو سو توپیں تھیں، مگر انگریزی حکومت نے اس کے بعض رفیقوں کو لالچ دے کر توڑ لیا اور ایسی صورت پیدا کر دی کہ انگریزوں کے ساتھ ویسا ہی معاہدہ کرنے کے سوا چارہ نہ رہا جیسے معاہدے دوسری دیسی ریاستیں پہلے کر چکی تھیں۔ یوں ۱۸۱۷ء میں ریاست ٹونک کی بنیاد پڑی۔ نواب امیر خان نے سترہ سال کی حکمرانی کے بعد ٹونک ہی میں وفات پائی۔ قمری سنین کے مطابق اُنہتر سال کی عمر تھی۔

مآخذ: (۱) بساون لال: سوانح امیر الدولہ محمد امیر خان، فارسی (انگریزی ترجمہ Henry Thoby Prinsep: The Memoirs of a Pathan Soldier of Fortune، مطبوعہ ۱۸۳۲ء)؛ (۲) John Malcolm: A Memoir of Central India، لنڈن ۱۸۳۲ء؛ (۳) Prinsep: A History of the Political and Military Transactions during the Administration of the Marquess of Hastings، ۱۸۲۳ء؛ (۴) Aitchison: Treaties, Engagments and Sanads، ج ۲، ۱۹۰۹ء؛ (۵) تواریخ محمد آباد؛ (۶) حکیم سیّد محمد اصغر علی آبرو: حدیقۂ راجستان ٹونک، مطبوعۂ ستارۂ ہند، آگرہ؛ (۷) اکبر شاہ خان نجیب آبادی: نواب محمد امیر خان۔

(غلام رسول مہر)

امیرِ داد: یعنی امیرِ انصاف۔ عہدِ سلاجقہ میں امیر داد وزیرِ عدل ہوتا تھا، ✻⊗ خصوصًا ایشیائے کوچک میں؛ دوسرے امرا کو یہ نام مستقل لقب کے طور پر حاصل تھا (دیکھیے ابن الأثیر، اشاریہ، بذیلِ مادّہ).

[سلاطین ہند کے امرا کی فہرست میں اس حاکم کو بظاہر داد بک کہا گیا ہے، دیکھیے برنی: تاریخ فیروز شاہی۔ عہد اکبری کے امیرِ داد اور امیرِ عدل کے لیے دیکھیے آئین اکبری، طبع Blochmann، ص ۵ س ۱۳ و ۲۲، ص ۱۹۸ س ۱۰ و ترجمۂ بلوخمن، ص VII F، و ۲۶۸۔ امیر داد کے فرائض کے متعلق دیکھیے اشتیاق حسین قریشی: The Administration of the sultanate of Delhi، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۱۵۳ اور دیگر مواضع، بہ امداد اشاریہ].

امیرِ سِلَاح: اسلحہ کا حاکم اعلٰی۔ ممالیک کی سلطنت میں وہ اسلحہ برداروں ✻ (سِلاح داریہ) کا نگران اور 'سِلاح خانے' کا مہتمم ہوتا تھا اور اس کا کام یہ تھا کہ مراسم عامّہ میں وہ بادشاہ کا اسلحہ اُٹھائے، نیز جنگ اور دوسرے مواقع پر انھیں سلطان تک پہنچائے۔ ممالیک کے ابتدائی عہد میں امیرِ سلاح کا عہدہ بہت اعلٰی نہیں سمجھا جاتا تھا (دیکھیے امیرِ مجلس)، البتہ چرکسی مملوکوں کا دَور آیا تو مملکت کے بلند ترین امرا میں امیرِ سلاح کا درجہ دوسرا ہو گیا۔ دربارِ سلطانی میں امیرِ سلاح کو رأس المَیسَرہ کی حیثیت سے بیٹھنے کا استحقاق تھا.

مآخذ: (۱) L. A. Mayer: Saracenic Heraldry، بمددِ اشاریہ؛ (۲) D. Ayalon: در BSOAS، ۱۹۵۴ء، ص ۶۰، ۶۸، ۶۹۔

(D. AYALON)

امیر سلطان: السیّد شمس الدین محمد بن علی الحسینی البخاری (۱۳۶۸-۱۴۲۹ء)، ⊗ ایک ترک ولی اللہ، جو سلطان بایزید اوّل کے ابتدائی دَورِ حکومت میں بخارا سے ہجرت کر کے بروسہ آئے۔ لوگوں میں امیر سیّد اور زیادہ تر امیر سلطان کے نام سے معروف ہیں۔ ان کی اپنی فراہم کردہ معلومات پر مبنی مناقب ناموں کی رُو سے ان کا شمار سادات میں ہوتا ہے۔ ان کے والد سید علی، جو بخارا کے صوفیہ میں سے تھے، امیر کُلال کے نام سے معروف تھے۔ امیر سلطان بخارا میں پیدا ہوئے اور آغاز عمر ہی میں ان اطراف کی بڑی بڑی صوفی تحریکوں سے متاثر ہوئے، چنانچہ انھیں کُبرِویہ اور نوربخشی طریقوں سے منسوب بتایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سیّد محمد نوربخش کا ظہور امیر سلطان کے ورودِ بُروسہ سے بہت بعد میں ہوا، لہٰذا انھیں محض کبرویہ ذہبیہ طریقے سے منسوب سمجھنا زیادہ صحیح ہوگا۔

امیر سلطان حجِ مکّۂ مکرّمہ کے بعد ایک عرصے تک مدینۂ منوّرہ میں مجاور رہے، پھر ایک روحانی اشارت و رہبری کی بنا پر عراق سے ہوتے ہوئے اناطولیہ پہنچے۔ قرہ مان، حامد ایلی، کوتاہیہ اور اینہ گول کے راستے بُروسہ آئے، جہاں انھوں نے ایک غار یا صومعے میں ریاضت اور زہد و تقوٰی کی زندگی بسر کرنا شروع کی۔ انھیں

صوفیوں سے خاص لگاؤ تھا اور تھوڑے ہی عرصے میں انھوں نے بُروسہ کے آس پاس بڑی شہرت حاصل کر لی۔ اطراف و اکناف سے آکر بہت بڑی تعداد میں ارادت مند ان کے گرد جمع ہو گئے اور بُروسہ کے علما و مشائخ سے انھوں نے تعلقات استوار کر لیے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں انھوں نے مولانا شمس الدین الفناری سے صدر الدین قونوی کی مفتاح الغیب کا درس لیا۔ ان کی شادی سلطان بایزید اوّل کی بیٹی خوندی خاتون سے ہو گئی۔ اس شادی سے ایک لڑکا (امیر علی چلبی) اور دو لڑکیاں پیدا ہوئیں۔ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ جب انقرہ کی جنگ کے بعد بُروسہ پر [امیر تیمور کا] قبضہ ہو گیا تو امیر سلطان اسیر ہو گئے اور انھیں تیمور کے سامنے پیش کیا گیا۔ امیر نے انھیں رہا کر دیا اور وہ بروسہ واپس چلے گئے۔ ہم عصر ترک سلاطین ان کا بہت احترام کرتے تھے۔ ان کی رسمِ شمشیر بندی امیر سلطان ہی ادا کرتے اور ان کے لیے دعاے خیر فرماتے۔ سلطان مراد ثانی کو اپنے چچا مصطفیٰ چلبی (دوزمجہ مصطفیٰ) سے جنگ پیش آئی تو امیر سلطان برابر سلطان مراد کی ہمت بندھاتے رہے اور جب سلطان مراد نے ۱۴۲۲ء میں استانبول کا محاصرہ کیا تو امیر سلطان سینکڑوں درویشوں کے ہمراہ اس کے ساتھ شریک رہے (اس محاصرے کی تاریخ لکھنے والے بوزنطی مؤرّخ Joannis Cananos نے امیر سلطان کے بارے میں بہت کچھ تحریر کیا ہے اور ان کے نام امیر سیّد بخاری کی تحریف کر کے انھیں Μηοζαίτης Βεχαο کہا ہے)۔ امیر سلطان کی تاریخ وفات کے متعلق جو مختلف روایتیں ہیں ان میں ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۹ء کی تاریخ سب سے زیادہ قابلِ قبول معلوم ہوتی ہے، کیونکہ 'انتقالِ امیر' کی ترکیب اسی سال پر شاہد ہے۔ اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ ان کی عمر انتقال کے وقت تریسٹھ سال کی تھی تو ان کی تاریخ ولادت لازماً ۷۷۰ھ/ ۱۳۶۸-۱۳۶۹ء ماننا پڑتی ہے۔

امیر سلطان کے مریدوں میں سے حسن خواجہ (مُزِیل الشُّکوک کے مصنّف: اس کتاب میں امیر سلطان کے متعلق معلومات درج ہیں) ان کے خلیفہ ہوئے اور اٹھارھویں صدی کے اواخر تک اس سلسلے کا آئین "اصولِ امیر" پر مبنی رہا، لیکن جب سلامی افندی شیخ طریقت ہوئے تو جلوتی اصول، اور انیسویں صدی کی ابتدا سے نقشبندی اصول اختیار کر لیے گئے۔ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء تک پچیس افراد ان کی درگاہ میں خلیفہ ہوئے۔

امیر سلطان، جن کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ بخارا سے روم ایلی کی طرف ہجرت کرنے کے بعد سے ترکی فتوحات میں برابر حصّہ لیتے رہے، اپنے مریدوں کو بھی جہاد کی تشویق و تلقین کیا کرتے تھے، بلکہ لوگوں کا عقیدہ تھا کہ وفات کے بعد بھی وہ سرحد پر لڑنے والے غازیوں کی ہمّت بڑھاتے اور نازک و دشوار موقعوں پر ان کی مدد کو فوراً پہنچ جاتے تھے۔ ان کی وہ کرامتیں جن کا مناقب کی کتابوں میں لمبا چوڑا ذکر موجود ہے اس امر کا خاصا ثبوت ہیں کہ انھوں نے لوگوں کے وجدان میں کتنے گہرے اثرات چھوڑے۔

کہا جاتا ہے کہ امیر سلطان شعر بھی کہتے تھے۔ ان کی درگاہ میں ایک نظم موجود ہے، جسے ان کا کلام سمجھا جاتا ہے، یعنی "گرچہ عاشقلرہ صلاو نیلدی" سے شروع ہونے والی الٰہی (مناجات)؛ لیکن یہ نظم یقیناً ان کے بعد کے زمانے میں لکھی گئی ہوگی۔

بُروسہ کے شمالی حصّے میں ایک محلّہ، جو خاصے بڑے رقبے پر پھیلا ہوا ہے، امیر سلطان کے نام سے مشہور ہے، اس لیے کہ وہاں ان کی بڑی مسجد، مقبرہ اور ان سے منسوب متعدد عمارتیں واقع ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ امیر سلطان نامی محلّے میں ان عمارتوں کے علاوہ چندرلی خلیل پاشا نے ایک مسافر خانہ اور جزری قاسم پاشا نے ایک مدرسہ اور حمام بنوایا تھا۔ یہاں ایک درگاہ بھی موجود تھی، جس سے بیش بہا اوقاف ملحق تھے۔ اس کے نزدیک جو قبرستان ہے اس میں بعض اہم اشخاص مدفون ہیں۔ امیر سلطان کو بُروسہ کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کی یادگاریں شہر کے مختلف اطراف و اکناف میں ملتی ہیں۔ ہر شخص ان کی تُربت و مسجد کی زیارت کرتا ہے اور انھیں ایک مستجاب الدّعوات مقام تصوّر کرتا ہے۔

مآخذ: امیر سلطان کی زندگی کے حالات اور کرامات کے ذکر میں جو متعدّد مناقب نامے لکھے گئے ہیں ان میں سے حسبِ ذیل قابلِ ذکر ہیں: (۱) یحییٰ: مَناقِب الجَوَاهِر (بایزید انقلاب کتب خانہ، مخطوطات محمد جودت بے، شمارہ ۲۳۸)؛ (۲) شوقی: مِناقِبِ اِمیر سُلطان (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۴۱۲)؛ (۳): حُسامی: زُبدَۃُ المَنَاقِب (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۳۷۰)؛ (۴) نعمت اللہ: مِناقِب اِمیر سُلطان (بایزید عمومی کتب خانہ شمارہ ۳۸۳۲)؛ (۵) سِنائی: مِناقِبِ اِمیر سُلطان (کشف نامہ)، استانبول ۱۲۸۹ھ۔ چونکہ تاریخ و تراجم کی کتابوں نیز سیاحت ناموں اور مختلف قسم کی دیگر تصانیف میں سے سب کا ذکر یہاں ممکن نہیں، لہٰذا صرف حسبِ ذیل اہم تصانیف کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے: (۶) عاشقی: تاریخ آلِ عثمان (برٹش میوزیم، شمارہ ۷۸۶۹، عہد سُلطان مُراد ثانی)؛ (۷) خوجہ سَعدِ الدِّین اِفندی: تاج التّواریخ (استانبول ۱۲۷۹ھ)، ۱: ۱۴۵، ۱۸۸ ببعد، ۱۹۵ ببعد؛ (۸) عالی: کُنہُ الاَخبار (استانبول)، ۵: ۸۳، ۱۹۵ ببعد؛ (۹) Le Beau: *Histoire du Bas-Empire* (پیرس ۱۸۳۶ء)، ۲۱: ۱۰۴ ببعد؛ (۱۰) J. v. Hammer: *Histoire de l' Empire Ottoman* (پیرس ۱۸۳۵ء)، ۱: ۳۲۱ ببعد، ۲: ۱۰۶، ۲۳۸ ببعد، ۳۸۴ (ان دونوں نے محاصرۂ استانبول میں امیر سلطان کی شرکت کے بارے میں معلومات بوزنطی مؤرّخ Joannis Cananos سے لی ہیں)؛ (۱۱) قویونلو اوغلو ممدوح تورغد: اِزنیق و بروسه تاریخی؛ (۱۲) بَلدِیر زادہ سلیمٰن سی محمد اِفندی: روضة الاولیاء (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۵۵۶)؛ (۱۳) طاش کوپروزادہ: شَقَائق النُّعمَانِیَّة (ترکی ترجمہ، استانبول ۱۲۶۹ھ)، ص ۶۷ ببعد، ۱۳۲؛ (۱۴) نوعی زادہ عطائی: ذَیلِ الشَّقائِق (استانبول ۱۲۶۹ھ)، ص ۶۱ ببعد؛ (۱۵) بورسہ لی بلیغ: گلدستۂ رِیاض عرفان (خداوندگار ۱۳۰۲ھ)، ص ۶۹ ببعد؛ (۱۶) غزّی زادہ عبداللطیف: خُلاصَۃُ الوَفَیات بروسہ (یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۲۴)؛ (۱۷) محمد شمس الدین: یادگارِ شِمسی (بروسہ ۱۳۳۲ھ)، ص ۳ ببعد؛ (۱۸) اولیا چلبی: سِیَاحَت نامہ (استانبول ۱۳۱۴ھ)، ۲: ۱۲، ۴۷ ببعد؛ (۱۹) B. Poujoulat: *Voyages dans l' Asie Mineure* ..... (پیرس ۱۸۴۰ء)، ۱: ۱۶۵ ببعد؛ (۲۰) لامعی: شہر اِنگیز بروسه (خداوندگار ۱۲۸۸ھ)، ص ۱۱ ببعد؛ (۲۱) کوپرولوزادہ محمد فؤاد: ترک اِدبیاتِندَہ اِیلک مُتَصَوِّفلَر (استانبول ۱۹۱۸ء)، ص ۲۹۶؛ (۲۲) وہی مصنّف: آنادولودَہ اِسلامیت

(ادبیات فاکولتہ سی مجموعہ، سال ۲، شمارہ ۴-۶، بالخصوص ص ۴۷۱ ببعد؛ (۲۳) سعد الدین نُوہت اِرگون: ترک شاعرلری، ۳: ۱۲۴۹ ببعد؛ (۲۴) محمد قپلان: امیر سلطان (ادبیات فاکولتہ سی، مقالہ، ۱۹۳۸-۱۹۳۹ء).

(محمد جاوید تپسوُن [ترجمہ از (آ، ت)])

✱ **امیر علی**: سیّد (۱۸۴۹-۱۹۲۸ء)، ہندوستانی قانون دان اور مُصنّف، ایک شیعہ خاندان [سادات] سے تھا، جو خراسان سے نادرشاہ کے ساتھ آیا اور ہندوستان میں سکونت پذیر ہوگیا۔ اس خاندان کے افراد یکے بعد دیگرے مغلوں، اودھ کے درباروں اور آخر کار ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں منسلک رہے۔ امیر علی نے مُحسنیہ (ہُگلی) کالج میں، جو کلکتے کے نزدیک تھا، تعلیم حاصل کی۔ یہاں اُنھوں نے نہ صرف عربی زبان سیکھی بلکہ انگریزی کے ادب سے بھی پوری واقفیت حاصل کی۔ مزید براں قانون کا مطالعہ کیا (دیکھیے اُن کی سرگزشت، در IC، ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء)۔ ۱۸۶۹ء سے ۱۸۷۳ء تک وہ انگلستان میں رہے اور ۱۸۷۳ء میں بیرسٹری کی سند حاصل کی۔ ۱۹۰۴ء میں بنگال ہائی کورٹ سے سبکدوش ہونے کے بعد انھوں نے اپنی انگریز بیوی (معروف بہ Isabelle Ida Konstorm) کے ساتھ انگلستان میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ ان کی سرگرمیاں متعدد میدانوں میں نمایاں تھیں، مثلاً قانون اسلامی کے پروفیسر کی حیثیت میں، وکالت میں، عدالت میں، خدمتِ خلق میں، حکومت کے نظم و نسق میں، سیاست میں اور مصنف کی حیثیت میں۔ اُن کی بعض تصانیف اس اسلامی قانون کے سلسلے میں جو انگریزوں کے عہد میں مدوّن ہوا (Anglo-Mohammedan Law) مستند تصوّر کی جاتی تھیں۔ ۱۸۸۳ء میں وہ وائسرائے کی کونسل کے تین ہندوستانی ممبروں میں سے واحد مسلم ممبر تھے اور ۱۹۰۹ء میں لنڈن کی پریوی کونسل (Privy Council) کی قانونی کمیٹی کے پہلے ہندوستانی رکن مقرر ہوے۔ خدمت خلق کے سلسلے میں انھوں نے علی پور (کلکتہ) میں نوعمر لڑکوں کے لیے ایک دارالاصلاح (Juvenile reformatory) قائم کیا اور لنڈن میں وہ برطانوی ہلال احمر سوسائٹی کے سرکردہ بانیوں میں سے تھے.

سیاسی محاذ پر انھوں نے ۱۸۷۷ء میں نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی، جس نے جلد ہی مدراس سے کراچی تک ایک قومی تنظیم کی صورت اختیار کر لی، جس کی چونتیس شاخیں تھیں۔ اس کا اوّلین مقصد ہندوستانی قومیتوں اور مذاہب میں بھائی چارے اور ہمدردانہ جذبات کا پیدا کرنا تھا؛ نیز مسلمانوں کے مفاد کی حفاظت اور ان کی سیاسی تربیت بھی اس کا نصب العین تھا (Memoirs، ۱۹۳۲ء، ص ۱۰)۔ مسلمانوں میں جو سیاسی شعور اُن دنوں میں پیدا ہو رہا تھا اس کا امیر علی کو پورا پورا احساس تھا۔ انھوں نے اس کا اظہار کیا اور اسے ترقی دی۔ انگلستان پہنچنے کے بعد وہ لنڈن میں مسلم لیگ کی ایک شاخ کھولنے میں ممد و معاون ہوے (تقریر، در IC، ۱۹۳۲ء، ص ۳۳۵ ببعد)، لیکن ۱۹۱۲ء میں جب ہوم رول کے مسئلے پر مسلم لیگ، انڈین نیشنل کانگرس سے متفق ہوگئی تو وہ مستعفی ہوگئے۔ ہندوستان کے لیے سیاسی اصلاحات کی تجاویز کے سلسلے میں امیر علی اس گفت و شنید میں شریک تھے جو لنڈن میں ہوئی۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد انھیں لنڈن میں تحریک خلافت کے قائد کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ اُن کے اور آغا خان کے دستخط سے ایک چٹھی عصمت پاشا کو لکھی گئی تھی جو انقرہ میں حکومت کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی استانبول میں شائع ہو گئی، اس کی وجہ سے ترکیہ میں ان کے خلاف شدید جذبہ پیدا ہوگیا.

تاہم ان کا بنیادی کام ایک مصنّف کی حیثیت سے نمایاں ہوا۔ جب وہ لنڈن میں قانون کی تعلیم حاصل کر رہے تھے تو انھوں نے اسلام کے متعلق مغربی نظریے کے جواب میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی سیرت اور رسالت پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا جو ۱۸۷۳ء میں لنڈن سے شائع ہوا۔ یہی مقالہ ان کی اُس مفصّل تصنیف کی ابتدائی کڑی تھا جو آخر کار *The Spirit of Islam* کے عنوان سے منظر عام پر آئی اور جسے وہ اپنی زندگی میں کئی بار بہ ترمیم و اصلاح شائع کراتے رہے (۱۸۹۱ء، ۱۹۲۲ء؛ نیز ان کی وفات کے بعد ۱۹۵۳ء میں)۔ اسلام کے متعلق ان کی یہ جدید طرز کی تصنیف بہت مقبول ہوئی اور مغربی ممالک میں اب تک اس کا اثر قائم ہے۔ ہندوستان کے باہر اسلامی دُنیا میں بھی اس کا اثر نمایاں ہے۔ ترکی زبان میں بھی اس کا ترجمہ ہو چکا ہے.

قانونی تصانیف سے قطع نظر ان کی دوسری اہم تصنیف *A Short History of the Saracens* ہے (لنڈن ۱۸۹۹ء؛ طبع دہم، بعد تصحیح، ۱۹۵۱ء)؛ [اس کتاب کا اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے]۔ اس تصنیف نے گزشتہ اسلامی تاریخ کے بارے میں بہت سے مغربی لوگوں اور مسلمانوں میں نیا انداز فکر پیدا کیا۔ اپنی ان دو کتابوں نیز دیگر مختصر تصانیف کے علاوہ انھوں نے ہندوستان بالخصوص انگلستان میں مضامین لکھنے کا سلسلہ برابر جاری رکھا (زیادہ تر رسالہ *The Nineteenth Century* میں)، جن کے ذریعے انھوں نے دنیا کے سامنے اسلام کی حقّانیت پیش کی۔ ان کی تاریخی اہمیت زیادہ تر اس بات میں مضمر ہے کہ انھوں نے اپنی تصانیف کے ذریعے یورپ میں اسلام کے متعلق ایک سازگار فضا تیار کی، بلکہ مغرب زدہ مسلمانوں میں بھی اسلام کو بنظر استحسان دیکھنے کا جذبہ پیدا کر دیا.

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر اس مضمون میں کیا گیا ہے: (۱) تصانیف امیر علی کی فہرست از W. C. Smith، در *Islamic Review*، لنڈن؛ (۲) *Eminent Mussulmans*، مدراس حدود ۱۹۲۲ء، ص ۱۴۵-۱۷۶؛ (۳) W. C. Smith: *Modern Islām in India*، طبع ثانی، لنڈن ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) H. A. R. Gibb: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریہ.

(W. CANTWELL SMITH)

✱ **امیر غَنیّہ**: رَکّ بہ میر غانیّہ.

✱ **الامیر الکبیر**: (بڑا امیر)، یہ لقب مملوکوں کی سلطنت میں ان سب لوگوں

کومرحمت کیا جاتا تھا جو قدامتِ خدمت اور بزرگی میں دوسروں پر فوقیت رکھتے تھے؛ لہٰذا [اس زمانے میں] امرا کی ایک ایسی جماعت موجود تھی، جس کا ہر فرد "الامیر الکبیر" کہلاتا تھا۔ شیخون العُمَری (۷۵۲ھ/۱۳۵۲ء) کے زمانے میں یہ لقب اس سلطنت کے اتابک العساکر، یعنی سالارِ اعظم کے لیے مخصوص ہوگیا۔ اس وقت سے سپہ سالاروں کے لیے ان کے عہدے کے دیگر القاب کے علاوہ یہ لقب بکثرت استعمال ہونے لگا.

مآخذ: (۱) M. van Berchem: در CIA، L' Egypte، ص ۲۷۶، ۲۹۰، ۴۵۲، ۵۹۳؛ (۲) المَقرِیزی: Histoire des Sultans Mamlouks، ترجمہ Quatremère، ۱: ۴؛ (۳) Poliak اور Ayalon، جن کے حوالے مادّۂ امیر آخور میں مذکور ہیں.

(D. AYALON)

⊗ **امیر کرُوڑ جہان پہلوان سُوری:** پشتو زبان کا قدیم ترین شاعر جس کے بارے میں ہمیں معلومات حاصل ہو سکی ہیں امیر کروڑ بن پُولاد سُوری ہے۔ سُور غور کے مشہور قبائل میں سے ایک قبیلہ تھا (دیکھیے مادّۂ سُور و افغانستان)۔ زمانۂ قبل از اسلام سے اس قبیلے کا ایک خاندان (شَنسَب بن خَرنَک کا خاندان) حکمران چلا آرہا تھا۔ سُوری قبیلے کے بچے کھچے کنبے اب بھی غُور، بادغیس اور ہرات میں موجود ہیں اور زُوری کہلاتے ہیں (دیکھیے مادّۂ افغانستان، تحت عنوان غوری).

امیر کروڑ سوری جہان پہلوان کے پشتو اشعار پٹہ خزانہ کے مؤلّف نے شیخ کَتّہ متی زئی کی کتاب لَرغُونی پِشتانہ سے نقل کیے ہیں اور خود شیخ کتہ نے یہ اشعار محمد بن علی البُستی کی کتاب تاریخ سُوری سے لیے تھے۔ اس کتاب میں امیر کروڑ کے جو حالات دَرج ہیں، ان کا ترجمہ یہ ہے:

امیر کروڑ ولد امیر پُولاد ۱۳۹ھ میں غور کے شہر مَندِیش کا امیر تھا اور اس کا لقب "جہان پہلوان" تھا۔ اس نے غُور کے تمام قلعے مثلاً خَیسار، تمران اور برگوشک وغیرہ فتح کر لیے اور خاندانِ رسالت، یعنی آل عبّاس کو خلافت کے حصول کے سلسلے میں مدد دی۔ وہ ایک جنگی مرد پہلوان تھا، جو سو آدمیوں سے اکیلا لڑا کرتا تھا، اس وجہ سے اسے کروڑ، یعنی سخت اور پختہ کہا کرتے تھے۔ سردی کا موسم وہ اپنے محل واقع زمینداوَر میں بسر کیا کرتا تھا۔ وہ اس سوری کی نسل سے تھا جو سہاک (ضحاک) کے اخلاف میں سے تھا اور غور بالشتان اور بُست میں بادشاہی کرتا تھا۔ بنوامیّہ کے خلاف ابوالعباس السفّاح کی تحریک میں وہ ابو مُسلم خراسانی کا مددگار تھا۔ امیر کروڑ نے ۱۵۴ھ میں فُوشَنج کی لڑائیوں میں وفات پائی۔ اس کے بیٹے امیر ناصر نے غُور، سُور، بُست اور زمینداوَر میں اس کی مملکتوں کو اپنے قبضے میں کرلیا۔ کہتے ہیں کہ امیر کروڑ بڑا عادل اور منتظم حکمران تھا اور بہت اچھے شعر کہتا تھا۔ آل عبّاس کی تحریک میں اس نے نمایاں فتوحات حاصل کیں تو "وِیاڑنہ" کی صورت میں پشتو کے اشعار کہے۔ وِیاڑنہ کے معنی حماسہ ہیں۔ وہ ان اشعار میں اپنی فتوحات پر فخر کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے: میں دلاور اور شیر کی طرح شجاع بادشاہ ہوں۔ پہلوانی کے فن میں ہِند، سِنْد، طخار، کابل اور زابل میں میرا کوئی نظیر نہیں۔ ہرات، جُرؤم، مَرو، پریُوالرُ ود، غَرج، زَرَنج، بامیان اور طُخار سب میری تلوار کے سائے تلے ہیں۔ روم میں بھی لوگ مجھے جانتے ہیں۔ دشمن میرے نام سے لرزتے ہیں۔ میں نے سوریوں کا نام بلند کردیا ہے۔ میرا حکم اونچے اونچے پہاڑوں پر جاری ہے۔ مدّاح میرا نام منبر پر سے پکارتے ہیں۔ میں اپنی رعایا پر مہربان ہوں اور دشمنوں پر سخت اور حملہ کرنے والا (پٹہ خزانہ، ص ۳۳-۳۶).

پشتو زبان کے یہ اشعار جن کا مطلب اوپر بیان کیا گیا ایک پرانی بحر میں کہے گئے ہیں، اور ان میں ایسے الفاظ بھی ہیں جو اب متروک اور غیر مستعمل ہیں۔ ان اشعار سے زبان کی قدامت، افکار کی پختگی اور زبان کی فصاحت ظاہر ہے۔ زبان پشتو کا قدیم ترین شعری نمونہ جو مل سکا یہی ہے۔ یہ اشعار ۱۵۰ھ کے قریب لکھے گئے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قدیم سُوریوں اور غُوریوں کے پرانے حکمران خاندان کی زبان پشتو تھی (دیکھیے مادّہ ہائے افغانستان، سُور و غوریّہ).

مآخذ: (۱) حبیبی: تاریخ ادبیات پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۲) صدیق اللہ: موجز تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۳) محمد ہُوتک: پٹہ خزانہ، تعلیقات عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۴) منہاج سراج جُوزجانی: طبقات ناصری، ج ۱، طبع عبدالحی حبیبی، کوئٹہ ۱۹۴۹ء؛ (۵) Minorsky: شرح و ترجمہ حدود العالم، اوکسفرڈ، ۱۹۳۷ء.

(عبدالحی حبیبی افغانی)

⊗* **امیرُ المؤمنین:** (مومنوں کا امیر یا حاکم)، بعض مغربی مصنفوں نے اس کا ترجمہ Prince of the Believers کیا ہے، مگر یہ نہ لغت کے اعتبار سے درست ہے اور نہ تاریخ کی رُو سے.

یہ لقب سب سے پہلے حضرت عمرؓ بن الخطاب نے خلیفہ منتخب ہونے پر اختیار فرمایا (مقدمۂ ابن خلدون، طبع وافی، ۲: ۵۷۸ ببعد؛ شبلی نعمانی: الفاروق، باب: تدبیر و سیاست)۔ "امیر" [رَكَ بآن] سے مراد وہ شخص ہے جسے "اَمر"، یعنی حکم یا قیادت تفویض کی جائے [اس میں فوجی قیادت بھی شامل ہے]، اور اس عام مفہوم کے مطابق اسے کلمۂ 'المؤمنین' کی طرف مضاف کر کے اس سے وہ "امیر" مراد لیے جاتے تھے جنھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں اور آپؐ کے بعد مختلف اسلامی مہموں کی قیادت سپرد کی گئی، جیسے حضرت سَعد بن ابی وقّاصؓ [رَكَ بآن] کو 'امیر' کہا گیا۔ وہ جنگ قادسیہ میں ایرانیوں کے خلاف اسلامی افواج کے قائد تھے؛ لیکن حضرت عمرؓ نے جو اپنے لیے "امیر المؤمنین" کا لقب اختیار کیا تو گمان غالب ہے کہ یہ قرآن مجید کی اس آیت کے تابع ہوگا: اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (۴ [النسآء]: ۵۹) = اللہ تعالٰی، اس کے رسول اور اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو۔ عہدِ فاروقی سے خاتمۂ خلافت تک، یعنی جب تک خلافت کو ایک منظم ادارے کی حیثیت حاصل رہی، امیر المؤمنین کا اعزازی لقب صرف خلفا کے لیے مخصوص رہا۔ اگر کوئی بادشاہ اسے اختیار کرلیتا تھا تو اس سے یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ مدعی منصب خلافت بھی ہے۔ (دیکھیے مادّۂ خلافت، خلیفہ) خواہ

خلافت کے عام مفہوم میں — جیسے بنو امیہ، بنو عباس اور فاطمی خلفا تھے — یا مستقل اسلامی حکومت کے معنی میں — جیسے اندلس میں ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء سے بنو امیہ تھے (دیکھیے عبدالرحمٰن ثالث) یا المغرب میں بنو مؤمن (دیکھیے E. Lévi Provençal: *Trente-sept lettres officielles almohades, Hesp.*، ۱۹۴۱ء، ص ۱ ببعد) اور الموحّدون کی فتوحات سے پہلے اور بعد اندلس میں کئی چھوٹے چھوٹے حکمران خاندان۔ بنو مؤمن میں خلافت کا دعوٰی افریقیہ کے امراے بنو حَفْص نے ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۳ء میں کیا اور ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں جب عباسی خلافت ختم ہو گئی تو مصر کے مملوک سلاطین نے قلیل عرصے کے لیے اسے خلافت مطلقہ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا، یہاں تک کہ قاہرہ میں خود انھوں نے عباسی خلفا کا ایک جدید سلسلہ قائم کر لیا [دیکھیے بنو العباس]۔ المغرب میں بنو حَفْص کا دعوٰی بنو مرین نے تسلیم نہیں کیا اور آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی میں اپنے لیے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا۔ بعد کے تمام مراکشی شاہی خاندانوں نے بھی ان کا تتبع کیا۔

شیعیوں کا فرقہ امامیہ "امیر المؤمنین" کا لقب صرف حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مخصوص سمجھتا ہے۔ اسمٰعیلیوں کا ہر فرقہ اسے اپنے اپنے مُسلّمہ خلفا کے لیے استعمال کرتا ہے۔ زیدی شیعیوں کے نزدیک ہر وہ علوی جو بزور شمشیر اپنے اقتدار کو منوا لے خود کو امیر المؤمنین کہلوا سکتا ہے، مثلاً یمن کے زیدی امام۔

لفظ امیر المؤمنین کا استعمال خوارج کے ہاں تاہرت کے رُستمیوں کے سوا بہت شاذ ہے۔

کبھی کبھی اس اصطلاح کا اطلاق کسی نسبت سے مجازاً بعض بڑے بڑے علما پر بھی کیا گیا ہے، مثلاً مشہور محدث شُعْبَہ بن الحجاج کو "امیر المؤمنین فی الرّوایۃ" کہا گیا (ابو نُعَیم: حِلْیَۃُ الاولیاء، ۷: ۱۴۴)، اسی طرح مشہور نحوی ابو حیان غرناطی کو "امیر المؤمنین فی النحو" (المقّری، نفح الطّیب، ص ۸۲۶)۔

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الآداب؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ، مطبع الوطن ۱۲۹۸ھ؛ (۳) المقّری: *Analectes* [نفح الطیب]، بولاق ۱۸۵۵-۱۸۶۱ء؛ (۴) القلقشندی: مآثر الانافۃ، کویت ۱۹۶۴ء، ۱: ۲۶ ببعد؛ (۵) ابن خلدون: مقدمۃ، طبع علی عبدالواحد وافی، ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۸ء؛ (۶) شبلی نعمانی: الفاروق]؛ (۷) Goldziher: *Muhammedinsche studien*، ۲: ۶۱؛ (۸) M. van Berchem: *Titres califiennes d' Occident*، در *JA*، ۱۹۰۷ء، ۱: ۲۴۵-۳۳۵؛ (۹) E. Tyan: *Institutions de Droit public Musulman*، ج ۱، *Le Caliphat*، پیرس ۱۹۵۴ء، خصوصاً ص ۱۹۸ ببعد؛ (۱۰) Gibb: *Some Considerations* etc.، در *Archives de Histoire et de Droit oriental*، ج ۳، Wetteren ۱۹۴۸ء، ص ۴۰۱-۴۱۰؛ نیز دیکھیے عام مآخذ، تحت مقالہ خلافت و خلیفہ۔

(H. A. R. Gibb [و ادارہ])

---

* **امیرِ مجلس:** امیر بار یا صاحب مراسم، ایشیاے کوچک کے سلجوقی بادشاہوں کے بزرگ ترین عمائد میں سے ایک [دیکھیے سلجوق]۔ مملوکوں کی حکومت میں امیرِ مجلس کے ذمے طبیبوں اور کحالوں وغیرہ کی نگرانی ہوتی تھی۔ متعلقہ کتب سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ "امیر مجلس" کا اس خاص فریضے سے کیا تعلق تھا۔ اگرچہ ابتدائی مملوک دور "امیر مجلس" کو امیر سلاح [رک بآن] پر فوقیت حاصل ہوتی تھی، تاہم اس زمانے میں ان دونوں کو کوئی زیادہ وقعت نہیں دی جاتی تھی۔ چرکسی عہد میں امیر مجلس کا رتبہ بلاشبہہ امیر سلاح سے کمتر تھا، پھر بھی مملکت کے بلند ترین امرا میں اس کا درجہ تیسرا تھا۔

مآخذ: (۱) المقریزی (مترجمہ Quatermère: *Histoire des Sultans mamlouks*)، ۱/ ۲: ۹۷؛ (۲) M. van Berchem: *L' Égypte*، در *CIA*، ص ۲۷۴، ۵۸۵؛ (۳) M. Gaudefroi-Demombynes: *La Syrie*, ص lvii، etc؛ (۴) L. A. Mayer: *Saracenic Heraldry*، ص ۶۹، ۱۰۱، وغیرہ؛ (۵) D. Ayalon، در *BSOAS*، ۱۹۵۴ء، ص ۵۹، ۶۹۔

(D. Ayalon)

---

* **امیر المسلمین:** (مسلمانوں کا امیر) ایک لقب جو سب سے پہلے المرابطون نے امیر المؤمنین [رک بآن] کے مقابلے میں اختیار کیا۔ مغرب کے خود مختار شاہی خاندان امیر المؤمنین کا لقب استعمال کر لیا کرتے تھے، مگر المرابطون کو بنو عباس کی برتری تسلیم تھی اور وہ پسند نہیں کرتے تھے کہ خلیفہ کا یہ لقب اپنے لیے بھی استعمال کریں، لہٰذا انھوں نے ایک قسم کی ذیلی خلافت قائم کر کے اپنے لیے ایک علیحدہ لقب تجویز کر لیا۔ بعد میں افریقیہ اور اندلس کے حکمران کامل خود مختاری کی صورت میں تو امیر المؤمنین کا ورنہ امیر المسلمین کا لقب استعمال کرتے رہے۔

مآخذ: M. Van Berchem: *Titres califiens d' Occident*، در *Journ. As.*، سلسلہ ۱۰، ۹: ۲۴۵-۳۳۵۔

(A. J. Wensinck)

⊗ **امیر مینائی:** امیر الشعرا مفتی امیر احمد خلف مولوی کرم محمد (گلِ رعنا، ص ۴۰۲: کرم احمد؛ چند ہم عصر (ص ۱) میں کریم احمد لکھا ہے، جو غلط ہے) لکھنوی، انیسویں صدی کے نصف آخر میں اردو کے مسلّم الثبوت استاد اور محقق۔ وہ شاعری کے علاوہ فنِ لغت، طب، جفر اور نجوم میں بھی دسترس رکھتے تھے۔ نصیر الدین حیدر کے عہد میں بتاریخ ۱۶ شعبان ۱۲۴۴ھ/ ۲۱ فروری ۱۸۲۸ء پیدا ہوئے۔ مخدوم شاہ مینا، جن کا مزار لکھنؤ میں مرجع خاص و عام ہے، ان کے جدّ اعلی کے حقیقی بھائی تھے۔ اسی نسبت سے مینائی کہلاتے ہیں (آفتاب احمد صدیقی: صہباے مینائی، ص ۶۰)۔ بچپن سے نوجوانی تک اپنے بڑے بھائی حافظ عنایت حسین اور والد ماجد سے تعلیم پائی۔ مفتی سعد اللہ مراد آبادی سے منطق و فلسفہ کی اور میر تراب علی سے فارسی و عربی ادب کی تحصیل کی۔ علماے فرنگی محل سے بھی فقہ و اصول میں استفادہ کیا، لیکن، جیسا کہ خود ایک خط میں لکھتے ہیں، علوم متداولہ کی تکمیل بیشتر اپنی ذاتی کوشش و کاوش سے کی (انتخاب یادگار، ص ۳۳؛ نیز عابدہ کیانی: امیر مینائی، مقالہ، ص ۲)۔ شاعری سے طبعی مناسبت تھی۔ پندرہ سال کی عمر میں منشی مظفر علی

امیر کا تلمذ اختیار کیا، جو اس دور کے زبردست قادر الکلام اور ماہرِ عروض تھے۔ ان دنوں لکھنؤ میں شاعری کا غلغلہ بلند تھا۔ آتش و ناسخ اور انیس و دبیر کی معرکہ آرائیاں طبیعتوں میں جولانی پیدا کر رہی تھیں۔ رند، خلیل، صبا، نسیم، بحر، رشک اور وزیر کی زمزمہ سنجیاں سن سن کر امیر کا شوقِ شاعری چمک اٹھا۔ امیر کے کلام اور کمال کا شہرہ سن کر ۱۲۶۹ھ/ ۱۸۵۲ء میں نواب واجد علی شاہ نے انھیں طلب کیا۔ اوّل شاہزادوں کی تعلیم پر، پھر بہ مشاہرہ دو سو روپے عدالت دیوانی میں تقرر ہوا۔ ۱۸۵۶ء میں الحاق اودھ کے حادثے سے یہ سلسلہ ٹوٹا تو امیر خانہ نشین ہو گئے۔ اگلے سال غدر کا ہنگامہ برپا ہوا، جس میں گھر کھد جانے اور آفتِ بے خانمانی پیش آنے کے علاوہ ان کا دیوان بھی تلف ہو گیا۔ یہ کاکوری چلے گئے اور سال بھر وہاں قیام کر کے کان پور ہوتے ہوئے میر پور پہنچے، جہاں ان کے خسر شیخ وحید الدین خان ڈپٹی کلکٹر تھے۔ ان کی سفارش سے نواب یوسف علی خان ناظم والی رام پور نے انھیں طلب کیا (۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۹ء؛ دیکھیے عابدہ کیانی: امیر مینائی، مقالہ، ص ۷)۔ عدالت دیوانی کے رکن اور مفتی شرع کی حیثیت سے تقرر ہوا۔ ان کے بعد ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۵ء میں کلب علی خان مسند نشین ہوئے تو نظارتِ مطبع، میر اخباری اور مصاحبت کے عہدے بھی ان سے متعلق ہو گئے۔ قدر شناس نواب تنخواہ (دو سو سولہ روپے ماہوار) کے علاوہ ہر سال بڑی خوبصورتی کے ساتھ چار پانچ ہزار روپے بطور انعام بھی دیا کرتے تھے (مکاتیب امیر مینائی، ص ۳۳۴، مکتوب بنام مہدی حسن خان شاداب)۔ خلعت، عطیات اور مختلف سہولتیں اس کے علاوہ تھیں۔

کلب علی خان کی خوش انتظامی، جوہر شناسی اور قدر دانی سے مختلف فنون کے اکثر باکمال ان کے دربار میں جمع ہو گئے تھے۔ زمرۂ شعرا میں داغ، امیر، جلال، بحر، قلق، اسیر، منیر، تسلیم، اوج، عروج، رسا، حیا جیسے سخنور موجود تھے۔ ان چشمکوں میں امیر کی شاعری نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ کلب علی خان کے بعد مشتاق علی خان، پھر حامد علی خان نے انھیں برقرار رکھا، لیکن تنخواہ اور دیگر سہولتوں میں کمی ہو گئی۔ جب داغ نے رام پور سے حیدر آباد دکن جا کر عروج پایا تو ان کی ترغیب سے امیر کو بھی وہاں جانے کی آرزو ہوئی۔ ۱۸۹۹ء میں نظام دکن کلکتے سے حیدر آباد واپس آ رہے تھے تو داغ کی تحریک سے امیر طلب کیے گئے اور بنارس میں شرفِ باریابی پایا۔ مدحیہ قصیدہ سن کر نظام نے اشتیاق ظاہر کیا۔ یہ اگلے سال بھوپال ہوتے ہوئے ۹ ستمبر ۱۹۰۰ء کو حیدر آباد پہنچے۔ پہنچتے ہی ایسے بیمار ہوئے کہ پھر نہ اٹھے۔ متلی اور پیچش مرض الموت بن گئی۔ داغ، سرشار اور مدار المہام مہاراجہ کشن پرشاد شاد عیادت کو آتے تھے۔ بالآخر ۱۹ جمادی الاخریٰ ۱۳۱۸ھ/ ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۰ء کو وفات پائی (خمخانۂ جاوید، ۱: ۴۲۶؛ گل رعنا (ص ۴۰۶) میں ۱۹ جمادی الاولیٰ اور چند ہم عصر (ص ۷) میں ۱۷ جمادی الاُخریٰ ہے، جو غلط ہے)۔ ان کے بے شمار شاگردوں میں جلیل، ریاض، حفیظ، مضطر، صفدر اور سرشار نامور ہوئے۔ اولادِ نرینہ میں محمد احمد المتخلص بہ محو و قمر، ممتاز احمد آرزو، مسعود احمد ضمیر اور لطیف اختر تھے [محمد احمد نے آخر میں صریر تخلص اختیار کر لیا تھا]۔

امیر طبعاً بہت شریف النفس، نیک کردار، نیک اندیش، عبادت گزار اور متقی تھے۔ درگاہ صابریہ کے سجادہ نشین امیر شاہ صاحب سے بیعت و خلافت کا شرف حاصل تھا۔ میلانِ فقیری نے توکل، استغنا، تواضع اور انکسار کی صفات کو اور چمکا دیا تھا۔ اس کے باوجود بے باکی اور خودداری طبیعت میں راسخ تھی۔ دوست نوازی، شفقت، عفو اور عیب پوشی میں بے مثال تھے۔ معاصر شعرا بالخصوص داغ سے دوستانہ تعلق تھا (مکاتیب امیر، ص ۲۷۵؛ نیز نقوش، شخصیات نمبر، حصۂ دوم، ص ۱۳۹۸) [بایں ہمہ آپس میں چشمک و رقابت بھی موجود تھی]۔ اعتقاداً خوش عقیدہ حنفی تھے۔

شعرائے متاخرین میں امیر ایک ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ قصیدہ گوئی میں ان کی قوت و قدرت مسلّم ہے؛ غزل میں ان کا عام جوہر سلاستِ زبان، نزاکتِ مضمون اور شگفتہ بیانی ہے، جس میں لکھنؤ کی نسبت سے لوازمِ حسن کی رنگینی اور نسوانی خصوصیات کی جھلک موجود ہے۔ کلام سراسر ہموار ہے، جس میں موزونیت، نازک خیالی، پختگی، مضمون آفرینی، تمثیل نگاری اور تصوف نے ایک رنگا رنگ چمن کھلا دیا ہے۔ اس کے باوجود زبان و بیان میں متانت اور پھبن ہے۔ مصحفی کی طرح، جو ان کے دادا استاد ہیں، زبان اور عروض کے قواعد سے بال بھر نہیں ہٹتے۔ مشاقی کے زور میں کہ سلسلۂ مصحفی کا خاصہ ہے، دو غزلے، سہ غزلے کہتے ہیں، لیکن قدرتِ بیان اور رنگینیِ ادا کی بدولت کہیں ضعف پیدا ہونے نہیں دیتے۔ صاحب شعر الہند ان کے ابتدائی کلام پر ابتذال، رعایتِ لفظی اور زنانہ لوازم کا دھبا لگا کر کہتے ہیں کہ رام پور پہنچ کر انھیں داغ کے مقابلے میں اپنا کلام پھیکا نظر آیا تو صفائی زبان اور چستی ترکیب کی طرف متوجہ ہوئے (شعر الہند، ص ۳۰۲)۔ صاحب خمخانۂ جاوید بھی ان کی قادر الکلامی، صفائی اور موزونیت کی تعریف کرنے کے باوجود داغ کو ان پر ترجیح دیتے ہیں (ص ۴۲۴)۔ ڈاکٹر آفتاب احمد، امیر احمد علوی اور ممتاز احمد آہ امیر کو تقلیدِ داغ اور بے کیفی کے الزام سے بری قرار دیتے ہیں (صہبائے مینائی، ص ۱۴۶؛ نیز سیرۃ امیر و طرۂ امیر، حصۂ تنقید)۔ بے لاگ رائے حکیم عبدالحی کی ہے، یعنی یہ کہ وہ مسلّم الثبوت استاد تھے؛ کلام کا زور مضمون کی نزاکت سے دست و گریبان ہے؛ بندش کی چستی اور تراکیب کی درستی سے لفظوں کی خوبصورتی پہلو بہ پہلو جوڑتے ہیں؛ نازک خیالات اور بلند مضامین اس طور پر باندھتے ہیں کہ اس باریک نقاشی پر فصاحت آئینے کا کام دیتی ہے (گل رعنا، ص ۴۰۷)۔ رام بابو سکسینہ (اردو ترجمہ، ص ۳۶۲ ببعد) کی رائے بھی قریب قریب یہی ہے۔ امیر کی غزل میں داغ کی سی برجستگی، شوخی اور صفائی نہیں، لیکن پختگی، زبان دانی، موزونیِ الفاظ اور رنگینیِ مضامین کے اعتبار سے ایک گلدستہ ہوتی ہے۔

تصانیف: تحقیق زبان، شعر گوئی، لغت اور تصوف امیر کے پسندیدہ موضوع تھے۔ اس بنا پر ان کی تصانیف و تالیفات میں بھی تنوع ہے۔ ان کی تفصیل الگ الگ یہ ہے:

(الف) شعر و سخن: (۱) غیرت بہارستان: پہلا دیوان، جو غدر میں تلف

ہوا؛ (۲) مرآۃ الغیب: دوسرا دیوان، جو ۳۴۸ صفحات پر محیط اور قصیدوں، غزلوں، مسدسوں، رباعیوں اور قطعاتِ تاریخ پر مشتمل ہے؛ تلف شدہ دیوان کے تھوڑے بہت اشعار اس میں داخل ہیں؛ (۳) گوہر انتخاب: تلف شدہ دیوان کی ان غزلوں اور اشعار کا مجموعہ جو حافظے کی مدد سے جمع کیے گئے؛ (۴) صنم خانۂ عشق: تیسرا دیوان، مرتبہ ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸ء، ۲۹۸ صفحات ۔ نام تاریخی ہے ۔ اس میں امیر کی غزل گوئی نقطۂ عروج پر ہے ۔ خود بھی بشیر احمد خان (جوش ملیح آبادی کے والد) کو ایک خط میں لکھا ہے کہ یہ دیوان پہلے مجموعوں سے بہتر ہے (مکاتیب امیر مینائی، ص ۳۴۷)؛ (۵) جوہرِ انتخاب: امیر کا اپنے دواوین کا انتخاب ہے، جس میں کہیں کہیں میر اور درد کی سی سادگی ملتی ہے؛ (۶) مضامین دل آشوب: ایک نظم جس کی نوعیت معلوم نہیں؛ (۷) مجموعۂ واسوخت: چھے واسوختوں، یعنی بانگِ اضطرار (۳۲۵ بند)؛ واسوختِ اردو (۸۹ بند)؛ شکایاتِ رنجش (۱۲۹ بند)؛ صفیر آتشبار (۱۶۳ بند)؛ حسدِ اغیار (۵۵ بند) اور غبارِ طبع (۳۶ بند کا) مجموعہ جسے دائرۂ ادبیہ، لکھنؤ نے مینائے سخن کے نام سے چھاپا ہے ۔ بہت پہلے نول کشور کے مجموعۂ واسوخت، یعنی شعلۂ جوّالہ، میں بھی یہ واسوخت چھپے تھے (صہبائے مینائی، ص ۲۵۷) ۔ آخری دیوان، جس میں قصائد، خمسے، رباعیاں اور متفرق چیزیں ہیں، طبع نہیں ہو سکا۔

(ب) مذہب و اخلاق: (۱) محامد خاتم النبیین: نعتیہ دیوان ہے؛ (۲) ذکر شاہِ انبیاء، صبح ازل، شام ابد اور لیلۃ القدر کے نام سے چار مسدس ہیں، جن میں بالترتیب حضور رسالت مآبؐ کے حالات و عادات، ولادت و وفات اور معراج کا ذکر ہے؛ (۳) نور تجلّی اور (۴) ابرِ کرم: دو مثنویاں، جو اخلاق و معرفت میں ہیں؛ (۵) نماز کے اسرار؛ (۶) زاد الامیر (دعائیں) اور (۷) خیابانِ آفرینش (مولود شریف) نثر میں ہیں۔

(ج) تحقیق زبان: (۱) سرمۂ بصیرت: عربی و فارسی کے الفاظ جو اردو میں غلط رائج ہیں (تقریباً تین سو صفحات)؛ (۲) بہار ہند: اردو کے محاورات و مصطلحات، جن کی سند کے لیے اشعار بھی درج کیے ہیں ۔ یہ کتاب امیر اللّغات کی بنیاد یا نقشِ اوّل سمجھی جاتی ہے؛ (۳) امیر اللّغات: اردو کی یہ ناتمام لغت صرف الف ممدودہ (جلد اول، ۳۱۷ صفحات) اور الف مقصورہ (جلد دوم، ۳۲۵ صفحات) پر محیط ہے ۔ الفرڈ لایل (Sir Alfred Lyall)، گورنر صوبہ جات متحدہ، نے ۱۸۸۴ء میں نواب کلب علی خان سے اردو کی ایک مبسوط لغت تیار کرانے کی فرمائش کی تھی ۔ ان کے ایما سے امیر نے کافی عملہ فراہم کر کے یہ کام شروع کیا۔ ۱۸۸۶ء میں مسودے کے چند اوراق بطور نمونہ ملک کے اہلِ ذوق حضرات کو بھیجے گئے (امیر اللّغات، مقدمہ، ج ۱، ص ۴) ۔ اس عرصے میں الفرڈ لایل انگلستان واپس گئے اور کلب علی خان کا انتقال ہو گیا، لیکن جنرل عظیم الدین اور نواب مشتاق علی خان نے عملے کی تنخواہ کا بار اٹھائے رکھا ۔ حامد علی خان کے عہد میں دو جلدیں مفید عام پریس آگرہ سے ۱۸۹۱ء میں طبع ہوئیں ۔ پھر ناقدری کے باعث کام کا یہ سلسلہ ختم ہو گیا ۔ صہبائے مینائی کے مؤلف تیسری جلد کا بھی نام لیتے ہیں، لیکن تفصیل بتانے سے قاصر ہیں (ص ۲۶۲) ۔ یہ کتاب مؤلف کی محنت، جستجو اور استناد کی شاہد ہے ۔ اکثر الفاظ، اصطلاحات اور محاورات کے لیے مستند شعرا کے اشعار درج کیے ہیں ۔ سر سیّد احمد خان اور اکبر الٰہ آبادی نے تقریظ نما تبصرے لکھ کر اسے معیاری اور بے مثال قرار دیا ہے (امیر اللغات، مقدمہ، ج ۲، ص ۸)، لیکن حقیقۃً مؤلف نے اکثر طولِ عمل سے کام لیا ہے اور سینکڑوں ایسی عبارتیں اور جملے، جنھیں ہرگز لغت نہیں کہہ سکتے، جمع کر دیے ہیں۔

(د) متفرقات: (۱) ارشاد السلطان اور (۲) ھدایۃ السلطان: یہ دو کتابیں امیر نے واجد علی شاہ کے ایما سے لکھی تھیں ۔ اب معدوم ہیں اور موضوع معلوم نہیں ۔ مولوی عبدالحق کا اندازہ کہ یہ واجد علی شاہ کی بعض کتابوں کی شرحیں ہیں (چند ہم عصر، ص ۳) محض قیاس پر مبنی ہے؛ (۳) انتخابِ یادگار: دو حصے، رام پور کے سخن سنج نوابوں اور ان شاعروں کا تذکرہ جو دربارِ رام پور کے متوسّل یا وہاں کے متوطّن تھے؛ یہ فرمائش کلب علی خان لکھا گیا، اس لیے عبارت پُرتکلّف اور مقفّٰی ہے اور تنقید یا تبصرے کی جگہ تعریف یا تقریظ کا رنگ ہے۔

مآخذ: (۱) آفتاب احمد: صہبائے مینائی، مکتبۂ عارفین، ڈھاکہ، بدون تاریخ؛ (۲) مولوی عبدالحق: چند ہم عصر، انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۴۲ء؛ (۳) لالہ سری رام: خمخانۂ جاوید، جلد اوّل، طبع نولکشور، لکھنؤ ۱۹۰۸ء؛ (۴) حکیم عبدالحی: گل رعنا، معارف پریس، اعظم گڑھ ۱۳۰۷ھ؛ (۵) عبدالسلام ندوی: شعر الہند، طبع اوّل، معارف پریس، اعظم گڑھ، بدون تاریخ؛ (۶) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو، ترجمہ از مرزا محمد عسکری، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۹۲۹ء؛ (۷) عابدہ کیانی: مقالہ امیر مینائی، مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی لائبریری؛ (۸) ڈاکٹر ابواللیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، علی گڑھ ۱۹۴۴ء؛ (۹) محمد یحیٰی تنہا: مرآۃ الشعر، مطبوعۂ مبارک علی، لاہور (بدون تاریخ)؛ (۱۰) رسالہ نگار، جنوری ۔ فروری، لکھنؤ ۱۹۵۷ء؛ (۱۱) رسالہ نقوش، شخصیات نمبر، حصّۂ دوم، لاہور؛ (۱۲) مکاتیب امیر مینائی، مرتبۂ احسن اللہ ثاقب، طبع دوم، دائرہ ادبیہ، لکھنؤ (بدون تاریخ)؛ (۱۳) امیر مینائی: امیر اللغات، مفید عام پریس، آگرہ ۱۸۹۱ء؛ (۱۴) امیر مینائی: مرآۃ الغیب، نولکشور پریس، لکھنؤ ۱۸۸۰ء؛ (۱۵) امیر مینائی: صنم خانۂ عشق، امیر المطابع، حیدر آباد ۱۳۳۴ھ؛ (۱۶) ممتاز علی آہ، سیرۃ امیر احمد، ادبی پریس، لکھنؤ ۱۹۴۱ء؛ (۱۷) امیر احمد علوی: طرۂ امیر، انوار المطابع، لکھنؤ ۱۹۲۸ء۔

(ناظر حسن زیدی)

اَمِیْن: رَبّ بہ آمین۔ *

---

* امین: (عربی، جمع: اُمَناء) قابلِ اعتماد، یعنی ایسا شخص جس پر انسان بھروسا کر سکے ۔ اسی بنا پر الف لام تعریفی کے ساتھ "الامین" جوانی کے دور میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا لقب قرار پا گیا تھا ۔ اسم کی حیثیت سے امین کا مفہوم ہے: "وہ جسے بطور امانت کوئی چیز سپرد کی جائے"، نگران، ناظم، مثلاً امین الوحی: "

وہ جسے وحی سونپی گئی''، یعنی حضرت جبریلؑ۔ یہ لفظ اکثر القاب میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے، مثلاً امین الدّولہ (ابن التّلمیذ وغیرہ کا خطاب)، امین الدّین (دیکھیے یاقوت)، امین المُلک، امین السلطنۃ.

ان عام اور غیر معیّن معانی کے علاوہ اسلامی اداروں کی تاریخ میں لفظ امین زیادہ اصطلاحی معنی میں بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے، مثلاً امین کی اصطلاح مختلف قابل اعتماد عہدے رکھنے والوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے، خصوصاً ایسے عہدے دار جن کے وظائف میں اقتصادی یا مالی نوعیت کی ذمّے داریاں شامل ہوں۔ قانونی کتابوں میں امین اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی کا قانونی نمائندہ ہو۔ بنو عبّاس کے ابتدائی ادوار میں ''امین الحُکم'' اس سرکاری اہل کار کو کہتے تھے جو نابالغ یتامٰی کی املاک کے انتظام کا ذمّے دار ہوتا تھا (Tyan: *Organisation Judiciaire*، ۱: ۳۸۴)۔ وسیع تر مفہوم میں اس لفظ کا اطلاق خزانہ داروں، راہ داری (customs) کے عاملوں اور جاگیروں کے منتظمین وغیرہ پر ہوتا تھا (دیکھیے ابن مماتی: قوانین الدواوین (طبع عطیہ Atiya)، باب ۳؛ مصر اور المغرب کے بارے میں دیکھیے Lévi-Provençal: *Hist. de l' Espagne Musulmane*، ۳: ۴۰-۵۲؛ Le Tourneau: *Fès avant le Protectorat*، بمدد اشاریہ، بالخصوص ص ۲۹۹ حاشیہ ۳ وغیرہ).

لفظ امین کا اہم ترین اصطلاحی مفہوم پیشہ وروں کی کسی انجمن (guild) کا رئیس ہے۔ اس معنی میں اس لفظ کی جمع اکثر امینات آئی ہے۔ (Le Tourneau، محل مذکور)، لیکن بظاہر اس مفہوم میں امین کا استعمال ہمیشہ المغرب ہی کے مختلف اسلامی ملکوں تک محدود رہا ہے۔ مشرق میں ترکی خلافت سے پہلے کے ادوار میں عام طور پر عَرِیف [رَتّ بَآن] کی اصطلاح کو ترجیح دی جاتی تھی۔ عصر حاضر میں اس کے لیے مختلف اصطلاحیں اختیار کر لی گئی ہیں۔ اہل حرفہ کی اصناف کے رؤسا کے متعلق عام معلومات کے لیے نیز مآخذ کے لیے دیکھیے مادّۂ ''عریف'' و ''صنف''.

(CL. CAHEN)

---

* اِمِیْن: عربی میں اَمین [رَتّ بَآن]، آلِ عثمان کے عہدِ حکومت میں ایک انتظامی عہدے دار کا نام، جس کے عہدے یا فریضے کو امانت کہتے تھے۔ عثمانی سرکاری اصطلاح میں امین سے مراد کوئی ایسا تنخواہ دار ملازم حکومت ہوتا تھا، جسے بذریعۂ ''برات'' خود سلطان کی طرف سے یا اس کے نام پر مقرّر کیا جائے اور جس کے ذمّے کسی محکمے، مخصوص کام یا ذریعۂ آمد کی نگرانی وانتظام ہو۔ اس طرح ذخائر، بہم رسانی، ٹکسالوں، کانوں، محکمۂ راہ داری وغیرہ کے مختلف قسم کے امین ہوا کرتے تھے اور ان کے علاوہ ''تحریر'' [رَتّ بَآن] کے، جن کا کام صوبوں میں زمینوں کے رجسٹر تیار کرنا اور پٹہ داری، آبادی، جاگیروں کی تقسیم وغیرہ کو ضبط کرنا تھا (دیکھیے مادّۂ دفتر خاقانی اور تیار)۔ پروفیسر اینالجق کے الفاظ میں: ''امانت تحریر کے لیے بہت علم و تجربہ درکار ہوتا تھا۔ یہ بڑی ذمّے داری کا کام تھا اور ساتھ ہی اس میں بدعنوانیوں کی بھی بہت گنجائش تھی۔ عموماً صاحب رسوخ امرا اور قضاۃ اس عہدے پر مامور ہوتے تھے''۔ جب امین کے ذمّے آمدنی کی تحصیل ہوتو اسے موصولہ رقم میں سے خود کچھ لینے کا حق نہیں تھا، بلکہ پوری رقم خزانۂ سرکار میں داخل کرنا پڑتی تھی۔ بعض اوقات اصطلاح امین ایسے نمائندوں اور گماشتوں کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے جنھیں سلطان کے علاوہ کوئی اور صاحب اختیار شخص مقرّر کرے، مثلاً کوئی قاضی یا کوئی محصّل خراج (tax-farmer)۔ بعض اوقات امین اپنے اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے خود محصّل بن جاتا تھا.

دارالسلطنت (استانبول) میں مختلف محکموں کے اعلٰی حُکّام کا لقب بھی امین ہوتا تھا، مثلاً بارود خانے کا نگران (باروت خانہ امینی)، اسلحہ خانے کا امین (ترسانہ امینی) اور دفتر خاقانی کا امین (دفتر امینی یا دفتر خاقانی امینی)۔ امین کا لقب رکھنے والوں میں سب سے اعلٰی مرتبے کے وہ چار امین تھے جو محلِ سلطانی کی خارجی ملازمتوں سے متعلق ہوتے تھے، یعنی شہر کا کمشنر (شہر امینی)، جس کا کام محلِ سلطانی کے مالیات و بہم رسانی اشیا اور شہر کے دوسرے شاہی محلّات اور سرکاری عمارتوں کی دیکھ بھال تھا؛ باورچی خانے کا نگران (مطبخ امینی) اور جَو (barley) کا نگران (اَرپہ امینی)، جن کے ذمّے علی الترتیب مطبخ سلطانی کے لیے اشیاے خوردنی اور شاہی اصطبل کے لیے چارہ مہیا کرنے کا کام تھا؛ ٹکسال کا مہتمم (ضرب خانہ امینی)، جو شاہی محل کی ٹکسال کی دیکھ بھال کرتا تھا (دیکھیے دار الضرب).

مآخذ: (۱) خلیل اینالجق: هجری ۸۳۵ تاریخلی صورتِ دفترِ سنجاق آرْوَنید، انقرہ ۱۹۵۴ء؛ (۲) R. Anheggar: *Beitraege zür Geschichte des Bergbaus im osmanischen Reich*، استانبول ۱۹۴۳ء، ۱/۱: ۲۲-۲۳؛ ۳۲-۳۵؛ ۱۰۴-۱۰۷؛ (۳) وہی مصنف و خلیل اینالجق: قانون نامۂ سلطانی بر موجبِ عُرفِ عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء، اشاریہ؛ (۴) N. Beldiceanu: *Les actes des premiers Sultans*، پیرس-ہیگ ۱۹۶۰ء، اشاریہ؛ (۵) بُرکان: قانونلر، اشاریہ؛ (۶) L. Fekete: *Die Siyāqat -Schrift in der türkischen Financvewaltung*، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء، ۱: ۸۶ و اشاریہ؛ (۷) U. Heyd: *Ottoman documents on Palestine 1552-1615*، اوکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۵۹-۶۰، ۹۳ و اشاریہ؛ (۸) S. J. Shaw: *The financial and administrative organization and development of ottoman Egypt 1517-1798*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء، ص ۲۶-۲۷، ۳۱، اشاریہ؛ (۹) عبدالرحمٰن وفیق: تکالیف قواعدی، استانبول ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۷۶-۱۸۴؛ (۱۰) آئی۔ ایچ اوزون چارشلی: عثمانلی دولتنک سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۳۷۵-۳۸۷؛ (۱۱) وہی مصنف: عثمانلی دولتنک مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، اشاریہ؛ (۱۲) Gibb و Bowen، ۱/۱: ۸۴-۸۵، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۵۰ و ۲/۱: ۲۱؛ (۱۳) Pakalin، ۱: ۵۲۵-۵۲۶.

(B. LEWIS)

---

* الامین: محمد، عبّاسی خلیفہ، جس نے ۱۹۳ھ/۸۰۹ء سے ۱۹۸ھ/۸۱۳ء تک

حکومت کی۔ وہ شوّال ۱۷۰ھ/اپریل ۷۸۷ء میں ہارون الرشید کی ملکہ زبیدہ کے بطن سے پیدا ہوا جو المنصور کی پوتی تھی [زبیدہ بنت جعفر بن منصور، اسی طرح ہارون الرشید بن ہادی بن منصور]۔ اس طرح وہ باپ اور ماں دونوں کی جانب سے خالص ہاشمی النسب تھا، اسی لیے باپ کی وراثتِ خلافت کے معاملے میں اسے اپنے بھائی عبداللہ (= المأمون) پر فوقیت دی گئی جو اس سے چھے ماہ پہلے، مگر ایک کنیز کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہارون الرشید نے ۱۷۵ھ/ ۷۹۲ء میں الامین کے لیے، جو اس وقت پانچ سال کا تھا وارثِ تخت کی حیثیت سے پہلی مرتبہ بیعت لی تھی اور المأمون کو ۱۸۳ھ/ ۷۹۹ء میں دوسرا وارث نامزد کیا گیا۔ اس دہری جانشینی کے پورے مسئلے کو ہارون الرشید نے بذاتِ خود ۱۸۶ھ/ ۸۰۲ء میں 'وثائق مکّیہ' کی صورت میں قطعیت کے ساتھ طے کر دیا تھا تا کہ ہر قسم کا شک و شبہہ دور ہو جائے اور دونوں وارثوں کے درمیان کسی طرح کا تنازع باقی نہ رہے۔ ان وثائق میں سے پہلی دستاویز میں الامین نے اعتراف کیا تھا کہ اس کے فوراً بعد جانشینی کا حق المأمون کو حاصل ہوگا اور اسے عملاً سلطنت کے نصف مشرقی حصے پر مطلق اقتدار حاصل رہے گا۔ دوسرے وثیقے میں المأمون نے اپنے مذکورۂ بالا حقوق سے آگاہ ہونے کا اقرار اور اپنی طرف سے وعدہ کیا تھا کہ وہ اپنے بھائی الامین محمد کو خلیفہ مان کر اس کی فرمانبرداری کرتا رہے گا، خواہ وہ اپنے عہد و پیمان ملحوظ رکھے یا نہ رکھے۔ ان وثیقوں میں فرائض اور جوابی فرائض کا جو سلسلہ قائم کیا گیا اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہارون الرشید اس نازک صورت حال سے بخوبی آگاہ تھا جو اس دوگونہ نامزدگی اور دونوں بھائیوں کے درمیان (جو افتادِ طبع اور رجحانات کے لحاظ سے باہم بہت مختلف تھے) مخاصمت کے امکانات کے باعث پیدا ہو سکتی تھی۔ اس نے اس طرح کے دینی اور قانونی قول و قرار کے ذریعے ان کے درمیان ایک ایسا توازن قائم کرنے کی کوشش کی جو خطرے سے خالی نہ تھا۔

جب ہارون الرشید نے ۳ جمادی الاُخریٰ ۱۹۳ھ/ ۲۴ مارچ ۸۰۹ء کو طوس میں وفات پائی تو الامین کو بغداد اور سلطنت کے طول و عرض میں خلیفہ تسلیم کر لیا گیا اور المأمون بعجلتِ تمام اپنی ولایت خراسان کی جانب واپس ہو گیا۔ اگلے سال (۱۹۴ھ/ ۸۱۰ء) الامین نے جمعے کے خطبے میں یکا یک اپنے اور المأمون کے نام کے بعد اپنے بیٹے موسیٰ کا نام پڑھوانا شروع کر دیا۔ اگرچہ اس اقدام سے رسمًا معاہدۂ مکّہ کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تھی، تاہم اس سے ظاہر ہو گیا کہ اس کی نیت معاہدے کو نظر انداز کر دینے کی ہے، کیونکہ اس نے اپنے بھائی کے ساتھ ایک اَور ایسے آئندہ وارث کا نام بڑھا دیا جسے وہ اپنے نقطۂ نگاہ سے زیادہ سازگار سمجھتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فوراً دونوں بھائیوں کے درمیان (جن کی تائید و حمایت علی الترتیب الامین کے وزیر فضل بن الربیع اور المأمون کے آئندہ وزیر فضل بن سہل کر رہے تھے) سفارتی مراسلت شروع ہو گئی۔ اس خط و کتابت کا متن جس نے مسلح تصادم سے پہلے بغداد اور مرو کے درمیان سیاسی داؤں پیچ یا ایک "سرد جنگ" کی شکل اختیار کر لی تھی، الطبری نے محفوظ کر دیا ہے۔ الامین کی کوشش یہ تھی کہ اپنے بھائی کو بہلا پھسلا کر دربار میں بلا لے اور اسے خراسان کے متعدّد اہم اقطاع سے دست بردار ہونے پر راضی کر کے ترتیب وراثت میں تبدیلی پر اس کی رضامندی لے لے۔ المأمون نے احترام اور احتیاط کو ہاتھ سے نہ جانے دیا لیکن عزم و استقامت سے مزاحمت پر قائم رہا، جس کی وجہ سے الامین جلد بازی پر آمادہ ہو گیا؛ چنانچہ ۱۹۵ھ کے اوائل، یعنی ۸۱۰ء کے اواخر میں اس نے رسمًا 'وثائق مکّیہ' کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جمعے کے خطبے میں المأمون کے نام کی جگہ اپنے بیٹے کا نام (اور اپنے تیسرے بھائی القاسم کا نام جو بعد میں المعتصم کے لقب سے خلیفہ بنا) تخت کا بلا واسطہ وارث ہونے کی حیثیت سے پڑھوایا۔ المأمون کے باغی ہو جانے کا اعلان کر دیا گیا اور اس کی مزاحمت کو کچلنے کے لیے علی بن عیسیٰ بن ماہان کو ایک لشکر کا سالار بنا کر بھیجا گیا۔ اس اقدام سے عراق اور خراسان کے درمیان کھلم کھلا جنگ شروع ہو گئی (جمادی الاُخریٰ ۱۹۵ھ/ مارچ ۸۱۱ء).

المأمون کی طرف سے اس کا نامور سپہ سالار طاہر بن الحسین [رتّ بآن] جنگ کر رہا تھا۔ رے کے قریب پہلے ہی معرکے میں طاہر بن الحسین نے علی بن عیسیٰ کو شکست دے کر قتل کر دیا، بعد ازاں عبدالرحمٰن بن جَبلۃ الاَبناوی کا بھی یہی حشر ہوا، جو ایک اَور لشکر لے کر مقابلے کو آیا تھا۔ الجبال کا پورا صوبہ بڑی تیزی سے خراسانی افواج کے قبضے میں آ گیا۔ الامین نے ان فوجوں کے مقابلے کے لیے شامی عربوں سے بھرتی کیے ہوئے امدادی لشکر جھونکنا شروع کیے مگر کچھ فائدہ نہ ہوا۔ ایرانی عنصر کے بالمقابل جو یکسر المأمون کا حامی تھا، شامی عنصر سے کام لینے کی سعی الامین کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکی اور یک قلم ناکام رہی۔ شام میں خطرناک فسادات شروع ہو گئے۔ خود بغداد میں الحسین بن علی بن عیسیٰ نے یکا یک ہنگامہ کر کے الامین کو عارضی طور پر معزول اور المأمون کی خلافت کا اعلان کر دیا مگر یہ انقلابی کوشش (رجب ۱۹۶ھ/ مارچ ۸۱۲ء) کامیاب ثابت نہ ہوئی۔ الامین پھر بحال ہو گیا۔ اب اسے خراسانی عساکر کا مقابلہ کرنا پڑا جو دار الخلافہ کی طرف بڑھ رہے تھے۔ ذوالحجّہ ۱۹۶ھ/ اگست ۸۱۲ء میں بغداد کو دو جیشوں نے، جو ہَرثمہ بن اَعْیَن اور طاہر کے زیر قیادت تھے، گھیر لیا۔ طاہر اس وقت تک خوزستان کی تسخیر مکمل کر چکا تھا اور سلطنت کے باقی ماندہ حصّوں (عراق، الجزیرہ، عرب) میں بھی الامین کا اقتدار روبزوال ہونے لگا۔ اسے معزول اور اس کی جگہ اس کے بھائی کو خلیفہ قرار دیا گیا۔ اس کے باوجود دار السلطنت کی مدافعت سال بھر تک قائم رہی اور اس دوران میں دار الخلافہ کے سب سے شورہ پشت شہری (جو عُراۃ، یعنی "ننگے" کہلاتے تھے) خلیفہ الامین کے گرد سینہ سپر ہو گئے اور خون ریز معرکوں میں محاصرہ کرنے والوں کا راستہ روکتے رہے۔ صورتِ حال محرّم ۱۹۸ھ/ ستمبر ۸۱۳ء سے پہلے واضح نہ تھی، مگر اس کے بعد مزاحمت کا زور کلی طور پر ٹوٹ گیا اور الامین نے ہرثمہ سے درخواست کی کہ اسے بحفاظت [بغداد سے] نکل جانے دیا جائے؛ لیکن جب وہ اپنے باپ کے اس سابق وفادار سپہ سالار کے پاس، جس نے اسے جان کی امان دے دی تھی، جا رہا تھا تو راستے میں طاہر کے آدمیوں نے اسے روک

لیا اور انھوں نے اس خوف سے کہ ہاتھ آیا ہوا شکار کہیں نکل نہ جائے اسے گرفتار کر کے ۲۴-۲۵ محرم ۱۹۸ھ/ ۲۴-۲۵ ستمبر ۸۱۳ء کی درمیانی شب کو قتل کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ المأمون بذات خود اپنے بھائی کے قتل کا ذمے دار نہ تھا۔ سیاست کی دنیا عجب دنیا ہے۔ اس کے بعد وہ تنہا فرماں روا بن گیا۔

دونوں بھائیوں کی اس باہمی جنگ کو بعض لوگوں نے عربیت اور ایرانیت کے باہمی تصادم کا ایک مظہر قرار دیا ہے جو خلافت عبّاسیہ کے آغاز میں رونما ہوا، امر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک خاندانی تنازع تھا۔ اگرچہ دونوں حریف بھائیوں اور ان کی معتمد علیہ فوجوں میں بعض نسلی عوامل بھی کارفرما تھے، اور خراسان اور ایران نے بالعموم مامونی فریق ہی کا ساتھ دیا تاہم الامین کے بارے میں یہ دعوٰی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ خاص طور سے عربیت کا علم بردار تھا یا یہ کہ عرب من حیث الجماعۃ اس کے حامی تھے۔ آسائش پسندی نے اس کی طبیعت میں سطحیت اور کاہلی پیدا کر دی تھی اور وہ سیاسی ساز باز کی پیچیدگیوں سے نابلد تھا۔ وہ صرف یہ چاہتا تھا کہ شاہی اقتدار اس کے لیے اور اس کے اخلاف کے لیے محفوظ ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے جو حکمت عملی اختیار کی گئی اس پر عمل کرنے میں زیادہ غور و فکر سے کام نہ لیا گیا۔ یہ حکمت عملی خود اس کی (الامین کی) نہیں بلکہ اس کے وزیر و مشیر الفضل بن الربیع [رَكَ بآن] کی تھی جسے ہمارے مآخذ میں الامین کا گم راہ کنندہ دکھایا گیا ہے، چنانچہ اس نے خطرے کے وقت اس کا ساتھ چھوڑ دیا تاکہ اپنے لیے فاتح سے معافی حاصل کر سکے۔ محاصرۂ بغداد کے دوران میں جس وفاداری اور جان توڑ مزاحمت کا مظاہرہ ہوا وہ اتنی قانونی اور خاندانی تصورات پر مبنی نہیں تھی جتنی خلیفہ [الامین] کی فراواں داد و دہش اور شہر کے اوباش لوگوں کی جنگجویانہ فطرت پر تھی، جو اس صورت حال کو کھل کھیلنے اور قتل و غارت کرنے کا ایک اچھا موقع سمجھتے تھے۔ اس طرح دراصل الامین کی طرف چند درباری حاشیہ نشینوں اور شاعروں کی ایک مختصر سی ٹولی کے سوا جو ابونواس کی طرح اس کی رنگ رلیوں میں شریک رہتی تھی اور کوئی بھی نہ تھا۔ ابونواس نے آخری وقت تک الامین کا ساتھ نہ چھوڑا اور مرنے کے بعد مرثیے لکھ کر سچے دل سے اس پر نوحہ خوانی کی۔ اسلامی تاریخ میں الامین کا ذکر بعض اموی خلفا، مثلاً یزید اوّل اور ولید ثانی کے ساتھ کیا جاتا ہے جو اسی کی طرح رند مشرب اور عیش پرست حکمران تھے، اگرچہ ان کی سیاسی اور ذہنی صلاحیتوں کا نام و نشان بھی اس آسائش پسند عباسی حکمران میں نہیں پایا جاتا۔ اس کی حکومت کے چار سال (یا محاصرے کو چھوڑ کر تین سال) میں کوئی نمایاں سیاسی یا انتظامی کارنامہ اس کے سوا نظر نہیں آتا کہ اس نے اپنے اس بھائی کو، جو عقل و دانش اور سیاسی بصیرت میں اس سے بدرجہا بہتر تھا، محروم کرنے کے لیے جنگ کی۔

مآخذ: (۱) بڑا ماخذ الطبری، ۳: ۶۰۳-۹۷۴ ہے (جس کا اختصار ابن الاثیر، ۶: ۱۵۲-۲۰۷ میں درج ہے)؛ دیگر مآخذ حسب ذیل ہیں: (۲) الیعقوبی، ۲: ۴۹۳ ببعد، ۵۲۴-۵۳۸؛ (۳) الدِّینَوری، ص ۳۸۸-۳۹۶؛ (۴) *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (طبع de Goeje)، ص ۳۲۰-۳۴۴؛ (۵) ابن الطِّقطَقی، ص ۲۹۱-۲۹۷، تاریخی ہونے کی بہ نسبت زیادہ تر افسانوی ہے، تاہم محاصرۂ بغداد کے حالات کے بارے میں بہت قیمتی ہے؛ (۶) المسعودی: مروج، ۶: ۴۱۵-۴۸۷؛ مغربی تصانیف میں عہد خلافت کی عمومی تواریخ کے علاوہ حسب ذیل شامل ہیں: (۷) F. Gabrieli: *Documenti relativi al califfato di al-Amīn in at-Ṭabari*، در *Rend. Lin*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۱-۲۲۰؛ اور (۹) وہی مصنف: *La successione di Hārūn al-Rašīd e la guerra fra al-Amīn e al-Mā'mūn*، در *RSO*، ۱۹۲۸ء، ص ۳۴۱-۳۹۷؛ [(۱۰) شبلی: المأمون، اعظم گڑھ].

(F. GABRIELI)

امین بن حسن الحَلَوانی المَدَنی: ایک عرب سیاح، جو ابتدا میں اپنے ہی آبائی شہر مدینۂ منوّرہ میں مسجد نبوی میں مدرّس تھا۔ اس نے مدینۂ منوّرہ ہی میں ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں تبرّکات بالخصوص موے نبوی کی تقدیس و تکریم کے خلاف ایک رسالہ شائع کیا۔ اس کے بعد وہ ایک کتب فروش کی حیثیت سے مشرق کے اسلامی ممالک اور یورپ میں سفر کرتا رہا؛ چنانچہ ۱۸۸۳ء میں ایمسٹرڈم اور لائڈن بھی پہنچا اور مخطوطات کا ایک بڑا اہم اور قیمتی مجموعہ کتب خانہ لائڈن کو فروخت کیا۔ آگے چل کر بمبئی اس کی ادبی سرگرمیوں کا مرکز بنا۔ علاوہ دوسری تصانیف کے ۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۷ء میں اس نے داؤد پاشا کی ایک تاریخ بعنوان مَطَالِعُ السُّعُوْد بِطِیْبِ اَخْبَار الْوَالِی داؤد لکھی؛ نیز نَشْر الْھَذَیَان مِنْ تَأرِیخ جُرْجی زَیْدَان (بمبئی ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۹۰ء) کے عنوان سے اس نے ایک رسالہ جرجی زیدان کے خلاف اور دوسرا السُّیوفُ المُغْرِقَة عَلَى الصَّوَاعِقِ الْمُحْرِقة (۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۰ء) کے عنوان سے سیّد احمد اسعد الرفاعی کے خلاف تصنیف کیا۔ مؤخّر الذکر میں عبدالباسط الفُوْفی کا فرضی نام اختیار کیا۔ بمبئی ہی میں اس نے وفات پائی۔

مآخذ: (۱) Snouck Hurgronje: *Het Leidsche Orientalisten-Congress*، در *Tijdschrift Indische Taal-Land-en Volkenkunde*، جلد ۳۹ (1883)؛ (۲) C. Landberg: *Catalogue des Mss. arabes Provenants d' une bibliothéque Privée á el-Medina*.

(آ، طبع اوّل)

امین پاشا: افریقہ کا ایک ممتاز جرمن سیاح اور آبادکار، جس کا اصلی نام Carl Oscar Eduard Theodor Schnitzer تھا۔ وہ ۲۸ مارچ ۱۸۴۰ء کو Schlesia میں Oppeln کے مقام پر پیدا ہوا۔ ۱۸۵۸ء سے ۱۸۶۴ء تک اس نے برسلاو (Berslau)، برلن اور Königsberg میں طب اور سائنس کی تعلیم پا کر مارچ ۱۸۶۴ء میں ڈاکٹری کی سند حاصل کی۔ ۱۸۶۴ء کے موسم خزاں میں وہ Antivari گیا، جو اس وقت تک ترکی مقبوضات میں شامل تھا۔ یہاں اس نے نجی طور پر طبابت کا کام شروع کر دیا، لیکن آئندہ موسم گرما میں اسے اس ضلعے کا قرنطینی وطبّی افسر بنا دیا گیا۔ شمالی البانیا کا والی اسمٰعیل حقّی پاشا، جس کی سکونت سقوطری میں تھی اور اس کی

بیوی جو ٹرانسلوینیا (Transylvania) کی رہنے والی تھی، شنٹسر (Schnitzer) پر خاص طور سے مہربان ہو گئے۔ ۱۸۷۳ء میں اسمٰعیل کی وفات کے بعد دو سال تک وہ اس کی بیوہ کے پاس مقیم رہا اور ۱۸۷۵ء کے اختتام کے قریب اس سے رخصت ہو کر خرطوم چلا گیا۔ اپریل کے وسط میں گورڈن (Gordon) نے، جو اس وقت صوبۂ استوائی (Equatorial Province) کا گورنر تھا، اسے لاڈو (Lado) میں سرکاری طبی افسر مقرر کر دیا۔ یہاں شنٹسر (Schnitzer) نے ۷ مئی ۱۸۷۶ء کو اپنا کام سنبھال لیا اور اپنے کو جرمنی کا تعلیم یافتہ ترک بتا کر اپنا نام امین آفندی رکھا۔ ۳ جون کو اسے گورڈن کے سیاسی نمائندے کے طور پر یوگنڈا کے بادشاہ مُتیسَہ (Mtesa) کے پاس بھیجا گیا، اور ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء میں اُنیُورو (unyoro) کے کابرِجہ (Kabrega) کے پاس اور دوبارہ مُتیسَہ کے پاس۔ جون ۱۸۷۸ء کے خاتمے پر گورڈن نے، جو اس اثنا میں سوڈان کا گورنر جنرل ہو گیا تھا، روسی جرمن سیاح جُنکر (Junker) کی تجویز پر امین کو ''صوبۂ استوائی'' کا گورنر مقرر کر دیا۔ امین نے، جسے اب ''بے'' کا خطاب مل گیا اور بعد میں ''پاشا'' کا، اپنے نئے منصب پر فائز ہو کر تہذیب و تمدن کو فروغ دینے میں حیرت خیز مستعدی کا اظہار کیا۔ اُس نے دنقلی (ایک قسم کے بے قاعدہ سپاہی) کو، جو ہمیشہ لوٹ مار کی جانب مائل رہتے تھے، قابو میں کیا؛ تجارت، زراعت اور تہذیب و تمدن کو بالعموم فروغ دیا اور اپنے علاقے کی توسیع کی۔ جب اُس نے حکومت اپنے ہاتھ میں لی تو یہ صوبہ ہر سال تیس ہزار پاؤنڈ کا خسارہ دکھایا کرتا تھا، لیکن تین سال بعد ہی بارہ سو پاؤنڈ کی بچت ہونے لگی (قب G. Schweitzer: *Emin Pascha*، ص ۲۲۰ ببعد)۔ آمدنی کو بعد کے زمانے میں، جب مہدویوں کی تحریک کے باعث امین مصر سے کٹ کر رہ گیا تھا، ہاتھی دانت کی شکل میں جمع کیا جاتا تھا۔ جب گورڈن نے اس صوبے کو چھوڑا تھا تو اس میں آباد مقامات (Stations) کی تعداد پندرہ تھی؛ امین نے بڑھا کر پچاس کر دی۔ مہدوی تحریک کے زمانۂ آغاز (۱۸۸۱-۱۸۸۲ء) میں امین کا علاقہ شرقاً غرباً چار سو میل تک پھیلا ہوا تھا اور شمال سے جنوب کی طرف تین سو میل تک۔ مہدوی بغاوت کی وجہ سے وسط اپریل ۱۸۸۳ء سے لے کر کئی سال تک مصری حکومت سے امین کے تعلقات بالکل منقطع رہے۔ ۱۸۸۴ء کے موسم بہار میں کرم اللہ کُرقوشوی نے، جو بحر الغزال کا صوبہ فتح کرنے والی مہدوی فوج کا قائد تھا، اس سے اطاعت قبول کرنے کا مطالبہ کیا۔ امین نے ہتھیار ڈالنے سے انکار کر دیا۔ رفتہ رفتہ اس کی مشکلات بڑھتی گئیں، چنانچہ اپریل ۱۸۸۵ء کے اختتام پر اس نے Lado کو خیر باد کہا اور اپنا صدر مقام زیادہ جنوب کی طرف وَدَلائی (Wadelai) میں منتقل کر دیا۔ ۲ جنوری ۱۸۸۶ء کو جُنکر (Junker)، جو جنوری ۱۸۸۴ء سے امین کے ساتھ رہا تھا، افریقہ کے مشرقی ساحل کی طرف روانہ ہو گیا، جہاں وہ ۱۴ دسمبر ۱۸۸۶ء کو پہنچ گیا۔ ایک اور سیاح، یعنی اطالوی کساتی (Casati)، جنوری ۱۸۸۵ء سے امین کے ساتھ اس کی خلاصی کے وقت تک رہا۔ ۱۸۸۷ء کے شروع میں لاڈو (Ladó) کو، جہاں اب تک ایک قلعہ نشین فوج برقرار رکھی گئی تھی، بالکل ترک کر دینا پڑا۔ امین نے ۱۸۸۷ء میں بہت عرصے تک کِبِرو (Kibiro) میں قیام کیا، جو جھیل البرٹ نیانزا (Albert Nyanza) کے مشرقی ساحل پر ایک آباد مقام تھا۔ اس اثنا میں Royal Scottish Geographical Society کی تحریک سے سکاٹ لینڈ کے تجارت پیشہ اصحاب کی ایک کمیٹی نے، جس کے لیے شاید اس ملک کے تجارتی امکانات بھی باعثِ کشش تھے، امین کو مخلصی دلانے کے لیے ایک مہم تیار کر لی تھی۔ اس مہم کی رہنمائی کے لیے سٹینلی (Stanley) کو نامزد کیا گیا اور وہ ۱۸۸۸ء کے موسم بہار میں امین کے پاس (لیکن خاص صوبۂ استوائی تک نہیں) جا پہنچا، سٹینلی کے کاروان کو راستے میں اس قدر نقصان اٹھانا پڑا تھا کہ اس کی آمد امین کے لیے کارآمد ہونے کے بجائے باعث تردّد بن گئی، خصوصاً اس لیے کہ سٹینلی کا طرزِ عمل ایسا نہ تھا جس سے امین کے موقف کو تقویت پہنچ سکتی۔ جب امین نے اپنے افسروں کو مصری حکومت کے یہ احکام سنائے کہ انھیں سٹینلی کی ہم راہی میں اپنی جائے قیام چھوڑ کر پیچھے ہٹ آنا چاہیے (یعنی مشرقی ساحل کی جانب) تو انھوں نے بغاوت کر دی اور وسط اگست سے وسط نومبر ۱۸۸۸ء تک انھوں نے امین کو دوفیلیہ (Dufilé) میں مقید رکھا۔ اس اثنا میں ۱۱ جون ۱۸۸۸ء کو عمر صالح کے زیر قیادت ایک مہدوی مہم اُمّ درمان سے جہازوں پر روانہ ہوئی اور ۱۱ اکتوبر کو لاڈو پہنچی۔ عمر صالح نے امین پاشا سے ہتھیار ڈالنے کا مطالبہ کیا تو باغی سپاہیوں نے مہدوی فوجوں کا مقابلہ کیا اور امین کو رہا کر دیا (۱۶ نومبر)۔ ۱۷ فروری ۱۸۸۹ء کو امین، جس نے روانگی کا پختہ ارادہ کر لیا تھا، سٹینلی سے البرٹ نیانزا کے مغربی ساحل پر جا ملا اور ان کی متحدہ مہم دسمبر ۱۸۸۹ء کے شروع میں بمقام Bagamoya ساحل پر پہنچ گئی۔ یہاں امین کا بہت عزت و احترام سے استقبال کیا گیا، لیکن ایک افسوس ناک حادثے کے باعث وہ تین ماہ تک صاحب فراش رہا۔ صحت یاب ہونے کے بعد امین نے (ابتداءً عارضی طور پر) جرمن سلطنت کے محکمۂ خارجہ میں ملازمت اختیار کر لی۔ ۲۶ اپریل کو جب وہ مشرقی ساحل سے روانہ ہوا تو اس کے ساتھ دو افسر شٹولمن (Stuhlmann) اور لانگھیلڈ (Langheld)، تین سارجنٹ، سو سپاہی اور پانچ سو بانوے حمّال تھے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ جرمنی کے لیے جھیل وکٹوریا نیانزا (Victoria Nyanza) کے جنوب میں واقع علاقے حاصل کرے۔ تابورہ (Tabora) پر جرمن جھنڈا بلند کیا جانا اور وکٹوریا نیانزا کے مغربی ساحل پر بُکوبا (Bukoba) کی بستی کا قیام اس مہم کے اہم ترین واقعات تھے۔ یہ دونوں باتیں جرمن مشرقی افریقہ کے گورنر وِسمَن (Wissmann) کی مرضی کے خلاف تھیں، لیکن کارل پیٹرز (Karl Peters) نے، جسے ایک جرمن کمیٹی نے امین کی مشکلات دور کرنے کے لیے بھیجا تھا اور جو مپوَپوا (Mpwapwa) میں جون ۱۸۹۰ء سے پہلے اس کے پاس نہیں پہنچ سکا، ان کی تائید کی۔ اس مہم کے دوران میں امین برابر عربوں کی جانب شدید معاندانہ روش کا اظہار کرتا رہا، نہ صرف وِسمَن (Wissmann) کے نام اپنے خطوط میں بلکہ اُن اقدامات میں بھی جو اُس نے بردہ فروشی کے انسداد کے لیے کیے۔ ۱۸۹۱ء میں ماہ مارچ کے نصف ثانی میں کچھ

مبہم سی افواہیں اس مضمون کی امین کے پاس پہنچیں کہ "صوبۂ استوائی" میں وہ جن لوگوں کو چھوڑ کر آیا تھا ان کے اور گرد و پیش کے حبشیوں کے درمیان جنگ ہو رہی ہے۔ اس پر اس نے وِسّمن (Wissmann) کی مخالفت کے باوجود جرمن زیرِ حفاظت علاقے (Protectorate) کی شمالی سرحد کو عبور کیا، جس سے اس کی غرض یہ تھی کہ وہ اپنے پرانے افسروں اور سپاہیوں کو اپنے پاس اکھٹا کرے اور انھیں ساتھ لے کر مَمبتّو (Mombuttu) کے راستے جہاں تک بھی ممکن ہو مغرب کی سمت پیش قدمی کرے اور کیمرون (Kamerun) کی عقبی سرزمین پر قبضہ کر لے؛ لیکن یہ منصوبہ بالکل نا قابل عمل ثابت ہوا۔ ۲۸ ستمبر کو اندلابی (Andelabi) (دریاے اِتّوری (Ituri) یا اَرُوِیمی (Aruwimi) کے بالائی مجری پر واقع) سے پسپائی شروع ہوئی۔ وبائی چیچک کے ایک حملے نے مہم کی حالت بہت زبوں کر دی۔ ۷ دسمبر کو امین نے شٹلمن (Stuhlmann) کو تندرست آدمیوں کے ساتھ بکوبا (Bukoba) روانہ کر دیا اور خود مریضوں کے پاس وہیں رُکا رہا۔ پیچھے ہٹنے کے لیے کوئی اَور راستہ نہ ہونے کی وجہ سے اس نے مغرب کا راستہ اختیار کیا۔ اس نے یہ سفر ۸ مارچ ۱۸۹۲ء کو شروع کیا۔ پہلے وہ اپوتو (Ipoto) کی جانب گیا، جو کلنجا لنجا (Kilonga-longa) کے قریب دریاے اروِیمی پر واقع تھا۔ یہاں سے وہ دریاے اروِیمی کی بالائی جانب چلا اور اس کے بعد قدیم ابتدائی جنگل کے عین بیچ سے گزرتے ہوے اس نے جنوب مغربی سمت اختیار کی، جس سے اس کا مقصد بالائی کانگو (Congo) پر واقع ایک مقام کبنجہ (Kibonge) تک پہنچنا تھا، لیکن اپنی منزلِ مقصود سے سو میل کے فاصلے پر کینینا (Kinena) میں ۲۳ اکتوبر ۱۸۹۲ء کو کبنجہ کے امیر کے حکم سے اُسے دھوکا دے کر قتل کر دیا گیا۔ بلجیئن کپتان دانِس (Dhanis) نامی کو فروری ۱۸۹۳ء میں مانیومہ (Manyuema) کے علاقے کے صدر مقام نیانجوہ (Nyangwe) میں داخل ہونے پر امین کے روزنامچے کا نصف حصّہ دستیاب ہوا اور دوسرا نصف حصّہ ۲۲ اپریل ۱۸۹۳ء کو کاسنجو (Kassongo) کی فتح کے بعد ملا، جو مشہور بردہ فروش تپو تپ (Tippu-Tipp) کا صدر مقام تھا۔ امین کے قتل کے محرّک کبنجہ کو فوجی عدالت کے سامنے پیش کیا گیا اور ۹ جنوری ۱۸۹۴ء کو گولی ماردی گئی.

جب امین ترکی فوج میں تھا تو اس نے کم از کم ظاہری طور پر ایک ترک مسلمان کے طور طریقے اختیار کر لیے تھے اور مصری ملازمت میں داخل ہونے کے بعد بھی اس نے اپنی اس روش کو قائم رکھا (Emin Pasha :G. Schweitzer، ۱: ۲۱)، اور یہی وجہ تھی کہ وہ اتنے عرصے تک "صوبۂ استوائی" میں اپنے اقتدار کو برقرار رکھ سکا۔ یہ بات پہلے ہی واضح ہو چکی ہے کہ باوجود اس ظاہری شعار کے غلاموں کی تجارت کرنے والوں سے اس کی عداوت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ اس نے اپنے صوبے میں غلامی کو ممنوع نہیں کیا تھا، لیکن اس کی وجہ محض یہ تھی کہ غلاموں سے کام لیے بغیر وہ کوئی کام انجام نہ دے سکتا تھا۔ بعد کے زمانے میں جب وہ جرمنی کی ملازمت میں تھا تو وہ اس کے لیے کوشاں رہا کہ حبشیوں کی سرزمین کو عربوں کے علاقے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور ان تمام عربوں کو جو کوئی مقررہ جاے سکونت نہیں رکھتے تھے وہاں سے نکال دیا جائے۔ عیسائی مبلّغوں میں سے رومن کیتھولک مبلّغین کی اس کے دل میں بہت قدر و منزلت تھی (اگرچہ وہ خود ایک پروٹسٹنٹ تھا)، کیونکہ وہی ایسے لوگ تھے جو خوش نما بستیاں بساتے اور حبشیوں کو کارآمد مزدور بناتے تھے (Schweitzer، ۲: ۱۰۹)۔ بحیثیت مجموعی امین حبشیوں کی ذہنی اصلاح و تربیت کے امکان کے متعلق بھی کچھ زیادہ توقعات نہ رکھتا تھا (Schweitzer، ۱: ۱۲۴)۔ بہرحال امین ایک ہوشیار منتظم حاکم تھا، لیکن اسے ایک فاتح کی حیثیت دینا دشوار ہوگا۔ وہ ایسا شخص تھا جو اپنے موقعوں سے پورا فائدہ اٹھاتا تھا، لیکن کوئی خطرہ مول لینا پسند نہ کرتا تھا۔ اس نے علوم، خصوصاً علم الطیّور اور علم الاقوام میں شہرت حاصل کی۔ وہ ایک باکمال زبان دان بھی تھا.

مآخذ: (۱) G. Schweitzer: *Emin Pasha , his life and work*، دو جلد، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۲) P. Reichard: *Emin Pasha*؛ (۳) Vita Hassān: *Die Wahrheit über Emin Pasha*؛ (۴) G. Casati: *Ten Years in Equatoria and the Return with Emin Pasha*، لنڈن ۱۸۹۱ء؛ (۵) F. Stuhlmann: *Mit Emin Pasha ins Herz von Afrika*؛ (۶) C. Peters: *Die deutsche Emin Pasha-Expedition*؛ (۷) Emin Pasha: *Eine sammlung von Reisbriefen u.s.w.*، طبع G. Schweinfurth و F. Ratzel؛ (۸) *Emin Pasha in East Africa*، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۹) H. M. Stanley: *In Darkest Africa*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے: (۱۰) R. L. Hill: *A bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۱۲۶، ۱۳۵-۱۳۶ و اشاریہ؛ نیز (۱۱) *Biography Catalogue of the library of the Royal Commonwealth Society*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۴ ب تا ۱۱۵ ب؛ (۱۲) عبدالرحمٰن النصری: *A bibliography of the Sudan, 1938-1958*، لنڈن ۱۹۶۲ء، اشاریہ؛ امین پاشا کے ایک مکتوب مؤرخۂ یکم ستمبر ۱۸۸۵ء بنام وزیر داخلۂ مصر کی ایک نقل سوڈان کے سرکاری دفاتر (archives) میں موجود ہے (Cairint، ۳/۱۴، ص ۲۳۶؛ عکسی نقل در *School of Oriental and African Studies*، لنڈن.

(A. SCHAADE و P. M. HOLT در آ، طبع اوّل و ثانی)

اَسمین جی بن جلال: ایک نام آور بوہرہ عالمِ فقہ، چند ایسی کتابوں کے ✻ مصنّف جو ابھی تک بہت مقبول ہیں۔ یہ اُس زمانے میں ہوے ہیں جب بوہرہ جماعت کو گجرات میں فروغ ہوا اور اُس میں خواج بن ملک کپڑ وَنجی جیسے لوگ پیدا ہوے۔ امین جی بڑی عمر پا کر ۱۳ شوال ۱۰۱۰ھ/۶ اپریل ۱۶۰۲ء کو احمد آباد میں انتقال کر گئے۔ ان کی کتابوں میں سب سے اہم الحواشی ہے، جس میں (باطنیہ کی) قدیم اور مستند کتاب دعائم الاسلام، مصنّفۂ قاضی النعمان بن محمد (م جمادی الأخرٰی ۳۶۳ھ/مارچ ۹۷۴ء)، جو فاطمی عہد کا مشہور فقیہ تھا، کی بعض ابحاث کی توضیح ہے

اوران توضیحات کی تائید میں مستند فقہا کے فیصلے دیے گئے ہیں۔ امین جی کی دوسری تصنیف مسائل ہے، جو قریب قریب اسی نوع کی ہے، جو السوال و الجواب فی الفقہ بھی کہلاتی ہے، جس میں انھوں نے کئی پیچیدہ قانونی مسائل سے بحث کی ہے۔ ان کی اور بھی متعدد تصانیف ہیں: مثلاً ایک مختصر رسالہ تقسیم میراث کے بارے میں اور فقہ کے مبادی منظوم رسالے کی صورت میں۔

(W. IVANOW)

---

* **اَمِینَہ**: قدیم اسرائیلی روایات میں حضرت سلیمانؑ کی ایک بیوی کا نام۔ ان روایات کے مطابق حضرت سلیمانؑ نے ایک روز اپنی وہ انگشتری جس کی برکت سے وہ سلطنت کے اور حکمت و دانائی کے مالک بنے ہوئے تھے ان کی تحویل میں دے دی۔ امینہ نے یہ انگشتری ایک دیو کو دے دی جو حضرت سلیمانؑ کی شکل بنا کر آیا تھا۔ پھر بہت سے حادثات پیش آنے کے بعد کہیں جا کر یہ انگشتری حضرت سلیمانؑ کو واپس ملی۔

مآخذ: Grünbaum: Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde، ص ۲۲۲ بعد۔

---

* **اَمینُوکَل**: (Aménokal) بربری لفظ اَمَنُوکَل (amanūkal) کے موجودہ ہجا؛ اس کے معنی ہیں وہ سیاسی رہنما جو کسی دوسرے کا ماتحت نہ ہو۔ یہ لفظ غیر ملکی حاکموں، یورپی قائدوں اور بعض امرا کے گھرانوں کے مردوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ صحراے اعظم کے بعض علاقوں میں چھوٹے چھوٹے قبائلی گروہوں کے سرداروں کو بھی امینوکل کا خطاب دیا جاتا ہے لیکن اَنگر [رک بآن] میں یہ خطاب اس وفاق کے سب سے بڑے سردار کے لیے مخصوص ہے جو جاگیردار یا ماتحت قبائل کے اتحاد سے بنتا ہے۔ امینوکل کا انتخاب لازمی طور پر اَنگر امرا ہی میں سے ہوتا ہے اور اس کی نامزدگی متعلقہ قبائل کے امرا اور ماتحت قبائل کے سرداروں کی ایک مجلس میں پیش کر دی جاتی ہے۔ جانشینی کا مسئلہ اصولاً اس سلسلۂ وراثت کے قواعد کی رو سے طے ہوتا ہے جو ماں کی طرف سے چلتا ہے؛ اس کی رُو سے سابقہ امینوکل کا بڑا بھائی یا اس کی خالہ کا بڑا بیٹا یا بڑی بہن کا بیٹا جانشینی کا حق دار ہوتا ہے، لیکن اس قاعدے کی سختی سے پابندی نہیں کی جاتی۔ امینوکل کے پاس اپنے رتبے کا امتیازی نشان ایک قسم کی ڈھولک ہوتا ہے (اِطْبِل، دیکھیے Ch. de Foucauld: Dict.، جلد ۴، ۱۹۲۲ - ۱۹۲۵ء، [عربی طَبْل])۔ امینوکل ماتحت قبائل سے خراج وصول کرتا ہے۔ اس کا اصل کام جنگی رہنمائی تھا، لیکن عام حالات میں وہ فوجداری قانون کا نفاذ کر کے ہر قسم کے جھگڑے چکانے اور ہمسایہ قبائل کے ساتھ راہ و رسم رکھنے کی خدمات انجام دیتا ہے۔ اس کی مدد کے لیے ہمیشہ مختار لوگوں کی ایک مجلس برسرِ کار رہتی ہے، جو اس کے فیصلوں کی تصدیق کرتی ہے۔ یہ مجلس اسے موقوف اور معزول بھی کر سکتی ہے۔

مآخذ: (۱) Duveyrier: Les Touareg du Nord، پیرس ۱۸۶۴ء، ص ۳۹۷؛ (۲) Benhazera: Six mois chez les Touareg du Ahaggar، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۱۰۷؛ (۳) E. F. Gautier: La Conquête du Sahara، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۱۹۱؛ (۴) Seligman: Les races de l' Afrique، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۸؛ (۵) F. Nicolas: Notes sur la Société et l' etat des Touareg du Dinnik، در IFAN، ۱: ۵۸۶؛ (۶) H. Lhote: Les Touaregs du Hoggar، پیرس ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ (۷) G. Surdon: Institutions et. coutumes berbères du Maghreb، طبع ثانی طنجہ ـ فاس ۱۹۳۸ء، ص ۳۸۹-۳۹۲؛ (۸) Ch. de Foucauld: Dictionnaire ctouareg-français، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۱۲۱۳-۱۲۱۴۔

(CH. PELLAT)

---

* **اُمَیّہ (بنو)**: رک بہ خلافت بنوامیہ۔

⊗ **اُمَیّہ بن اَبِی الصَّلْت**: زمانۂ جاہلیت کا ایک عرب شاعر، جو بعثتِ نبویؐ کے وقت زندہ تھا، لیکن مشرف بہ اسلام نہیں ہوا۔ وہ قبیلۂ ثَقِیف کے ابو الصَّلت عبداللہ بن رَبِیعہ کا بیٹا تھا اور اس کی ماں رُقَیہ بنت عبدشمس بن عبدمناف تھی۔ چھٹی صدی عیسوی کے اواسط میں بمقام طائف پیدا ہوا اور ہجرت کے آٹھویں یا نویں سال وہیں فوت ہو گیا۔ اس کی زندگی کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ بغرضِ تجارت اکثر شام جایا کرتا تھا اور وہاں یہود و نصارٰی سے اکثر ملتا رہتا؛ چنانچہ اس کے اشعار میں جو مذہبی رنگ نمایاں ہے وہ اسی اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس کا شمار زمانۂ جاہلیت کے ان اشخاص میں ہوتا ہے جو حُنَفا کہلاتے تھے یا مذہب ابراہیمؑ کے پیرو تھے۔ بعثتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عرب میں ایسے متعدد موحد موجود تھے، مثلاً وَرَقہ بن نَوفل حَنِیفی ابی الصلت بن قیس الانصاری وغیرہ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امیہ ہی نے سب سے پہلے قریش کو مشورہ دیا تھا کہ وہ اپنے خطوط کے شروع میں باسمِکَ اللّٰھُمَّ لکھا کریں [قبّ اللّٰھُمّ]۔ الأغانی کی ایک روایت کے مطابق امیہ کو منصبِ نبوت پر فائز ہونے کی امید تھی؛ چنانچہ ایک مرتبہ شام جاتے ہوئے وہ ایک مسیحی کنیسے کے پاس سے گزرا اور وہاں ایک راہب یا حَبر سے ملا، جس نے اسے بشارت دی کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے چھے سو سال بعد ایک نبی پیدا ہوگا۔ اس سے امیہ کا یہ عقیدہ اور قوی ہو گیا کہ یہ نبی وہ خود ہوگا، لیکن جب دوسری ملاقات میں راہب نے امیہ کو بتایا کہ وہ نبی مبعوث ہو چکا ہے تو اسے بہت مایوسی ہوئی۔ المَسْعُودی نے بھی اس قسم کی ایک روایت نقل کی ہے۔ بہرحال خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے رشک اور حسد کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تسلیم نہ کیا اور ایمان نہ لایا۔ بعدازاں جب اس نے ارادہ کیا کہ اسلام قبول کر لے تو یہ سن کر طائف لوٹ گیا کہ جنگِ بدر میں اس کے بعض قریبی رشتہ دار، عُتْبہ، شَیْبہ وغیرہ مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہو گئے ہیں۔ اس موقع پر اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ بھی لکھا:

لک الحمدُ والمَنُّ ربَّ العباد

اَنتَ المَلیکُ واَنتَ الحَکَمْ

لیکن بعد میں غزوۂ بدر کے مقتول قریشیوں کا مرثیہ کہا۔ یہ دونوں قصائد اس کے دیوان میں موجود ہیں (دیکھیے دیوان، طبع بشیر یموت، ص ۵۵ ببعد؛ قب ابن ہشام، ص ۵۳۱)۔

امیّہ پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ وہ پہلا جاہلی شاعر ہے جس نے صلے کے لالچ میں مدح کی جب کہ اسے اس زمانے میں معیوب سمجھا جاتا تھا۔ ایک روایت کی رُو سے جب اس پر قرض کا بار زیادہ ہو گیا تو وہ اپنے زمانے کے ایک مشہور صاحبِ جود و سخا عبداللہ بن جُدْعان کے پاس گیا اور اپنی حالت بیان کی (دیکھیے دیوان:

أأذْکُرُ حَاجَتِی اَمْ قَدْ کَفَانِیْ)

عبداللہ نے اپنی دو مقترب کنیزوں (جرادتان) میں سے ایک اسے دے دی۔ اس پر بعض لوگوں نے اسے ملامت کی اور مجبورًا وہ دوبارہ عبداللہ کے پاس اس کا عطیہ واپس کرنے گیا، لیکن عبداللہ نے یہ منظور نہ کیا بلکہ دوسری کنیز کے ساتھ ایک گراں بہا رقم بھی اسے دی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ خوش خوراک تھا اور کھانے پینے کے معاملے میں حریص واقع ہوا تھا۔

اُمَیّہ بن اَبِی الصَّلْت توحید باری تعالٰی کا قائل تھا۔ اس کے اشعار میں عرش و ملائکہ، حشر و نشر، حساب و کتاب وغیرہ کا ذکر اکثر آیا ہے۔ وہ گزشتہ انبیا اور اقوامِ سابقہ (مثلاً عاد و ثمود) کے حالات سے بھی واقف تھا۔ اس نے اپنے اشعار میں ان کا ذکر کیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اس کے کلام میں ایک زاہدانہ رنگ پایا جاتا ہے، جو اس کے ایک پیش رو شاعر زُہَیر بن اَبی سُلْمٰی کے اشعار میں بھی خاصا نمایاں ہے۔ اس کے موجودہ دیوان میں کوئی بھی قصیدہ ایسا نہیں جسے مکمل کہا جا سکے، یا جس میں نسیب، جسے قصیدے کا ایک جزوِ لازم تصوّر کیا جاتا تھا، موجود ہو؛ اس لیے اس کا کلام شاعرانہ حیثیت سے بے لطف، روکھا پھیکا اور کیف و وجدان سے خالی ہے۔ علاوہ ازیں دو چار نظموں کے سوا اس کے اشعار میں نہ شکوہِ الفاظ کی کوئی خاص خوبی ہے نہ سلاستِ بیان کی، تاہم بعض اشعار برے نہیں، مثلاً یہ شعر:

أأذْکُرُ حَاجَتِی اَمْ قَدْ کَفَانِی

حَیَاءُ کَ اِنَّ شِیْمَتَکَ الحَیَاءُ

(میں عرض حاجت کروں یا تیری حیا میرے لیے کافی ہے؟ کیونکہ حیا تیری خصلت ہے) یا اسی نظم کا یہ شعر:

اِذَا اَثْنٰی علیک المرءُ یومًا

کفاہ مِن تعرُّضِہ الثّناءُ

(جب کوئی شخص تیری مدح کرتا ہے تو یہ مدح اسے اَور کچھ کہنے سننے سے بے نیاز کر دیتی ہے) یا اُس نظم کے بعض اشعار جن میں اس نے اپنے بیٹے کو بے رخی پر ملامت کی ہے اور جو یوں شروع ہوتی ہے:

غَذَوْتُکَ مولودًا وعُلْتُکَ یافعًا

تُعَلُّ بِما اَجْنِی علیک وتَنْهَلُ

(دیوان، ص ۴۵)

(میں نے بچپن سے تیری پرورش کی اور عالمِ جوانی میں تیرا بوجھ اٹھایا اور میں جو کچھ تجھے دیتا تھا اس سے تو ایک مرتبہ — اَور پھر دوبارہ — فائدہ اٹھاتا رہا)۔

امیّہ عربی کے علاوہ غالبًا سریانی، عبرانی اور حبشی زبانوں سے بھی کسی قدر واقف تھا، چنانچہ اس کے کلام میں ان زبانوں کے الفاظ کئی ایک جگہ استعمال ہوئے ہیں۔

امیّہ کے کلام کا مکمل مجموعہ ناپید ہے، اگرچہ اس کے دیوان کا ذکر بعض قدیم روایتوں میں بھی آیا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد بن حبیب (مصنّف المُنَمَّق) نے اس کی شرح لکھی تھی، جس کے کچھ اقتباسات خزانۃ الادب، ۱: ۱۱۹ ببعد میں موجود ہیں۔ لائپزگ میں اس کے کلام کا ایک مجموعہ Er. Schulthess نے مرتّب کیا، جس میں کل پانچ سو شعر ہیں اور E. Power نے اس میں مزید اضافے کیے ہیں۔ ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۴ء میں بشیر یموت نے جو دیوان بیروت سے شائع کیا اس میں کل آٹھ سو اشعار ہیں، جو اس نے بہ سعی و کاوش مختلف مآخذ سے جمع کیے، لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا یہ سب اشعار امیّہ ہی کے ہیں، کیونکہ ان میں سے بعض اشعار دیگر شعرا سے بھی منسوب ہیں۔

مآخذ: (۱) [آ]، لائڈن، طبع اوّل، ۴: ۹۹۷-۹۹۹؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ؛ (۳) البغدادی: خزانۃ الادب، ۱: ۱۱۹ ببعد؛ (۴) البَلْخی (المقدسی): کتاب البدء، طبع Cl. Huart؛ (۵) الجاحظ: کتاب الحیوان؛ (۶) Fr. Schulthess: *Or. Studien*، *Nöldeke Festschrift*، ۱۹۰۶ء، ص ۷۱-۸۹؛ (۷) وہی مصنّف: *Umaija ibn Abiṣ Ṣalt, die ...Gedichtfragmente*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، جس پر Nöldeke نے *ZA*، ۲۸: ۱۵۹ ببعد، میں تبصرہ کیا ہے؛ (۸) E. Power: *The Poems of Umayya b. Abi 'l-Ṣalt, additions, suggestions and rectifications*، در *MFOB* (۱۹۰۶ء)، ۱: ۱۴۵ ببعد؛ (۹) الأغانی، ۱: ۱۹۹ ببعد، الأغانی[۲]، ۳: ۱۸۶؛ (۱۰) دیوان امیۃ بن ابی الصلت، طبع بشیر یموت، بیروت ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) ابن عساکر: تہذیب، ۳: ۱۱۵؛ (۱۲) النّوَوی: تہذیب الاسماء۔

(ادارہ)

⊗ **اُمَیّہ بن عَبْدِ شَمْس:** اُمَیّہ بن عَبْدِ مناف بن قُصَیّ) قریش مکہ کے قبیلۂ بنو اُمَیّہ کا مورثِ اعلٰی اور عبدُ المُطّلِب بن ہاشم (بن عَبْدِ مناف بن قُصَیّ) کا چچیرا بھائی۔ یہ روایت سرے سے غلط ہے کہ امیّہ کو ہاشم کے اثر و رسوخ پر حسد تھا لہٰذا اس نے خُزاعہ کے ایک کاہن کو حَکَم بنا کر مناظرے کی دعوت دی، جس میں ناکامی کے باعث وہ دس سال تک مکّے سے جلاوطن رہا (قب الطّبری، ص ۱۹۰؛ ابن سعد ۱/۱: ۴۳-۴۴)؛ البتہ اس روایت کے مان لینے میں تامّل نہ ہونا چاہیے کہ جب حِمْیَری بادشاہ سیف بن ذی یَزَن نے حبشیوں کو شکست دی تو امیّہ، عبدالمطلب اور

بعض دوسرے سردارانِ قریش کے ساتھ بطور سفیر اس کے دربار میں گیا (الأزرقی، در Chorn d. stadt Mekka، طبع وسٹنفلٹ، ۱: ۹۹، ۵۷-۷۷؛ العِقْدُ الفَرِیْد، قاہرہ ۱۲۹۳ھ، ۱: ۱۳۱-۱۳۳ وغیرہ)۔ نظر بظاہر قریش کے تجارتی مقاصد کا تقاضا یہی تھا کہ گردوپیش کے حکمرانوں سے خوش گوار روابط استوار رکھتے۔ امیہ نے طویل عمر پائی، چنانچہ لوگوں نے اسے ابوعمرو کے سہارے مکۂ معظمہ کے بازاروں میں چلتے پھرتے دیکھا (بقول مؤرخ ہیثم بن عدی، ابوعمرو اُمَیّہ کا غلام تھا، جسے بعد میں اس نے متبنّٰی بنا لیا تھا (قب الطبری، ۱: ۹۶۷؛ الأغانی، ۱: ۷-۸)۔

بحیثیت سردارِ قبیلہ، امیہ بھی اپنے باپ عبدشمس کی طرح جنگوں میں مکّی فوج کی قیادت کرتا تھا۔ مکۂ معظمہ میں قُصَیّ نے جو شہری ریاست قائم کی تھی اس میں یہ عہدہ بنوامیہ ہی کے ہاتھ میں رہا اور امیہ سے اس کے بیٹے حَرْب اور حرب سے اس کے بیٹے ابوسفیان کی طرف منتقل ہوا، لیکن یہ کوئی مستقل فوجی عہدہ نہ تھا۔ جب کبھی جنگ کی نوبت آتی مکّی لشکر کی قیادت امیہ اور اس کے اخلاف کے سپرد کر دی جاتی۔ بات یہ ہے کہ جب قُصَیّ کے زیر سرکردگی مکۂ معظمہ میں ایک شہری ریاست قائم ہوئی تو اس کے عہدوں کی تقسیم جمہوری اصول پر کی گئی تھی تاکہ اس میں ہر قبیلے کا حصّہ ہو، چنانچہ ظہور اسلام پر یہ عہدہ بنوامیہ ہی کے پاس تھا؛ یوں بھی یہ حقیقت ہے کہ بنوامیہ کو فوجی، سیاسی اور انتظامی قابلیت سے بہرۂ وافر ملا تھا۔

اسلام آیا تو بنوامیہ مکۂ معظمہ کا سب سے زیادہ طاقتور قبیلہ تھا اور اس کی نمائندگی دو بڑی شاخوں، یعنی اَعْیاص اور عَنابِسَہ (عَنْبَسَہ کی جمع مُکَسَّر، اور یہ وہ نام ہے جو اس خاندان میں عام تھا) سے ہوئی۔ مقدم الذّکر کا دعوٰی تھا کہ ان کا سلسلۂ نسب امیہ کے ایک بیٹے تک پہنچتا ہے۔ اعیاص کے نام ایک ہی یا کسی ہم جنس اصل سے مشتق ہیں (عربی نظام تسمیہ میں اس قسم کی مثالیں عام ہیں (مثلاً ابوالعاص، ابوالعِیْص، ابوالعُوَیص، العاصی، ابوالعاصی۔ اسی طرح العنابس کی نمائندگی حَرْب یا اَبُوحَرْب اور سُفْیان یا ابوسُفْیان، عمرو اور ابوعمرو کرتے ہیں (ابوسفیان کا اصل نام عَنْبَسَہ تھا اور وہ مشہور ابوسفیان بن حرب کا چچا تھا۔ ابوعَمْرو، جس کا نام ذَکْوان بتایا جاتا ہے، غالبًا امیہ کا متبنّٰی تھا)۔ مروان بن حَکَم ہی سے ان اموی خلفا کا سلسلہ چلا جو معاویہ ثانی بن یزید اوّل بن امیر معاویہؓ کے بعد اسلامی دنیا پر حکمران ہوے۔ اسی خاندان کی ایک شاخ اندلس پہنچی، جس میں سے عبدالرحمٰن الثّالث النّاصر لدین اللہ نے خلیفہ کا لقب اختیار کیا۔ آلِ مروان کی کچھ شاخیں مصر اور ایران میں بھی آباد ہوئیں۔ ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں عبّاسیوں نے ان کے قلع قمع میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی، پھر بھی اس خاندان کے بعض رکن زندہ رہے۔ انھیں میں سے کتاب الأغانی کا مصنف ابوالفَرَج الاصفہانی بھی ہے، جو مروان اوّل کے بھائی کی اولاد سے تھا؛ لیکن عجیب بات ہے کہ اموی النسب ہونے کے باوجود وہ شیعیت کی طرف مائل تھا جو ایک متضاد سا معاملہ ہے۔ ابوالعاص کا ایک اور بیٹا عفّان خلیفۂ ثالث حضرت عثمانؓ کا باپ تھا۔ اس کی نسل خوب پھولی پھلی (شاعر العَرَجی انھیں میں سے تھا، قب الأغانی، ص ۱۵۳-۱۶۶)۔ اُمَوی عہد میں اس خاندان کے متعدد افراد اونچے اونچے عہدوں پر فائز تھے۔ العاص بن امیہ کے خاندان میں سب سے زیادہ شہرت سعید بن العاص کو ہوئی، جو حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں کوفے کا عامل تھا۔ ابوالعاص کے خاندان سے بھی متعدد ایسے اشخاص پیدا ہوے جنھوں نے اموی عہد میں شہرت حاصل کی۔ یہ سب کے سب اُسَید بن ابن العِیص کی نسل سے تھے۔

رہی عنابسہ کی شاخ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ آلِ حرب اس کا مشہور ترین خاندان ہے۔ ابوسفیان، حرب ہی کا بیٹا تھا، جس نے ابتدا میں بڑے زور سے دعوتِ اسلام کی مخالفت کی اور پھر فتح مکّہ پر اپنے خاندان کے ساتھ اسلام قبول کر لیا۔ ابوسفیانؓ کے فرزند اکبر یزیدؓ [رکّ بآن] نے شامی جنگوں میں بڑا نام پایا۔ یزیدؓ کے بھائی امیر معاویہؓ پہلے اموی خلیفہ ہیں، لیکن اموی خلفا کے سفیانی سلسلے کا خاتمہ یزید اوّل (یَزِید بن مُعاوِیہؓ) کی موت کے چند ماہ بعد ہو گیا۔ معاویہ بن یزید بن معاویہؓ نے بہت کم عمر پائی۔ خالد بن یزید کو سیاست کے بجاے علم و حکمت سے دلچسپی تھی؛ چنانچہ کیمیا کے متعدد رسائل اس سے منسوب ہیں۔ ابومحمد زیاد بن عبداللہ بن یزید السفیانی ۱۳۲ھ میں عباسیوں کے ہاتھوں مدینے میں قتل ہوا (الطبری، ۳: ۵۴)۔ یزید بن ابی سفیانؓ، جو حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں معاویہؓ سے پہلے شامی افواج کے سردار تھے، لاولد فوت ہوے۔ ابوسفیان کے دوسرے بیٹوں عتبہ، عنبسہ، یزید، محمد، عمرو میں صرف پہلے دو بیٹوں کی اولاد چلی۔ بنوامیہ کی ایک ہم جد شاخ کا تعلق ابوعمرو بن امیہ کی نسل سے ہے۔ الوَلید بن عُقْبہ بن اَبی مُعَیط بن ابی عمرو، جو حضرت عثمانؓ کے عہد میں کوفے کا عامل بنا اور امیر معاویہؓ کی خلافت میں بھی مقتدر رہا، انھیں میں سے تھا۔ اسے شاعر کی حیثیت سے بھی شہرت حاصل ہوئی (الأغانی، ۴: ۱۷۵-۱۹۰)۔ اس کا باپ عقبہ غزوۂ بدر میں ہلاک ہوا تھا۔ الولید کا ایک بیٹا ابوقُطَیفہ عَمْرو بھی شاعر کی حیثیت سے مشہور ہے (الأغانی، ۱: ۷-۱۸)۔ اس خاندان کے جملہ افراد عراق اور الجزیرہ میں آباد ہوے۔

مآخذ: (۱) ابن دُرَید: کتاب الاشتقاق، طبع وسٹنفلٹ، ص ۴۵-۵۰، ۱۰۳-۱۰۴؛ (۲) ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، بعدد Add ۲۳: ۲۹۷، ورق ۱۱-۱۸؛ (۳) Lammens: *Études sur le règne de Môāwia Ier* میں بہت سی معلومات دی گئی ہیں؛ (۴) وہی مصنف: *Le califat de yazīd Ier* (در *MFOB*، ۱-۶).

(G. Levi Della Vida و [ادارہ])

---

* اَناطولیہ: رکّ بہ آناطولی۔

---

* اَناہِید: رکّ بہ زُہرہ۔

---

* اَنبادُقْلِیس: ایمپیڈوکلیس (Empedocles) کے نام کی عربی صورت، *

جسے بگاڑ کر اکثر اَبیدُقلیس وغیرہ لکھا جاتا ہے۔ مسلمانوں تک اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ مستند اطلاعات ارسطو کی تصانیف اور نام نہاد فلوطرخس (Plutarch) کی کتاب تحمید و تسبیح (*Doxography*) کے ذریعے پہنچیں (مثلاً ۱: ۳، قبّ طبع البدوی؛ نیز منقول در ابوسلیمان [المنطقی]: صِوان الحِکمَة، دیباچہ [= نسخۂ خطی منتخب صِوان الحِکمَة، دانش گاہ پنجاب، ورق ۳]؛ المَقدِسی: البَدء، ۱: ۱۳۹ و ۲: ۷۵) وغیرہ۔ اسلامی فلسفے میں حقیقی انبادُقلیس کا کوئی حصہ نہیں۔ یہ نوفلاطونی فلاسفہ تھے جنھوں نے اس کی شخصیت کو اپنایا اور ایسے رسائل کا عربی میں ترجمہ کرلیا گیا جن میں بعض نوفلاطونی نظریات اس سے منسوب کردیے گئے تھے۔ اس ادب کی سب سے بڑی نمائندہ کتاب *The Book of Five Substances* ہے، جس کا عربی ترجمہ ناپید ہے، لیکن جس کے بعض اجزا بصورت اقتباسات اس ترجمے میں ملتے ہیں جو عربی سے عبرانی میں ہوا (دیکھیے D. Kaufmann: *Studies über Salomon b. Gabiol*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۹ء، ص ۱ ببعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ نام نہاد المَجرِیطی: غَایَةُ الحکیم، ص ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۳–۲۹۴، میں جو اقتباسات درج ہیں وہ کسی ایسے ماخذ سے لیے گئے ہیں جو اس سے بہت قریب ہے (Kaufmann، فصل ۱۳)۔ امونیوس (Ammonius) کی آراء الفلاسفة میں انبادُقلیس سے مختلف نوفلاطونی تصوّرات منسوب کیے گئے ہیں (مخطوطۂ آیا صوفیا، شمارہ ۲۴۵۰، ورق ۱۰۹ ب ببعد، ۱۳۰ الف)۔ اس میں نوفلاطونی تعلیمات کو کئی قدیم یونانی حکما میں تقسیم کردیا گیا ہے۔ اس کتاب کا حوالہ البیرونی نے اپنی کتاب الہند، ص ۴۱–۴۲ = ترجمہ ص ۸۵ میں دیا ہے (اقتباس از انبادُقلیس = مخطوطۂ آیا صوفیا، ورق ۱۳۰ الف)۔ الشَّہرستانی (الملل، ۲۳۰ ببعد) نے قدیم حکما اور انبادُقلیس کے جو حالات لکھے ہیں ان کا بڑا ماخذ بھی یہی کتاب ہے۔ اس کے علاوہ الشَّہرستانی "انبادُقلیس" کا ایک اور اقتباس بھی دیتا ہے (ص ۲۶۲، ۲۶۳، س ۱۸)، جو اس نے کسی اور ماخذ سے لیا ہے۔ اگرچہ الشَّہرزُوری نے رَوضَة الأفراح میں عام طور پر الشہرستانی اور ابن القِفطی سے استفادہ کیا ہے تاہم اس میں کچھ زائد عبارتیں بھی ہیں (اقتباسات، در Asīn Palacios).

صَاعِد الأندلُسی کے بیان کے مطابق ابن مَسَرّہ انبادُقلیس کی کتابوں سے واقف تھا۔ فرضی انبادُقلیس کی تعلیمات سے اس کے مستفید ہونے کے مبیّنہ دعوے کی بحث کے لیے دیکھیے مادّۂ ابن مَسَرّہ۔

کتب سیرت میں انبادُقلیس پانچ اکابر حکما، یعنی انبادُقلیس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون اور ارسطو میں سے سب سے اوّل مانا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ حضرت داؤدؑ کا ہم عصر تھا۔ اس نے اپنا فلسفہ لقمان الحکیم سے اخذ کیا تھا؛ دیکھیے العامِری: الأبَد عَلَی الأمَد، اقتباس در مقدمۂ صِوان الحِکمَة [نسخۂ دانش گاہ پنجاب، ورق ۳]؛ صاعد الاندلسی: طبقات الامم، ص ۲۱ (بہ تتبّع العامری یا کوئی مشترک ماخذ)؛ ابن القِفطی، ص ۱۵–۱۶ اور ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱: ۳۶–۳۷ (ہردو بہ تتبّع صَاعِد)؛ الشہرستانی (محلّ مذکور) (جس کے پیش نظر صِوان ہے).

مآخذ: (۱) الشہرزوری: روضة الافراح؛ (۲) الشہرستانی: الملل والنحل؛ (۳) ابن القِفطی: انباہ الرواۃ؛ (۴) صاعد الاندلسی: طبقات الأُمَم؛ (۵) M. Steinschneider: *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*، اشاریہ؛ (۶) وہی مصنف: *Die hebräischen Übersetzungen*، فصل ۴؛ (۷) P. Kraus: *Jābir ibn Ḥayyān*، ج ۲، اشاریہ؛ (۸) M. Asīn Palacios: *Ibn Masarra y su escuela*، باب ۴ و ۵ (= *Obras escogidas*، ۱: ۵۳ ببعد)؛ (۹) نام نہاد انبادُقلیسی نگارشات پر S. M. Stern کا ایک یک موضوعی مقالہ زیر تحریر ہے۔

(S. M. STERN)

---

* الأنبار: دریائے فرات کے بائیں کنارے پر ایک شہر (۴۳ درجے ۴۳ دقیقے طول بلد مشرقی؛ ۳۳ درجے ۵، ۲۲ دقیقے عرض بلد شمالی)۔ عرب جغرافیہ نگار ڈاک (البرید) کے راستے بغداد سے الانبار تک کا فاصلہ ۱۲ فرسخ بیان کرتے ہیں (یاقوت، ۱۰ فرسخ؛ قبّ Streck: *Babylonien*، ۱: ۸)۔ Musil (ص ۲۲۸) کی پیمائش کے مطابق یہ فاصلہ ۶۲ کیلومیٹر = ۳۸ میل ہے.

الانبار، السّواد کے آگے کو نکلے ہوئے شمال مغربی حصے میں صحرا کے نزدیک ایک قابل زراعت میدان میں واقع ہے۔ فرات سے دجلے تک کشتی بانی کے قابل پہلی نہر (نہر عیسیٰ) یہاں سے قریب ہی ہے، اور یہ شہر [کسی زمانے میں] دریائے فرات پر ایک اہم جائے گزر کی محافظت کرتا تھا (قبّ Musil، ص ۲۶۷–۲۶۹، ۳۰۷؛ Le Strange، در *JRAS*، ۱۸۹۵ء، ص ۲۶)۔ یہ شہر ساسانیوں سے پہلے کا ہے۔ Maricq کے نزدیک یہ وہی شہر ہے جو مِش ی ک یا مِسِّکِن کہلاتا تھا، لیکن عرب مصنّفین (البلاذری، ص ۲۴۹–۲۵۰؛ ابن خُرّداذبہ، ص ۷؛ قُدامہ، ص ۲۳۵) ان دونوں میں تمیز کرتے ہیں۔ یہ خیال کہ الانبار بابلیوں نے آباد کیا تھا (Hilprecht: *Explorations in Bible lands*، فلاڈلفیا ۱۹۰۳ء، ص ۲۹۸) ابھی کھدائی کے ذریعے تحقیق طلب ہے، اگرچہ میدان کے شمال میں ایک قدیم نہر کا سرا اور ایک پرانی آبادی (تلّ اسود، نواح ۳۰۰۰ ق م) کے آثار نظر آتے ہیں.

الأنبار کی جنگی اہمیت کی بنا پر، جو اسے السّواد کے نظام آب پاشی کا سرا اور دار الملک کی طرف (سلطنت روم کی جانب) سے آنے کا مغربی دروازہ ہونے کی وجہ سے حاصل تھی، شاپور اوّل (۲۴۱–۲۷۲ء) نے اسے ازسرِ نو آباد کیا اور ایک فوجی چھاؤنی بنا دیا، جس میں استحکامات کا ایک دُہرا سلسلہ اور ایک قلعہ تھا۔ اس نے اس کا نام اس فتح کی یادگار میں جو اس نے ۲۴۳ء میں گورڈین (Gordian) چہارم پر حاصل کی تھی پیروز شاپور (فتحمند شاپور) رکھا (Herzfeld: *Samarra*، ص ۱۲؛ Maricq، ص ۴۷؛ قبّ المَقدِسی: البدء، ص ۹۴؛ حمزہ، ص ۴۹؛ الدینوری، ص ۵۱)۔ دیگر مصنّفین نے غلطی سے اس نام کو شاپور ثانی سے منسوب کیا ہے (الطبری، ۱: ۸۳۹؛ یاقوت، ۱: ۳۶۷ و ۲: ۹۱۹؛ حمد اللہ المستوفی، ص ۴۲، ۷۳)۔ یہ

سرکاری نام Ammianus Marcellinus میں پیری سابورا (Pirisabora) اور Zosimus میں بیرذسبورے (Βηρσαβῶρα) کی شکل میں آیا ہے۔ یہ سریانی زبان میں نیز یہودیوں کے ہاں بھی مستعمل ہے۔ عربوں نے اردگرد کے علاقے (طسُوج) کا نام فیروز شاپور ہی برقرار رکھا، جو العِلی کے صوبے (استان) میں شامل ہے (Le Strange، ص ۵۷-۶۶؛ Streck، ۱: ۱۲-۱۹)۔ فارسی لفظ انبار (=ذخیرہ گاہ) چھٹی صدی میں مروّج ہوا اور اس کی وجہ قلعے کے گدام تھے (Maricq، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ قبّ البلاذری، ص ۲۹۶؛ یاقوت، ۱: ۳۶۸، ۴۷۹)۔

یہ شہر بہت وسیع اور گنجان آباد تھا اور عراق کے شہروں میں دوسرے درجے پر تھا (Ammianus، ۲۴: ۲)۔ یہاں ایک نسطوری اور ایک یعقوبی اسقف رہتا تھا (قبّ I. Guidi، در ZDMG، ۴۳: ۴۱۳) اور یہودیوں کا بھی اہم مرکز تھا (Musil، ص ۳۵۶؛ Maricq، ص ۱۱۴؛ Newman: *Jews in Babylonia*، ص ۱۴)۔ قلعہ نشین فوج ایرانی تھی، لیکن شہر میں عرب بھی آباد تھے (الطبری، ۱: ۲۰۹۵، ۷۴۹)۔ جب بادشاہ جولین (Julian) نے فارس پر حملہ کیا تو اس قلعے نے اہم کردار ادا کیا۔

الانبار کو ۱۲ھ/۶۳۴ء ہی میں خالدؓ بن الولید نے فتح کر لیا تھا۔ انھوں نے ایرانی فوج کو نکال دیا اور اہل شہر سے ایک عہد نامہ کر لیا (البلاذری، ص ۲۴۵؛ الطبری، ۱: ۲۰۵۹؛ Musil، ص ۲۹۵، ۳۰۸-۳۰۹)۔ عراق کی تیسری مسجد سعدؓ بن ابی وقاص نے الانبار میں تعمیر کی تھی (البلاذری، ص ۲۸۹-۲۹۰)۔ جب حضرت عمرؓ نے سعدؓ کو عراق میں ایک فوجی چھاؤنی قائم کرنے کا حکم دیا تو سعدؓ کو پہلے الانبار کا خیال آیا، لیکن چونکہ اس مقام پر مکھیوں کی کثرت اور بخار کا زور تھا اس لیے انھوں نے اپنا ارادہ بدل دیا (الدینوری، ص ۱۳۱؛ الطبری، ۱: ۲۳۶۰)۔ الحجاج نے الانبار کی نہر کو صاف کرایا تھا (البلاذری، ص ۲۷۴-۲۷۵، ۳۳۳)۔

۱۳۴ھ/۷۵۱-۷۵۲ء میں ابوالعباس نے الانبار کو اپنا مرکز بنایا اور خراسانی فوج کے لیے شہر کی بالائی سمت نصف فرسخ (تقریباً ۲½ [اڑھائی] کیلومیٹر) کے فاصلے پر ایک نئے شہر کی بنیاد ڈالی، جس کے درمیان ایک عالی شان محل بنوایا (البلاذری، ص ۲۸۷؛ الدینوری، ص ۳۷۲؛ الطبری، ۳: ۸۰)؛ ابوالعباس کی وفات اور تدفین یہیں ہوئی (الیعقوبی، ۱: ۴۳۴؛ البلاذری، ص ۲۸۳؛ قبّ المقدسی: البدء، ۴: ۹۷)۔ المنصور بغداد کی تاسیس (۱۴۵ھ/۷۶۲ء) سے پیشتر اسی جگہ مقیم تھا۔ الرشید، الانبار میں دو دفعہ (۱۸۰ھ/۷۹۶ء اور ۱۸۷ھ/۸۰۳ء) مقیم ہوا اور اس وقت اس کی آبادی میں خراسانیوں کی اولاد بھی شامل تھی (الدینوری، ص ۳۸۴؛ الیعقوبی، ۱: ۵۱۰؛ الطبری، ۳: ۶۷۸)۔ اس کی مال گزاری (خراج) سے اندازہ ہوتا ہے کہ الانبار تیسری/نویں صدی کے ابتدائی عشروں میں بھی ایک خوش حال شہر تھا (ابن خُرَّداذبہ، ص ۸، ۴۲؛ قُدامہ، ص ۲۳۷)۔ جوں جوں خلافت کمزور ہوتی گئی الانبار بدوی قبائل کی یورشوں کا نشانہ بنتا گیا، جنھوں نے ۲۶۹ھ میں شہر پر اور ۲۸۶ھ میں پورے علاقے پر حملہ کیا (الطبری، ۳: ۲۰۴۸، ۲۱۸۹)۔ ابوطاہر القرمطی نے اسے (۳۱۵ھ/۹۲۷ء) میں فتح اور تاراج کیا تو اس کے انحطاط کی رفتار اور بھی تیز ہوگئی (المسعودی: التنبیہ، ص ۳۸۲)۔ ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں بدویوں نے اسے بہت نقصان پہنچایا (عریب، ص ۱۵۸)۔ الاصطخری (ص ۷۳) کہتا ہے کہ شہر معمولی حیثیت کا، لیکن آباد تھا اور اس میں ابوالعباس کی بنا کردہ عمارت کے آثار اس وقت تک نظر آتے تھے۔ ابن حوقل (ص ۲۲۷) بیان کرتا ہے کہ الانبار روبہ تنزل ہے اور المقدسی (ص ۱۲۳) لکھتا ہے کہ باشندوں کی تعداد معمولی ہے۔ اس کی آبادی زیادہ تر زراعت پیشہ تھی، لیکن چونکہ یہ شہر خشکی اور تری دونوں راستوں سے شام کی شاہ راہ پر واقع تھا (قبّ الیعقوبی، ترجمہ Wiet، ص ۲۵۰؛ ابن حوقل، ص ۱۶۶؛ Le Strange، در *JRAB*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۴، ۱۷؛ ابن خُرَّداذبہ، ص ۱۵۴) اس لیے تجارتی اہمیت رکھتا تھا اور شہر میں کشتی ساز بھی موجود تھے۔ ابن الساعی (۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) نے ایک حکایت نقل کی ہے (ص ۱۹)، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پورا شہر کئی محلوں میں منقسم تھا اور ہر محلے کا انتظام ایک شیخ کے سپرد تھا۔ ۱۲۶۲ء میں مغل سپہ سالار کربوقا نے الانبار کو تاراج کیا اور اس کے بہت سے باشندوں کو تہ تیغ کر دیا (المقریزی: سلوک، طبع Quatremére، ۱/۵: ۱۷۱-۱۷۳)۔ مغلوں کے زمانے میں بھی الانبار بدستور ایک اداری مرکز رہا۔ جُوینی الانبار کے قریب سے ایک نہر کھود کر نجف تک لے گیا تھا۔ آٹھویں/چودھویں صدی کے نصف اوّل میں بھی الانبار کا ذکر (العزّاوی: عراق، ۱: ۲۰۴، ۳۳۷، ۵۴۸) بطور ضلع کے صدر مقام کے آتا ہے۔ اس زمانے میں اس کے گرد پکی اینٹوں کی ایک چار دیواری تھی (جس کا ایک حصہ کھنڈروں کے شمالی سرے پر اب بھی نظر آتا ہے)۔

الانبار کے کھنڈر الفلّوجہ سے شمال مغرب کی طرف پانچ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہیں (قبّ Musil، ص ۲۹۶؛ Herzfeld: *Samarra*، ص ۱۳)۔ یہ کھنڈر شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب پھیلے ہوئے ہیں اور ان کے بے قاعدہ شکل کے محیط کا طول چھے کیلومیٹر ہے۔ ان کھنڈروں کا نام اب بھی الانبار ہی ہے (قبّ Musil، ص ۱۷۴؛ Obermeyer، ص ۲۱۹؛ Ward، در *Hebraica*، ۲: ۸۳ ببعد، شکاگو ۱۸۸۵ء)۔ ایک مربع شکل کی قلعہ بند عمارت کے آثار، جو پارتھی (Parthian) خام اینٹوں سے تعمیر کی گئی تھی، شمال مشرقی کونے میں موجود ہیں۔ مسجد اس عمارت سے تقریباً ایک کیلومیٹر جنوب مغرب کی طرف واقع ہے اور ابتدائی اسلامی طرز تعمیر کا نمونہ ہے۔ یہ مستطیل شکل کی ہے، جس کے تین جانب ستونوں کی ایک ایک قطار اور چوتھی جانب، جو قبلہ رخ ہے، پانچ قطاریں ہیں۔

نہر القرمہ یا السقلاویہ، جو فرات سے نکل کر ان کھنڈروں کے مغرب کی طرف ہوتی ہوئی بہتی ہے (خصوصاً اپنے ابتدائی حصے میں) نہر عیسٰی نہیں ہو سکتی (دیکھیے Herzfeld، ص ۱۳؛ Le Strange در *JRAS*، ۱۸۷۵ء، ص ۷۰)، کیونکہ

نہر عیسٰی دورِ عباسیہ میں کھودی گئی تھی اور دریا میں سے الانبار سے ایک فرسخ نیچے نکلتی تھی۔ زیادہ اغلب یہ ہے کہ نہر السقلاویۃ اسلامی زمانے سے پہلے کی نہرُ الرُّفیل ہے اور کچھ دور تک کسی قدیم نہر کی گزرگاہ میں سے ہو کر بہتی ہے (قب Musil، ص ۲۶۸؛ Maricq، ص ۱۱۶؛ سہراب، ص ۱۲۳؛ حکومتِ عراق کے محکمۂ مساحی (سروے) کا نقشہ، ۱۹۳۴ء، [پیمانہ] ۱: ۵۰۰۰۰)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نہر کی اہمیت اسلامی زمانے ہی میں ختم ہو چکی تھی.

مآخذ: (۱) Chesney: *The Expedition for the survey of the river Euphrates and Tigris*، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۲: ۴۳۸؛ (۲) Bewsher، در *JGS*، ۱۸۶۷ء، ص ۱۷۴؛ (۳) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۱۴۵ ببعد، ۱۴۷ ببعد؛ (۴) G. Hoffmann: *Auszüge aus syrisch. Akten pers. Märtyrer*، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۸۳، ۸۸ ببعد؛ (۵) Th. Nöldeke: *Gesch. d. Perser und Araber*، ص ۵۷؛ (۶) Pauly - Wissowa، ج ۱، ۱۷۸۰-۱۷۹۵ء و ج ۲۰، ۱۹۵۰ء؛ (۷) Le Strange، ص ۲۵، ۶۵؛ (۸) A. Musil: *The Middle Euphrates*، نیویارک ۱۹۲۷ء؛ (۹) A. Maricq و E. Honigmann: *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis*، برسلز ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۶-۱۱۷.

([A. A. DURI و] M. STRECK)

---

* اَلْاَنْبارِی: اَبُوالبَرَکات عبدالرحمٰن بن محمد بن عُبَید اللہ بن ابوسعید کمال الدین (مگر صحیح ابن الأنباری)، عربی زبان کا لغوی، ولادت: ربیع الثانی ۵۱۳ھ/ جولائی ۱۱۱۹ء۔ اس نے لسانیات کی تعلیم نظامیہ بغداد میں الجوالیقی اور ابن الشجری سے پائی اور بعد ازاں اسی درس گاہ میں لسانیات کا مدرّس مقرر رہا۔ آخر عمر میں اشغالِ عامّہ سے کنارہ کش ہو کر خانہ نشین ہو گیا تاکہ اپنا تمام وقت تحصیلِ علم اور عبادات میں صرف کر سکے۔ ۹ شعبان ۵۷۷ھ/ ۱۹ دسمبر ۱۱۸۱ء کو وفات پائی۔ اس نے ابتدا سے اپنے زمانے تک کے ائمۂ نحو اور علمائے ادب کے طبقات پر ایک کتاب لکھی، جس کا نام تھا: نُزْھَۃُ الأَلِبّاء فی طَبَقات الأُدَباء [ای النُّحاۃ]، چاپ سنگی، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔ اس کی ایک اور تصنیف اسرار العَرَبِیّۃ ہے، جو نحو کا [بہت مفید اور سہل المأخذ] رسالہ ہے (طبع A. C. F. Seybold، لائڈن ۱۸۸۶ء)۔ اسی طرح بصرے اور کوفے کے نحوی دبستانوں کے اختلافات کا ایک بڑا مجموعہ اس نے بعنوان اَلْأَنصاف فی مَسائِلِ الخِلاف بَیْنَ النحویین البَصرِیّین والکُوفیین فراہم کیا (طبع G. Weil، لائڈن ۱۹۱۳ء)۔ ابن الأنباری کے دیگر رسائل غیر مطبوعہ حالت میں موجود ہیں۔ ان میں سے لغت کی کتاب الزّھُور کا حوالہ عبدالقادر البغدادی نے خزانۃ الأدَب، ۲: ۳۵۲، میں دیا ہے اور اَلوَقْفُ و الْاِبتداء کا ذکر السُّیوطی کی شرح شَواھدُ المُغْنی، ص ۱۵۸، میں ملتا ہے.

مآخذ: (۱) ابن القفطی: إنباہ الرّواۃ، ۲: ۱۶۹-۱۷۱؛ (۲) ابن خلکان، ص ۴۶۹؛ (۳) الکُتُبی: فوات، ۱: ۲۶۲؛ (۴) السُّبکی: طبقات، ۴: ۲۴۸؛ (۵) براکلمان، ۱: ۳۳۴ و تکملہ، ۱: ۴۹۴.

(C. BROCKELMANN)

الأَنْبارِی: ابوبکر محمد بن القاسم، جسے دراصل ابن الأنباری کہنا چاہیے)، * مشہور محدّث اور لغوی ابو محمد (قب الأنباری، ابو محمد) کا بیٹا، ولادت ۱۱ رجب ۲۷۱ھ/ ۳ جنوری ۸۸۵ء، وفات ذوالحجۃ ۳۲۸ھ/ اکتوبر ۹۴۰ء۔ وہ اپنے والد اور [ابوالعباس] ثعلب کا شاگرد تھا۔ اپنے والد کی زندگی میں وہ اسی کی مسجد میں درس دیا کرتا تھا اور اپنی غیر معمولی ذکاوت، قوّتِ حافظہ اور زاہدانہ طرزِ زندگی کے لیے مشہور تھا.

اس کی تصانیف میں سے مندرجۂ ذیل موجود ہیں: (۱) [کتاب] الأَضْداد (طبع M. Th. Houtsma، لائڈن ۱۸۸۱ء [قاہرہ ۱۳۲۵ھ])؛ (۲) [کتاب] الزّاھر [فی معانی کلمات الناس، مخطوطۂ استانبول، کتاب خانۂ کوپریلو، عدد ۱۲۸۰]؛ (۳) [کتاب] الْاِیضاح فی الوَقْفِ وَالْاِبتِداء [مخطوطہ در کتاب خانہ کوپریلو، عدد ۱۱]؛ (۴) [ایک رسالہ] قرآن مجید کی اُن عبارتوں پر جہاں بجائے ھاء کے تاء لکھا ہے۔ یہ غالبًا [کتاب] الھاءات فی کتاب اللہ سے ماخوذ ہے؛ (۵) المُخْتَصَر فی ذِکْر الأَلِفات؛ (۶) المُذکّر والمؤنّث؛ (۷) اس کی شرح المُعَلَّقات میں سے (جس کے نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۵) مندرجۂ ذیل حصے O. Rescher نے شائع کیے تھے: طَرَفہ، استانبول ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء؛ عنترہ، در RSO، ج ۴-۵؛ زُہَیر، در MO، ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۷-۱۹۵۔ ابن الأثیر نے النھایۃ کے دیباچے میں اپنے مآخذ کی فہرست میں الانباری کی غَرِیبُ الحَدیث کو بھی شامل کیا ہے.

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۷۵؛ (۲) الزُّبَیدی: طبقات، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ (۳) الأزہری، در MO، ۱۹۲۰ء، ص ۲۷؛ (۴) الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۳: ۱۸۱-۱۸۶؛ (۵) الأنباری: نزھۃ، ۳۳۰-۳۴۲؛ (۶) یاقوت: إرشاد، ۷: ۷۳-۷۷؛ (۷) ابن القفطی: إنباہ الرُّواۃ، ۳: ۲۰۱-۲۰۸؛ (۸) ابن خلّکان، شمارہ ۶۵۳؛ (۹) G. Flügel: *Die gramm. schulen der Araber*، ص ۱۶۸-۱۷۲؛ (۱۰) براکلمان، ۱: ۱۲۲ و تکملہ، ۱: ۱۸۲.

(C. BROCKELMANN)

الأَنْبارِی: ابُومحمد القاسم بن محمد بن بشّار، محدّث و لغوی، م ۳۰۴ھ/ ۹۱۶ء یا * ۳۰۵ھ/ ۹۱۷ء۔ اس نے [المُفَضَّل الضّبّی کی] المُفضّلِیّات کی شرح لکھی، جس پر اس کے بیٹے محمد نے نظرِ ثانی کی (طبع Charles Lyall، بعنوان *The Mufaḍḍalīyāt ... according to the recension and with the Commentary of Abū M. al-Q. b. M. al-Anbārī*، اوکسفرڈ ۱۹۱۸-۱۹۲۱ء).

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۷۵؛ (۲) الزُّبَیدی: طبقات، ص ۱۴۴؛ (۳)

الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۲: ۴۴۰-۴۴۱؛ (۴) یاقوت: ارشاد، ۶: ۱۹۶-۱۹۸؛ (۵) ابن القفطی: انباہ الرواۃ، ۳: ۲۸؛ (۶) A. Haffner، در WZKM، ۱۳: ۳۴۴ بعد؛ (۷) F. Kern، در MSOS، ۱۱/۲: ۲۶۲ بعد؛ (۸) براکلمان: تکملہ، ۱: ۳۷.

(ادارہ)

⊗ أنبالہ: بھارت کے صوبۂ مشرقی پنجاب کا ایک اہم شہر، ریلوے جنکشن، فضائی مستقر، چھاؤنی اور قسمت انبالہ کا صدر مقام، ۳۰ درجے ۲۱ دقیقے طول بلد شمالی اور ۷۶ درجے ۵۲ دقیقے عرض بلد مشرقی پر دہلی سے سوا سو میل دور شمال مغرب میں واقع ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کی رُو سے آبادی ۱۰۵۵۴۳ تھی۔

انبالہ ایک ایسے علاقے میں واقع ہے جو ہندوؤں کے ہاں بڑا متبرک اور ان کی قدیم تہذیب کا مرکز سمجھا جاتا ہے۔ اس علاقے کے ایک طرف پہاڑ ہیں، دوسری طرف صحراے راجپوتانہ کے کنارے کے جنگل اور بیچ میں پانی پت کا مشہور میدان جنگ، لہٰذا شمالی حملہ آور یہاں سے یا اس کے قریب سے گزرتے رہے ہیں۔ وجہ تسمیہ کے سلسلے میں دو روایات ملتی ہیں: اوّل یہ کہ کثرت انبہ کے سبب اسے انبہ والا کہتے تھے، جو رفتہ رفتہ انبالہ ہو گیا؛ دوم یہ کہ اس کی بنیاد راجپوتوں کے زمانے میں اَمبا نامی ایک برہمن راجا نے ڈالی تھی۔

انبالے کا ذکر سب سے پہلے سفر نامۂ قاضی تقی متقی (مؤلفۂ قاضی امین اللہ، بجنور ۱۹۰۸ء) میں ملتا ہے، جو شہاب الدین غوری کے دوسرے حملے (۵۸۷ھ/۱۱۹۲ء) میں شہزادہ خالد کے ہم راہ تھے اور غوری نے انبالہ نیز ملحقہ علاقہ انھیں جاگیر میں دے دیا تھا۔ لودھی بادشاہوں کے اواخر عہد تک یہ جاگیر انھیں کے اخلاف کے پاس رہی، لیکن بابر کی آمد پر صدر الدین صدر جہاں کے قبضے میں چلی گئی (کتابچہ ضلع انبالہ)۔ ۹۵۲ھ/۱۵۶۵ء میں یہاں پنجاب کے نیازی پٹھانوں اور اسلام شاہ سوری کے درمیان زبردست تصادم ہوا (تاریخِ داؤدی)۔ عہد اکبری میں انبالہ سرکارِ سرہند کا ایک مقام تھا (آئین اکبری)۔ پنجاب اور کشمیر جاتے ہوئے مغل بادشاہ اکثر یہاں قیام کرتے تھے۔ شاہجہان کی شاہزادگی کے ایام میں پرگنۂ انبالہ اس کی جاگیر میں داخل تھا (عمل صالح)۔ شاہ عالم اوّل کے عہد میں یہ علاقہ بندہ بیراگی کے فتنے کا مرکز بنا؛ چنانچہ ۱۷۱۰ء میں سکھوں کے ہاتھوں شہر انبالہ تاخت و تاراج ہوا۔ ابدالی کی مراجعت کے بعد طوائف الملوکی پھیلی تو ۱۷۶۳ء میں یہاں سنگت سنگھ کا قبضہ ہو گیا اور رفتہ رفتہ پٹیالے کے راجا آلہ سنگھ کے ایک فوجی گوربخش سنگھ کے تصرّف میں آ گیا۔ ۱۸۰۸ء میں رنجیت سنگھ نے گوربخش سنگھ کی بیوہ دیا کور سے یہ علاقہ چھین لیا، لیکن اگلے ہی سال انگریزوں کی مداخلت سے دیا کور کی حکومت بحال ہو گئی، جس کے مرنے پر ۱۸۲۳ء میں یہاں انگریزوں کا عمل دخل ہو گیا۔ گوربخش سنگھ اور دیا کور کا عہد اتنا جابرانہ تھا کہ ان کا محل، جو موجودہ ریلوے سٹیشن کے قریب واقع ہے، "ظلم گھر" کہلاتا تھا۔

۱۸۴۳ء میں انگریزوں نے انبالہ چھاؤنی کی بنیاد رکھی۔ ۱۸۵۷ء میں جنگِ آزادی کے شروع ہو جانے کے متعلق پہلا تار یہیں وصول ہوا تھا (جو قلعۂ دہلی کے عجائب خانے میں محفوظ ہے)۔ جنگِ آزادی کے دوران میں یہاں بالکل امن رہا، چنانچہ ۸ جنوری ۱۸۶۰ء کو لارڈ کیننگ نے یہاں دربار کر کے مقامی راجاؤں اور رئیسوں کی خدمات کا اعتراف کیا۔ ۱۸۶۴ء میں "مہم امبیلہ" (علاقۂ سرحد) کے مشہور مقدمے کی یہیں سماعت ہوئی، جس میں حضرت سیّد احمد شہیدؒ کے چند رفقا میں سے دو کو بہ الزامِ بغاوت پھانسی اور باقی کو حبسِ دوام بعبور دریاے شور کی سزا ملی۔ اپیل پر پھانسی پانے والے بزرگوں کی سزا بھی عمر قید میں بدل گئی۔

عہد مغلیہ میں حضرت شیخ احمدؒ سرہندی نے یہاں کے دو عالموں، مولانا عبدالقادر اور مولانا نور محمد کا ذکر کیا ہے۔ عہد شاہجہانی میں یہاں دینی مدارس قائم تھے۔ آدابِ عالمگیری کے مؤلف صادق مُطّلبی یہاں کے رہنے والے تھے۔ شیخ حسن بن مراد براس (دیکھیے نزہۃ الخواطر اور بستان السیاحۃ) کا شمار صلحا میں ہوتا ہے۔

یہاں کی قدیم عمارتوں میں ملک تاج الدین حیدر (المعروف بہ ملک لکھی یا حیدر شاہ لکھی) کا مزار، سائیں توکل شاہ کی خانقاہ، مسجد اقصٰی کے نمونے پر بنی ہوئی یہاں کی جامع مسجد، پٹھانوں کے وقت کی ایک مسجد، شیر شاہ سوری کے تعمیر کردہ ستون اور دیا کور کی سراے قابلِ ذکر ہیں.

شہر انبالہ غلّے کی بڑی منڈی ہے اور سوتی قالینوں اور دریوں کی صنعت کے لیے مشہور ہے.

مآخذ: (۱) قاضی امین اللہ: سفر نامۂ قاضی تقی متقی، بجنور ۱۹۰۸ء، ص ۲ بعد؛ (۲) کتابچہ ضلع انبالہ قلمی نسخہ، کتاب خانۂ دانش گاہِ پنجاب، مجموعۂ شیرانی، عدد ۲۲۷۳؛ (۳) تاریخ داؤدی، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۴) مکتوبات امام ربّانی، لاہور، ۱: ۲۸۴ و ۲: ۵۶، ۶۳، ۹۹ و ۳: ۳۱۷؛ (۵) نزہۃ الخواطر، ۵: ۱۳۲؛ (۶) زین العابدین شروانی: بستان السیاحۃ، ص ۱۲۰؛ (۷) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۸) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح (Bibl. Ind.)، ۱: ۲۲۵ و ۳: ۱۸؛ (۹) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ (Bibl. Ind.)، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) Gazetteer of Ambala District، مطبوعۂ ۱۸۹۲-۱۸۹۳ء؛ (۱۱) Imp. Gaz. of India، ص ۲۷۶، ۲۸۷؛ (۱۲) Memoirs of Babur، مترجمۂ Leyden و Erskine، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۳۰۲ و مترجمۂ مسز بیورج، ۳: ۴۶۵؛ (۱۳) Lepel Griffin: Chiefs and Families of Note in the Panjab، ص ۱۰۰؛ (۱۴) W. L. Mcgregor: A History of the Sikhs، ص ۱۵۹؛ (۱۵) ایشوری پرشاد: The Life and Times of Humayun، کلکتہ ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۱، ۱۸۷؛ (۱۶) بنارسی پرشاد سکسینا: History of Shahjahan of Delhi؛ (۱۷) H. R. Gupta: Later Mughal History of the Punjab، لاہور ۱۹۴۴ء، ص ۲۹۷؛ (۱۸) W. Irwine: Later Mughals، ۱: ۹۸؛ (۱۹) W. W. Hunter: Our Indian Mussulmans، طبع ثانی، کلکتہ ۱۹۴۵ء، ص ۷۶؛ (۲۰) Cambridge History of India، ۴: ۳۵۹؛ (۲۱) بزمی انصاری:

مادّۂ انبالہ، درآ، طبع دوم، ۱: ۴۳۲.

(علی عباس و ادارہ)

---

* اَنْبِیاء: رَکّ بہ نبی.

⊗ الاَنْبِیاء: قرآن مجید کی اکیسویں سُورۃ۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں متعدّد انبیاؑ کا ذکر آیا ہے۔ یہ سورۃ مکّۂ معظمہ میں ہجرت نبویؐ سے قبل نازل ہوئی۔ اس میں سات رکوع ہیں اور ایک سو بارہ آیات.

اس سُورۃ کا بنیادی موضوع رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کے دعواے رسالت، دعوتِ توحید اور عقیدۂ آخرت پر مشرکین کے مختلف و متضاد اعتراضات اور ان کی مفصّل و مؤثّر تردید ہے۔ اس کی ابتدا، وسط اور خاتمے میں بار بار لوگوں کو ان کی غفلت پر متنبہ کرتے ہوئے خبردار کیا گیا ہے کہ ان کے محاسبے کا وقت قریب ہے (آیات ۱، ۲۴، ۳۹، ۴۶، ۱۰۳، ۱۰۸–۱۱۱).

قرآن مجید ساری دنیا کے لیے سرچشمۂ رُشد و ہدایت ہے (آیت ۱۰) اور اس کی تعلیمات عالم گیر اور ابدی ہیں۔ تمام انبیاؑ کا دین ایک ہے (آیت ۲۴)، مگر لوگوں نے آپس میں اختلاف کر کے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے ہیں (آیات ۹۲، ۹۳) اور یہ تفرقے گم راہ انسانوں کے ڈالے ہوئے ہیں۔ تمام انبیاے کرامؑ کا طریق دعوت بھی یکساں رہا ہے، چنانچہ ان کا براہِ راست خطاب اگرچہ صرف اپنی قوم (''اُمّتِ دعوت'' دیکھیے مقالہ اُمّۃ) سے ہوتا ہے لیکن وہ ہمیشہ ان کے حالات و کوائف کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھیں عالم گیر صداقتوں کی طرف متوجہ اور راغب اور عالم گیر برائیوں اور کم زوریوں پر متنبہ کرتے ہیں۔ اپنی اس دعوت میں تمام انبیاؑ کو مصائب اور تکالیف میں مبتلا ہونا پڑا۔ ان کی قوم نے ان پر زبان طعن دراز کی، انھیں جھٹلایا، ان پر بہتان تراشے، مگر بالآخر اللہ تعالٰی کی طرف سے ان کی نصرت فرمائی گئی اور منکرین ناکام و نامراد رہے.

ختم المرسلین محمد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ وَ آلہٖ وسلّم کی اُمّتِ دعوت، یعنی مشرکینِ مکہ کی روش بھی اُمَمِ سابقہ سے مختلف نہ تھی۔ انھیں توحید سے انکار اور شرک پر اصرار رہا۔ دعوتِ ہدایت کے جواب میں کبھی تو انھوں نے آپؐ کی بشریت کی بنا پر آپؐ کی رسالت سے انکار کیا، کبھی آپؐ کی تعلیمات کو پراگندہ خواب اور آپؐ کو شاعر و ساحر ٹھیرایا اور کبھی تصدیقِ رسالت کے لیے نشانیاں طلب کیں (آیات ۳، ۴)۔ کفار کی غفلت اور گم راہی کا بنیادی سبب ان کا یہ تصورِ حیات تھا کہ زندگی محض ایک کھیل ہے جس کا کوئی انجام نہیں، چنانچہ انسان کو نہ تو حساب و کتاب سے واسطہ پڑتا ہے نہ سزا و جزا سے۔ یہی وجہ ہے کہ جب نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو بار بار جھٹلانے کے باوجود ان پر کوئی عذاب نازل نہ ہوا تو انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ آپؐ نعوذ باللہ جھوٹے ہیں.

سورۃ الانبیاء میں کفار کی اس متعصّبانہ مخالفت پر زجر و توبیخ کی گئی ہے، ان کے شکوک و اعتراضات کا مدلّل اور مسکت جواب دیا ہے اور ان کی کج روی کے برے نتائج سے خبردار کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ان کی نجات دینِ حق کی پیروی ہی میں مضمر ہے۔ اس سلسلے میں متعدد انبیاؑ (حضرات نوح، ابراہیم، لوط، اسمٰعیل، اسحٰق، یعقوب، ادریس، ذوالکفل، یونس، داؤد، سلیمان، ایوب، موسٰی، ہارون، زکریا، یحیٰی اور عیسٰی علیہم السلام) کے حالات و واقعات کے حوالے سے یہ حقیقت بیان کی گئی ہے (آیات ۵۱–۹۱) کہ انسان بسبب اپنی غفلت کے قعرِ مذلّت میں گر جاتا ہے اور جب انبیا اسے صراطِ مستقیم اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں تو وہ اپنی سرکشی سے باز آنے کے بجاے انھیں جھٹلاتا اور ان کے لیے طرح طرح کے مصائب اور آلام پیدا کرتا ہے۔ انبیا کی ان مثالوں سے یہ سمجھانا مقصود ہے کہ انبیا بھی انسان ہی ہوتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے انھیں نبوّت (''فرقان، روشنی اور ذکر'' - آیۃ ۴۸) عطا فرمائی ہے۔ منکرین ان کے لیے تباہی اور ہلاکت کے سامان پیدا کرتے ہیں لیکن عذاب الٰہی خود منکرین کو ہلاک اور تباہ کر دیتا ہے۔ جو لوگ انبیا کی ہدایت کو قبول کر لیتے ہیں وہ خداے تعالٰی کی عدالت سے کامیاب نکلتے اور زمین کے وارث ٹھیرتے ہیں اور جو اسے رد کر دیتے ہیں وہ دنیا اور آخرت میں بدترین انجام سے دو چار ہوتے ہیں۔ انبیاؑ مخلوق کے حق میں رحمت ہیں اور اس سے بڑی بدقسمتی اور کیا ہوگی کہ ان کی دعوت کا جواب بے اعتنائی اور مخالفت سے دیا جائے.

آخر میں ایک بار پھر نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نبوّت کی تصدیق کرتے ہوئے آپؐ کو فتح مندی و کامرانی کی نوید دی گئی ہے اور منکرین کو یہ وعید کہ مکافاتِ عمل کی گھڑی ان کے سر پر کھڑی ہے (آیۃ ۱۰۷–۱۱۲).

(ادارہ)

---

* الاَنْبِیق: زمانۂ وسطٰی کی لاطینی میں Alembic؛ آلۂ تقطیر یا آلۂ کشید (قرن بیق) کا وہ حِصّہ جسے ''سر'' یا ''ٹوپی'' بھی کہتے ہیں۔ یہ لفظ یونانی (ἄμβιξ) سے معرّب ہے۔ الانبیق کا ذکر اکثر اس حیثیت سے آتا ہے کہ وہ ''گلاب کی کشید کے آلات میں سے ایک آلہ'' ہے [مفاتیح، ص ۲۵۷، میں ''القرع'' ''والانبیق'' کو ''گلاب کشید کرنے والوں کے دو آلے'' بتایا گیا ہے].

مکمل آلۂ کشید تین حصّوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ قَرْعَہ (Cucurbit)، انبیق (''سر'' یا ''ٹوپی'') اور قابلہ (ظرفِ وصول)۔ جدید آلاتِ کشید میں قرعہ اور انبیق کو ملا کر ایک کر دیا گیا ہے۔ آلاتِ کشید کی تصویریں، جو عربی نسخوں میں پائی جاتی ہیں، الدّمشقی کی عَجَائِبُ البَرّ و البَحْر (طبع Mehren، ص ۱۹۴ ببعد) میں درج ہیں، لیکن اگرچہ ٹوپی عام طور پر قرعہ کے اوپر ہوتی ہے اس تصویر میں اسے قرعہ کے سامنے دکھایا گیا ہے۔ پہلی حالت میں ٹوپی کی شکل مِحْجَمہ (سینگی) کی مانند ہوتی ہے، جیسا کہ مفاتیح (طبع Van Vloten، ص ۲۵۷) میں دکھایا گیا ہے۔ ابن العَوّام (مترجمۂ Clément Mullet، ۲: ۳۴۴) نے بھی انبیق کی تشریح اس

مقام پر کی ہے جہاں اس نے گلاب کشید کرنے کا طریقہ سمجھایا ہے، لیکن اس بیان میں یہ نام ہمیشہ پوری ''ٹوپی'' کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ اکثر اس سے صرف ٹونٹی کا زائدئل (جو اس ٹونٹی میں نصب ہوتا ہے) مراد ہوتا ہے (بشرطیکہ متن میں تحریف نہ ہوگئی ہو)۔ انبیق کو ''راس قرعہ'' بھی کہا گیا ہے۔

انبیق کیمیاوی آلات کی مختلف فہرستوں میں بالعموم مذکور ہوتا ہے، مثلاً مفاتیح العلوم میں اور الرازی کی کتاب الاسرار میں، جہاں مختلف قسموں کے نام اور ان کی کیفیت بیان کی گئی ہے، نیز ایک رسالے میں جو [سریانی کے خط] گرشونی میں لکھا گیا ہے اور جسے Berthelot، نے شائع کیا ہے۔ اس کا بیان الرازی کے بیان سے بہت ملتا جلتا ہے۔

مخصوص اقسام کے انبیق میں سے ایک ''الانبیق الاعمٰی'' کہلاتا ہے، جس میں کوئی ''میزاب'' یا زائد ٹونٹی نہیں ہوتی اور اس لیے بالکل بند ہوتا ہے؛ دوسرا 'منقاردار' انبیق اور اس کے علاوہ دیگر شکلوں کے۔ ابن العوام زائد حصّے کو ذَنَاب کہتا ہے۔ Cl. Mullet اسی قراءت کو ترجیح دیتا ہے، گو نسخے میں ''ذباب'' درج ہے، جسے ڈوزی (Dozy) صحیح سمجھتا ہے، کیونکہ، وہ ''میزاب'' یا زائد ٹونٹی کو اس دُودی اُنبوب (Worm Pipe) سے ملا دیتا ہے جس میں عمل تکثیف (conden-sation) واقع ہوتا ہے (لیکن مؤخر الذکر کی تصویریں کہیں نہیں ملتیں)۔

چونکہ عرب کیمیادان زیادہ تر یونانی کیمیادانوں کی پیروی کرتے تھے اس لیے قدیم (یونانی) محققوں کی تصانیف میں جو شکلیں پائی جاتی ہیں وہ کام میں لائی جا سکتی ہیں۔ بعض ان کتابوں کے لاطینی تراجم میں بھی پائی جاتی ہیں جو جابرؔ (Geber) بن حیّان سے منسوب کی جاتی ہیں۔

مآخذ: (۱) E. Wiedemann، در *ZDMG*، ۳۲: ۵۷۵؛ (۲) وہی مصنف، در Diergart: *Beitr. aus d. Gesch. d. Chemie*، ۱۹۰۸ء، ص ۲۳۴؛ (۳) M. Berthelot: *La Chimie au moyen âge*، ۲: lxiv، ۶۹، ۱۰۵ بعد؛ (۴) J. Ruska: *Al-Rāzī's Buch der Geheimnisse*، ۱۹۳۷ء، اشاریہ بذیل مادّہ؛ (۵) A. Siggel: *Arab.-deutsches Wörterbuch der Stoffe*، ۱۹۵۰ء، ص ۹۵۔

([M. Plessner و] E. Wiedemann)

---

* **انتمرو:** جنوب مشرقی مڈغاسکر کا ایک قبیلہ، جو پچاسی ہزار مستقلاً آباد مزارعین پر مشتمل ہے اور جنوب میں متنَنَنه سے لے کر شمال میں نموزنہ تک نشیبی دریائی وادیوں میں بود و ماند رکھتا ہے اور ایک حد تک ماہی گیری سے اپنی معاش حاصل کرتا ہے۔ ان میں سے بعض خاندانوں کے پچیس ہزار نفوس اِنگہ سے آنے کا دعوٰی کرتے ہیں، جسے وہ مکّہ مکرمہ سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی روایات ظاہر کرتی ہیں کہ کچھ ''سِلَمُو''، یعنی مسلمان چند ''کَفِری''، یعنی بت پرستوں کی معیت میں علاقۂ کوموریں اور شمالی مشرقی مدغاسکر سے گزرتے ہوے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں اپنے موجودہ علاقے کے قریب آباد ہو گئے۔ وہاں انھیں کچھ اور ہم جنس گروہ ملے، جنھیں انھوں نے اپنے اندر جذب کر لیا۔

قرینۂ غالب یہ ہے کہ ایسے نو وارد گروہوں کے بکثرت آملنے سے جو اسلامیت کے رنگ میں کم و بیش رنگے ہوے تھے ایک انڈونیشیائی قوم کی نشو و نما ہوئی۔ یہ لوگ غالباً افریقہ کے مشرقی ساحل سے آئے، جہاں خلیج فارس سے آنے والوں کی اولاد نے نفوذ حاصل کر لیا تھا۔ ان اسلامی تہذیب سے متاثر عناصر کی اتنی قدر و منزلت تھی کہ انڈونیشیا کے رئیس خاندان اور بعض برادریاں اپنے آپ کو عربی الاصل ظاہر کرنے لگیں۔

اس علاقے میں آنے والوں کے دو ریلے آئے، جن کے درمیان امتیاز ممکن ہے۔ پہلے مہاجرین علم رمل کے ذریعے غیب دانی کے طریقے لے کر آئے اور بعد میں آنے والے اَنْتَہ لَوْتْرہ تھے، جنھوں نے مدغاسکر میں عربی حروف کا استعمال اور کاغذ بنانے کی صنعت رائج کی۔ مزید براں اسلام سے متاثر عناصر نے ان لوگوں میں بعض پودے (انگور، انار، سن اور صمغ عربی)، شطرنج کا کھیل، کچھ دعائیں اور نمازیں، ایام صیام، چند عربی الاصل الفاظ اور سب سے بڑھ کر ایک تقویم رائج کی۔

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے انتمرو کے جادوگروں اور عاملوں کا شہرہ سارے مدغاسکر میں پھیل گیا۔ دنیاے اسلام سے منقطع اور الگ تھلگ رہنے کی وجہ سے یہ لوگ تحریر کو اظہار مافی الضمیر کا ذریعہ نہیں سمجھتے بلکہ اسے سحر و عمل کے اسرار کو محفوظ رکھنے کا وسیلہ خیال کرتے ہیں۔ ان میں ایسے مخفی اور باطنی علوم کی جس قدر ترقی ہوتی چلی گئی اسلام کی روایات اور طور طریقے اسی نسبت سے زائل ہوتے رہے؛ چنانچہ اسلامی قمری تقویم کی جگہ جوتشی جنتری نے لے لی ہے اور دعائیں، جن کے معانی سے یہ لوگ ناآشنا ہیں، سحر و عمل کے منتروں کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ یہ تنزل اس قبیلے میں بہت نمایاں صورت اختیار کر گیا ہے جو انتمرو کے شمال میں رہتا ہے، یعنی بارہ ہزار نفوس کا قبیلہ اَنْتَم بوک یا اَنْتَم بَہُوکہ۔

انیسویں صدی سے انتمرو کے علاقے میں آبادی کی بہتات کی وجہ سے اس قبیلے کے کچھ لوگ عارضی طور پر مڈغاسکر کے شمال مغرب کی طرف نقل مکان کر گئے ہیں۔ وہاں وہ کوموری (Cormorion) مسلمانوں کے ساتھ رہنے سہنے لگے ہیں۔ اس کی وجہ سے ۱۹۱۳ء کے بعد اور خصوصاً ۱۹۲۶ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان انتہ لوترہ برادریوں کے کوئی دو ہزار پڑھے لکھے اشخاص میں اسلامی بیداری پیدا ہوگئی ہے۔

۱۹۲۴ء کے بعد انتمرو میں قہوہ کی کاشت ترقی پذیر ہوئی اور باشندوں کے ہاتھ حصول معاش کا ایک نیا وسیلہ آ گیا ہے، اس لیے شمال مغرب کی طرف نقل مکانی رک گئی۔ اس طرح راسخ العقیدہ مسلمانوں کے ساتھ تعلقات کا سلسلہ پھر ختم ہو گیا۔ پاکستانی خوجوں نے ان لوگوں کو آغوش اسلام میں لانے کی کئی کوششیں کیں، لیکن اسلام کے احیا کی تحریک کی عیسائیوں اور اس قوم کے جادو ٹونے کے عادی عالموں نے جم کر مخالفت کی۔

مآخذ: (۱) Flacourt: *Histoire de la grande île de Mad-*

agascar، پیرس ۱۶۶۱ء، جو Grandidier کے مجموعے *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*، پیرس ۱۹۱۳ء، میں دوبارہ شائع ہوئی؛ (۲) G. Ferrand: *Les musulmans à Madagascar et aux Îles Comores*، ج ۱ و ۲، پیرس۔ الجزائر ۱۸۹۱۔۱۸۹۳ء؛ (۳) E. F. Gautier: *Madagascar*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۴) G. Ferrand: *La légende de Raminia*، در *JA*، ۱۹۰۲ء؛ (۵) وہی مصنف: *Un texte arabico-malgache du XVI^e siecle*، در *Recueil de l' Ecole sup. des lettres*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۶) وہی مصنف: *Un Chapitre d' astrologie arabico-malgache*، در *JA*، ۱۹۰۵ء؛ (۷) وہی مصنف: *Un texte arabico-malgache ancien*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۸) وہی مصنف: *Textes magiques malgaches*، در *Revue de 'l Histoire des religions*، ۱۹۰۷ء؛ (۹) F. F. Gautier و Froidevaux: *Un manuscrit arabico-malgache sur les campagnes de La Case dans l' Imoro de 1659 à 1663*، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) G. Ferrand: *Un vocabulaire malgache arabe*، در *Mémoires de la socéité de linguistique*، ۱۹۰۸۔۱۹۰۹ء؛ (۱۱) A. and G. Grandidier: *Ethnographie de Madagascar*، ج ۱، پیرس ۱۹۰۸ء، و ج ۳، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (۱۲) G. Ferrand: *Les Voyages des Javanais á Madagascar*، در *JA*، ۱۹۱۰ء؛ (۱۳) G. Mondain: *L'histoire des tribus de l' Imoro au XVII^e siécle, d'aprés un manuscrit historique arabico-malgache*، پیرس۔ الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۱۴) Ardant du Picq: *Le Samantsy, jeu d' echec des Tanala dle' Ikongo*، در *Bull. de l'Acade. Malgache*، ۱۹۱۲ء؛ (۱۵) G. H. Julien: *Pages arabico-malgaches*، در *Annales de l' Acad. des sciences coloniales*، ج ۳، پیرس ۱۹۲۹ء، و ج ۶، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۱۶) Perrier de la Bathie: *Les Plantes introduites à Madagascar*، تولوز ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) J. P. Rombaka: *Tantaran drazana antaimoro-anteony* (در Malagazi)، تنانا ریو ۱۹۳۳ء؛ (۱۸) H. Berthier: *Notes et impressions sur les moeurs et coutumes du peuple malgache*، تنانا ریو ۱۹۳۳ء؛ (۱۹) F. Kasanga: *tantaran'ny Antemoro Anakara teto Imerina*، (در Mal-agazi)، تنانا ریو ۱۹۵۶ء۔

(J. FAUBLEE)

---

* **اَنْتیوک**: (Antioch) رک بہ انطاکیہ۔

---

* **اَنْجُمَن**: (ف)، یہ لفظ فردوسی کے شاہ نامہ (پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی) کے وقت ہی سے "محفل، مجلس، فوج" کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا چلا آیا ہے۔ جہاں تک دورِ حاضر میں ایران کا تعلق ہے اس کا اطلاق پہلے مذہبی یا [عیسائیوں کی] مجالسِ اعترافِ گناہ پر ہوتا تھا پھر بیسویں صدی کے آغاز میں جب ایران میں پارلیمانی حکومت کا نظام قائم ہو گیا تو اس کا اطلاق سیاسی جماعتوں اور پارٹیوں پر بھی ہونے لگا۔ ان تمام جماعتوں یا پارٹیوں میں مشہور ترین مجلس تبریز کی انجمنِ ملّی تھی، جس کی بنیاد آئینی تحریک کے رہنماؤں نے یکم رمضان ۱۳۲۴ھ / ۱۷ دسمبر ۱۹۰۶ء کو رکھی۔ اس کے بعد اور جماعتیں، جو اسی قسم کے احساسات کا نتیجہ تھیں، ایران کے دوسرے بڑے بڑے صوبائی شہروں میں بنتی گئیں۔ بعد ازاں ایرانیوں نے ایسی انجمنیں استانبول اور بمبئی میں اور ہندوستان کے مختلف مقامات کے مقامی باشندوں نے اپنے اپنے شہروں میں قائم کیں۔ آج کل یہ لفظ زیادہ تر تعلیم یافتہ طبقے یا اہل حرفہ کی جماعتوں (سوسائیٹیوں) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ "انجمن ادبی ایران" ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء میں "فرہنگستانِ ایران" سے پہلے قائم کی گئی؛ ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۷ء سے (ایران کی) "انجمن آثارِ ملّی" نے (بعض پرانے متون) کے فاضلانہ ایڈیشن نکالے ہیں (بالخصوص اُن فارسی رسائل کے جو بوعلی سینا کی طرف منسوب ہیں۔ زیادہ حال میں یہ اصطلاح مقامی جماعتوں کے لیے بھی استعمال ہونے لگی ہے، مثلاً "انجمن خراسانیہا" تہران میں مقیم خراسانیوں کی انجمن)۔

مآخذ: (۱) *As. Fr. B.*، مئی ۱۹۰۸ء، ص ۱۷۵۔۱۷۶؛ (۲) *RMM*، نیشنل کلب، تبریز: بابت مئی ۱۹۰۷ء، ص ۱۔۹ و اگست، ص ۱۱۶۔۱۱۷ و جنوری ۱۹۰۸ء، ص ۸۵، ۱۲۱ و مارچ، ص ۵۹۷؛ مئی، ص ۱۶۷ و ستمبر، ص ۴۵ و اکتوبر، ص ۲۹۱ و نومبر، ص ۵۳۴، نیز خواتین کی کلب: اگست ۱۹۰۵ء، ص ۱۴۵ و مئی ۱۹۰۷ء، ص ۳۱۱، ۳۷۹ و نومبر ص ۵۶۹؛ ہندوستان کی مسلم انجمنیں: نومبر ۱۹۰۶ء، ص ۷۷۔۸۷ و نومبر۔ دسمبر ۱۹۰۷ء، ص ۵۷۹ و جنوری ۱۹۰۸ء، ص ۱۷۲ و مارچ، ص ۶۰۰۔

(H. MASSÉ)

لفظ انجمن ترکی میں بھی مستعمل ہے جہاں اس کا تلفظ اِنْجُمن (Endjümen) ہے۔ ۱۲۶۷ھ / ۱۸۵۱ء میں شرق اوسط میں "انجمن دانش" کے نام سے علوم و آداب کی سب سے پہلی انجمن استانبول میں قائم ہوئی۔ یہ احمد جودت پاشا [رک بآن] کی جدتِ فکر کا نتیجہ تھی اور فرنچ اکیڈیمی کے نمونے پر بنائی گئی تھی۔ اس کے اراکین چالیس ترکوں کے علاوہ کچھ اور بھی تھے، جن میں یورپ کے مستشرقین مثل ہامر (Hammer)، بیانچی (Bianchi) اور ریڈ ہاؤس (Red House) شامل تھے۔ اس کا لائحہ عمل یہ تھا کہ ترکی میں آداب و علوم پھیلائے جائیں اور ترکی زبان کو نشوونما دی جائے۔ اس اکیڈیمی (بیت العلوم) کا خاکہ ۱۲۶۱ھ / ۱۸۴۵ء میں تعلیمی کونسل (مجلسِ معارف) نے بحث و مباحثہ کے بعد مرتب کیا اور ۲۷ رجب ۱۲۶۷ھ / ۲۶ مئی ۱۸۵۱ء کو ایک "ارادہ" [فرمانِ شاہی] کی رو سے اسے قائم کرنے کی باقاعدہ اجازت دی گئی۔ ۱۹ رمضان ۱۲۶۷ھ / ۱۸ جولائی ۱۸۵۱ء کو مصطفیٰ رشید پاشا کی تقریر سے اس کا افتتاح ہوا اور اس کی وضاحت کی گئی کہ یہ انجمن ترکی کی تعمیرِ نو میں کیا حصہ لے گی، لیکن اس وقت کے غیر مستحکم حالات اس کے سنگِ راہ ہوئے؛ بالآخر ۱۲۷۹ھ / ۱۸۶۲ء میں چند کتابوں کی تالیف و طباعت کے سوا کوئی اور وقیع کام کیے بغیر وہ رفتہ رفتہ ختم ہو گئی۔ ان کتابوں میں جاوید پاشا اور فواد پاشا کی ترکی گرامر، جودت پاشا کی مرتبہ تاریخ کا کچھ حصہ، نیز مقدمہ ابن

خلدون کا ترکی ترجمہ شامل تھے۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد متعدّد علمی انجمنیں پیدا ہو گئیں، جن میں زیادہ اہم اور مشہور انجمن تاریخ ترکی (تاریخ عثمانی انجمنی) تھی، جس کی بنیاد ۱۹۱۱ء میں رکھی گئی.

ترکی میں اصطلاح انجمن کا اطلاق متعدّد پارلیمانی اور انتظامی کمیٹیوں، صوبائی مجلسوں اور میونسپل کمیٹیوں اور بعض ایسی تعلیمی کمیٹیوں پر بھی ہوتا رہا ہے جو وزارتِ تعلیم کے زیر نگرانی کام کرتی تھیں۔ اس قسم کی انجمنیں "انجمن تفتیش و معائنہ" (قائم شدہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء) اور وہ صوبائی اور مقامی تعلیمی کمیٹیاں (معارف انجمنی) تھیں جو ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء میں ابتدائی تعلیم کی ترویج اور نگرانی کے لیے قائم کی گئیں۔ یہ لفظ بعض ایسے کلبوں پر بھی بولا جاتا تھا جو یورپی نمونے پر قائم کیے گئے تھے۔ ان میں سب سے پہلی انجمن بظاہر "انجمنِ الفت" تھی، جو ۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰ء میں استانبول میں قائم ہوئی۔ زمانہ حال میں اکثر موقعوں پر اس لفظ کی جگہ بعض مغربی یا ترکی الاصل الفاظ استعمال ہونے لگے ہیں۔ [پاکستان اور بھارت میں متعدد انجمنیں مختلف میدانوں میں موجود تھیں اور ہیں۔ ان میں انجمن ترقی اردو اور انجمن حمایتِ اسلام خاص طور پر قابل ذکر ہیں].

مآخذ: (۱) محمود جاوید: معارف عمومیه نظارتی تاریخچهٔ تشکیلات و اجراءاتی، استانبول ۱۳۳۸ھ، ص ۴۴ ببعد، ۲۴۳؛ (۲) لُطفی: تنظیمات ون صوکره رکیه ده معارف تشکیلاتی، در *TOEM*، سال ۱۶، شمارہ ۹۴: ص ۳۰۲؛ (۳) جودت پاشا: تذاکر، ص ۱-۱۲ (طبع جاوید بَیسُون)، انقرہ ۱۹۵۳ء، ص ۵-۱۳؛ (۴) سرور اِسکیت: ترکیه ده نشریات حرکت لری تاریخنه برباقش، استانبول ۱۹۳۹ء، ص ۴۰-۴۶؛ (۵) انور ضیاء قرال: عثمانلی تاریخی، ج ۶، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۷۰، ۱۷۶-۱۷۸؛ (۶) ابوالعلاء ماردین: مدنی حقوق جبهه سندن احمد جودت پاشا، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۳۷-۴۱؛ (۷) A. Ubicini: *Lettres sur la Turquie*، پیرس ۱۸۳۳ء، خط ۹، دستاویز ۱۵؛ (۸) محمد زکی پکالین: عثمانلی تاریخ دیملری و ترملری، ج ۱، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۵۲۹-۵۳۳.

(B. LEWIS)

---

* **اِنجُو:** [یا اینجو، قبّ قاموس الاعلام و روضة الصفا] یہ نام، جو مغلوں کے زمانے میں دراصل شاہی جاگیروں کے لیے استعمال ہوتا تھا، بالعموم اس خاندان کے لیے مستعمل ہے جس نے تقریباً ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء - ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء فارس (شیراز) میں حکومت کی، کیونکہ اس خاندان کے بانی شرف الدین محمود شاہ کو الجایتو نے سب سے پہلے وہاں شاہی جاگیروں کے انتظام ہی کے لیے بھیجا تھا۔ تاریخ گزیدہ کے ایک بیان کی رو سے وہ حضرت عبداللہ انصاری [رکّ بآن] کی اولاد میں سے تھا۔ الجایتو کے جانشین ابوسعید کی حکومت میں وہ نہ صرف اس عہدے پر برقرار رہا بلکہ متواتر اپنی طاقت بڑھاتا گیا، یہاں تک کہ تقریباً ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء میں وہ شیراز اور پورے فارس کا تقریباً خودمختار حکمران بن گیا۔ ابوسعید کی وفات کے بعد اسے اس کے جانشین اَرپا خان کے حکم سے ۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵-۱۳۳۶ء میں قتل کروا دیا گیا۔ شیراز نامہ کے بیان کے مطابق اس کے چار بیٹے تھے۔ جلال الدین مسعود شاہ، غیاث الدین کیخسرو، شمس الدین محمد اور ابواسحٰق جمال الدین۔ پہلا بیٹا اپنے باپ کی زندگی ہی میں تقریباً ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۵ء تک شیراز میں حکمرانی کرتا رہا، جب کہ اس کی عدم موجودگی میں اس کے بھائی کیخسرو نے اس کی جگہ لے لی۔ جلال الدین کی واپسی پر کیخسرو نے اس کی حکومت اسے واپس دینے سے انکار کر دیا اور دونوں بھائیوں میں جنگ چھڑ گئی، جو ۷۳۹ھ/ ۱۳۳۸-۱۳۳۹ء میں کیخسرو کی موت پر ختم ہوئی۔ مسعود نے تیسرے بھائی محمد کو قلعۂ سفید میں قید کر رکھا تھا، لیکن وہ قید سے بھاگ نکلا اور اسے پیر حسین چوپانی کی مدد حاصل ہو گئی۔ موخرالذکر نے مغلوں کی ایک فوج اکٹھی کر لی اور محمد کو لے کر شیراز کی طرف بڑھا؛ چنانچہ مسعود کو بھاگنا پڑا اور پیر حسین شیراز میں داخل ہو گیا.

لیکن اس کی حکومت دیر تک نہ رہی، کیونکہ جب تھوڑے ہی عرصے بعد اس نے ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء میں محمد کو قتل کر دیا تو وہاں کی آبادی نے ایسی تہدید آمیز روش اختیار کر لی کہ اسے وہاں سے چلا جانا ہی مناسب نظر آیا، لیکن دوسرے سال وہ پھر نئی فوجیں لے کر آ موجود ہوا۔ اس موقع پر بھی قسمت نے اس کا ساتھ نہ دیا، کیونکہ اشرف چوپانی سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور جب دونوں جماعتیں میدان جنگ میں ایک دوسرے کے مقابلے میں صف آرا ہوئیں تو خود اس کے سپاہی اسے بے کسی کی حالت میں چھوڑ کر چل دیے، چنانچہ اسے شیخ حسن کے پاس پناہ لینا پڑی، جس نے اسے مروا ڈالا۔ اسی اثنا میں مسعود شاہ وہاں سے ہٹ کر لرستان کی طرف چلا گیا تھا، جہاں اس نے اشرف کے بھائی یاغی باستی سے اتحاد قائم کر لیا تھا، حالانکہ خود اشرف اس کے بھائی ابواسحٰق کا طرف دار تھا۔ تاہم مسعود یاغی باستی کی مدد سے شیراز پہنچنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن وہاں پہنچ کر اس کا بھی وہی حشر ہوا جو اس کے بھائی کا ہوا تھا۔ یاغی باستی نے اسے ۷۴۳ھ/ ۱۳۴۳ء میں قتل کرا دیا۔ یاغی باستی بعد ازاں اشرف سے الجھ گیا، لیکن پھر صلح ہو گئی اور ان دونوں نے مل کر فارس کو مسخر کرنے کی کوشش کی، لیکن جب انھیں ان کے بھائی حسن کوچک [رکّ بآن] کے قتل کی خبر پہنچی تو ان کی فوجیں منتشر ہو گئیں.

اب محمود شاہ کا چھوٹا بیٹا ابواسحٰق، جس نے اس سے پیشتر بھی پیر حسن سے اصفہان کا شہر حاصل کر لیا تھا، شیراز اور تمام فارس کا حکمران بن گیا۔ جب اس نے اپنی حدودِ سلطنت کو یزد اور کرمان تک پھیلانے کی کوشش کی تو نوخیز سلطنتِ مظفریہ [رکّ بآن] سے اس کا تصادم ہوا، جس میں کبھی اسے کامیابی ہوتی اور کبھی زک اٹھانا پڑتی۔ اس جھگڑے کا انجام یہ ہوا کہ ابواسحٰق کو نہ صرف کرمان اور یزد سے نکال دیا گیا بلکہ اسے بالآخر شیراز ہی میں محصور کر لیا گیا۔ ۷۵۴ھ/ ۱۳۵۳ء میں اسے شہر کو مظفریوں کے حوالے کرنا پڑا۔ اسی اثنا میں ابواسحٰق بھاگ کر قلعۂ سفید میں پناہ گزیں ہوا۔ ایلخان شیخ حسن نے اسے بغداد سے کچھ مدد بھیجی اور وہ اصفہان چلا گیا۔ وہاں بھی محصور ہو کر بالآخر گرفتار ہوا۔ اسے ایک شیخ کے قرابت داروں کے حوالے کر دیا گیا، جسے اس کے حکم سے انھوں نے ۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء میں قتل کر دیا۔ فارسی شاعر عُبَید زاکانی نے اپنے مربّی کی یاد میں ایک مرثیہ لکھا ہے [نیز اپنی

تصنیف کردہ معانی و بیان کی ایک کتاب بھی اسی سے معنون کی ہے اور اسی طرح ایک مثنوی عشاق نامہ بھی].

مآخذ: (۱) میر خواند: روضۃ الصفا، لکھنؤ، ۲: ۱۵۷ ببعد؛ (۲) حمد اللہ قزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع براؤن (Browne)، ص ۶۲۲ ببعد؛ (۳) مقالے میں بعض معلومات غیر مطبوعہ کتاب شیراز نامہ سے لی گئی ہیں، جس کا مصنف ابواسحٰق کا ہم عصر تھا اور جس نے ابواسحٰق کی سوانح عمری عمدۃ التواریخ کے نام سے لکھی تھی، جواب ناپید ہے؛ (۴) ابن بطوطہ، پیرس، ۲: ۶۳؛ (۵) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن (Browne)، ص ۲۹۳؛ (۶) D' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۷۴۲ ببعد؛ [(۷) قاموس الاعلام، بذیل مادّہ اینجو؛ (۸) کلیاتِ عُبیدِ زاکانی، طبع عباس اقبال آشتیانی، تہران ۱۳۳۴ھ].

⊗ **اِنجیل:** نصارٰی (عیسائیوں) کی کتاب مُقدّس جس کا قرآن مجید میں بھی متعدّد مرتبہ ذکر آیا ہے.

نام اور وجہ تسمیہ: "انجیل" کو عام طور پر یونانی زبان کا لفظ قرار دیا گیا ہے، جس کی اصل شکل Eu-angellion (قب *Oxford Dictionary*، تحتِ مادّۂ Evangel) یا Evangelium (εὐαγγέλιον) ہے (قب *Chamber's Dictionary*، تحتِ مادّۂ مذکور. *Encyclo. Brit.*، طبع ۱۹۵۰ء، ۱۰: ۵۳۶، تحتِ مادّۂ Gospel). یونانی زبان میں اس لفظ کے لغوی معنی ہیں خوش خبری، بشارت۔ اوکسفرڈ ڈکشنری میں یہ بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ لفظ انجیل یونانی لفظ anggelos سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں "پیغام بر".

بعض علمائے لغت نے "انجیل" کو عربی لفظ قرار دے کر اس کا مادّہ ن ج ل بتایا ہے۔ نَجَل الشیئ (ینجله، نَجلًا) کے معنی ہیں اسے ظاہر اور روشن کیا اور نجل کے معنی اصل، بنیاد اور استخراج کے بھی ہیں (نیز علوم و حکم کا سرچشمہ، قب السجستانی: غریب القرآن، طبع محمد علی (مصر)، ص ۲۹)، لیکن صاحبِ تاج العروس (۸: ۱۳۸) نے اشتقاق کے بارے میں اس خیال کو 'قِیل' کے لفظ سے بیان کر کے اس کی کمزوری کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اسی طرح صاحبِ منتہی الأرب نے بھی اشتقاق کو درست نہیں مانا۔ عربی میں اِنجیل کی ایک قراءت اَنجیل بھی ہے، اَنجَلَ کے معنی ہیں عریض و وسیع۔ اسی بنا پر الاَصمَعی سے روایت کی گئی ہے کہ اَنجیل، اَفعِیل کے وزن پر ہے اور اَنجیل اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں بہت سی سطریں ہوں (تاج العروس، ۸: ۱۳۸)۔ یہ بھی اس کے عجمی ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ اَفعیل عربی زبان کے اوزان میں شامل نہیں (الکشاف، ۱: ۳۳۵، ۳۳۶، مصر ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء)۔ حدیث میں بھی یہ لفظ آیا ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے صحابہ کے متعلّق فرمایا: صُدُوْرُهُم اَنَاجِیلُهم" یعنی وہ قرآن مجید کتاب کی مدد کے بغیر حفظًا پڑھ لیتے تھے جبکہ اہلِ کتاب اپنی کتاب صحیفوں کی مدد سے پڑھتے ہیں (لسان، مادّہ نجل).

الخفاجی (م ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء) نے شفاء العلیل میں اس لفظ پر مفصّل بحث کی ہے (نیز دیکھیے ابو منصور الجوالیقی: المعرب)۔ قدیم مفسّرین میں سے جاراللہ الزمخشری (م ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۳ء) نے، جو بلند پایہ زبان داں بھی تھا، اسے غیر عربی ہی قرار دیا ہے (الکشاف، ۱: ۳۳۶)۔ یہی رائے علّامہ بیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء) (انوار التنزیل، ص ۶۲) اور جدید مفسّرین میں سے مفتی محمد عبدہٗ (م ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء) تفسیر، طبع سیّد رشید رضا، ۳: ۱۵۸) کی ہے۔ چونکہ انجیل اور اجزائے انجیل کے قدیم ترین تراجم سریانی سے عربی میں ہوئے (*Encyclopaedia Britannica*، ۳: ۵۱۷، عمود ۱، تحت مادّہ Bible؛ *Encyclopaedia of Islam*، لائڈن، طبع اوّل، تحت مادّہ) اس لیے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اصل یونانی لفظ سریانی کی وساطت سے عربی میں آیا۔ سریانی اناجیل بھی Evangelion ہی کے نام سے شائع ہوئی ہیں (قب طبع F. C. Burkitt، لنڈن ۱۹۰۴ء)۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ لفظ انجیل سریانی الاصل ہے (تاج العروس، ۸: ۱۳۸)۔ حبشہ کی زبان میں انجیل کے لیے لفظ Wangel ہے.

انجیل، بقول ابن منظور، عبرانی اسم ہے یا سریانی (لسان، مادّہ نجل)۔ حضرت عیسٰی علیہ السلام اور ان کے حواری نسلًا اور مذہبًا اسرائیلی تھے اور ان کی مادری و مذہبی زبان عبرانی تھی یا مغربی آرامی (*Ency. Brit.*، ۳: ۵۲۲، عمود ۲)، پھر ابتدائی عیسائیوں نے اپنے مذہبی صحیفے نیز مقتدائے دین کے حالات کے لیے جو کتاب لکھی اس کا نام عبرانی کے بجائے یونانی میں کیوں رکھا؟ اس کا صحیح جواب اس وقت مل سکتا ہے جب ہم یہ پتا چلا لیں کہ اناجیل اصلًا کس زبان میں تھیں؟ اگر عبرانی میں تھیں اور بعد میں ان کا ترجمہ یونانی میں کیا گیا تو ظاہر ہے کہ کتاب کا نام انجیل نہیں ہوگا جو یونانی لفظ ہے، لیکن جس طرح ہمارے پاس اصل عبرانی اناجیل موجود نہیں، اسی طرح اس کا اصل نام بھی ناپید ہو چکا ہے.

انجیل کو بشارت اس لیے کہا گیا ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام نبی آخر الزمان رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم (جن کا ایک اسم مبارک احمد بھی تھا) کی بشارت دینے آئے تھے (وَ مُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ، ۶۱ [الصّف]: ۶) پھر یہ کہ خود حضرت عیسٰیؑ کا ظہور قدیم نوشتوں کی بشارتوں کے مطابق ہوا تھا.

انجیل کو عہد نامۂ جدید یا *New Testament* کا نام عیسائیوں نے دوسری صدی عیسوی کے اواخر میں دیا (*Jewish Ency.*، ۹: ۲۴۶).

لفظ بائبل ازمنۂ وسطٰی کی لاطینی سے ماخوذ ہے، جو یونانی سے لیا گیا ہے اور اس کے معنی ہیں مجموعۂ کتب۔ لاطینی میں یہ مفرد اور مؤنّث ہے۔ اس طرح یہ لفظ لاطینی کے راستے یونانی سے انگریزی میں آیا ہے اور الہامی نوشتوں کے مجموعے کے لیے استعمال ہوتا ہے.

مسیحیوں کے نزدیک آج کل بنیادی طور پر انجیل سے مراد وہ چار کتابیں ہیں جو حضرت عیسٰی علیہ السلام کے حالات زندگی، معجزات اور تعلیمات کے متعلّق مختلف وقفوں میں لکھی گئیں اور متّی، مرقس، لوقا اور یوحنّا کی طرف منسوب ہیں، لیکن کبھی کبھی پورے عہد نامۂ جدید کے لیے بھی انجیل کا لفظ استعمال ہوتا ہے (زیر نظر مقالے میں لفظ انجیل عمومًا اسی معنی میں استعمال ہوا ہے) اور اس طرح یہ

موجودہ بائبل کا حصّہ ہے.

مسیحیت کے ابتدائی زمانے میں بہت سی اناجیل موجود تھیں، مگر اتھانسیوس (Athanasius، ۲۹۷ - ۳۷۱ء) کی کوششوں سے کلیسا کے مذہبی پیشواؤں نے مجلس نیقیہ (Nicaea، ۳۲۵ء) کے بعد ان میں سے چار اناجیل لے کر باقی ترک کر دیں، ان متروک اناجیل کو انگریزی میں Apocryphal، یعنی غیر مستند، غیر موثق اور متروک حصّے کہتے ہیں.

انجیلی ذخیرۂ کتب: مسیحی ادب میں مندرجۂ ذیل اناجیل کا ذکر ملتا ہے:-

انجیل طفولیت (منسوب بہ متّی)؛ انجیل پطرس (مروّجہ)؛ انجیل اوّل یوحنّا (مروّجہ)؛ انجیل دوم یوحنّا؛ انجیل اندریاس؛ انجیل فیلبوس؛ انجیل بار تھالوسی؛ انجیل اوّل طفولیت، منسوب بہ توما؛ انجیل دوم طفولیت، منسوب بہ توما؛ انجیل یعقوب؛ انجیل نیقودیس؛ انجیل متھیاس؛ انجیل مرقس (مصریوں کی)؛ انجیل مرقس (مروّجہ)؛ انجیل برنباس؛ انجیل لوقا (مروّجہ)؛ انجیل متی (مروّجہ)؛ انجیل تھیڈئیس؛ انجیل پولوس؛ انجیل بسی لیڈس یا بازی دس (Besilides)؛ انجیل سرتھس؛ انجیل ابیانی؛ انجیل یہودیہ؛ انجیل مارکیون (Marcion)؛ انجیل ناصرین؛ انجیل ٹاٹیان؛ انجیل ولن ٹینس؛ انجیل سئی تھیئس؛ انجیل اپلس؛ انجیل انکارٹیٹس؛ انجیل ولادت مریم؛ انجیل جوڈرس؛ انجیل کاملیٹ (*Ency. Brit.*، طبع یازدہم، تحت مادّہ *Apocryphal Literature*؛ Horne: *Introduction to the Critical Study of the Scriptures*، لنڈن ۱۸۲۵ء، ۱: ۲۴۲)۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (*Ency. Brit.*)، تحت مادّہ Gospel، میں بعض مزید نام ملتے ہیں.

مذکورۂ بالا اناجیل کے علاوہ ایک بڑی تعداد ایسے مکتوبات کی ہے جو حواریوں کی طرف منسوب ہیں اور ہر فرقہ اپنے خیالات کی تائید میں انھیں پیش کرتا تھا۔ ان خطوط کی تعداد ایک سو تیرہ تک شمار ہوئی ہے.

اعمالِ حوارییّن کے سلسلے میں اندریاس کے اعمال، یوحنّا کے اعمال، پولوس کے اعمال، پطرس کے اعمال، پطرس کی تعلیمات، توما کے اعمال، بارہ حواریوں کی تعلیمات وغیرہ کا ذکر ملتا ہے.

اس تمام مذکورۂ بالا ادب میں باہم دگر شدید اختلاف ہے۔ ان کے طریقِ تدوین اور ان کے زمانے کی تعیین پر بھی اتفاق نہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے *Jewish Ency.*، ۹: ۲۴۷.

عہد نامۂ جدید کو مقدّس اور الہامی کتاب قرار دینے کا تصور عیسویت میں یہودیت سے آیا (*Ency. of Reli. and Ethics*، ۲: ۵۸۸).

حضرت عیسیٰؑ اور ان کے حواریوں کی بائبل فقط عہد نامۂ قدیم تھی۔ جہاں تک ہمارا موجودہ علم رہنمائی کرتا ہے وہ خود اور ان کے حواری عہد نامۂ قدیم کو اپنے لیے بالکل کافی خیال کرتے تھے۔ اس سے [مسیحی عقیدے کے مطابق] حضرت عیسیٰؑ کی وفات کے بیس سال بعد تک کسی کو نئی کتاب کی تدوین کا خیال نہ آیا اور جب خیال آیا تو عہد نامۂ قدیم کا نمونہ پہلے سے موجود تھا۔ اسی کو سامنے رکھ کر آہستہ آہستہ انجیل کی ترتیب کا کام شروع ہوا، جس نے رفتہ رفتہ عہد نامۂ جدید کی صورت اختیار کر لی (انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، طبع یازدہم، جلد۳، تحت عنوان NEW TESTAMENT).

موجودہ اناجیل کی ہیئت ترکیبی: ابتدائی مسیحی تاریخ میں اتھانسیوس (Athanasius) (م ۳۷۳ء) کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نیقیہ (Nicaea) کی مشہور مجلس منعقدہ ۳۲۵ء کا بھی یہ اہم رکن تھا اور اسی کی کوششوں سے فیصلہ ہوا تھا کہ مسیحؑ کی شخصیت جامع الوہیت و ناسوتیت تھی۔ عہد نامۂ جدید کی جمع و تدوین میں بھی اس کی جدوجہد بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اسی نے ۳۶۷ء میں عہد نامۂ جدید کو موجودہ شکل دی اور ۳۸۲ء میں اس کے موجودہ اجزاے ترکیبی کا قطعی فیصلہ ہوا۔ اس سال روم میں پوپ دماسس (Damasus؛ ۳۶۶ - ۳۸۴ء) کے ماتحت ایک مجلس کلیسا منعقد ہوئی۔ اس میں عہد نامۂ جدید کے لیے اتھانسیوس کی مجوّزہ شکل تسلیم کر لی گئی۔ اس تجویز کے مطابق اس کی ہیئت ترکیبی یہ ہے: (الف) اناجیل اربعہ؛ (ب) رسولوں کے اعمال؛ (ج) پولوس کے تیرہ مکتوب؛ (د) عبرانیوں کے نام کا خط، جس کے لکھنے والے کی تعیین نہیں ہو سکی۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ خط بھی پولوس کا ہے، لیکن محققین کی بڑی تعداد کی رائے میں یہ خط پولوس کے کسی شاگرد کا ہے؛ (ہ) یعقوب، پطرس، یوحنّا اور یہودا کے آٹھ خطوط اور آخر میں (و) مکاشفۂ یوحنّا۔ ان کتب و رسائل کو مستند تسلیم کر کے باقی تمام انجیلیں اور خطوط Apocryphal، یعنی متروک قرار دے دیے گئے.

روما میں ۳۸۲ء کی مجلس نے جن کتب کو مستند تسلیم کیا تھا پوپ گلاسیوس (Gelasius؛ ۴۹۲ - ۴۹۶ء) نے ان کی توثیق کی اور باضابطہ طور پر انھیں سندِ قبول عطا کی۔ دراصل ابتدا میں کوئی ایسا واضح خط نہیں تھا جس کے بعد کوئی صحیفہ عہد نامۂ جدید میں شامل نہ کیا جا سکتا اور سمجھا جا سکتا کہ عہد نامۂ جدید کا نسخہ مکمل ہو چکا ہے۔ اس عہد نامے کا معیّن تصوّر قائم ہونے میں مزید ایک صدی لگ گئی۔ بعد ازاں مزید دو صدیاں اس طرح صرف ہوئیں کہ بعض کتابوں کو اس مقدّس مجموعے کا جزو بنا دیا جاتا اور بعض کو اس سے خارج کر دیا جاتا تھا۔ یا ایک گروہ ایک مجموعہ بناتا تھا اور دوسرا گروہ اس کے مقابلے میں ایک اَور مجموعہ پیش کر دیتا تھا۔ چوتھی صدی کے اواخر میں جا کر ایک مکمّل بائبل کلیسا کے ہاتھ میں آئی، لیکن اس وقت تک بھی سریانی بائبل نے کوئی معیّن شکل اختیار نہیں کی تھی۔ دراصل ۶۹۲ء میں مسیحی دنیا کے سوادِ اعظم نے ایک مکمّل بائبل پر اتفاق کیا۔ گو آج کل بھی مختلف گروہوں کی بائبلوں میں کتب کی تعداد مختلف ہے۔ مثلاً کیتھولک بائبل بہتّر کتب پر مشتمل ہے اور پروٹسٹنٹ بائبل چھیاسٹھ کتب پر۔ اس بائبل کا عہد نامۂ جدید ذیل کے اجزاے ترکیبی پر مشتمل ہے: متّی، مرقس، لوقا، یوحنّا کی اناجیل، رسولوں کے اعمال، مکاتیب اور یوحنّا عارف کا مکاشفہ۔ یہ وہی اجزا ہیں جن پر ۳۸۲ء کی مجلس

نے بہت حد تک اتفاق کر لیا تھا اور پانچویں صدی کے اختتام پر پوپ گلاسیوس نے اس کی توثیق کر دی تھی.

ان اناجیل کی تفصیل کے لیے دیکھیے: (۱) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*؛ (۲) *Jewish Encyclopaedia* اور (۳) *Encyclopaedia Brit.* کے علاوہ (۴) E. W. Barnes: *The Rise of Christianity*؛ (۵) de Wette: *Introduction to the New Testament*، مطبوعہ ۱۸۲۶ء؛ (۶) F. G. Kenyon: *Our Bible and the Ancient Mss.*، ۱۸۹۷ء؛ (۷) A. Harnack: *The Origin of the New Testament*.

تحریفِ انجیل: مسیحی علما نے عہد نامۂ جدید کے متن کی تصحیح کے لیے گزشتہ صدیوں میں جان توڑ کوشش کی ہے۔ اس تلاش و تحقیق سے امید تھی کہ اناجیل کے کسی ایک متن پر ہمیشہ کے لیے اتفاق ہو جائے گا، لیکن نتیجہ برعکس نکلا۔ مشہور جرمن ڈاکٹر میل نے عہد نامۂ جدید کے چند نسخے جمع کر کے مقابلہ کیا تو تیس ہزار اختلافات شمار کیے۔ جان جیمس وٹسطین نے مختلف ملکوں میں پھر کر متقدمین کی نسبت بہت زیادہ نسخے بچشم خود دیکھ کر جب مقابلہ کیا تو دس لاکھ اختلافات شمار کیے۔ یہ اختلافات زیادہ تر قراءت اور کتابت کے ہیں، لیکن ان میں بکثرت ایسے اہم اختلافات بھی ہیں جن سے حق و باطل اور اصلی اور غیر اصلی عبارت اور مضامین کی تمیز اٹھ جاتی ہے۔ بعض حصے الحاقی ہیں۔ کہیں کچھ حصے کم ہیں، کہیں عبارت کو بدل دیا گیا ہے۔ نسخوں کے ان اختلافات نے متنِ انجیل سے تعلق رکھنے والے متعدد مشکل مسائل پیدا کر دیے ہیں، جن کا قطعی نتیجہ یہ نکالا گیا ہے کہ انجیل میں تحریف ہوئی ہے۔ مل (Mill) نے ۱۷۰۷ء میں اور ویٹ شٹائین (Wetstein) نے ۱۷۵۱ء میں بڑی تحقیق و تدقیق سے ثابت کیا ہے کہ عہد نامۂ جدید میں بڑی زبردست اور اہم تحریف ہوئی ہے۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا بائبل پر مضمون نگار (F. C. Burkitt) لکھتا ہے کہ "مل اور ویٹ شٹائین نے ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا ہے کہ عہد نامۂ جدید میں جو اختلافات ہیں، جن میں سے بعض بہت بڑی اہمیت کے حامل ہیں، بالکل آغاز ہی میں پیدا ہو گئے تھے" (*Ency. Brit.*، ۳:۵۲۲)۔ ابتدائی مسیحی فرقوں میں سے مارکیون (Marcion) اور ٹیشین (Tatien) نے تحریفِ بائبل کے موضوع پر اہم کام کیا ہے۔ تحریفِ انجیل کے متعلق یہودی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ مسیحیت کے ہر لحہ بدلنے والے رویے اور مزاج نے نوشتوں کو ہر مرحلے پر متاثر کیا ہے۔ مختلف اناجیل میں جو پہلو بہ پہلو متضاد بیانات موجود ہیں ان کی وجہ بھی یہی دخل اندازی ہے (*Jewish Ency.*، ۹:۹۴۷)۔ مضمون نگار نے اس موقع پر اناجیل کے متضاد بیانات کی متعدد مثالیں بھی دی ہیں، جن میں سے بعض اختلافات تو ایسے ہیں جن کی یقیناً کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی.

تحریفِ بائبل کے وجوہ کیا ہیں؟ پادری ہارن (Horne) نے اپنی مشہور کتاب "دیباچۂ علومِ بائبل"، ۲:۱۷:۱۳ میں اس کی چار عالمانہ وجوہ قائم کی ہیں:-

اوّل: ناقلوں کی غفلت: مثلاً (الف) عبرانی اور یونانی کے کئی حروف صوت اور صورت میں مشابہ ہیں۔ اس سبب سے بعض غافل اور بے علم ناقلوں نے کسی ایک لفظ یا حرف کے بجائے دوسرا لفظ یا حرف لکھ کر اختلاف پیدا کر دیا؛ (ب) ابتدا میں کتابت بڑے (capital) حروف میں کی جاتی تھی اور لفظوں بلکہ فقروں کے درمیان اکثر اوقات بیاض نہ چھوڑی جاتی تھی اس وجہ سے کہیں لفظوں کے جز لکھنے سے رہ گئے اور کہیں مکرر تحریر ہو گئے؛ (ج) اختصار کے نشان قدیم قلمی نسخوں میں بکثرت موجود ہیں۔ غفلت شعار نقل نویسوں نے ان کا صحیح مفہوم نہ سمجھا؛ (د) قدیم نسخوں میں ان کے لکھنے یا پڑھنے والوں نے بعض تشریحی اور تفسیری الفاظ اور فقرے اپنے طور پر تحریر کر دیے تھے، انھیں متن کا حصہ سمجھ لیا گیا۔ قدیم نسخوں میں بین السطور یا حاشیے میں مشکل مقامات کی شرح لکھنے کا عام رواج تھا، وغیرہ۔

دوم: غلط نسخوں سے نقل: یہ غلطیاں بھی متعدد وجوہ سے پیدا ہوئیں، مثلاً (الف) سہو کتابت؛ (ب) بعض حروف کے شوشے کم ہو گئے یا مٹ گئے؛ (ج) یہ اغلاط چمڑے، بردی، جھلی اور کاغذ کے مختلف انواع کی وجہ سے بھی پیدا ہوئیں، مثلاً کاغذ یا چمڑا باریک ہوا تو اس میں سے ایک طرف کا لکھا ہوا دوسری طرف پھوٹ گیا اور دوسری طرف کے حرف کا جز معلوم ہونے لگا۔

سوم: اختلافات عبارت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ نکتہ چین محض قیاساً اصل متن کو بالارادہ بہتر اور درست کرنے کی نیت سے از خود تصحیح کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ میکلس نے تصریح کی ہے کہ ایک بہت بڑا سبب جس سے عہد نامۂ جدید میں مشتبہ مقامات بکثرت پیدا ہو گئے ہیں یہ ہے کہ ایک ہی واقعے کا ذکر جن مختلف جگہوں میں ہے ان میں اس طرح تبدیلی کرنے کی کوشش کی گئی جس سے ان میں ایک دوسرے سے زیادہ مطابقت ہو جائے۔ اناجیل اربعہ کو اس سے خصوصاً نقصان پہنچا۔ بعض لوگوں نے عہد نامۂ جدید کے نسخوں میں اس لیے بھی تبدیلی کی کہ انھیں لاطینی ترجمۂ ولگیٹ کے مطابق کر لیں۔

چہارم: یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ بعض لوگوں نے از رہ دور اندیشی بھی کچھ تحریفات کیں تا کہ جو مسئلہ تسلیم کیا گیا ہے اُسے تقویت ہو یا جو اعتراض کسی مسئلے پر ہوتا ہو وہ دور ہو جائے۔

تحریفِ انجیل کی ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ ابتدائی دور میں لکھنے لکھانے کا سامان کم یاب اور گراں تھا۔ بسا اوقات قدیم تحریروں کو مٹا کر پھر انھیں پر نئی تحریریں لکھ دی جاتی تھیں اور بعض اوقات چار چار پانچ پانچ مرتبہ یہی عمل دہرایا جاتا تھا۔ یہی صورت انجیل کے ساتھ بھی پیش آئی اور بعض قدیم تحریریں بعد میں کسی وقت ابھر آئیں اور انجیل کی عبارتوں میں مل گئیں۔

بائبل کے متعلق مشہور مستند مصنف برکٹ (F. C. Burkitt) نے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (۳:۵۱۸، ۱۹۵۰ء) میں تحریف کی بعض نمایاں مثالیں

دی ہیں۔

اناجیل اربعہ کے قدیم ترین مخطوطات کو عموماً تین حصّوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: (۱) بوزنطی؛ (۲) اسکندری؛ (۳) مغربی۔ ان مخطوطات میں متعدد جگہ شدید اختلاف پایا جاتا ہے۔

شاہ جیمز اوّل نے بڑے اہتمام کے ساتھ ۱۹۱۱ء میں بائبل کا انگریزی میں ترجمہ کروایا تھا۔ اس کے متعدّد مقامات ایسے ہیں جنھیں ستائیس مشہور مسیحی علما کی ایک اہم مجلس نے الحاقی ثابت کیا ہے۔

انجیل کی حیثیت کے متعلق مسیحی نقطۂ نگاہ: اس وقت انجیل کے متعلق مسیحی حلقوں میں تین نقطہ ہاے نگاہ پائے جاتے ہیں: اوّل قدامت پسند عام مسیحیوں کا نقطۂ نگاہ۔ یہ لوگ پوری بائبل کو خداوند کا بے خطا اور غلطی سے مبّرا و منّزہ کلام سمجھتے ہیں۔ ان کی تعلیم میں یہ بات داخل ہے کہ عہد نامۂ قدیم اور عہد نامۂ جدید خدا کا الہامی نوشتہ ہیں۔ خداوند نے اس کے ترتیب دہندوں کی روح القدس سے مدد کرکے اپنے پاک کلام کو ان کے ذریعے ظاہر کیا اور نہ صرف مضامین الہامی ہیں بلکہ الفاظ بھی الہامی ہیں۔ حواریوں اور رسولوں کے اندر بھی وہی روح جلوہ فرما تھی جو عہد نامۂ قدیم کے انبیا میں تھی اور انجیل کے لکھنے والے خواہ کوئی لوگ بھی ہوں، لیکن بہرحال وہ خدا کے ہاتھ میں بے مزاحم اور جامد آلۂ کار تھے۔ قدیم مصنّفوں میں سے یہی تصوّر Philo اور جوزیفس (Gosephus) نے بیان کیا تھا (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۰۰)۔

دوم: ان مسیحی علما کا نقطۂ نگاہ جو تحقیقاتِ جدیدہ کے اصول کے پیرو ہیں اور اس کے ساتھ پابند دین بھی ہیں۔ اس طبقے کا عام رجحان اس خیال کی طرف ہے کہ تاریخی اکتشافات، طبیعیات اور سائنس کی دنیا کے ساتھ بائبل کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ کتاب انسان کے صرف معتقدات اور کردار کی راہ نمائی کے لیے ہے اور اس کا مطالعہ ذہنی تحفظات کے ساتھ نہیں بلکہ اس طرح کرنا چاہیے جس طرح دنیا کی دوسری کتابوں کا کیا جاتا ہے اور بائبل بھی تنقید کے عام اصول کے تحت ہے (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۰۱)۔ ان کے نزدیک عہد نامۂ جدید کو اس استناد کی حیثیت حاصل نہیں جو کسی قانونی ضابطے کو حاصل ہوتی ہے اور جو اپنے تمام پہلوؤں میں قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ عہد نامۂ جدید کے معجزات، جنھیں اب تک مسیحیت کی پشت پناہ سمجھا جاتا تھا، ایسی مشکلات لے کر آئے ہیں جن کے لیے جواب دہی کی ضرورت پیدا ہوگئی ہے۔ پھر یہ محض معجزات ہی نہیں، بلکہ پورا تاریخی حصّہ تشریح وتاویل کا محتاج ہے۔ مزید براں اٹھارھویں صدی کے مروّجہ فلسفے نے حقیقی وحی کے لیے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ اپنے مطالب کا اظہار ایسے طریق سے کرے جو ایک اوسط درجے کے سادہ آدمی کی سوجھ بوجھ کو، خواہ اس کا اپنا میلان کسی طرف ہی کیوں نہ ہو، تیقّن و وثوق دے سکے۔ اور عہد نامۂ جدید اس معیار پر پورا نہیں اترتا (*Ency. Brit.*، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۲۲-۵۲۴)۔ آئے دن جو ایسی انجیلیں شائع ہو رہی ہیں جنھیں موجودہ ذہنوں سے قریب کرنے کے لیے نئے سانچے میں ڈھالا جاتا ہے اور مصوّر کیا جاتا ہے تو اس کے پیچھے بھی یہی خیالات کارفرما ہیں۔ مشہور مصنف پروفیسر ہارنک، جو برلن یونیورسٹی جرمنی میں تاریخ کلیسا کا پروفیسر اور پروشیا کی رائل اکیڈیمی کا ایک ممتاز رکن تھا، اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ پروفیسر مذکور اپنی کتاب میں لکھتا ہے: "یہ سچ ہے کہ اوّل کی تین انجیلیں بھی چوتھی انجیل کی طرح تاریخی حیثیت نہیں رکھتیں، مگر یہ اس غرض سے تحریر نہیں ہوئیں کہ واقعات جس طور پر گزرے ہیں قلم بند کیے جائیں، بلکہ ان کے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ ان کتابوں کے ذریعے عیسویت کی بشارت دی جائے" (پروفیسر مذکور کی کتاب کا انگریزی ترجمہ: *What is Christianity*)۔ اس گروہ کے خیال میں صرف روح اناجیل پر غور کرنا چاہیے؛ الفاظ اور واقعات ایسے مہتم بالشان نہیں اور نہ وہ الہامی ہیں۔

سوم: ان آزاد خیال مسیحیوں کا نقطۂ نگاہ جن میں سے اکثر طالب حق اور کچھ لامذہب ہیں۔ اس قسم کے طالبان حق کی ایک جماعت ٹوبنگن سکول کے نام سے مشہور ہے۔ اس جماعت کی تحقیقات کا مُلخّص یہ ہے کہ عہد نامۂ جدید کی کتابیں زیادہ تر پولوس کے خیالات کا آئینہ ہیں۔ فلپ ڈیوین نے اپنی کتاب *The Church and Modern Thought* میں اسے وضاحت سے بیان کیا ہے۔ ان لوگوں کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ عہد نامۂ جدید ایسے مصنّفوں کی تحریریں ہیں جو سمجھتے تھے کہ وہ ایک ایسے دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں جو بڑی سرعت سے ختم ہو رہا ہے اور عنقریب قیامت برپا ہو جائے گی۔ وہ اپنے بچوں کی پرورش تو کرتے تھے، لیکن بعد کی نسل پر ان کی نظر نہ تھی اور یہ سمجھا جانے لگا تھا کہ کل آئے گا ہی نہیں، بس آج کی روٹی کی فکر کر لو۔ اسی لیے ازدواج کی بھی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی، بچوں کی تربیت سے غفلت برتی جاتی تھی، عوامی روح کا ایک سر فقدان تھا اور معاملات دنیا میں دلچسپی نہیں لی جاتی تھی۔ عہد نامۂ جدید میں یہ سب چیزیں نمایاں ہیں۔ پوری کتاب حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت کے گرد چکر کھاتی ہے، لیکن حضرت عیسیٰؑ کے حالات زندگی بھی حد درجہ ناقص اور متضاد طور پر بیان ہوے ہیں۔ اوّل تو پوری زندگی میں سے صرف تین سال کا عرصہ منتخب کیا گیا، پھر ان تین سال کے واقعات بھی حد درجہ تشنہ ہیں۔

انجیل کس زبان میں لکھی گئی: حضرت عیسیٰؑ نسل، مذہب اور وطن کے اعتبار سے اسرائیلی تھے۔ ماں کے توسّط سے بھی آپ کا نسب نامہ حضرت داؤد علیہ السلام سے ملتا ہے (متی، ۱:۱)، اس طرح حضرت عیسیٰؑ کی مادری، مذہبی اور وطنی زبان عبرانی تھی۔ Renen اسے عبرانی آمیز سریانی بتاتا ہے (*Jesus*، ص ۴۸)۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آرامی یا آرامی کی کوئی شاخ تھی۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا (۱۹۵۰ء، ۳: ۲۲) کے مضمون نگار نے لکھا ہے کہ مسیح اور آپ کے حواری آرامی زبان بولتے تھے۔ ڈاکٹر Moses Buttenwieser نے، جو Cincinnati (امریکہ) کے یونین کالج میں عبرانی کے پروفیسر تھے، لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی زندگی میں آرامی زبان بولی جاتی تھی (*Jewish Ency.*، ۸: ۵۰۵، تحت مادّہ

Messiah)۔ پھر اس امر کا کوئی قرینہ نہیں کہ ناخواندہ مسیح (قب Moffit کا ترجمۂ عہد نامۂ جدید: "Un-educated") یونانی زبان جانتے تھے اور یہی حال آپ کے حواریوں اور ابتدائی مریدوں کا تھا۔ Papias، جو دوسری صدی عیسوی کے اوائل کا ماخذ ہے، بتاتا ہے کہ متی نے مسیح کے ملفوظات کا مجموعہ کسی تاریخی ترتیب کے بغیر عبرانی (یا آرامی) زبان میں تیار کیا تھا (بحوالۂ Jewish Ency.، ۹: ۲۴۷)۔ یہی ماخذ بتاتا ہے کہ مرقس نے متفرق طور پر پطرس حواری سے جو کچھ سنا تھا اسے مرتب کیا (بحوالۂ مذکور)، اور پطرس کی زبان بھی یونانی نہیں بلکہ عبرانی، سریانی یا آرامی تھی۔ گویا متی اور مرقس کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں صحیفے بھی دراصل یونانی میں نہیں لکھے گئے۔ بعض اہل تحقیق نے یوحنا کی انجیل کے اصلاً آرامی میں تحریر ہونے کا یقین دلایا ہے (Alfred Loisey: The Birth of Chri. Religion، ص ۳۶۲، تعلیقہ ۱۰)۔ اناجیل کے ماٰخذ کی بحث میں اکثر "Q" کا ذکر آتا ہے اور برکٹ (F. C. Burkitt) نے بڑی دانش مندی سے اس امکان کا اظہار کیا ہے کہ "Q" کا اصل نسخہ دراصل آرامی میں تھا (Ency. Brit.، ۳: ۵۲۴، طبع ۱۹۵۰ء)۔ "محرف مسیحی ادب" میں ایک انجیل یہودیہ ہے یہ مغربی آرامی زبان میں تھی اور یہ انجیل مسیحیوں کے ابتدائی فرقوں میں سے ناصریوں (Nazerian) اور ابیاتیوں (Ebionites) میں دوسری صدی کے نصف (۱۵۰ء) تک رائج رہی۔ بعد میں ان فرقوں کی تباہی کے ساتھ یہ انجیل بھی گم ہوگئی (Ency. Brit.، تحت مادۂ Apocryphal Literature)۔ صاحب کشف الظنون (تحت مادۂ انجیل) نے لکھا ہے کہ اصل انجیل سریانی زبان میں تھی۔ یہی نقطۂ نگاہ مسیحی سوسائٹی، واچ ٹاور (Watch Tower) کی مطبوعہ بائبل، طبع نیویارک، کے دیباچے (ص viii) میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک طرف مندرجہ بالا حقائق ہیں اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ عہد نامۂ جدید کے جو قدیم ترین اجزا اب تک دست یاب ہو سکے ہیں ان میں سے کوئی بھی عبرانی، سریانی اور آرامی میں نہیں بلکہ یونانی میں ہیں اور تمام اناجیل اس سے ترجمہ کی جاتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصل اناجیل ضائع ہو چکی ہیں اور تمام موجودہ یونانی نسخے اور اس سے تراجم اصل کتابوں سے ماخوذ اور ان کا ترجمہ یا ترجمہ در ترجمہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ انجیل نے جلد ہی فلسطین اور آرامی بولنے والی سرزمین کو چھوڑ دیا تھا اور عالم گیر مذہب بننے کی حیثیت سے (اس وقت کی) عالم گیر زبان یعنی یونانی کو اختیار کر لیا تھا، جو خود روم میں بھی بولی جاتی تھی (Ency. of Religion and Ethics، ۲: ۵۸۴)۔ عبرانی اور آرامی کے بجائے یونانی تراجم کے پائے جانے کی وجہ یہ بھی ہے کہ بالکل ابتدائی عہد (۱۵۰-۱۷۰ء) میں تمام مسیحی یونانی بولنے والے رومنوں کی رعایا تھے (Ency. Brit.، ۱۹۵۰ء، ۲: ۵۱۶)۔ رومیک یعنی زمانۂ حال کی یونانی زبان قدیم یونانی زبان کی بگڑی ہوئی شکل ہے، لیکن اب اصل یونانی اور اس میں اس قدر فرق ہے کہ اسے ایک علیحدہ زبان کہنا چاہیے۔ عہد نامۂ جدید کو اس زبان سے میکسنس کلرجی (Maxinus Calliergi) نے منتقل کیا۔ یہ ترجمہ جینوا سے ۱۶۳۸ء میں شائع ہوا۔ ایک عمود میں اصل یونانی ترجمہ ہے اور دوسرے عمود میں رومیک زبان میں ترجمہ۔

انجیل کے تراجم: مسیحی دنیا میں عہد نامۂ جدید کے یونانی ترجمے کو اب بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ یونانی سے لاطینی اور سریانی میں تراجم ہوئے۔ سریانی کے بعد اس زبان سے عربی میں انجیل کا ترجمہ ہوا۔ یہ کوئی چوتھی صدی کے آخری حصے کا واقعہ ہے (Ency. Brit.، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۱۷)۔ ابن العبری نے لکھا ہے کہ عمرو بن سعد کے حکم سے ایک ترجمہ ۶۳۱ء اور ۶۴۰ء کے درمیان بطریق یوحنا نے کیا۔ لائپزگ کے مخطوطات میں انجیل کے عربی ترجمے کا ایک مخطوطہ ہے یہ بھی سریانی سے کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ ۷۵۰ء اور ۸۵۰ء کے درمیان کیا گیا ہوگا (آ، طبع اوّل، تحت مقالۂ انجیل)۔ ۱۶۷۱ء میں سب سے پہلی عربی بائبل روم میں طبع ہوئی۔ اس سے پہلے اناجیل اربعہ روم میں ۱۵۹۰-۱۵۹۱ء میں چھپ چکی تھیں۔

انجیل کا ترجمہ دنیا کی بیشتر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ ان تراجم کے لیے دیکھیے (۱) Watt: *Four Hundred Tongues*؛ (۲) Monle و West Cott: *History*؛ (۳) Darlow: *Gospel in Many Years of the English Bible*.

انگریزی زبان پر عہد نامۂ جدید کے اثرات کے لیے دیکھیے: (۱) R. G. Moulton: *The Literary Study of the Bible*، ۱۹۰۱ء؛ (۲) J. H. Gardiner: *The Bible as English Literature*، ۱۹۰۶ء؛ (۳) H. H. Mellone: *The N. T. and Modern life*، ۱۹۲۱ء؛ (۴) E. von Dobschitz: *The Influence of the Bible on Civilization*، ۱۹۱۳ء؛ (۵) A. S. Cook: *Biblical Quotations in old English Prose Writers*، ۱۸۹۸-۱۹۰۳ء؛ (۶) Maffat: *The Bible in Scots Literature*، ۱۹۲۰ء؛ (۷) C. wordsworth: *Shakespeare's Knowledge and use of the Bible*، ۱۸۶۴ء۔

عہد نامۂ جدید کے تراجم کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۶۰۰ء تک عہد نامۂ جدید یا اس کے اجزا کا آٹھ زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا۔ پندرھویں صدی عیسوی تک بیس زبانوں میں۔ ۱۸۰۰ء تک یہ تعداد اکہتر تک پہنچی۔ اس کے بعد ایک صدی کے اندر اندر یہ تعداد پانسو سڑسٹھ تھی۔ ۱۹۲۸ء میں عہد نامۂ جدید کو آٹھ سو چھپن بولیوں میں منتقل کیا جا چکا تھا۔

انجیل کی شروح: آبائے کلیسا (Palristiu) کا تشریحی مواد بہت حد تک ضائع ہو چکا ہے۔ جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے اسے جمع اور مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے (قب A. Souter: *The Commentary Pelagious on the EPP. of Parul*، ۱۹۰۷ء)۔ عہد نامۂ جدید کی سب سے پہلی شرح

اوریوں یعنی غناسطیوں (Gnostics) نے کی۔ ازمنۂ وسطی کے شارحین میں سے دو نام قابل ذکر ہیں: Walafsid of Strabo اور Nicolaus of Lyra۔ قریبی زمانے کے شارحین میں سے Meyer de Wette، J. P. Lange، Josiars Bunsen، Speaker، J. Sexell، Dean Spence (Pulpit Commentary)، Haltzmann، Driver، Plummer، Briggs (International Critical Commentary)، Robertson Nicoll (Expositor's Bible) کی بہت شہرت ہے۔ ان کی شروح علی الترتیب ۱۸۳۲ء، ۱۸۳۶ء، ۱۸۵۷ء، ۱۸۷۱ء، ۱۸۸۰ء، ۱۸۸۹ء، ۱۸۹۵ء، ۱۸۹۵ء، ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۶ء میں طبع ہوئیں۔ انجیل کی شروح کے لیے دیکھیے: (۱) F.W. Farrer: History of Interpretation، ۱۸۸۵ء، بعد؛ (۲) G. H. Giloert: Interpretation of the Bible، ۱۹۰۸ء۔ ان شروح کے باہمی امتیازات کیا ہیں اور یہ کن اثرات اور مقاصد کے تحت لکھی گئیں اور شارحین کے پیش نظر کیا اصول شرح ہیں ان مباحث کی زیر نظر مقالے میں گنجائش نہیں۔

بائبل سوسائٹی: بائبل اور عہد نامۂ جدید کو مختلف زبانوں میں منتقل کرنے اور ان کی طبع و اشاعت کے سلسلے میں جو سوسائٹیاں قائم ہوئیں ان کے لیے قب: (۱) G. Browne: History of the Bible Society، ۱۸۵۹ء؛ (۲) R. Kilgon: Gospel in Many Years، ۱۹۲۵ء؛ (۳) W. Canton: History of the Brit. and For. Bible Society، ۵ مجلدات، Cenlennial History of the Bible Society، ۱۹۰۴ء؛ (۴) H. Dunght: Society، ۱۹۱۶ء؛ (۵) T. H. Darlow اور H. F. Monle: Historical Catalogue of the Printed Edition of the Scripture، ۴ مجلدات، ۱۹۰۳ء۔

انجیل اور تورات: نئے اور پرانے عہد ناموں کا باہم کیا تعلق ہے؟ یہودی نقطۂ نگاہ سے تو عہد نامۂ جدید کوئی الہامی اور دینی صحیفہ ہی نہیں، نہ وہ اس کے تقدس کو تسلیم کرتے ہیں۔ مسیحی دونوں کتابوں کو تسلیم کرتے ہیں (متی، ۵: ۱۷؛ نیز قب Ency. Brit.، ۱۹۵۰ء، ۳: ۵۰۰ و Ency. of Religion and Ethics، ۲: ۵۸۲، ۵۸۹)۔

تورات اور انجیل کے باہمی تعلق کے بارے میں اسلامی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ انجیل کو تورات کی تصدیق کے لیے بھیجا گیا تھا، جیسے فرمایا: مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ التَّوْرٰىةِ (۵ [المائدة]: ۴۶)۔ اور یہی وہ نقطۂ نگاہ ہے جو خود حضرت مسیح نے پیش کیا ہے (متی، ۵: ۱۷ و ۱۸)؛ نیز قب قرآن مجید (۵ [المائدة]: ۶۶، ۶۸) [رک بہ مادۂ تورات]۔

انجیل اور قرآن: قرآن مجید نے اس کتاب کے بارے میں جو حضرت عیسی علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی فرمایا ہے: فِیْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ (۳ [آل عمران]: ۴۶)۔ پھر قرآن مجید نے ایمان کا جو بنیادی نقطہ قائم کیا ہے وہ یہ ہے: یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ (۲ [البقرة]: ۴)۔ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ میں تورات وغیرہ کے ساتھ انجیل بھی شامل ہے۔

قرآن مجید میں انجیل کی جو تعریف ملتی ہے وہاں لفظ انجیل سے وہ کتاب اور وہ تعلیم مراد ہے جو حضرت عیسی علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ وہ کتابیں جو حضرت عیسیؑ کے بعد لوگوں نے تالیف کیں اور ان میں حضرت عیسیؑ کے حالات و اقوال کو صحیح یا غلط طور پر جمع کر دیا اور جسے اب عیسائی متی، مرقس، لوقا اور یوحنا کی انجیل کہتے ہیں، وہ انجیل نہیں جس کا قرآن میں ذکر ہے؛ چنانچہ امام قرطبی نے الاعلام میں اس کی تصریح کی ہے اور یہی نقطۂ نگاہ امام رازی نے بیان کیا ہے۔ وہ تاریخ انجیل پر بحث کرنے اور یہ بتانے کے بعد کہ کس طرح اسے تاریک دوروں میں سے گزرنا پڑا، فرماتے ہیں: فِی خلال ذٰلِکَ ذَهَبَ الْاِنْجِیلُ الْمُنَزَّلُ مِنَ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ الافصوْلِ یسیرۃ اَبْقَاهَا اللّٰه تعالٰی حجۃ علیهم وَخِزْیًا نهم (العلل، ۲: ۲ - ۳۹) یعنی اس ابتری کے زمانے میں اصل انجیل جو اللہ تعالی نے نازل فرمائی تھی وہ تو ضائع ہو گئی۔ اس میں سے صرف چند ایک حصے ہی باقی ہیں۔ انھیں کی روشنی میں ان پر حجت تمام کی جا سکتی ہے۔

قرآن مجید میں جو انجیل کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کے بارے میں صدر اسلام کے بزرگوں کا کیا تصور تھا؟ اس کی وضاحت قتادہ بن جعفر اور ابن حمید ایسے تابعین کے اقوال سے ہوتی ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ انجیل سے وہ کتاب یا الٰہی احکام مراد ہیں جو عیسیٰؑ پر بذریعہ وحی نازل ہوئے (ابن جریر، ۱: ۱۰۳، ۱۷۲، ۲: ۱۵۳)۔ قریبی دور میں علامہ رحمت اللہ کیرانوی نے علماے اسلام کے فتاوی کی روشنی میں تصریح کی ہے کہ قرآن مجید میں انجیل سے مراد وہ اصل کتاب ہے جو حضرت عیسیٰؑ پر وحی کی گئی تھی اور یہ عہد نامۂ جدید، انجیل عیسیٰؑ نہیں۔ شیعی مجتہدین کا بھی یہی فتوی ہے: "این اناجیل متعارفه بعینها کلام ربانی نباشد، پس صلاحیت استناد نخواہد داشت"۔ مولانا عبدالحق حقانی فرماتے ہیں: آنحضرتؐ کے زمانے میں دراصل تورات اور انجیل موجود نہ تھی ... موجودہ فرضی مجموعے کو وہی تورات اور انجیل بتانا محض کم فہمی اور دھوکا ہے" (فتح المنان، ۴: ۲۶، لاہور ۱۳۶۴ھ)۔ علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں کہ چوتھی صدی عیسوی میں متعدد اناجیل موجود تھیں، جن میں سے چار انجیلیں منتخب کر کے موجودہ عہد نامے میں شامل کر لی گئیں۔ ان کتابوں کو ہم وہ انجیل نہیں کہہ سکتے جس کا قرآن میں ہر جگہ صیغۂ واحد سے ذکر کیا گیا ہے اور جو حضرت عیسیٰؑ پر نازل کی گئی تھی (تفسیر المنار، ۳: ۵۹، ۱۵۸، مصر ۱۳۴۶ء)۔

انجیل اور مسلمان مصنفین: قدیم مسلمانوں میں متعدد افراد انجیل کا کچھ نہ کچھ علم رکھتے تھے۔ عبرانی عیسائیوں کی بھی مکے میں کچھ آمد و رفت تھی۔ اس بنا پر انھوں نے اپنے ہاں بیت اللہ کے نمونے پر ایک گرجا بنایا تھا جو کعبۂ نجران کہلاتا تھا پھر یمن میں ایک کلیسا "القلیس" بھی تعمیر ہوا تھا، جو بعد میں بیت اللہ پر ۵۷۰-۵۷۱ء میں ابرہہ کے حملے کا بہانہ بنا۔ ان تعلقات کی بنا پر ابتدائی صحابہؓ کو انجیل

اور اس کی تعلیمات سے کچھ واقفیت تھی۔ مدنی دَور میں عبداللہ بن سلامؓ وغیرہ کے اسلام لانے کی وجہ سے بائبل سے مزید واقفیت ہوئی ہوگی۔ تابعین اور تبع تابعین کے حوالے بھی احادیث اور تفاسیر میں ملتے ہیں۔ بعد کے مصنفین میں سے الیعقوبی اناجیل سے آگاہ تھا۔ اس نے اناجیل اربعہ کا خلاصہ اپنی تاریخ (تالیف ۲۵۹ھ/ ۸۷۳ء، ص ۵۶) میں دیا ہے۔ اس نے انجیل اور قرآن مجید کے بیانات کے فرق پر بھی غور کیا ہے۔ المسعودی (م ۳۴۵ھ/۹۵۶ء) کا بیان ہے کہ کس طرح وہ ناصرہ کے ایک گرجے میں گیا اور وہاں اس نے اناجیل کے بہت سے قصے حاصل کیے۔ اس نے پطرس اور پولوس کے قتل کا ذکر دو بار کیا ہے۔ توما حواری کے متعلق اس نے وضاحت سے لکھا ہے کہ ہندوستان جانے والا حواری وہی تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں: وَ مَضٰی تُومَا وَ کَانَ مِنَ الْاَثْنَی عَشَرَ اِلَی بِلَادِ الْهِنْدِ دَاعِیًا اِلٰی شَرِیْعَةِ الْمَسِیْحِ فَمَاتَ هُنَاکَ "۔ مسعودی مسیحیت کے آغاز اور اس کی عہد بعہد کی تاریخ سے بھی خوب آگاہ تھا۔ اس نے مسیحی عقائد و بیانات کے متناقض اور مشکوک حصوں پر گرفت بھی کی ہے (مُرُوج الذهب، ۲: ۲۹۷ بعد)۔ البیرونی (م ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کی معلومات المسعودی سے بھی زیادہ ہیں۔ اپنی کتاب الآثار الباقیة لکھنے کی خاطر اس نے نسطوری مسیحیوں سے بھی معلومات حاصل کی ہیں۔ اس نے داریشوع (Jesudad) کی شرح پر عمدہ تنقید لکھی ہے۔ وہ بڑی تحقیق کے ساتھ بتاتا ہے کہ اناجیل اربعہ (متی، مرقس، لوقا اور یوحنا) دراصل انجیل کے چار نسخے ہیں۔ ان کا موازنہ اس نے عہد نامۂ قدیم کے ان نسخوں سے کیا ہے جو یہودیوں، عیسائیوں اور سامریوں کے پاس تھے۔ اس نے ان دوسری انجیلوں کا بھی ذکر کیا ہے جنھیں نیقیہ کی مجلس نے مسترد کر دیا تھا اور جو مختلف مسیحی فرقوں کے پاس تھیں۔ اس نے اناجیل کے باہمی اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے اور متی (۱: ۱-۱۷) اور لوقا (۳: ۲۳) نے مسیح کے جو مختلف نسب نامے بیان کیے ہیں ان کا اختلاف بیان کر کے سوال کیا ہے کہ مسیحی لوگ اس اختلاف کی توضیح کس طرح کرتے ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ ان اختلافات کے پیش نظر اناجیل کے الہامی ہونے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ ابن حزم (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء) نے عہد نامۂ جدید پر قابل قدر تنقید کی ہے۔ مسیحی معتقدات کے متعلق ان کا علم بڑا وسیع تھا۔ انھوں نے تحریفِ بائبل کے متعلق بڑا قیمتی مواد فراہم کیا ہے: (الفِصل، ۲: ۲-۳۹)۔ اخوان الصفاء (موجود ۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء)، الکندی (م تقریباً ۲۶۰ھ/ ۸۷۳ء)، الغزالی (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) اور صاحبِ عوارف المعارف سہروردی (م ۶۳۲ھ/ ۱۲۳۴ء) کی تالیفات سے بھی ان لوگوں کے اناجیل سے آگاہ ہونے کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کچھ اختصار کی خاطر اور کچھ اس وجہ سے کہ ابتدائی عہد میں اناجیل کے زیادہ تراجم نہیں ہوتے تھے اور نہ بکثرت ان کی اشاعت ہوتی تھی۔ ان مصنفین نے اناجیل کے جو حوالے دیے ہیں وہ بیشتر حاصل مطلب کے طور پر ہیں اور چونکہ اناجیل میں مسلسل تغیر و تبدل اور تحریف ہوتی رہتی ہے، اس لیے موجودہ اناجیل میں ان کتب میں مندرج بعض حوالے نہیں بھی ملتے، یا ملتے ہیں تو خاصی بدلی ہوئی شکل میں۔

شہاب الدین القرافی (م ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء) نے الاجوبة الفاخرة کے نام سے ردِّ مسیحیت میں کتاب لکھی۔ ان کے بعد علامہ ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/ ۱۳۲۵ء) نے متکلمانہ انداز میں اَلْجَوَابُ الصحیح لِمَنْ بَدَّلَ دینَ المسیح مرتب فرمائی۔ اس کی تیسری جلد میں مسیحیت کی مفصل سرگزشت ہے اور بتایا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہی مسیحیت بگڑ چکی تھی اور تائید میں صحیح مسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ اہلِ کتاب نے الٰہی کتاب کے مطالب اور حلال و حرام کے احکام بدل دیے ہیں اور حق و باطل کو اس طرح ملتبس کر دیا کہ موضوعات سے اصل تعلیم کا جدا کرنا ممکن نہیں رہا۔ نیز لکھا ہے کہ خود مسیحی تسلیم کرتے ہیں کہ ان کی مذہبی کتابوں میں خواہ غلطی سے اور خواہ عمداً تحریف ہوئی ہے۔ ان کے شاگرد علامہ ابن قیم (م ۷۵۱ھ) کی کتب مثلاً هدایة الحیاری بھی بڑی قابل قدر ہیں۔ حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۸ء) نے کشف الظنون میں مادۂ انجیل کے تحت دل چسپ بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ انجیلیں تحریفات سے بھری ہوئی ہیں۔ ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء میں مولوی رحمت اللہ کیرانوی مہاجر مکی نے ازالة الشکوک مکمل کی (مدراس ۱۲۸۸ھ)۔ اسی طرح عبدالحق دہلوی نے اپنی تفسیر فتح المنان (لاہور ۱۳۶۴ھ) میں بعض مفید بحثیں کی ہیں اور ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عہد میں اصل انجیل موجود نہ تھی (۴: ۳۶)۔

مآخذ: (۱) F. W. Farrar: *History of Interpretation*، ۱۸۸۵ء بعد؛ (۲) H. S. Nazh: *History of the Higher Criticism of the N. T.*، ۱۹۰۰ء؛ (۳) M. Dods: *The Bible, its Origin and Nature*، ۱۹۰۵ء؛ (۴) J. Chapman: *History of the Vulgate Gospels*، ۱۹۰۸ء؛ (۵) W. F. Adeney: *How to read the Bible*، ۱۸۹۶ء؛ (۶) J. Owen: *History of the Origin and the First Ten Years of the Band F. B. Soc.*، ۱۸۱۶ء؛ (۷) J. G. Watt: *Four Hundred Tongues*، ۱۸۹۹ء، مختلف زبانوں میں بائبل کے تراجم کے لیے؛ (۸) F. G. Kenyon: *Our Bible and the Ancient MSS*، ۱۸۹۷ء؛ (۹) B. F. West Cott: *Canon of the N. T.*، ۱۸۵۵ء؛ (۱۰) T. H. Darlow و H. F. Monle: *Historical Catalogue of the Printed Edition of Holy Scripture*، ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) R. Kilgon: *Gospel in many years*، ۱۹۲۵ء؛ (۱۲) E. von Dobschitz: *The Influence of the Bible on Civilization*، ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) S. H. Mollone: *The N. T. and Modern life*، ۱۹۲۱ء؛ (۱۴) R. G. Moulton: *The Literary Study of the Bible*، ۱۹۰۱ء؛ (۱۵) G. Washington Moon: *The Reviser's English*، ۱۸۸۲ء؛ (۱۶) J. B. Lightfoot: *On a fresh Revision of the English N. T.*، ۱۸۹۱ء؛ (۱۷) West Cott: *History of the English Bible*؛ (۱۸) G. G. Montefiore: *The Synaptic Gospels*، ۱۹۲۷ء؛ (۱۹) J. Moffatt: *An Introduction*

:F. C. Burkitt (۲۰)؛۱۹۱۸ء، *to the Literature of the N. T.*
The Words of :G. Dalman (۲۱)؛*Beginning of Christianity*
The Quest of :A. Schweitzer(۲۲)؛انگریزی ترجمہ، ۱۹۰۵ء، *Jesus*
B. F. West(۲۳)؛(انگریزی ترجمہ، ۱۹۱۰ء)، *the Historical Jesus*
B.(۲۴)؛۱۸۸۱-۱۸۹۶ء، *The N. T. in the Original Greek* :Cott
:A. S. Lewis (۲۵)؛۱۹۲۴ء، *The Four Gospels*:H. Streeter
:B. F. West Cott (۲۶)؛ ۱۹۱۰ء، *The old Syriac Gospels*
General Survey of the History of the Canon of the N. T.،
The Text and Canon of the N. T. :A. Souter (۲۷)؛۱۸۷۴ء،
؛۱۹۲۵ء، *The Origin of the N. T.* :A. Harnack (۲۸)؛۱۹۱۳ء
Principles Suggested for the Revision:H. E. Perkins(۲۹)
The Urdu New :H. U. Weitbecht(۳۰)؛*of the Urdu Bible*
The Bible of Every Land (۳۱)؛ ۱۹۰۰ء، لنڈن، *Testament*
M. Louis انگریزی ترجمہ از، *Bible in India*(۳۲)؛ ۱۸۶۰ء، *Bagstero*
The Urdu :H. U. Weitbrecht(۳۳)؛ ۱۹۱۹ء، الٰہ آباد، Jacolliot
New Testament، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۳۴) سیّد نواب علی: صحف سماوی؛
(۳۵) سرسید احمد خان: تبیین الکلام، غازی پور ۱۸۶۲ء؛ (۳۶) نعمان خیرالدین
آلوسی: الجواب الفسیح؛ (۳۷) ابن قیم: هدایة الحباری لأجوبة الیهود و
النصاری؛ (۳۸) رحمت اللہ کیرانوی: اظهار الحق؛ (۳۹) وہی مصنف: اعجاز
عیسوی؛ (۴۰) ابوالبقاء صالح: تخجیل الاناجیل؛ (۴۱) موسیٰ جاراللہ: الصحف
السماویة۔

(عبدالمنان عمر و ادارہ)

---

* اَندِجان: فرغانہ کا ایک قصبہ، بالائی سیر دریا [سیحون] کی بائیں جانب، ۴۰° ۴۴ درجے عرض بلد شمالی اور ۲۵′ ۷۲° درجے طول بلد مشرق میں واقع ہے۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں یہ شہر، جو اس وقت اندکان (یا اندگان) کے نام سے مشہور تھا، قَرلقُون بعد میں قُرہ خانی فرمانرواؤں کے زیرِ نگیں تھا۔ گیارھویں صدی میں اس پر سلجوق حکمران تھے (یاقوت، طبع قاہرہ، ۱: ۳۴۷)۔ بارھویں صدی میں اس کا ذکر فرغانہ کے مرکز کی حیثیت میں آیا ہے (قب *Zap. Imp. Russk. Geogr. ob-va xxiv*، ص ۷۲)۔ بظاہر اندجان کو تاتاریوں کی تاخت و تاراج کے باعث شدید نقصان پہنچا، یہاں تک کہ تیرھویں صدی کے اواخر میں چغتائی خانوں ــــ گیدو اور دُوَا ــــ نے اسے از سرِ نو تعمیر کرایا (حمد اللہ المُستَوفی [تاریخ گزیدہ]، ص ۲۴۶)۔ اس وقت سے صرف ترک اس شہر میں آباد رہے ہیں، جن کے مختلف قبیلے شہر کے مختلف محلّوں اور حصّوں میں اقامت گزیں ہو گئے (Barthold: *Vorlesungen*، ص ۲۲۱، بہ تتبع "The Anonym of Iskandar")۔ ان کی زبان پورے فرغانہ کے لیے نمونہ بن گئی۔ یہی زبان علی شیر نوائی نے اختیار کی (بابر نامہ، قازان ۱۸۵۷ء، ص ۳)۔ چودھویں اور پندرھویں صدی میں اندجان فرغانہ کا دارالسلطنت اور کاشغر کے ساتھ تجارت کا مرکز رہا۔ پندرھویں صدی میں یہ ریاست خُوقَند [رک بآن] کا دارالسلطنت اور زرعی پیداوار کی ایک اہم منڈی بنا رہا۔

۱۸۷۵ء میں خانوں کی ریاست روسیوں نے فتح کر لی (نام کی روسی شکل: اَندِژان)۔ اس وقت اس کی آبادی تیس ہزار چھے سو بیس باشندوں پر مشتمل تھی، جن کی گزر اوقات عموماً زراعت یا باغ بانی پر تھی۔ روسی تسخیر کے بعد اس علاقے میں پٹرول کے چشموں اور لوہے کی کانوں کا انکشاف ہو گیا۔ ۱۷-۱۸ مئی ۱۸۹۸ء کو منگ تپہ (مرغیلان یا مرغینان) [رک بآن] کے "اِیشان" مَدَلی کی سرکردگی میں ایک قومی و مذہبی انقلاب کا عَلَم بلند ہوا، جسے سوویٹ مؤرّخ کلیۃً معاشری اسباب و علل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اسے شدید خون ریزی کے بعد فرو کیا گیا (قب سوویت تصانیف، مثلاً *Revolyutsiya v Sredney Azii*، ج ۱، تاشکنت ۱۹۲۸ء، جس میں تصنیفاتِ ذیل بھی شامل ہیں: (۱) سنگ زادہ: *K 30*
E. G.(۲)؛*letiyu Andižanskogo Vosstaniya 1898g.*
O čerki natsional' no-osvoboditel' nogo :Fëdorov
:K. Ramzin (۳)؛ ۱۹۲۵ء، تاشکنت، *dviženiya v sredney Azii*
Revolyuciya v Sredney Azii vobrazakh i kartinakh،
ماسکو ۱۹۲۸ء)۔ ۱۹۰۲ء میں شہر کے ۴۵۰۰ باشندے (۱۹۰۰ء میں اس کی کل آبادی ۴۹۶۸۲ تھی) ایک زلزلے کی نذر ہو گئے (F. N. Černyšëv: وغیرہ، *Andi-žanskoe zemletryasenie 1902g*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۴ء)۔ ۱۹۲۴ء میں اندجان روسی جمہوریہ ازبکستان کا ایک حصہ بن گیا (۱۹۳۹ء میں آبادی ۸۳۷۰۰ تھی، جن میں سے کچھ روسی تھے) اور اب (۶ مارچ ۱۹۴۱ء کے بعد سے) یہ ایک جداگانہ ضلع کا صدر مقام ہے؛ ([رقبہ:] ۴۸۰۰ مربع کیلومیٹر) اور کپاس کی پیداوار کے علاقے کا ایک اہم مرکز ہے۔ ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ء کے بعد سے اس علاقے میں کئی مقامات پر پٹرول دریافت ہوا ہے (قب W. Leimbach: *Die Sowjetunion*، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۰ء، ص ۳۴۰ ببعد، مع نقشہ)۔ اس وقت شہر میں ایک ٹریننگ کالج اساتذہ کے لیے، ایک زراعتی کالج، ایک لڑکیوں کا ٹریننگ کالج، ازبک تھیٹر اور ایک مقامی عجائب خانہ موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) *Bolšaja-Sovetskaya Enciklopediya*، طبع اوّل، ماسکو ۱۹۲۶ء، ۲: ۲۷۹ ببعد و طبع ثانی ۱۹۵۰ء، ص ۳۲۳-۳۲۶ (مع نقشوں اور پلیٹوں کے)؛ (۲) *Zap. Imp. Russk. Geogr. Ob-va.*، ۲۹: ۴۱-۷۸، ۴۳۵ ببعد، ۴۹۶-۵۰۲؛ (۳) W. Barthold: *Zwölf Vorlesungon über die Geschichte der Türken Mittelasieus*، برلن ۱۹۵۳ء، بالخصوص ص ۱۴۱، ۱۹۲، ۲۲۱ (قب اشاریہ)؛ (۴) احمد زکی ولیدی طوغان: ترک ایلی تاریخی، استانبول ۱۹۴۳ء، اشاریہ؛ (۵) L. Kostenko: *Turkestanskiy Kray*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۰ء۔

(B. SPULER)

---

* اَنْدَخُوئی: یا اَنْدخُوذ (یاقوت، ۱: ۳۷۲)، اس کے علاوہ اسے اَدْخُود اور اَلْخَود بھی لکھا جاتا ہے؛ افغانستان کا ایک شہر، جو صوبۂ مزار شریف میں واقع ہے [بلخ سے مغربی جانب ایک سو تینتیس میل؛ نصرت آباد، آقچہ، شبرغان راستے میں پڑتے ہیں] اور ان گیاہی میدانوں میں آباد ہے جو شمال کی جانب آمو دریا (Oxus) کی طرف کوئی پچاس کیلومیٹر تک مائل بہ نشیب ہوتے گئے ہیں۔ آبادی پچیس ہزار ہے۔ شہر ایک ندی کے کنارے واقع ہے، جو اسی نام (اندخوئی) سے موسوم ہے۔ قریب ہی سے وہ سڑک گزرتی ہے جو ہرات کو بلخ، مزار شریف اور کابل سے ملاتی ہے۔ آج کل اندخوئی کی شہرت کا انحصار اس پر ہے کہ یہ قَرَقُل [قراقلی] کی تجارت کا بڑا مرکز ہے۔ باعتبارِ حسنِ تعمیر یہاں صرف ایک ہی عمارت ہے، یعنی ایک مقامی بزرگ بابا شکر اللہ ابدال کا مزار۔ یہ خاصی قدیم عمارت ہے۔

مآخذ: (۱) Le Strange، ص ۴۲۶؛ (۲) م۔ ن۔ کوہی: ارمغانِ میمنہ، میمنہ ۱۹۳۹ء، ص ۴۳-۴۴، ۵۴۔

(D.N. WILBER)

* اَنْدَراب: (= پانی سے گھرا ہوا مقام)۔ ایسے مقامات کی تعداد خاصی ہے جن کے یہ نام جاے وقوع کے لحاظ سے رکھے گئے۔

(۱) شمالی افغانستان میں ایک ضلع کا نام، جسے دریاے اندراب اور اس کا معاون کاسان سیراب کرتے ہیں (الاِصْطَخْری، ص ۲۷۹: اندرآبہ)۔ فی الحال اس کا مرکز بنو ہے (دیکھیے بُرہان کوشکی: قَطَغَن و بَدَخْشان، روسی ترجمہ، تاشقنت ۱۹۲۶ء، ص ۲۴ - ۳۸)۔ درۂ خاوک اسے پنجہیر (پنج شیر) کی چاندی کی کانوں سے ملاتا ہے۔ اندراب کی ٹکسال میں متعدد شاہی خاندان بالخصوص مقامی ابو داؤدی اپنے سکے ڈھالتے رہے (سکے ۲۶۴ھ/ ۸۷۷ء-۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء)، دیکھیے R. Vasmer، در Wien. Num. Zeit، ۱۹۲۴ء، ص ۴۸-۶۳۔ اندراب کے فرمانرواؤں کا لقب شہر سَلیٖر تھا (قب حدود العالم، ص ۱۰۹، ۳۴۱؛ Le Strange، ص ۴۲۷)۔

(۲) مَرْو کے پاس ایک قصبہ اندرابہ، جس میں سلطان سنجر نے ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا (قب Barthold: Istoriya Orosheniya Turkestana، ۱۹۱۴ء، ص ۶۳)۔

(۳) اَرّان میں ایک مقام، جو بَرْذَعَہ سے ایک دن کی مسافت پر آباد ہوا (الاِصْطَخْری، ص ۱۸۲)۔ غالباً یہ وہ جگہ ہے جسے آج کل اَنْبَران کہا جاتا ہے اور دریاے خاچین پر، جو ترتر کے جنوب میں بہتا ہے، واقع ہے۔

(۴) ایک مقام جو نزهة القلوب (ص ۲۴۳) کے مطابق دریاے اَرْدَبیل (آج کل کا بالخلی صو) کے کنارے اُس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا کوہِ سوالان کے شمال میں بہتا ہوا دریاے اہر سے جاملتا ہے۔

(V. MINORSKY)

* اَنْدَرُون: (فارسی، بمعنی اندر کی طرف؛ ترکی: اِنْدرُون)۔ اِنْدرُون (یا اِنْدرُونِ ہُمایُون) کی اصطلاح سلاطین عثمانیہ میں ان خدمت گاروں اور نوکروں کے لیے مستعمل تھی جو محلِ شاہی میں کام کرتے تھے، جیسے بِیْرُون [رک بآن] کی اصطلاح باہر کے خدمت گاروں اور نوکروں کے لیے۔ اِنْدرُون سے مراد ان عہدے داروں کی جماعت در جماعت ٹولی تھی جو سلطان کی ذاتی اور نجی خدمت میں مصروف رہتے تھے۔ اس میں محلِ شاہی کی درس گاہوں کے ملازمین بھی شامل تھے، جو گورے خواجہ سراؤں کے ماتحت کام کرتے اور جن کا لقب تھا "باب السعادۃ آغاسی" (= دِرِ سعادت کے نگہبان)۔ بابِ سعادت وہ دروازہ تھا جو قصر شاہی یعنی طوپ قپو سرای کے اندر جانے والے راستے میں دوسرے صحن سے تیسرے صحن میں کھلتا تھا۔ سادہ طور پر اس لقب کو "قپو آغاسی" (دربان) کہا جاتا تھا۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے بذیل مادۂ سرای۔

مآخذ: (۱) جعفر اِلیاس اِفندی: لطائفِ اِندرون، استانبول ۱۲۷۶ھ؛ (۲) طیارہ زادہ احمد عطا: تاریخ، استانبول ۱۲۹۱-۱۲۹۳ھ؛ (۳) *Quanto di Più curioso.. hà potuto raccorre Corenelio Magni... in viaggi, e dimore per la Turchia*، پرما ۱۶۷۹ء، پہلا حصہ، ص ۵۰۲ بعد (= علی بیگ: سرای اندرون، یعنی Alberto Bobovi (Bobwski): ("Polacco da leopoli")؛ (۴) G. Berchet و N. Barozzi: *Le Relazioni degli Stati Europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel secolo decimosettimmo*، سلسلہ ۵: ترکی، کراسہ ۱، وینس ۱۸۶۶ء، ص ۵۹ بعد (= *Descrizione del Serraglio del Gransignore fatta dal Bailo Ottaviono Bon*؛ نیز قب انگریزی ترجمہ از Robert Withers: *A Description of the Grand Signor's Seraglio, or Turkish Emperor's Court*، طبع J. Greaves، لنڈن ۱۶۵۰ء و ۱۶۶۳ء)؛ (۵) M. Baudier: *Histoire Generalle du Serrail, et de la Cour du Grand Seigneur Emperur des Turcs*، پیرس ۱۶۲۳-۱۶۳۱ء (انگریزی ترجمہ از E. Grimeston: *The History of the Imperiall Estate of the Grand Seigneurs*، لنڈن ۱۶۳۵ء)؛ (۶) I. H. Uzunçarşili: *Osmanli Devletinin Saray Teşkilâti (Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan*، سلسلہ ۸، عدد ۱۵)، انقرہ ۱۹۴۵ء، ص ۲۹۷ بعد، بمواضع کثیرہ؛ (۷) I. H. Baykal: *Enderun Mektebi Tarihi*، (استانبول فتحی درنگی نشریاتی: عدد ۲۰)، استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۸) B. Miller: *Beyond the Sublime Porte*، نیو یارک ۱۹۳۱ء، ص ۴۷ بعد، بمواضع کثیرہ، ص ۲۰۵ بعد و بمواضع کثیرہ؛ (۹) وہی مصنف: *The Curriculum of the Palace School of the Turkish Sultans*، در *The Macdonald Presentation Volume*، پرنسٹن - نیو جرسی ۱۹۳۳ء، ص ۳۰۳ بعد؛ (۱۰) وہی مصنف: *The Palace School of Muhammad the Conqueror*، (Harvard Historical Monographs، عدد ۱۷)، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۴۱ء؛ (۱۱) N. M. Penzer: *The Harem*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ص ۲۷ بعد (سراپردہ کے متفرق یورپی بیانات کی

فہرست دی ہوئی ہے)؛ (۱۲) Gibb و Bowen، ۱/۱: ۷۲، ص ۷۷ ببعد، ۳۳۱ ببعد؛ (۱۳) B. Lewis: *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*، نارمن ۱۹۶۳ء، ص ۶۵ ببعد.

(V. J. PARRY)

---

* اَلْاَنْدَلُس: [نیز الاندلس، دیکھیے یاقوت، ۱: ۳۷۵] جزیرۃ الاندلس، ایک جغرافیائی اصطلاح، جس سے ازمنۂ وسطٰی کے خاتمے تک جزیرہ نمائے آئی بیریا (Iberia) مراد لیا جاتا تھا، یعنی موجودہ ہسپانیہ اور پُرتگال.

۱- اصطلاح الاندلس کا مفہوم:-

قیاس یہ ہے کہ اندلس نام وَنْدالوں (Vandals) (الاَنْدَلِیش [یا اَنْدَرلِش]) سے منسوب ہے، جنھوں نے شمالی افریقہ پر فوج کشی سے پہلے جزیرہ نمائے آئی بیریا میں سے گزرتے وقت بیٹیکا (=بطیقا) (Baetica) کا نام واندالیکیہ یا واندالیسیہ (Vandalicia) رکھ دیا۔ [بعض قدیم عرب مصنفوں نے اَلْاَنْدَلُس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس ملک کا یہ نام اندلس بن طوبال بن یافث کے نام پر ہے، جیسا کہ سبت بن طوبال بن یافث کے نام پر اندلس کے مقابل کے ساحل افریقہ پر ایک جگہ کا نام سبتہ ہے (آ، عربی، ۳: ۳۵، تعلیقہ)۔ عموماً یہ لفظ ا ل تعریف کے ساتھ استعمال ہوتا ہے لیکن بعض لوگ اس کے بغیر صرف اندلس بھی استعمال کرتے ہیں (آ، عربی، ۳: ۳۵، تعلیقہ؛ نیز قبّ: محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ)]۔ الاندلس نام خاصا پرانا ہے؛ چنانچہ ۹۸ھ/ ۷۱۶ء کے ایک "دولسانی" [عربی اور لاطینی] دینار پر بھی ملتا ہے اور اس میں لفظ الاندلس کے لیے لاطینی مرادف سپانیہ (Spania) استعمال کیا گیا ہے۔ ہسپانوی لاطینی مؤرخوں نے پورے جزیرہ نمائے آئی بیریا، یعنی مشترکہ طور پر مسلم سپین اور مسیحی سپین کے لیے صرف یہی نام سپانیہ یا اس کا بدل ہسپانیہ استعمال کیا ہے۔ اس کے خلاف عرب مصنفین جب بھی الاندلس لکھتے ہیں تو بظاہر اس سے ان کی مراد صرف اسلامی سپین ہوتی ہے، خواہ اس کی جغرافیائی حدیں کچھ بھی رہی ہوں۔ یہ رقبہ مسیحیوں کی طرف سے ہسپانیہ کی ازسرِ نو تسخیر (Reconquista) کا سلسلہ شروع ہونے پر بتدریج کم ہوتا گیا؛ چنانچہ جب اس جزیرہ نما میں اسلامی سلطنت محض غرناطہ کے بنو نصر کی امارت تک محدود ہو کر رہ گئی تو اس مختصر مملکت کے لیے بھی الاندلس ہی کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ لیکن اس سے کچھ عرصہ پہلے سے مسلم مؤرخین کے ہاں (مُعَرّب شکلوں میں) اِشْبانیہ (Espana, Hispania) اور مسیحیوں کی فتح ثانی کے بعد وجود میں آنے والی امارتوں، یعنی لیون (Leon) [قبّ المَقّری: لاون، قبّ الادریسی]، قشتالہ (Castilla) یا قشتیلہ (Castile)، پُرتُقال (Portugal)، اَرَغون (Aragon) [قبّ المقری: اَرَجون، قبّ الادریسی: اسے ارجونہ سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے، جو اشبانیہ کے جنوب میں جیان (Jaen) کے ناحیہ میں ہے] اور نبرہ (Novarra) وغیرہ کے نام بھی موجود تھے۔ اشبانیہ (Espagne) کو رومیوں نے ہسپانیہ (Hispania) کا نام دیا۔ اس سے پہلے یہ Hespérie کہلاتا تھا، جس کے لفظی معنی ہیں بلاد الغرب یا المغرب؛ لیکن المقری نے اس کی وجہ تسمیہ یہ بتائی ہے کہ اس کے ایک بادشاہ کا نام اشبان بن طیطش تھا؛ اس بنا پر رومیوں نے اس ملک کا نام اشبانیہ رکھ دیا۔ ایک روایت یہ ہے کہ بادشاہ کا اصل نام اِصبہان تھا، جس نے رومیوں کے ہاں پہنچ کر اشبان کی شکل اختیار کر لی۔ اشبیلیہ کی تعمیر بھی اسی بادشاہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پہلے صرف ایک قصبے کا نام اشبیلیہ تھا؛ پھر یہی نام پورے ملک کے لیے استعمال ہونے لگا (نفح الطیب).

الاندلس کی ایک شکل بعض اوقات الاندلس بھی پائی جاتی ہے۔ خصوصاً ابن قُزمان کے ہاں۔ الاندلس سے نسبت اندلسی اور اسم جمع اہل الاندلس مشتق ہیں۔ اصطلاح حاضرہ میں یہ نام [الاندلس] محفوظ رہ گیا ہے اور اس سے مراد وہ جغرافیائی خطہ ہے جو ساحلی علاقوں اور مرتفع خطوں پر مشتمل ہے اور شرقاً غرباً صوبۂ المریہ (Almeria) سے صوبۂ ولبہ (Huelva) تک چلا گیا ہے، یعنی اَنْدَلُسِیَہ (Andalucia) کا طبعی خطہ، جس کے باشندے Andalucis (واحد: Andaluz) کہلاتے ہیں.

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۱: ۷۱-۷۳؛ (۲) وہی مصنف: *Esp. mus. X^e siécle*، ص ۵-۶؛ (۳) Ch. Courtois: *Les Vandalas et l' Afrique*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۵۶، ۵۷ و حاشیہ ۱؛ [(۳) یاقوت، ۱: ۳۷۵؛ (۴) المقری: نفح الطیب؛ (۵) الادریسی: نزهة المشتاق؛ (۶) ابوالفداء: تقویم البلدان].

۲- جغرافیائی جائزہ:-

(۱) طبعی محلِّ وقوع: جزیرہ نمائے آئی بیریا یورپ کے جنوب مغرب میں خشکی کا ایک وسیع و عریض اُبھار ہے۔ اس کی شکل تقریباً پنج گوشہ ہے۔ ایک سمت میں یہ کوہستان پیرینیز (Pyrénées) [=جبال البرانس، جبال البرتات یا جبال الحاجز] کے ذریعے براعظم (یورپ) سے ملا ہوا ہے اور بقیہ اطراف میں بحر اوقیانوس اور بحیرۂ روم موجزن ہیں۔ شمالاً جنوباً یہ جزیرہ نما °۴۳، ۴۷، ۲۵ شمالی اور °۳۵، ۵۹، ۵۰ شمالی اور شرقاً غرباً °۹، ۳۰، ۱۳ اور °۳، ۱۹ شرقی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا سطحی رقبہ تقریباً ۲۲۹۰۰۰ مربع میل ہے۔ اس کے پانچویں حصے سے کسی قدر کم موجودہ پرتگال کا رقبہ ہے (گویا موجودہ سپین کا رقبہ ۱۹۵۰۰۰ مربع میل ہے).

اس جزیرہ نما کا محلِّ وقوع: یہ طاس بحیرۂ روم کے جنوبی سرے پر واقع ہے اور اوقیانوس پر اسے طویل ساحل میسّر ہے۔ اس محلِّ وقوع سے اس کے بیشتر تاریخی وقائع کی توضیح ہو جاتی ہے۔ ایک طرف جزیرہ نما کو کوہستان پیرینیز کی سدّ نے براعظم یورپ سے منقطع کر دیا ہے اور دوسری طرف اس کے اور افریقہ کے درمیان صرف جبلِ طارق کی تنگ آب نائے [بحر الزقاق] حائل ہے، جس کے شمالی اور جنوبی سروں پر طَرِیف اور سَبْتہ (Ceuta) واقع ہیں۔ اس جغرافیائی صورت حال کا یہ نتیجہ ہوا کہ آئی بیریا کی شکل ایک جزیرے کی سی ہو گئی اور ماوراء پیرینیز کے مغربی اثرات سے محفوظ رہا۔ البتہ اس پر مشرقی اثرات کے دروازے ابتدا ہی سے کھلے

رہے، جو بحیرۂ روم کی قدیم شاہ راہ سے یہاں آتے تھے۔

جزیرہ نمائے سپین یورپ کے سب سے زیادہ ہموار علاقوں میں سے ہے۔ اس کی بناوٹ کے سرسری مطالعے سے ظاہر ہوجاتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے تین حصے ہیں: وسط میں ایک وسیع سطح مرتفع، جس نے پورے رقبے کا کم از کم نصف حصہ گھیر رکھا ہے، میسیتہ (Meseta)، جس کی بلندی بالا وسط ۱۹۶۰ فٹ ہے۔ یہ قشتالۂ قدیم (Castilla la Vieja)، قشتالۂ جدید (Castilla laNueva)، اور استریمدورا (Estramadwra) پر مشتمل ہے۔ میسیتہ کو چاروں طرف سے پہاڑوں نے گھیر رکھا ہے۔ شمال کی طرف کینٹبریا (Cantabria) کا سلسلۂ کوہ ہے، شمال مشرق اور مشرق میں آئی بیریا کا پہاڑی سلسلہ ہے، جنوب میں جہاں شارات مورینہ (Sierra Morena) کا سلسلۂ کوہ ہے [قبّ الادریسی]، جو بتدریج بلند ہوتے گئے ہیں۔ مغرب کی طرف جلیقیہ (Galicia) پرتگال کی سطوح مرتفع ہیں۔ وسط سطح مرتفع کے آر پار تین عمیق وادیاں ہیں، یعنی وادی ابرہ (Ebro)، وادی الکبیر (Gualdaquivir) اور وادی تاجہ (Tagus) زیریں۔ جنوب میں ("Penibaetic system") کے زلزلوں کی وجہ سے ایک بڑا تودۂ کوہی اکٹھا ہوگیا ہے، جس نے بالائی اندلس کا بہت بڑا حصہ گھیر رکھا ہے۔ اور کئی بے ترتیب سلسلہ ہائے کوہ (ہسپانوی: Sierra؛ عربی: شارات) پیدا کر دیے ہیں۔ ان میں سے سب سے بلند سلسلۂ جبل الثلج یا جبل الشُّلَیر (Sierra Nevada) ہے اور اس کی بلند ترین چوٹی کا نام جبل مولائی حسن (Cerro Mulahacén) ہے، جو ۱۱۴۲۰ فٹ بلند ہے [یہ اندلس کے نامور حکمران علی ابو الحسن کے نام سے موسوم ہے، جس کا بیٹا ابو عبداللہ (Boabdil) اندلس کے بنو احمر کا آخری حکمران تھا]۔

اس پیچ در پیچ کوہستانی ساخت کی وجہ سے جزیرہ نما کی بلندی بالا وسط ۲۱۶۰ فٹ سے کم نہیں، اس پر یہ حقیقت مستزاد ہے کہ ایک ہزار چھے سو پینتالیس فٹ سے کم بلند زمینوں کا اوسط چالیس فی صد ہے۔ اس سے ان دقتوں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے جو زمین کو زیر کاشت لانے میں پیش آئی ہوں گی۔ خصوصاً اس لیے کہ زمین بنجر ہے، بارش ناکافی ہوتی ہے اور دریاؤں کے پانی کی بہم رسانی بہت معمولی ہے۔

(۲) آب و ہوا: جزیرہ نما کی آب و ہوا خشک اور بالعموم معتدل ہے، اگرچہ ملک کے مرتفع نیز متوسط بلندی کے حصوں میں درجۂ حرارت بہت بدلتا رہتا ہے، کیونکہ بحر اوقیانوس یا بحیرۂ متوسط کا اثر تعدیل ان تک نہیں پہنچتا۔ وہاں سرما میں شدید سردی اور گرما میں انتہائی گرمی ہوتی ہے، لیکن نیم ساحلی علاقے اس افراط و تفریط سے مستثنٰی ہیں، خصوصاً اندلس کا نشیبی اور سمندر سے قریب کا کھلا ہوا حصہ۔

بارش کے نقطۂ نظر سے خشک سپین اور مرطوب سپین کے فرق کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ مرطوب سپین وہ علاقہ ہے جو پیرینیز کے مغربی کونے سے شروع ہوتا ہے یعنی بشکنس (Basque) کا خطہ، کنتبری (Cantabrian) ساحل اور تقریباً سارا موجودہ پرتگال۔ خشک سپین میں، جو جزیرہ نما کے تقریباً دو تہائی حصے پر مشتمل ہے، بارش عموماً بے قاعدہ ہوتی ہے، یعنی سالانہ اوسط تئیس انچ اور دوسری طرف پندرہ انچ سے بھی کم ہے۔ بسا اوقات زمین کو بارش سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، اس لیے کہ اس کا بیشتر حصہ بخارات بن کر اڑ جاتا ہے، خصوصاً ایسے علاقوں میں جہاں آب یاری کے ذریعے اس صورت حال کا تدارک نہ کیا جاسکے، جیسے شرق الاندلس (Levant=خطۂ بَلَنْسِیہ و مُرْسِیہ) میں۔

جزیرہ نما کے شمالی اور شمال مغربی حصے نیز عام طور پر بحر اوقیانوس کے قریب کے تمام ساحلی علاقے کا موسم بادلوں کے چھائے رہنے اور رطوبت کے باعث، جو یہاں کا خاصہ ہے، نسبۃً معتدل رہتا ہے۔ اس طرح بحیرۂ روم کے خطے میں قیطلونیہ (Catalonia) اور شرق الاندلس سے اندلسی ساحل تک جاڑے کے موسم میں سردی کم ہوتی ہے، دھوپ خوب تیز پڑتی ہے اور فضا صاف و روشن رہتی ہے۔

(۳) نظام آب یاری: ملک کی طبیعی ساخت، آب و ہوا اور جا بجا زمین کے سنگلاخ ہونے کے باعث جزیرہ نما میں پانی کی قلت ہے۔ دریاؤں سے بھی اس لیے باقاعدہ پانی نہیں حاصل کیا جاسکتا کہ جولائی اور اگست کے گرم موسم میں، جب عمل تبخیر پورے زور پر ہوتا ہے، دریا تقریباً خشک رہتے ہیں۔ ان دریاؤں کی بھی وہی خصوصیات ہیں جو شمالی افریقہ کی ''وادیوں'' کی ہیں، یعنی یا تو بالکل خشک رہتے ہیں یا اچانک طوفانوں سے ان میں سیلابی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے، جس کا تباہ کن نتیجہ مٹی کے بہ جانے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوجانے کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

شمال اور مغرب کی طرف بہنے والے دریا عموماً چھوٹے چھوٹے ساحلی دریا ہیں، جن میں سے وادی مِیْنہ (Mino) (پرتگیزی: Minho) بطور خاص قابل ذکر ہے۔ یہ دریا پرتگال کی شمالی سرحد پر ہے اور بحر اوقیانوس میں گرتا ہے۔ اسی طرح یہاں کے تین اور دریا بھی، جن میں پانی کی مقدار بہت بے قاعدہ رہتی ہے اور مسیتہ کا پانی بھی آتا ہے، اوقیانوس ہی میں گرتے ہیں، یعنی دویرہ (Duero) (پرتگیزی: Douro)، تاجہ (Tagus؛ ہسپانوی: Tajo؛ پرتگیزی: Tejo) اور وادی آنہ (Guadiana) [وادیانہ]، جس کا چوڑا دہانہ (estuary) سپین اور پرتگال کی جنوبی سرحد بناتا ہے۔ جزیرہ نما کا سب سے اہم دریا وادی الکبیر (Guadalquivir) ہے۔ [اسے نہر قرطبہ، نہر اشبیلیہ اور نہر اعظم بھی کہتے ہیں۔] یہ مسیتہ (Meseta) کے جنوب مغربی سلسلۂ کوہ کے دامن سے نکلتا ہے۔ جبل شقورہ (Sierre de Segura) سے اس میں کئی معاون مل جاتے ہیں، جن میں سے اہم دریائے شَنِیل یا شَنِّیل (Genil) ہے، جو جبل الثلج (Sierra Nevada) سے نکلتا ہے اور گرمیوں میں ان پہاڑوں کی برف پگھلنے سے اس میں پانی آتا ہے۔ پورے جزیرہ نما میں وادی الکبیر ہی ایک ایسا دریا ہے جس کے زیریں حصے میں جہاز رانی ہوسکتی ہے (آخری پچھتر میلوں میں)۔ کئی پہاڑی نالوں کی سی ''وادیاں'' ''شرق الاندلس کے ساحل تک پہنچتی ہیں۔ یہ مسیتہ (Meseta) کے کنارے سے نکلتی ہیں اور بندوں کی مدد سے اس کا پانی آب یاری کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہے، اگرچہ اس کی مقدار غیر معین سی ہے۔ ان وادیوں میں زیادہ بڑی شَقُورَہ (Segura)

اور شقر (Jucar) ہیں، جن سے آج کل بلنسیہ (Valencia) کے مزروعہ علاقے (huerta) کو بہتر بنانے کا کام لیا جا رہا ہے۔ دریاے ابُرہ (Ebro) کا منبع بشکنش (Basque) کے علاقے میں ہے؛ اس میں پیریٹیز کے سلسلۂ کوہ کی جنوبی ڈھلانوں (ارغون Aragon اور شقرش Sagres) سے پانی آتا ہے۔ یہ دریا دشوار گزار راستے عبور کرتا ہوا، جن میں سے گزرتے وقت ڈھلان کم ہوتے جانے کے باعث پانی نیچے کے حصّوں میں بتدریج کم ہوتا رہتا ہے، بحر متوسط کی سمت مڑ جاتا ہے، اور دریائی مٹی کے ایک خاصے بڑے ڈیلٹا (delta) میں سے ہوتا ہوا اسی سمندر میں جا گرتا ہے۔

(۴) عام خصوصیات: جزیرہ نما کا زیر زمین حصّہ سیسے، چاندی، لوہے، تانبے، منگنیز، سنگ مرمر اور پارہ جیسی معدنیات کے ذخیروں سے مالا مال ہے۔ اس میں مختلف اقسام کے قدرتی نمک، شورہ، میگنیشیم، سلیکا کا نمک (silicates)، گندھک، توتیا، سرمہ، پھٹکری اور کہربا بھی بڑی مقدار میں موجود ہیں۔ خشک سپین اور مرطوب سپین کی نباتات بھی ایک دوسری سے بالکل مختلف ہیں۔ خشک سپین میں کثرت سے تین قسم کی نباتات، جن کا تعلق زیادہ تر بحیرۂ متوسط کے خطّے سے سمجھا جاتا ہے، پائی جاتی ہیں، یعنی جنگلی درخت (سدا بہار درخت، مختلف قسم کے صنوبر اور ہوم (holm) یا کارک (Cork)، شاہ بلوط)، نیچی پہاڑیوں (= سپینی: monte bajo) کی جھاڑیاں اور گیاہی میدانوں کی پیداوار (چھوٹی جھاڑیاں (scrub) اور گھاس (esparto))۔ اس کے برعکس مرطوب سپین میں وہی علاقے سال بھر جنگلوں اور چراگاہوں کی وجہ سے سرسبز و شاداب رہتے ہیں۔

اس طبعی تنوّع کی وجہ سے سپین ایک ایسا ملک ہے جس میں آب و ہوا کا زیادہ سے زیادہ تضاد ملتا ہے۔ یہ کہنا ایک معمولی بات ہوگی کہ بسا اوقات تقریبًا بغیر کسی درمیانی مرحلے کے انسان کسی دریا کی سرسبز و شاداب وادی (vega) سے نکل کر سورج اور ہوا سے جھلسے ہوئے کسی بے برگ و گیاہ میدان (steppe) میں پہنچ سکتا ہے۔

مآخذ: جغرافیائی کتابچے؛ خاص طور پر M. Sorre: *La Péninsule ibérique*، یعنی Vidal de Lablache و Gallois: *Géographie universelle*، ج ۷۔

۳۔ اندلس کے تاریخی جغرافیے کا خاکہ:-

(۱) کوائف اندلس: ازمنۂ وسطٰی میں اندلس کے حالات، اس کے ارتقا اور قدرتی وسائل سے استفادے کے متعلق جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں ان کے لیے ہم عرب جغرافیہ نویسوں کی تالیفات کے مرہون منت ہیں۔ اوّل وہ کتابیں ہیں جو راستوں کے متعلق لکھی گئیں (''مسالک'')؛ انھیں ڈخویہ (De Goeje) نے بھی BGA میں شائع کیا، لیکن ان میں سپین کو بہت کم جگہ دی گئی ہے۔ ان مسالک میں قدیم ترین تالیفات ابن خُرداذبہ، الیعقوبی، ابن الفقیہ اور ابن رُستہ کی ہیں۔ ان میں سپین کا ذکر جس اختصار کے ساتھ کیا گیا ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی تک اندلس اسلامی دنیا کا ایک ایسا حصّہ تھا جس کے متعلق مشرقی دنیا کو بہت کم معلومات حاصل تھیں۔ قرطبہ میں مروانی خلافت کے احیا کے بعد اندلس کے متعلق جغرافیائی حالات کی تدوین منظم ہوگئی لیکن اس وقت تک بھی زیادہ تفصیلات سے کام نہیں لیا جاتا تھا۔ الاِصْطَخْری (م ۳۲۲ھ/۹۳۴ء) نے اندلس کے جو حالات لکھے ہیں وہ زراعت اور تجارت کے متعلق ہیں اور اُن میں جزیرہ نما کے اندرونی حصّے کی چودہ شاہراہوں کا تذکرہ ہے۔ [اس کے مقابلے میں] اس کے ہم عصر ابن حَوْقَل کو یہ سہولت حاصل تھی کہ وہ خود سپین گیا تھا اور راستے میں واقف لوگوں سے پوچھ گچھ کر کے اپنی یادداشتیں مکمل کرتا رہا۔ فاطمیوں کی طرف رجحان رکھنے والے اس مصنف نے اندلس کی جو تصویر کھینچی ہے اس میں اکثر جگہ جانب داری کا رنگ موجود ہے، اس کے باوجود مملکتِ قرطبہ کے متعلق جو معلومات ہم تک پہنچی ہیں ان کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ سب سے پہلا معقول بیان یہی ہے، جو مربوط بھی ہے اور مکمل بھی۔ اسی طرح (دسویں صدی کے آخر میں) فلسطین کے المقدسی کے بیانات بھی شایانِ توجہ ہیں، کیونکہ اگرچہ وہ خود کبھی اس جزیرہ نما میں نہیں گیا تاہم معتبر اَسناد کی مدد سے اس نے اندلس کی علمی زندگی، زبان، وزن و پیمائش کے نظام اور تجارت کے متعلق بڑی اہم معلومات فراہم کی ہیں۔

خلافت کے زمانے سے اور اس کے بعد کی صدیوں میں اندلس کے حالات، جو زیادہ تر مغرب میں لکھے گئے، وہ اُس بیان کے رہین منت ہیں جو مشرق کے مشہور مؤرخ احمد الرّازی (م ۳۴۴ھ/۹۵۵ء) نے اندلس کی ضخیم تاریخ کے شروع میں درج کیے تھے۔ یہ تاریخ اب ناپید ہے لیکن بعد کے مصنّفین، خصوصًا معجم البلدان کا مؤلف یاقوت الحموی، اکثر بلا اعتراف، اس سے اقتباس کرتا ہے۔ الرّازی کا بیان ہمیں اب صرف P. de Gayangos کے قشطالی (Castilian) ترجمے میں ملتا ہے [جو ۱۸۵۲ء میں شائع ہوا]۔ یہ ترجمہ بجائے خود ایک پرتگیزی ترجمے سے ماخوذ ہے، جسے چودھویں صدی کے شروع میں پرتگال کے شاہ ڈینس (Denis) کے حکم سے تیار کیا گیا تھا؛ مقالہ ہذا کے مصنف نے اس کا ترجمہ فرانسیسی میں کیا ہے اور اصل عربی متن بھی از سرِ نو تیار کرنے کی کوشش کی ہے (در *And.*، ۱۹۵۳ء، ص ۵۱–۱۰۸).

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگرچہ مجموعی طور پر اندلس کے متعلق احمد الرّازی کا ''بیان'' محض ایک مختصر خاکے کی حیثیت رکھتا ہے، تاہم بعد کے تقریبًا تمام بیانات کے لیے اس نے ایک بنیادی ڈھانچے کا کام دیا ہے۔ ان بیانات میں امتیازی درجہ ابو عُبَید البَکْری الاندلسی (م ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) کے بیان کو حاصل ہے۔ بد قسمتی سے وہ بھی ضائع ہو چکا ہے، لیکن الرَّوض المِعطار کے مغربی مؤلّف ابن عبدالمُنعِم الحِمْیَری (ساتویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی) کی فراہم کردہ معلومات سے دوبارہ مرتب کیا جا سکتا ہے، جس نے الشریف الادریسی کے مواد سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس فہرست میں، اُن ''عجائب'' کے علاوہ جو القزوینی اور الدمشقی نے اندلس کے متعلق اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں، المَقّری (سترھویں

صدی عیسوی) کے اُن بیانات کا اضافہ بھی ضروری ہے جو اس نے اپنی کتاب نفح الطِیب کی پہلی جلد میں دیے ہیں اور اکثر خاصے طویل ہیں.

مآخذ: عمومی جائزے کے لیے دیکھیے: (۱) Lévi Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۲۳۳-۲۳۹؛ سپین کے متعلق جو بیانات BGA میں درج ہیں وہ ان لوگوں کے ہیں: (۲) ابن خُرداذْبہ اور ابن رُستہ (فرانسیسی ترجمہ از G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ص ۲۱۷-۲۲۱)؛ (۳) الاِصْطَخْری، BGA، ۵ : ۳۷-۴۶؛ (۴) ابن حَوقَل، BGA، ۲: ۷۴-۷۹ (اسے Kramers کی نئی طبع، لائڈن ۱۹۳۸ء، ۱: ۱۰۸-۱۱۷، میں پڑھنا چاہیے)؛ (۵) المقدسی، در BGA، ۳: ۲۱۵-۲۴۸ (فرانسیسی ترجمہ از Ch. Pellat، الجزائر ۱۹۵۰ء)۔ اندلس کے جغرافیائی ادب میں باوجود بہت سے نقائص کے مکمل ترین تصنیف: (۶) J. Alemany Bolufer: *Le Geografia de la Península ibérica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ہے (اقتباس از *Rev. de Centro de Est. hist. de Granada y su reino*)؛ قب نیز (۷) الادریسی: نُزهة المُشتاق (ڈوزی (Dozy) و ڈخویہ (de Goeje): *Description de l' Afrique et de l' Éspagne*، لائڈن ۱۸۶۶ء، متن ص ۱۶۵-۲۱۴، فرانسیسی ترجمہ ص ۱۹۷-۲۶۶)؛ (۸) E. Levi Provençal: *La Péninsule ibérique au moyen âge d' après le Kitab al-Rawaḍ al-mi'ṭār*، لائڈن ۱۹۳۸ء.

(۲) اسلامی جغرافیائی روایات کے مطابق اندلس کا طبیعی جغرافیہ: الرّازی کے بیان کے مطابق اندلس اقلیم چہارم کا مغربی سرا ہے۔ اس ملک کو پانی اس کے متعدد دریاؤں اور میٹھے پانی کے چشموں سے ملتا ہے۔ اس بیان کے بعد جغرافیہ نویس عموماً سپین کی قصیدہ خوانی شروع کر دیتے اور ایسیڈور (Isidore) اشبیلی کی طرح زیادہ تر جگہ ملک کی مدح و ثنا سے پُر کر دیتے ہیں.

یونانی جغرافیہ نویسوں میں سٹرابو (Strabo) نے اس ملک کی شکل مستطیل قرار دی ہے۔ بطلیموس نے اسے ایک بے قاعدہ مثلث کی شکل بتایا ہے۔ آج کل کے نقشے میں، جو فن مساحت کے مطابق زیادہ قرین صحت ہے، وہ ایک بے قاعدہ ذوار بعۃ الاضلاع کی شکل میں نظر آتا ہے۔ بطلیموس کے نقشے کو صحیح مان کر اس ملک کی شکل اگر مثلث قرار دی جائے تو اس کا ہر زاویہ ایک ایسا مقام ہے جو ہسپانوی اساطیری روایات میں معروف ہے۔ مثلث کا زاویہ راس جنوب مغرب کی طرف معبد قادس (صنم قادس) [رکت بان] ہے؛ دوسرا زاویہ نَربونہ (Narbonne) اور بُرذیل (Bourdeax) کے درمیان جزائر بلارک (Balearec Islands) کے عرض بلد پر واقع ہے؛ تیسرا زاویہ شمال مغرب میں کُرونہ (Corunna) کے قریب برج ہرقل (Torre de Hercules) کے مقام پر بنتا ہے۔ ان تصورات کی توضیح کسی حد تک کتب المسالک کے نقشوں اور ابن حوقل اور الادریسی کی تصنیفات سے بھی ہوتی ہے۔ جزیرہ نما کی ایک طبعی خصوصیت کو الرّازی بخوبی سمجھتا تھا۔ اس کی رائے میں ہواؤں کے رخ اور بارش اور دریاؤں کے بہنے کی سمت کے فرق کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے مغربی سپین اور مشرقی سپین کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ مغربی سپین میں دریا بحر اوقیانوس کی طرف بہتے ہیں اور بارش مغربی ہواؤں سے ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مشرقی سپین میں بارش مشرقی ہواؤں سے ہوتی ہے اور یہاں کے دریا بھی مشرق کی طرف بہتے ہیں.

اس مثلث کے مختلف نقطوں کی پہچان کے لیے جو الاندلس سے بنتی ہے اکثر اوقات بعض اَور نشان بھی بتائے جاتے ہیں، یعنی Cape St. Vincent، جسے عرب کنیسۃ الغُراب (= کوّے کا گرجا) کہتے تھے۔ پرتگال کے جنوب مغربی سرے پر؛ ہیکل الزّہرہ (The Temple of Venus = وینس کا مندر) مقابل کے سرے (Port-Venders) پر۔ غالیش (Gaul) یا "بڑی سرزمین" (= الارض الکبیر) سے اندلس میں داخل ہونے کے لیے پیرینیز (Pyrénées) کے سلسلۂ کوہ کے درّوں (ابواب) یا دروازوں (بُرتات) میں سے کسی ایک سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے اس سے قبل کہ اَشْقُنِیش (Gascons) یا الافرنج (Franks) کی سرزمین تک پہنچیں۔ وہاں سے بحر اوقیانوس (Atlantic) کے ساحل تک، جسے بحر ظلمات (تاریکی کا سمندر)، البحر الاخضر (سبز سمندر) اور البحر المحیط (احاطہ کرنے والا سمندر) بھی کہتے ہیں، پہنچ سکتے ہیں۔ اس خطرناک سمندر میں بعض جاں باز ملاح افریقہ اور جزائر خالدات (Canary Islands) سے برطانیہ کی سرحدوں تک ساحلی تجارت کرتے تھے۔ بحیرۂ روم (Mediterranean) کا ذکر پرانے مسلمان مصنفوں کے ہاں البحر الکبیر، البحر المتوسط اور بحر تیرّان (Tyrrhenian Sea) کے نام سے ملتا ہے.

[احمد] الرّازی کے نزدیک سپین میں صرف تین کوہستانی سلسلے ہیں جو جزیرہ نما کو ایک سمندر سے دوسرے سمندر تک قطع کرتے ہیں اور جن کے آر پار کوئی دریا نہیں گزرتا۔ ان میں سے ایک سلسلۂ کوہ شارات مارینہ (Sierra Marena) ہے، جسے جبال بھی کہتے ہیں اور جو بحیرۂ روم کے ساحل پر شرق الاندلس (Levante) سے شروع ہو کر بحر اوقیانوس کے ساحل پر غرب الاندلس (Algarve) تک جاتا ہے۔ دوسرا سلسلۂ پیرینیز (Pyrenean Range) کا ہے۔ یہ نربونہ (Narbonne) اور جلیقیہ (Galicia) کے درمیان واقع ہے۔ تیسرا سلسلۂ کوہ طرطوشہ (Tortosa) سے اشبونہ (Lisbon) تک جزیرہ نما کو ترچھا کاٹتا ہے۔ یہ اس آڑے سلسلے سے مطابقت رکھتا ہے جو بقول الادریسی سلسلۃ الشارات کہلاتا ہے، تاہم الادریسی نے جبل الشُّلَیر (Mons. Solarius)، جبل الثلج (Sierra Nevada) اور مالقہ کے جبل ریّہ (Serrania of Malaga) کا ذکر بھی کیا ہے، جو جزیرۃ الخضراء تک چلا گیا ہے.

اندلس کا سب سے بڑا دریا الوادی الکبیر (Guadalquivir) ہے، جسے نہر الاعظم اور نہر قرطبہ بھی کہتے ہیں۔ کبھی کبھی اس کا قدیم نام نہر بیطی (Baetis) بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ دریا چار سو دس میل لمبا ہے اور جزیرہ نما کے سب سے زیادہ خوش حال علاقے بیطیقہ (Baetica) کا دریا ہے۔ یہ قرطبہ اور اشبیلیہ (Seville) کے علاقوں کو سیراب کرتا ہے۔ اس کے سب سے بڑے معاون دریا یہ ہیں: سَنْجَل (Genil)، جسے وادی شَنِیل (Xenil) بھی کہتے ہیں اور جو غرناطہ، لوشہ (Loja) اور

استجہ (Ecija) میں ہو کر بہتا ہے؛ وادی شُوش (Guadajoz)؛ وادی الاحمر (Guadalimar) (جس کا یہ نام اس کے سرخی مائل پانی کی وجہ سے ہے) اور وادی بلّون (Guadalbullōn).

وادی آنہ (Guadiana) کی کل لمبائی تین سو بیس میل ہے اور اس کا منبع وادی کبیر کے منبع کے قریب ہی ہے۔ یہ کچھ دور تک زیر زمین بہنے کے بعد علاقۂ قلعۂ رباح (Calatrava) میں باہر نکل آتا ہے اور اَکشُنُبہ (= اکشنوبہ = Ocsonoba) کے قریب بحر اوقیانوس میں جا گرتا ہے۔

وادی تاجہ (Tagus) طلیطلہ کے پہاڑوں سے نکلتا ہے اور پانسو اسّی میل کا فاصلہ طے کرنے کے بعد اشبونہ کے قریب اوقیانوس میں جا گرتا ہے۔ اس سے اُور شمال کی طرف وادی دُوَیرُہ (Duero) ہے۔ یہ دریا سات سو اسّی میل لمبا ہے۔ اس کے بہت سے معاون ہیں اور یہ برتقال (Oporto) کے پاس بحر اوقیانوس میں گرتا ہے۔ ایک اور اہم دریا مینہ (Miño) ہے، جسے پرتگالی زبان میں Minho کہتے ہیں۔ اس کا دہانہ بھی اوقیانوس میں ہے۔ یہ جلیقیہ کو شرقاً غرباً قطع کرتا ہے اور تین سو میل لمبا ہے۔

ان دریاؤں میں سے جو بحیرۂ روم میں گرتے ہیں، الرّازی نے صرف وادی شَقُورہ (Segura) کا، جس کا منبع وادی الکبیر اور وادی ابرہ (Rio Ebro) کے منبعوں کے قریب ہی ہے، ذکر کیا ہے۔ وادی ابرہ کا منبع بالائی قَشْتیلہ (Castile) میں فونٹی بر (Fontiber) میں ہے اور یہ دریا دو سو چار میل کا فاصلہ طے کر کے طرطوشہ (Tortosa) کے قریب سمندر میں جا گرتا ہے۔ وادی ابرہ کے کئی ایک معاون ہیں۔ ان میں سے ایک نہر جِلّق (Rio Gallego) ہے، جس کا منبع جبال سرطانیہ (Mountains of Cerdagne) میں ہے۔

(۳) اندلس کے شہروں کے مقامی نام اور علاقائی تقسیم: اندلس اپنی اسلامی تاریخ کے تمام ادوار میں بہت سے شہری مرکزوں کی وجہ سے مشہور رہا ہے اور یہ بات شمالی افریقہ کی حالت کے بالکل برعکس ہے، جہاں آبادی کے ایسے اہم مرکزوں کی نسبۃً بہت کمی ہے۔ عربوں کے حملے کے بعد بھی رومی سپین کے تقریباً تمام قدیم شہر نہ صرف برقرار رہے بلکہ ترقی بھی کرتے رہے۔ اس کے برخلاف عرب فاتحین نے جو شہر آباد کیے ان کی تعداد بہت کم ہے وہ ہمیشہ یا تو فوجی حکمت عملی کی بنا پر یا بحیرۂ روم کے مغربی ساحل پر فاطمیوں کے جارحانہ اقدامات کو بے اثر بنانے کے لیے تعمیر کیے گئے، مثلاً مُرسیہ (Murcia)، جس کی بنیادیں ایلو (Ello) کے قدیم شہر پر استوار کی گئیں، یا المریۃ (Almeria)، جو پہلے محض ایک ساحلی چوکی کا کام دیتا تھا اور دسویں صدی میں ایک اہم اسلحہ خانہ اور بحری فوج کا مستقر بن گیا۔ عموماً شہروں کے قدیم نام بڑی حد تک اصلی لاطینی صورت میں قائم رہے، مثلاً Corduba = قُرطُبہ، Hispali = اِشْبیلیہ، Caesaraugsta = سَرَقُسْطہ، Valentia = بَلَنسیہ، یا ان کی مصغّر شکل بنالی گئی، مثلاً Toletum / Toledo سے Toletula = طُلَیْطُلہ بن گیا۔ تاریخی دلچسپی کے حامل بعض مقامات کے نام ایسے بھی ہیں جو تجنیس (Pun) سے بن گئے، مثلاً Ocili مدینۃ السالم (Medinacelli) بن گیا اور اسے سالم نام کے ایک فرضی بانی کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ ایسے شہر جن کا کوئی توصیفی عربی نام تھا اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں: جیسے الجزیرۃ الخضراء (= سبز جزیرہ، Algeciras)۔ بعض شہروں کے نام ایسے بھی تھے جو ان عرب یا بربر اقوام کے ناموں پر رکھے گئے جنھوں نے اسلامی فتح اندلس کے بعد انھیں بسایا، جیسے حصن بلائی (Poley) اور غافق، قرطبہ کے شمال میں اور مِکْناسہ (Mequinenza) اَرَغون (Aragon) میں۔ شرق الاندلس (Levante) میں بہت سے مقامات کے نام دراصل منزلوں کے نام تھے، جن کے شروع میں ایک عربی لفظ بڑھا دیا گیا ہے جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ وہاں عربی اثر زیادہ گہرا تھا، مثلاً منزل عطاء (Mislata) اور منزل نُصَر (Masanasa) بلنسیہ (Valencia) کے مضافات میں۔ خطۂ بلنسیہ کی بہت سی جگہوں کے نام قبیلوں کے نام پر ہیں اور بنی کے لفظ کے ساتھ اس بزرگ کا نام شامل کر دیا گیا ہے جس کی طرف وہ قبیلہ منسوب ہے (قب Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۳۲۶-۳۶۸).

جس زمانے میں احمد الرّازی نے اندلس کے حالات لکھے تھے اسلامی سپین اور مسیحی سپین میں ایک حدِّ فاصل قائم ہو چکی تھی اور دونوں کے درمیان زمین کا ایک غیر مملوکہ ٹکڑا تھا، جس کی سرحدوں پر تین حفاظتی چوکیاں (ثُغُور) قائم تھیں: الاعلی، الاوسط اور الادنی۔ جزیرہ نما کے بہت سے حصّے، جنھیں مسیحیوں کی دوبارہ فتح (Reconquista) کے ابتدائی دباؤ کی وجہ سے مسلمانوں نے خالی کر دیا تھا، بالآخر مستقل طور پر اندلس سے منقطع ہو گئے، جیسے مشرق میں ہسپانوی ثغر (Hispanic March) وسط میں بَکنَش (Basque) کا علاقہ اور مغرب میں کنتبری (Cantabrian) کا ساحل۔ شنت یعقوب (یا شنت یاقب- Santiago de Compostela) کے خلاف منصور العامری کی مشہور مہم کی حیثیت ایک نظر فریب حملے سے زیادہ نہ تھی، جس کے اثرات مستقل اور پائدار نہ تھے۔ اس طرح ایّام خلافت ہی میں مسلمانوں کے ہاتھ سے سپین کا ایک حصّہ قطعی طور پر نکل گیا تھا اور مسلمانوں نے اسے دوبارہ حاصل کرنے کی کوئی کوشش بعد میں نہیں کی بایں ہمہ اندلس کی صوبائی تنظیم میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی۔

ملک کی اس تنظیم کا آغاز آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا، یعنی یہ خلافتِ مروانیہ کی بحالی سے پہلے بھی موجود تھی۔ یہ تنظیم صوبائی اضلاع (کورات) پر مبنی تھی، جن میں سے ہر ایک کا ایک صدر مقام، ایک والی اور ایک قلعہ نشین فوج ہوتی تھی۔ ان کورات کی جو فہرستیں زمانۂ خلافت میں مرتب کی گئیں وہ آپس میں بہت مختلف تھیں۔ المقدسی نے صرف اٹھارہ ناموں کی ایک نامکمل فہرست دی ہے۔ یاقوت کے ہاں ان کا شمار اکتالیس ہے اور الرّازی کی فہرست میں بھی تقریباً یہی تعداد ہے۔ اس نے یکے بعد دیگرے سینتیس اضلاع کا حال لکھا ہے۔ آگے چل کر الادریسی نے ایک نئی تقسیم پیش کی ہے، جو کوروں پر نہیں بلکہ اقلیموں پر مبنی ہے۔ انتظامی نقطۂ نظر سے اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ اس نے بہت سے ایسے نام بھی دیے ہیں جنھیں

یقیناً غیر مستند قرار دے کر رد کر دینا چاہیے۔ الرّازی کی فراہم کردہ معلومات کی روشنی میں جو دارالخلافہ کے گرد ایک مسلسل ہم مرکز ترتیب ملحوظ رکھتا ہے، اور البکری کے بیانات کی مدد سے ہم عہدِ خلافت کی صوبائی تنظیم کے اہم کوروں میں سے ہر ایک کی بڑی بڑی خصوصیات معیّن کر سکتے ہیں۔ بجز چند مستثنیات کے ہر کورے کا نام عموماً وہی ہوتا تھا جو اس علاقے کے بڑے شہر کا۔ سب سے اہم کورہ قرطبہ کا تھا، جس کے شمالی جانب فَحْصُ البَلُّوط (Llano de los Pedroches=شاہ بلوط کے بلند میدان) کا کورہ تھا، اور اس کا بڑا شہر غافق تھا (یقیناً موجودہ Belacazar، قبّ F. Hernandez، در .And، ۱۹۴۴ء، ص ۷۱-۱۰۹)۔ قرطبہ کے دریائی میدان (القَنْبانیہ، موجودہ la Campiña) کے دوسری طرف، یعنی الوادی الکبیر کے جنوب میں قَبْرَہ (Cabra) اور إسْتِجّہ (Ecija) کے چھوٹے چھوٹے کورے تھے۔ مزید مغرب کی طرف قَرْمونہ (Carmona)، إشبیلیہ (Seville) اور لَبْلَہ (Niebla) کے خوش حال کورے تھے۔ أُکْشُنُوبہ (Ocsonoba) کا کورہ، جس کا بڑا شہر شِلب (Silves) تھا، غرب الاندلس (Algārve)، یعنی موجودہ پرتگال کے جنوبی سرے کے مطابق تھا۔ اس ضلع کے شمال میں باجہ (Beja) کا ضلع تھا۔ اندلس کا آخری جنوبی حصّہ چار کوروں میں منقسم تھا: مَوْرُوْر (Meron)؛ شَذُوْنَہ (Sidona)، جس کا بڑا شہر قَلْشانہ (Calsena) تھا؛ الخَضْراء (Algeciras) اور تاکُرونہ (Tacaronna)، جس کا مرکزی شہر رُنْدہ (Ronda) تھا۔ ذرا اور مشرق کی طرف مالَقہ (Malaga) کا کورہ تھا، جسے ریّو (Rayyo) کہتے تھے۔ اس کا سب سے مشہور شہر أرْجُذونہ (Archidona) تھا۔ یہ اِلْبیرہ (Elvira؛ قدیم Iliberris) کے کورے سے متّصل تھا، جو جدید غرناطہ (Granada) کے کسی قدر مغرب کی طرف ہے۔ اِلْبیرہ کا کورہ جَیّان (Jaén) اور بَجّانہ (Pech-ina) کے کوروں سے متّصل تھا۔ موخّر الذّکر کا مرکزی شہر الحکم الثانی کے عہد میں المریہ (Almeria) میں شامل کر دیا گیا۔

شرق الاندلس (Levante) کا ساحلی علاقہ، جو بحیرۂ روم پر واقع ہے، جنوب سے شمال تک تین بڑے بڑے کوروں میں منقسم تھا: تُدْمِیر، جو قدیم زمانے میں قوطی (Goth) قوم کے شہزادہ تدمیر (Theodemir) کی ریاست تھی، اور جس کا بڑا شہر مُرْسیہ (Murcia) تھا؛ شاطِبہ (Játiva) اور بَلَنْسِیہ، جو وادی ابرہ کے ڈیلٹا تک پھیلا ہوا تھا۔ اندورن ملک میں شارات کے سلسلۂ کوہ (Sierra Morena=جبال موریتہ) سے پرے ایک کورہ طُلَیْطِلہ (Toledo) کے علاقے پر مشتمل تھا، جو مشرق کی طرف قریہ شَنْتَبَرِیّہ (Santaver) کے کورے سے مل جاتا تھا۔ اس کا مرکزی شہر اُقْلِیج (Ucles) [یا اُقلیش یا بقلیش] تھا۔ عین ممکن ہے کہ دورِ خلافت میں جزائر بلارک (Balearic Islands) [یا جزائر شرق الاندلس=الجزیرہ] ایک علیحدہ صوبائی ضلع ہوں۔ اندلس کے مغربی نصف حصّے میں ان علاقوں کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے: ماردہ (Merida)، بَطَلْیَوس (Badajoz)، شَنْتَرِین (Santarem)، اُلاشبونہ (Lisbon) اور شاید قُلُمْرِیہ (Coimbra).

ان کوروں میں سے نو کو، جو مُجَنَّدَہ کہلاتے تھے، عہدِ خلافت میں بھی خاص مراعات حاصل تھیں، کیونکہ ۱۲۵ھ/ ۷۴۲ء میں یہاں کے والی ابوالخطّار الکلبی نے ان کوروں میں ان شامی فوجیوں (جند) کو جاگیریں دے دی تھیں جنھیں سپہ سالار، بَلْج بن بِشْر [رکّ بآن] اپنے ساتھ سپین لایا تھا۔ یہ اضلاع حسب ذیل تھے: اِلْبیرہ، دمشقی جند کی جاگیر؛ ریّو، اُرْدُنی جند کی جاگیر؛ شَذونہ (Sidona)، فلسطینی جند کی جاگیر؛ لَبْلَہ اور اشبیلیہ، حمصی جند کی جاگیر؛ جیّان، قِنَّسْرِینی جند کی جاگیر؛ بجایہ، اُکْشُنُوبہ اور مُرْسیہ (Murcia) [یا تدمیر] مصری جند کی جاگیر.

الرّازی نے بعض بیرونی اضلاع کا ذکر الثغر الاعلٰی (Upper Marches) کے ذیل میں کیا ہے، یعنی طَرّکُونہ (Tarragona)، جو لاردہ (Lerida) سے متّصل تھا؛ بَرْبطانیہ (Boltaña)، جس میں اس کا قلعہ بَرْبُشْتَر (Barbastro) بھی شامل تھا؛ وَشْقَہ (Huesca)؛ تُطِیلہ (Tudela)، مع قلعہ بند شہر طَرَسُونہ (Tarazona)؛ اَرْنِیط (Arnedo) [یا اورِیط]؛ قَلَہُرّہ (Calahorra) اور ناجِرہ (Najera).

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *La "Description de l'Espagne" de' Ahamad al-Razi*، در .*And*، ج ۱۸، ۱۹۵۳ء، مواضع کثیرہ؛ (۲) وہی مصنف: .*Hist. Esp. Mus*، ج ۳، باب ۷، ۴/۷ و ۱۳؛ نیز دیکھیے مختلف شہروں پر جداگانہ مقالات.

(۴)۔ اندلس کی آبادی: دسویں صدی عیسوی کے آخر میں جب اندلس جغرافیائی لحاظ سے اپنی انتہائی وسعت اختیار کر چکا تھا اس کی آبای کے متعلق کوئی سرسری سا تخمینہ بھی پیش نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس سلسلے میں قابلِ اعتماد اعداد و شمار بالکل مفقود ہیں اور جغرافیہ نویس خاموش ہیں۔ اگر اس قیاس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ سپین پر مسلمانوں کے قبضے سے ذرا پہلے مغربی قوطیوں کے عہد میں اندلس کی آبادی ایک لاکھ تھی تو ماننا پڑے گا کہ دسویں صدی عیسوی میں بھی یہاں کی آبادی تقریباً اتنی ہی ہوگی، اس لیے کہ یہاں آ کر آباد ہونے والے مسلمان مہاجرین کی تعداد بہت ہی قلیل تھی؛ اگرچہ شاید یہ ممکن ہے کہ دیہاتی آبادی کے مقابلے میں شہری اور قصباتی آبادی بڑھ گئی ہو۔ دوسری طرف یہ مفروضہ زیادہ وزنی سمجھا جا سکتا ہے کہ جزیرہ نما کے مختلف حصّوں میں آبادی کی تقسیم ہمیشہ طبیعی ماحول کے تابع رہی اور کسی خاص علاقے میں آبادی کا گنجان ہونا وہاں کے ارتفاع، عام حالت، آب و ہوا، زمین کی زرخیزی اور اس کی آب یاری کے ممکنات پر منحصر تھا۔ یہ اَمر بعید از قیاس نہ ہوگا کہ اندلس کے وہ حصّے جن میں اس وقت سب سے کم آبادی ہے، خلافتِ قُرطبہ کے زمانے میں بھی اتنے ہی کم آباد تھے.

اندلس کی مسلم آبادی کے عناصرِ ترکیبی میں غیر مسلموں یعنی ہسپانویوں کی بڑی تعداد، جو فتح کے بعد برضا و رغبت مسلمان ہو گئے تھے، اور دوسری اقوام کے عناصر کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے۔ موخّر الذّکر میں، جو تارکین وطن کی متواتر، اگرچہ کم تعداد میں، آمد کے باعث اس ملک میں آباد ہوئے، بظاہر بربری عنصر کو سب سے زیادہ اہمیّت حاصل تھی۔ یہ بربر بظاہر بربرستان (Barbary) کے سب

حصّوں سے نہیں بلکہ ان مغربی علاقوں سے آئے تھے جو اندلس سے قریب ہیں، یعنی جبل مراکش اور ریف سے۔ بعض معلومات کی بنا پر، جو ابن حزم جیسے مصنّفین، خصوصاً اس کی کتاب الجمہرۃ کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں، یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ بربر قوم کے لوگ محض اتفاقاً کہیں کہیں بعض ساحلی مقامات میں آباد ہوگئے تھے ورنہ انھیں مسیتہ (Meseta) کے علاقے میں آباد ہونا پڑا، ایک مرتبہ آباد ہوجانے کے بعد اندلس کے یہ بربر غالباً بڑی تیزی سے مستعرب ہوگئے، یہاں تک کہ انھوں نے اپنی اصلی بولیاں بھی ترک کردی۔ کہیں دسویں صدی عیسوی کے آخر میں جاکر مزید دستوں کے آنے سے، جو وسطی اور مشرقی المغرب سے بڑے پیمانے پر مستاجر بربری سپاہیوں کی بھرتی کا نتیجہ تھا، اندلس میں شمالی افریقہ کے باشندوں کی ریل پیل ہوئی۔ یہی لوگ آگے چل کر نظامِ خلافت کی تباہی اور اندلس میں نسلی گروہوں کی تقسیم کا باعث بنے۔ گیارھویں صدی میں اندلسی طائفہ اور بربری طائفہ ایک دوسرے کے مدمقابل بن گئے تھے.

اندلس میں عرب عنصر ہمیشہ اقلیت میں رہا۔ ان میں سے بیشتر یا تو اُس وقت اس ملک میں آئے جب مسلمانوں نے اسے فتح کیا یا اس کے بعد کے چند برسوں میں۔ آگے چل کر ان کی تعداد میں شامی جنود، نیز سپین میں مروانی خلافت کے احیا کے بعد ایشیا سے جوق در جوق یہاں آکر آباد ہونے والے مہاجرین کی وجہ سے اضافہ ہوگیا۔ ابتدا میں سپین میں عربوں کی تعداد چند ہزار سے زیادہ نہ تھی، لیکن مقامی عورتوں سے ازدواج اور دستور وَلاء سے ایسے لوگوں کی ایک بڑی تعداد پیدا ہوگئی جو غلط یا صحیح طور پر اپنے آپ کو عربی النسل کہتے تھے.

اندلسی معاشرے کا ایک تیسرا غیر ملکی عنصر، جس کی طرف یہاں اشارہ کردینا مناسب ہوگا، زنگی (Negroes) اور صقالبہ (Slavs) تھے، اگرچہ ان کی تعداد نسبۃً بہت کم تھی۔ سوڈان کے زنگیوں (عَبِید) کو ایسے تاجر سپین لے آتے تھے جو بالخصوص غلاموں کی تجارت کرتے تھے۔ ان کی تعداد رفتہ رفتہ نہ صرف محافظ فوج میں بڑھتی گئی بلکہ وہ باقی باشندوں میں بھی گھل مل گئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ حبشی عورتوں سے شادیاں کرلیتے تھے اور گھریلو کام کاج میں ان کی مہارت کی بنا پر بھی انھیں بڑی قدر کی نظر سے دیکھتے تھے۔ دوسری طرف صقالبہ [رَکَ بآن] ان لوگوں کی اولاد میں سے تھے جو برِّ اعظم یورپ (یعنی جرمنی سے لے کر سلافی ممالک تک) میں اسیر ہوتے رہے تھے یا جنھیں اندلس کی سرحدوں سے گرمائی مہموں (صائفات) کے دوران میں گرفتار کیا گیا تھا۔ خلافت کے دورِ ثانی میں صقالب، بالخصوص قرطبہ میں، ایک کثیر التعداد اور سرگرم کار گروہ بن گئے.

ہر چند کہ بربر، عرب اور دوسرے غیر ملکی مسلم عناصر اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتے تھے تاہم ان کی تعداد سپین کے نومسلموں کے اہم گروہ کے مقابلے میں بہت کم تھی، جنھیں اندلس میں من حیث الجماعۃ "مُسالِمَہ" یا زیادہ خصوصیت سے "مُوَلَّدُون" کہتے تھے۔ یہ سپین کے وہ ملکی باشندے تھے جنھوں نے اسلامی فتح کے وقت یا اس کے بعد اسلام قبول کرلیا تھا۔ ان نومسلموں کا، جن میں سے اکثر کو اسلام سے گہری اور مخلصانہ وابستگی تھی، اتنی تیزی سے مکمل طور پر عربی طرزِ زندگی اختیار کرلینا ایک عجیب وغریب واقعہ ہے۔ مولّدین بہت جلد اسلامی معاشرے میں جذب ہوگئے اور یہاں کے حکمرانوں نے بڑی دانشمندی سے ان کی خدمات سے اس طرح فائدہ اٹھایا کہ قدیم نسل کے مسلم مہاجرین کی کمی پوری ہوگئی۔ بہت سے مولّدین جلد اندلسی معاشرے کے سانچوں میں ڈھل گئے، یہاں تک کہ انھیں یہ بھی یاد نہ رہا کہ وہ اصلاً ہسپانوی (آئبیری یا قوطی) تھے، گو ان کے نام اب بھی "رومانی" رہے۔ آبادی کے اس قدر مختلف الاصل عناصر کی اسلام کے اندر مشترکہ زندگی بتدریج ایک دوسرے میں ضم ہونے کا باعث بن گئی، اور اس عمل میں رہنے سہنے کا یکساں طریقہ اختیار کرلینے اور دو زبانوں کے چلن سے بہت مدد ملی، جس کی رو سے ہسپانوی عربی اور "رومانی زبان" (العجمیّہ) کو مساوی حیثیت حاصل تھی.

اندلس کی مسلم آبادی نے، جو بنیادی طور بہت مخلوط تھی، بتدریج نسبۃً یک رنگی اختیار کرلی تھی.

اندلسی معاشرے میں باج گزار (مُعاہِدُون) آبادی کا ایک اہم حِصّہ تھے اور ان میں مسیحی اور یہودی دونوں شامل تھے۔ مسیحی، جن کے لیے مضاربہ کی عام اصطلاح استعمال کی جاتی تھی، وہ لوگ تھے جنھوں نے فتح اسلامی کے وقت اپنا مذہب ترک کرکے فاتحین کا مذہب اختیار نہیں کیا۔ کم سے کم بڑے شہروں مثلاً قُرطبہ، اِشبیلیہ اور طُلَیطلہ میں مضاربہ کی جماعتوں کو مرکزی اسلامی حکومت کے زیرِ نگرانی وحمایت منظّم کردیا گیا تھا اور ہر جماعت کا ایک سردار ہوتا تھا، جو قومس (Comes) یا محافظ (Defensor یا Protector) کہلاتا تھا اور حکومت کے سامنے جواب دہ تھا۔ قومس کو اپنی جماعت پر پولیس مجسٹریٹ کے سے اختیارات حاصل ہوتے تھے اور ٹیکس یا محصول جمع کرنے کے فرائض اور ذمّے داریاں بھی اس کے سپرد تھیں۔ مضاربہ کے باہمی جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک مخصوص جج اس کا معاون ہوتا تھا، جو قاضی العجم کہلاتا تھا۔ گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک سرزمین اندلس انھیں کلیسائی (ecclesiastical) ضلعوں میں منقسم رہی جو مغربی قوطوں (Visigoths) کے زمانے میں موجود تھے، یعنی طُلَیطلہ، لُوزِیتانیہ (Lusitania) اور بیتیکا (Baetica) کے تین اسقفی اضلاع۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک اسقفِ اعظم رہتا تھا، جس کے ماتحت متعدّد اسقفی (کلیسائی) حلقے ہوتے تھے۔ اس نظام کی جزئیات البکری نے ہمارے لیے محفوظ کردی ہیں۔ وہ اسے "قسطنطین کی تقسیم" کہتا ہے۔ دورِ خلافت میں اندلس میں کلیسا کے جو شاذ ونادر مقتدر ومعزز افراد موجود تھے ان کے نام بھی محفوظ ہیں۔ ہمارے پاس مضاربہ کی جس جماعت کے متعلّق سب سے زیادہ تفصیلی حالات موجود ہیں وہ قرطبہ کی ہے، گو تعداد کے اعتبار سے اسے اہم ترین جماعت نہیں کہا جاسکتا.

اندلس کے شہروں میں یہود کی جماعتوں کی تعداد اور ان کے اشغال کے متعلّق ہماری معلومات اَور بھی کم ہیں۔ ہر شہر میں اس جماعت کا ایک محلّہ تھا، جسے حارۃ الیہود یا مدینۃ الیہود کہتے تھے (ہسپانوی: Juderia)۔ بایں ہمہ گیارھویں

صدی عیسوی کے واقعات، بالخصوص غرناطہ کی سلطنت زیریہ میں یہودی عمّال آب کاری اور خزانچیوں کی نمایاں خدمات، خاندان بنونغرلّا کی اہمیت، ولی عہد سلطنت بُلُکّین بن بادیس بن حَبُّوس بن [ماکسن بن] زیری کے قتل کے بعد غرناطہ میں قتلِ عام، اور غرناطہ کی چھوٹی سی سلطنت کے اقتصادی نظام میں یہود (جنھیں شہر الیُسّانہ (Lucena) [= لیشانہ یا الیشانہ] کی آبادی میں اکثریت حاصل تھی) کی اہمیّت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں نے مسلمانوں یا مسیحیوں کی ملازمت میں مشیروں اور سفیروں کی حیثیت سے بڑی اہم خدمات انجام دی ہیں اور یہ کہ ایک طرف تو اندلس اور مشرقی اسلامی دنیا کے درمیان تجارت کے تمام وسائل یہودیوں ہی کے قبضے میں تھے۔ اس سلسلے میں قاہرہ کے ذخیرۂ کتب (گنیزہ) سے حاصل شدہ دستاویزات کے مطالعے سے بہت سی مزید معلومات کی توقع کی جاسکتی ہے۔

مآخذ: مذکورہ بالا مختصر کیفیت کا مع حوالوں کے بالتفصیل مطالعہ کرنے کے لیے قب: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۱۹۳-۲۳۲؛ نیز قب (۲) وہی مصنف: *Esp. mus. X^e siècle*، ص ۱۸-۳۹ و مواضع کثیرہ؛ (۳) F. j. Simonet: *Historia de los Mozárabes de Espeña*، میڈرڈ ۱۸۹۷-۱۹۰۳ء؛ (۴) F. de las Cagigas: *Les Mozárabes*، میڈرڈ ۱۹۴۷-۱۹۴۹ء؛ (۵) H. Graetz: *Geschichte der Juden*، جلد ۵ و ۷، لائپزگ ۱۸۷۱-۱۸۷۳ء؛ (۶) وہی مصنف: *Les Juifs d' Espagne*، فرانسیسی ترجمہ از Stenne، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۷) J. Amador de los Rios: *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*، میڈرڈ ۱۸۷۵ء۔

(۵) اندلس کا نشو و ارتقا: اندلس کی زمین کو کس طریقے سے قابلِ زراعت بنایا گیا اور اس کے نباتاتی و معدنی ذرائع سے کیوں کر فائدہ اٹھایا گیا، اس کے متعلق کم و بیش تفصیلی معلومات ہمیں بنیادی طور پر جغرافیہ نویسوں ہی کی تحریروں سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے پاس فنِ زراعت سے مخصوص بہت سی کتابیں ہیں جو مختلف زمانوں میں لکھی جاتی رہیں، خصوصًا الطِّغْنَرِی، ابن وافِد، ابن بَصّال، ابن لُیُون اور ابن العوّام کی تصانیف۔ [اس سلسلے میں] "قرطبہ کی ۹۶۱ء کی تقویم" [*Calendrier de Cordoue de l'aǹne 961*] کا ذکر بھی ضروری ہے، جسے ۱۸۷۳ء میں ڈوزی نے شائع کیا۔ اسی زمانے میں جب کہ ایک لاطینی نسخہ چھاپا گیا اور جو قرطبہ کے مؤرّخ عَرِیب بن سَعْد [رَبّ بَآن] سے منسوب ہے، لیکن یہ یقینًا بعد کا ہے۔ بدقسمتی سے یہ فنّی کتابیں زراعت کے طریقوں اور زمینوں کو پٹے پر دینے کے قواعد کے بارے میں کوئی عملی معلومات مہیّا نہیں کرتیں۔ ان مسائل پر بعض فقہی کتابوں سے کچھ معلومات ضرور حاصل ہوتی ہیں، لیکن وہ اس قدر مبہم ہیں کہ ان پر پورا اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

(۱) زراعت: آج کل کی طرح اس زمانے کے سپین میں بھی بارانی (ہسپانوی: Secano، عربی: بَعْل) اور آب پاش شدہ (ہسپانوی: regadiò، عربی: سَقْی) اراضی میں فرق موجود تھا، اوّل الذکر اناج کی کاشت کے لیے مخصوص تھی۔ اندلسی گیہوں کی بعض اقسام (مثلًا طُلَیْطُلی گیہوں) خاص طور سے مشہور تھیں۔ غلہ پیسنے والے یا تو گھوڑوں سے چلنے والی چکیاں (طاحونہ) استعمال کرتے تھے یا پن چکیاں (رَحیٰ).

ملک کے وسیع خطّے، خصوصًا اندالوسیہ (Andalusia) اور اقلیم الشرف (Aljarafa) کے علاقے، زیتون کے درختوں سے ڈھکے ہوتے تھے اور روغن زیتون کی صنعت کی یہاں ہمیشہ گرم بازاری رہی [زیتون اور بہت سے غلّے اور پھل عربوں کی بدولت اندلس پہنچے]۔ تیل نکالنے کے طریقے ابتدائی قسم کے تھے اور مقامی ضروریات سے زائد تیل دوسرے اسلامی ملکوں میں بھیج دیا جاتا تھا.

دوسری بارانی فصلوں کی طرح انگور کی کاشت بھی بظاہر وسیع پیمانے پر ہوتی تھی۔ کشمش اور منقّٰی کھانا پکانے میں استعمال ہوتے تھے.

لیکن جس چیز میں اہلِ اندلس نے بہت جلد مسلّمہ فوقیت حاصل کر لی وہ ایسی فصلوں کی کاشت تھی جنھیں مناسب آب پاشی کی ضرورت ہوتی ہے۔ آب یاری کی سادہ ترین صورت یہ تھی کہ چھوٹی چھوٹی نہروں (ساقیہ، ہسپانوی: acequia) کا ایک جال بچھا دیا گیا تھا۔ اس قسم کی نہریں مُرسیہ اور بلَنْسِیہ کے ساحلی علاقوں میں آڑی ترچھی ایک دوسرے کو کاٹتی ہوئی بہتی تھیں اور ان میں پانی کے بہاؤ کا تمام تر مدار سطح کے نشیب و فراز پر تھا۔ پانی کے حقوق قبائلی انداز کے ایک رواجی دستور کے مطابق متعیّن تھے، جو آج بھی رائج ہے۔ زیادہ اونچی زمینوں اور دریائی وادیوں، جیسے وادی آنہ، وادی تاجہ اور وادی ابرہ کے علاقے میں آب یاری صرف پانی کھینچنے والی مشینوں ہی کے ذریعے ہو سکتی تھی، جنھیں ان کی اقسام اور کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے 'نَعُورہ' (ہسپانوی اور فرانسیسی: noria) اور 'سانیہ' (ہسپانوی: aceña) کہتے تھے۔ آب یاری کا یہ طریقہ سبزیوں اور درختوں کی کاشت کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اندلس کے پھلوں کی تعریف میں جغرافیہ نگاروں نے ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے شاہ دانے (Cherry)، سیب، ناشپاتی، بادام، انار اور سب سے بڑھ کر انجیر کی بہت سی اقسام سپین میں موجود تھیں۔ بعض غیر معمولی طور پر محفوظ ساحلی علاقوں میں گنّے اور کیلے جیسی نیم استوائی (Sub-tropical) خطّے میں پیدا ہونے والی فصلوں کی کاشت بھی ہو سکتی تھی۔ آلش (Elche) کے نخلستان ملک کے قابلِ دید مناظر میں سے تھے.

خوش بودار جڑی بوٹیوں کے ساتھ ساتھ ان پودوں کی کاشت بھی خاصے پیمانے پر ہوتی تھی جن سے کپڑے رنگے جاتے ہیں، یعنی ایک طرف زعفران، مُعَصْفَر (safflower)، زیرہ (cumin)، کشنیز (corriander)، مجیٹھ (madder) اور حنا کی، اور دوسری طرف سن اور کپاس کی۔ ریشم کی پیداوار کے لیے غرناطہ اور بحیرۂ روم کے درمیان کا حصّہ خصوصًا معروف تھا.

جغرافیہ نویسوں نے اپنے بیانات میں سواری، بار برداری اور کھیتی باڑی کے جانوروں اور ان جانوروں کی پرورش کے ذکر میں بڑے اختصار سے کام لیا

ہے جن کا گوشت کھایا جاتا تھا۔ وادی الکبیر کے زیریں علاقے کے گیاہی میدانوں میں گھوڑے پالے جاتے تھے اور ابن حوقل کے زمانے تک اندلسی خچر خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ جہاں کہیں معمولی سی چراگاہ بھی مل جاتی مویشی، بھیڑیں اور بکریاں پال لی جاتی تھیں۔ شہد کی مکھیاں پالنے کا بھی رواج تھا، تاکہ شہد حاصل ہو سکے۔

اندلس کے جنگلات سے شہری ضرورتیں پوری کی جاتی تھیں، خصوصاً کوئلے کی۔ صنوبر کے درخت، جو مسیتہ (Meseta) کے کنارے پر بڑی تعداد میں تھے، شہتیر اور جہازوں کے مستول بنانے کے لیے کاٹے جاتے تھے۔ جنوب مشرق کے وسیع، ہموار اور بے درخت میدانوں میں پست قد پام (palms) اور لمبی گھاس (esparto) پیدا ہوتی تھی، جو ٹوکریاں بنانے اور دوسرے گھریلو کاموں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

(۲) معدنیات سے استفادہ: اندلس کی سطح زمین کی نیچے کی پرت بیش بہا معدنیات سے مالا مال ہے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش قدیم ترین زمانے ہی سے جاری ہے۔ یہ صورت حال اسلامی عہد میں بھی جاری رہی۔ سونے کے علاوہ، جو بعض دریاؤں کی ریت سے نکالا جاتا تھا، قرطبہ کے شمالی علاقے میں چاندی اور لوہے کی کانیں کھودی گئیں اور المعدن (Almaden) اور حصن ابال (Ovejo) کی کانوں سے شنگرف نکالا گیا۔ ولبہ (Huelva) کے علاقے کی آتشی (Pyrite) کانوں سے تانبا نکالا جاتا تھا۔ پھٹکری، خبث الحدید (Sulphate of iron)، سیسا اور بعض دوسرے فلزات بھی نکالے جاتے تھے۔ مسلم سپین کی شہرت سنگ مرمر اور قیمتی پتھروں کی وجہ سے بھی تھی۔ پیش رو رومیوں کی طرح اندلسیوں نے بہت سے گرم چشموں سے کام لیا، جن میں سے تقریباً سب کا قدیم نام Alhama (عربی: الحامۃ) اب بھی چلا آ رہا ہے۔

کوہستانی نمک کی کانوں اور قادس (Cadiz)، المریۃ (Almeria) اور القنت (Alicante) کے ساحل پر نمک کے ذخیروں سے بھی پورا فائدہ اٹھایا گیا۔ ماہی گیری بھی ہوتی تھی، جس کے لیے ڈوری والے اور گاؤدم جال (جنھیں عربی میں المُضَربہ کہتے تھے) استعمال ہوتے تھے۔ سارڈین اور بڑی ماکریل کی قسم کی مچھلیاں خاصی تعداد میں پکڑی جاتی تھیں۔

مآخذ: اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: (۱) Lèvi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۳: ۲۳۳-۲۹۸؛ نیز (۲) وہی مصنف: *Esp. mus. X^e Siècle*، ص ۱۵۷-۱۹۴؛ (۳) گیارھویں تا تیرھویں صدی عیسوی کے لیے قب: Dubler: *Über das Wirtschaftsleben auf der iberischen Halbinsel vom XI zum XIII Jahrhundert*، جنیوا و زیورخ ۱۹۴۳ء؛ (۴) A. Carbonel T. F.: *La minsria y la metalurgía entre los Musulmanes en España*، قرطبہ ۱۹۲۹ء۔

(۲)۔ تاریخ اندلس کا عمومی جائزہ: یہاں جزیرہ نمائے سپین پر مسلمانوں کے ہفت صد سالہ اقتدار کے دوران میں اندلس کے تاریخی ارتقا کا محض ایک مختصر سا خاکہ ہی دیا جا سکتا ہے۔ زیادہ وضاحت کے خیال سے اس خاکے کو تسلسل تاریخی کے اعتبار سے کئی حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا تاکہ بیشتر امور کے متعلق تفصیلات میں جائے بغیر واقعات کی ایک مربوط اور مسلسل تصویر ذہن میں آ جائے۔

(۱) فتح اندلس
(۲) تاریخ اندلس خلافت مروانیہ کے احیا تک
(۳) قرطبہ کی مروانی سلطنت
(۴) خلافت اور عامری آمریت
(۵) خلافت مروانیہ کا سقوط اور سلطنت اندلس کی تقسیم
(۶) طوائف الملوکی، جنگ زلاقہ تک
(۷) سپین، المرابطون کے تحت
(۸) سپین، الموحدون کے تحت اور مسیحی فتح ثانی (Reconquista)
(۹) غرناطہ کی سلطنت نصریہ مسیحی فتح ثانی کی تکمیل

(۱) فتح اندلس: عربوں نے پہلی صدی ہجری میں جو فتوحات حاصل کیں ان میں سرعت و تیزی اور تکمیل کے لحاظ سے الاندلس کی فتح سب سے زیادہ حیرت انگیز ہے۔ پورا جزیرہ نمائے سپین جس طرح بتدریج اسلامی اقتدار میں آیا اس کے متعلق جو بیانات ہم تک پہنچے ہیں وہ بہت مختصر ہیں...[چند امور واضح ہیں، مثلاً (۱) افریقیہ اور مغرب کی زمام نظم موسیٰ بن نُصَیر کے ہاتھ میں تھی اور شمالی مراکش میں عربی اقتدار مستحکم ہو چکا تھا؛ (۲) اندلس میں قوطیوں کی حکومت حد درجے غیر مقبول بلکہ ناقابل برداشت تھی اور لوگ اس کا جوا کندھوں سے اتار پھینکنے کے لیے بے تاب تھے]۔ (۳) اندلس کی فتح کا سہرا موسیٰ بن نُصَیر اور اس کے نائب اور آزاد کردہ غلام (مولیٰ) طارق بن زیاد [رَتّ بان] کے سر ہے۔

وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ موسیٰ بن نُصَیر نے یہ فیصلہ کر لینے کے بعد کہ آبنائے جبل الطارق کے دوسری طرف نئے علاقوں پر تسلط ضروری ہے خلافت دمشق سے رجوع کیا۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ موسیٰ نے یہ قدم شہر سبتہ (Septem, Ceuta) کے سابق حاکم کی طرف سے امداد کے وعدے پر اٹھایا تھا۔ مسلمانوں کے ہاتھوں قرطاجنہ (Carthage) کے سقوط کے بعد بھی سبتہ بدستور بوزنطی سلطنت کے قبضے میں تھا۔ اس کے حاکم کا نام کاؤنٹ جولین (Julian) تھا اور اس نے مسلمانوں کو سپین کی سرزمین پر پہلی بار قدم رکھنے کی سہولت بہم پہنچائی [لیکن یہ محض افسانہ ہے۔ موسیٰ بن نُصَیر اپنی قوت و فاتحیت کے پیش نظر اس امر کا محتاج نہیں ہو سکتا تھا کہ ایک معمولی شہر کا حاکم مدد دے تو اندلس پر حملہ کیا جائے۔ دراصل اس سلسلے میں بہت سے اسباب فراہم ہو گئے تھے، مثلاً ہسپانیہ کے عوام کی حالت زار، قوطیوں کے ظلم و جور سے بیزاری، جو صرف پادریوں کی دل داری کا خیال رکھتے تھے، عوام سے خود پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کی بے اعتنائی، یہاں تک کہ ہسپانیہ کے یہودی بھی مسلمانوں کا خیر مقدم کر رہے تھے، جن پر مسیحیوں کی طرف سے برابر ظلم ہوتے رہتے تھے اور سب سے بڑھ کر عوام سے مسلمانوں کا حسن سلوک اہل ہسپانیہ کے

لیے بطورِ خاص باعثِ کشش تھا]۔ اس حملے کی نوعیت محض ایک تاخت کی سی تھی، جو بربری سپہ سالار طَرِیف کی سرکردگی میں جزیرۂ طَرِیف (Tarif) پر عمل میں آئی (رمضان ۹۱ھ/جولائی ۷۱۰ء)۔ طَرِیف کی اس کامیابی کے بعد موسٰی کا نائب طارق سات ہزار کی جمعیت کے ساتھ باقاعدہ میدانِ جنگ میں کود پڑا۔ رجب یا شعبان ۹۲ھ/اپریل یا مئی ۷۱۱ء میں اس جمعیت نے... اس پہاڑ کے قریب اپنے پاؤں جما لیے جو بعد میں طارق کے نام سے جبل الطارق (Gibralter) کہلایا۔

مسلم حملہ آور فوج اور مغربی قوطی بادشاہ راڈرک (Rodric، عربی: لذریق یا رذریق) کی باقاعدہ فوج کے درمیان چند ہفتے بعد (۲۸ رمضان ۹۲ھ/۱۹ جولائی ۷۱۱ء کو) وادی لطہ [یا وادی برباط (Rio Barbeta) = وادی بکہ] کے مقام پر فیصلہ کن جنگ ہوئی، جس میں مغربی قوطیوں نے شکست فاش کھائی، ان کے قدم ڈگمگا گئے اور وہ بھاگ نکلے۔ طارق نے اَور آگے بڑھنے کا فیصلہ کیا [اس جنگ کے میدان کا معاملہ متنازع فیہ رہا ہے، عربوں کا بیان ہے کہ یہ لڑائی وادی رباط کے کنارے ہوئی (جس کا دوسرا نام وادی بَکّہ ہے)۔ بعض لوگ اسے دریائے لیت (ہالطہ) کے نزدیک بتاتے ہیں، جو پندرہ سولہ میل شمال کو بہتا ہے۔ لیکن اب قطعی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ لڑائی دریائے رَباط ہی کے کنارے جھیل لاجندا (La Janda) (جسے البحیرہ کہنے لگے تھے) کے پاس ہوئی اور طارق نے یہاں اپنے لشکر کو مخاطب کرتے ہوئے جو کہا تھا کہ تمھارے سامنے دشمن اور پیچھے سمندر ہے تو اشارہ اسی البحیرہ کی طرف تھا۔ دریائے رَباط کا نام آگے چل کر بَکّہ ہو جاتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک رَباط صحیح ہے، کیونکہ لڑائی دریا کے اس حصے کے کنارے ہوئی تھی جس کا نام رباط ہے؛ بَکّہ اسے آگے چل کر کہنے لگے تھے]۔ قوطی مملکت کے شہر یکے بعد دیگرے مسخر ہوتے چلے گئے: قرطبہ کو آزاد کردہ غلام مغیث نے اوائل ۹۳ھ/اکتوبر ۷۱۱ء میں فتح کیا اور طُلَیطُلہ پر کسی مقابلے کے بغیر ہی قبضہ ہو گیا۔ موسٰی بن نُصَیر نے تھوڑے ہی عرصے بعد سپین کا رخ کیا اور اٹھارہ ہزار فوج کے ساتھ، جن میں زیادہ تر عرب تھے، رمضان ۹۳ھ/جون ۷۱۲ء میں سپین میں پہنچ گیا اور یکے بعد دیگرے اشبیلیہ اور ماردہ (Merida) کو فتح کر لیا (شوال ۹۴ھ/جون- جولائی ۷۱۳ء)۔ طُلَیطُلہ پر موسٰی اور طارق باہم مل گئے اور وہاں سے سَرَقُسطہ کی تسخیر کے لیے آگے بڑھے۔ عین اسی موقع پر موسٰی کو خلیفہ ولید [بن عبدالملک] کی طرف سے حکم ملا کہ وہ طارق کے ساتھ شام واپس آ جائے؛ چنانچہ دونوں سپین کو، جو تقریباً سارا فتح ہو چکا تھا، الوداع کہہ کر یہاں سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئے۔

(۲) تاریخ اندلس، خلافتِ مروانیہ کے احیا تک: موسٰی بن نُصَیر مشرق کی جانب رخصت ہوا تو ایک ایسے دَور کا آغاز ہوا جس میں اس جدید مفتوحہ سرزمین پر حکومت کے لیے یکے بعد دیگرے کئی والی مقرر ہوتے رہے۔ انھیں یا تو دمشق کی مرکزی حکومت کی طرف سے اختیارات تفویض ہوتے تھے یا وہ قیروان کے برائے نام والی کے نمائندے ہوتے تھے۔ یہ زمانہ اندلس کی تاریخ کا غیر واضح دَور ہے، جس میں عرب قبائل کی باہمی رقابتیں سپین میں نئے سرے سے ابھر آئیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں زبردست سیاسی انتشار پیدا ہو گیا۔ اس دور کے قابلِ ذکر واقعات محض یہ ہیں کہ قوطیوں کی سلطنت میں اسلامی اقتدار بڑھانے کی کئی ناکام کوششیں کی گئیں (برشلونہ، جرونہ اور نَربونہ کی تسخیر)، اہلِ نربونہ اور طلوشہ (Toulouse) کے خلاف حملہ (۱۰۰ھ/۷۱۹ء - ۱۰۲ھ/۷۲۱ء)، اور ۷۲۵ء میں وادی رودنہ (Rhone) میں برگنڈی (Burgundy) تک یلغار۔ آخری کسی قدر بڑا حملہ عبدالرحمٰن الغافقی کی قیادت میں ہوا، جو خود لڑتا ہوا شہید ہو گیا۔ [یورپی مؤرخین کے بیان کے مطابق] اس حملے کا خاتمہ فرانکس چارلس مارٹل (Franks Charles Martel) کے ہاتھوں بَلاط الشہداء کی لڑائی میں مسلمانوں کی شکست سے ہوا (رمضان ۱۱۴ھ/اکتوبر ۷۳۲ء)۔ یہ جنگ عام طور پر جنگ پواتیے (Battle of Poitiers) کے نام سے معروف ہے۔ [یہ بیان نفسِ وقائع کے اعتبار سے درست بھی مان لیا جائے تو کم از کم صورتِ حال ٹھیک ٹھیک پیش نہیں کی گئی۔ عبدالرحمٰن حملہ کرتا ہوا گھوڑے سے گرا اور شہید ہو گیا۔ فوج نے رات کو صورتِ حال کے متعلق مشورہ کیا اور یہی مناسب سمجھا کہ سالارِ اعظم کی شہادت کے بعد، جو اندلس کا والی بھی تھا، نیا انتظام کیے بغیر لڑائی جاری رکھنا خلافِ مصلحت ہے؛ چنانچہ فوج واپس ہو گئی اور اہلِ یورپ نے یہ سمجھ کر کہ کم از کم مسلمان ایک میدان میں تو پیچھے ہٹے اسے بڑی فتح قرار دے کر چارلس مارٹل کے سر سہرا باندھ دیا۔ یہ بھی یاد رہے کہ عبدالرحمٰن الغافقی ان امرا میں سے تھا جن کا انتخاب خود سپاہ نے کیا تھا اور اس کے جانشین کا فیصلہ سب سے ضروری تھا۔

[محمد عنایت اللہ نے اندلس کا تاریخی جغرافیہ (حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء) میں اندلس کے والیوں کی ایک مفصل فہرست دی ہے، جو درج ذیل ہے۔ یہ فہرست بہت حد تک زمباور (E. de Zambaur): *Manual de Geneologie et de Chronologie*، ہینوور ۱۹۲۷ء، ص ۵۳، کے مطابق ہے۔ جن افراد کو اندلس کی اسلامی افواج نے منتخب کر کے امیر مقرر کیا تھا ان کے ناموں پر ستارے (*) کا نشان ہے:-

(۱) طارق بن زیاد: شوال ۹۲ھ/جولائی ۷۱۱ء سے جمادی الاولی ۹۳ھ/مارچ-اپریل ۷۱۲ء تک؛

(۲) [عبدالرحمٰن] موسٰی بن نصیر: ذوالحجہ ۹۵ھ/ستمبر ۷۱۴ء تک؛

(۳) عبدالعزیز بن موسٰی بن نصیر: ذوالحجہ ۹۷ھ/اگست ۷۱۶ء تک؛

(۴)* ایوب بن حبیب اللخمی: ذوالحجہ ۹۸ھ/جولائی-اگست ۷۱۷ء تک؛

(۵) الحُر بن عبدالرحمٰن الثقفی: رمضان ۱۰۰ھ/مارچ-اپریل ۷۱۹ء تک؛

(۶) السَّمح بن مالک الخولانی: ذوالحجہ ۱۰۲ھ/مئی ۷۲۱ء تک؛

(۷)* عبدالرحمٰن [بن عبداللہ] الغافقی: صفر ۱۰۳ھ/اگست ۷۲۱ء تک؛

(۸) عَنبَسہ بن سُحَیم الکلبی: شعبان ۱۰۷ھ/دسمبر ۷۲۵- جنوری ۷۲۶ء تک؛

(۹) عُذرہ بن عبداللہ الفہری: شوال ۱۰۷ھ/مارچ ۷۲۶ء تک؛

(۱۰) یحیٰی بن سلمہ الکلبی: ربیع الثانی ۱۰۸ھ/ستمبر ۷۲۶ء تک؛

(۱۱)* عثمان بن ابی عبدہ: شعبان ۱۰۹ھ/نومبر ۷۲۷ء تک؛
(۱۲) عثمان بن ابی نِسْعَہ الخثعمی: ربیع الاوّل ۱۱۰ھ/جون۔جولائی ۷۲۸ء تک؛
(۱۳) حُذَیْفَہ بن الاَحْوص القیسی: محرم ۱۱۱ھ/اپریل ۷۲۹ء تک؛
(۱۴) الہَیْثَم بن عُبید الکلبی [الکِنانی]: جمادی الاولٰی ۱۱۳ھ/اگست ۷۳۱ء تک؛
(۱۵) محمّد بن عبداللہ [عبدالملک] الاشجعی: شعبان ۱۱۳ھ/اکتوبر ۷۳۱ء تک؛
(۱۶) عبدالرحمٰن الغافقی (بارِ دیگر): رمضان ۱۱۴ھ/اکتوبر ۷۳۲ء تک؛
(۱۷) عبدالملک بن قَطَن [بن نُصَیل بن عبداللہ] الفہری: رمضان ۱۱۶ھ/اکتوبر۔نومبر ۷۳۴ء تک؛
(۱۸) عُقبہ بن الحَجّاج السَّلُولی [القیسی]: صفر ۱۲۳ھ/دسمبر ۷۴۰ء تک؛
(۱۹)* عبدالملک بن قطن الفہری (بارِ دیگر): ذوالقعدہ ۱۲۳ھ/ستمبر۔اکتوبر ۷۴۱ء تک؛
(۲۰) بَلْج بن بِشْر القُشَیری: شوال ۱۲۴ھ/ستمبر ۷۴۲ء تک؛
(۱۲) ثَعْلَبہ بن سلامہ العاملی: رجب ۱۲۵ھ/مئی ۷۴۳ء تک؛
(۲۲) ابوالخطار حسام بن ضرار الکلبی: رجب ۱۲۷ھ/اپریل۔مئی ۷۴۵ء تک؛
(۲۳) ثَوابہ بن سلمہ الجذامی: ربیع الثانی ۱۲۹ھ/دسمبر ۷۴۶ء۔جنوری ۷۴۷ء تک؛
(ابتدا میں کچھ عرصے کے لیے الصمیل بن حاتم بھی شریکِ امارت رہا)؛
(۲۴) یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری: ذوالحجہ ۱۳۸ھ/مئی ۷۵۶ء تک؛
اس کے بعد اندلس میں عبدالرحمٰن الداخل کی حکومت ہو گئی]۔

مآخذ: (اوّل اور دوم کے لیے) وہ مآخذ جن کی تفصیل (۱) Lévi- Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۱: ۸، حاشیہ ۲ میں دی ہے۔ اسی کی کتاب، (ص ۱-۸۹) میں والیوں کی مدت ولایت اور فتوحات کا تفصیلی ذکر ہے؛ قب نیز (۲) ڈوزی (Dozy): *Recherches*، طبع ثالث، ۱: ۱-۸۳؛ (۳) E. Saavedra: *Estudio sobre la Invasion de los Arabes en Espana*، میڈرڈ ۱۸۹۲ء۔

(۳) قرطبہ کی مروانی سلطنت (۱۳۸ھ/۷۵۶ء-۳۰۰ھ/۹۱۲ء): عبدالرحمٰن بن معاویہ (بن خلیفہ ہشام) اندلس پہنچا تو اس نے اپنے گرد خاندان کے بہت سے افراد اور ہواخواہوں کو جمع کر لیا اور قرطبہ کے قریب وہاں کے گورنر یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری کو شکست دی۔ ۱۰ ذوالحجہ ۱۳۸ھ/۱۰ مئی ۷۵۶ء کو عبدالرحمٰن کے امیر اندلس ہونے کا اعلان ہو گیا۔ اس سلسلے میں اسباب و علل کے لیے دیکھیے مادّہ عبدالرحمٰن الداخل۔

عبدالرحمٰن الثالث کے دعوئ خلافت تک امرائے اندلس کی فہرست:

(۱) عبدالرحمٰن الاوّل [الداخل] بن معاویہ بن ہشام بن عبدالملک بن مروان، پیدائش ۱۱۳ھ/۷۳۱ء؛ امیر الاندلس: ۱۳۸ھ/۷۵۶ء-۱۷۲ھ/۷۸۸ء۔

(۲) [ابوالولید] ہشام الاوّل بن عبدالرحمٰن الاوّل، پیدائش: ۱۳۹ھ/۷۵۷ء؛ امارت: ۱۷۲ھ/۷۸۸ء تا تاریخ وفات ۳ صفر ۱۸۰ھ/۱۷ اپریل ۷۹۶ء۔

(۳) [ابوالمظفر المرتضی] الحکم الاوّل بن ہشام الاوّل، پیدائش: ۱۵۴ھ/۷۷۰ء؛ امارت: ۱۸۰ھ/۷۹۶ء تا تاریخ وفات ۲۵ ذوالحجہ ۲۰۶ھ/۲۱ مئی ۸۲۲ء۔

(۴) عبدالرحمٰن الثانی [الاوسط] بن الحکم الاوّل، پیدائش: ۱۷۶ھ/۷۹۲ء؛ امارت: ۲۰۶ھ/۸۲۲ء تا تاریخ وفات ۳ ربیع الثانی ۲۳۸ھ/۲۲ ستمبر ۸۵۲ء۔

(۵) محمد الاوّل بن عبدالرحمٰن الثانی: پیدائش: ۲۰۷ھ/۸۲۳ء؛ امارت: ۲۳۸ھ/۸۵۲ء تا تاریخ وفات ۲۸ صفر ۲۷۳ھ/۴ اگست ۸۸۶ء۔

(۶) المنذر بن محمد الاوّل: پیدائش: ۲۲۹ھ/۸۴۴ء؛ امارت: ۲۷۳ھ/۸۸۶ء تا تاریخ وفات ۱۵ صفر ۲۷۵ھ/۲۹ جون ۸۸۸ء۔

(۷) عبداللہ بن محمد الاوّل، موخر الذکر کا بھائی: پیدائش: ۲۲۹ھ/۸۴۴ء؛ امارت: ۲۷۵ھ/۸۸۸ء تا تاریخ وفات یکم ربیع الاوّل ۳۰۰ھ/۱۶ اکتوبر ۹۱۲ء۔

اندلس میں مروانی امارت ڈیڑھ سو برس سے زائد عرصے تک قائم رہی۔ اس کے بعض قابلِ ذکر پہلو یہ ہیں: ہشام الاوّل کے پُرامن عہد میں سپین میں مالکی مذہب کی ترویج؛ تقریباً اس تمام عرصے میں سرحدی علاقوں میں بربروں، عربوں اور مولّدون کی برپا کردہ شورشوں کی سرکوبی اور مملکت کی سرحدوں پر جہاد کے لیے امرا کی جدوجہد۔ الحکم الاوّل کے خلاف جو کوششیں ہوتی رہیں (جن میں الرّبضہ کی مشہور بغاوت بالخصوص قابلِ ذکر ہے) ان کی وجہ سے اسے کئی موقعوں پر خطرے کا سامنا کرنا پڑا۔ مزید براں اس عہد میں آسطوری لیونزی (Austurio-Leonese) شہزادوں اور ہسپانوی ثغور کے فرینکوں (Franks) کے جارحانہ جوش و خروش کی بدولت مسیحیوں کی یہ تحریک بتدریج زور پکڑتی گئی کہ ملک کو دوبارہ مسخر کر لیا جائے (برشلونہ حتمی طور پر چھین لیا گیا)۔

عبدالرحمٰن الثانی [رک بآن] کی کوششوں سے کچھ عرصے کے لیے داخلی فتنہ و فساد دب گیا۔ وہ بیک وقت فرینکوں، گیسکنوں (Gascons) اور وادی ابرہ کے بنو قسی [رک بآن] سے نبرد آزما رہا؛ اس نے قرطبہ میں مضاربہ (Mozarab) کی بغاوت (۸۵۰-۸۵۹ء) کو کچلا اور ان اُردمانیوں یا مجوسیوں (Norsemen) کو جو ساحل اشبیلیہ پر اتر آئے تھے واپس سمندر میں دھکیل دیا۔ اس عظیم الشان فرمانروا نے اپنے پردادا عبدالرحمٰن الاوّل کی ''شامی روایات'' ترک کر کے سپین میں اپنی حکومت کا ڈھانچہ عباسیوں کے انداز پر ترتیب دیا۔

اس کے کام کو اس کے بیٹے محمد الاوّل نے بھی جاری رکھا، تاہم اس کے عہد کے آخری دنوں میں عبدالرحمٰن بن مروان ابن الجِلِّیقی [رک بآن] کی بغاوت نے پھر سر اٹھایا اور پورے جنوبی اندالوسیہ میں عمر ابن حَفْصُون [رک بآن] کی سرکردگی

میں مخالفت کی آگ بھڑک اٹھی۔ یہ بغاوت بعد میں آنے والے امرا کے عہد میں بھی جاری رہی؛ علاوہ ازیں امیر عبداللہ کے عہد میں اَلْبِیرہ اور اشبیلیہ کے علاقوں میں عربوں اور مولّدون کے درمیان خوف ناک جنگ شروع ہوگئی.

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ۱:۹۱–۳۹۶، مع تفصیل مآخذ؛ (۲) Dozy: *Hist. Mus. Esp.*، طبع ثانی، جلد ۲، لیکن اب یہ کتاب فرسودہ ہوچکی ہے.

(۴) خلافت اور عامری آمریت: عبدالرحمٰن الثّالث النّاصر [لدین اللہ] کے طویل اور کام یاب عہد، خلافتِ قرطبہ کے احیا اور اس کی داخلی اور خارجی حکمت عملی کے متعلق دیکھیے مادّہ عبدالرحمٰن الثّالث اور Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲:۱–۱۶۴.

عبدالرحمٰن النّاصر کا پنجاہ سالہ عہد جزیرہ نمائے سپین میں نہ صرف مروانی تسلّط کے منتہائے عروج کا دَور ہے بلکہ اندلس کی پوری اسلامی تاریخ کا سب سے شان دار زمانہ ہے۔ ۲۲ رمضان ۳۵۰ھ/ ۴ نومبر ۹۶۱ء کو عبدالرحمٰن کی وفات پر اس کا بیٹا الحکم الثّانی تخت نشین ہوا، جو اس وقت تقریباً پچاس سال کا ہوچکا تھا اور جس نے اپنی وفات، ۳ صفر ۳۶۶ھ/ یکم اکتوبر ۹۷۶ء، تک حکومت کی۔ الحکم الثّانی کا عہد بھی بڑی کام یابی اور خوش حالی کا عہد تھا۔ شمالی جرمنی (Sanony) کی شاعرہ ہروس وِتھا (Hroswithea) کے الفاظ میں قرطبہ اس وقت ''عروسِ عالم کا زیور'' تھا، اور الحکم الثّانی جیسے بادشاہ کی سرپرستی میں، جو خود عالم اور کتابوں کا عاشق تھا، یہ شہر پوری اسلامی دنیا میں لسانیات، ادبیات اور فقہی ثقافت کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا؛ مسیحی سپین کے لوگ اسے اپنے معاملات میں ثالث بناتے تھے اور معلوم ہوتا تھا کہ مسیحیوں کی طرف سے ملک کو دوبارہ مسخّر کر لینے کا سلسلہ قطعی طور پر رک گیا ہے.

الحکم الثّانی نے اپنی وفات کے وقت جانشینی کے لیے اپنے بیٹے ہشام الثّانی کو چھوڑا، جو کم عمر ہونے کے باعث حکومت کرنے کے قابل نہ تھا۔ ہشام الثّانی ۳۵۴ھ/ ۹۶۵ء میں ایک گیسکنی (Gascon) اُمِّ وَلد صُبح کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ قصرشاہی کی سازشوں کے ختم ہوتے ہی محمد بن عامر جیسے حوصلہ مند اور مستعد شخص کے لیے راستہ ہموار ہوگیا، جس نے جلد ہی زمامِ اقتدار سنبھال لی اور آمرانہ انداز میں تقدیرِ خلافت کی رہبری اختیار کر لی۔ یہ شخص شاہی محل کا میر سامان (حاجب) تھا، جو آئندہ چل کر المنصور [رَکّ بآن] کہلایا۔ اس جگہ ہم ابن ابی عامر کے شان دار کردار کے وہ مختلف پہلو بیان نہیں کر سکتے جن کی بدولت وہ بڑی سرعت کے ساتھ بامِ عروج تک پہنچ گیا تھا، لیکن اتنا کہنا کافی ہے کہ وہ انتہائی مدبّر سیاست دان ہونے کے علاوہ ایک لائق سپہ سالار اور ماہرِ فنِ حرب کی حیثیت سے بھی بڑا کام یاب ثابت ہوا۔ اس نے شمال کی مسیحی سلطنتوں کے خلاف پے درپے حملے کیے اور انھیں دندان شکن شکستیں دیں، حتّٰی کہ ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں جلیقیہ کے خلاف اپنی مہم کے دوران میں اس نے شنت یاقب (Compostela=Santiago) کے مشہور سینٹ جیمز کے کلیسا پر قبضہ کر کے اسے تباہ و برباد کر دیا۔ المنصور شمالی قشتالیہ پر اپنی آخری یلغار سے واپس آتے ہوئے ۲۷ رمضان ۳۹۲ھ/ ۹ اگست ۱۰۰۲ء کو بمقام مدینۃ السّالم فوت ہوا۔ اس کے انتقال کے وقت پورا مسلم سپین سالم و متحد تھا، بلکہ عبدالرحمٰن الثّالث اور الحاکم الثّانی کی پیروی کرتے ہوئے اس قابل ہوچکا تھا کہ پورے مغربی بربرستان کو سیاسی اعتبار سے اندلس کے حلقۂ اثر میں لے سکے.

منصور کے بہت سے کارہائے نمایاں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے زندگی بھر خلافت کے ظاہری شکوہ کو قائم رکھا اور اپنے برائے نام آقا ہشام الثّانی کے حقوق و اختیار میں کوئی فرق نہ آنے دیا۔ ہشام الثّانی کے محل کے میر سامان یعنی حاجب کا عہدہ المنصور کے چہیتے بیٹے عبدالمالک کو تفویض کر دیا، جو المظفر کے اعزازی لقب سے باپ کا جانشین بنا اور اپنی وفات (۳۹۹ھ/ ۱۰۰۸ء) تک اس عہدے پر فائز رہا (اس کے ہفت سالہ دور کی تاریخ کے لیے رَکّ بہ عبدالملک بن ابی عامر)۔ ابن ابی عامر کی جگہ اس کے بھائی عبدالرحمٰن نے لی تو ہسپانوی خلافت میں ابتری اور انتشار کے دور کا آغاز ہوا، جو بالآخر اس کی بربادی کا موجب بنا.

مآخذ: Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲:۱–۲۹۰.

(۵) خلافتِ مروانیہ کا زوال اور سلطنت اندلس کی تقسیم: المنصور کی فوجی حکمت عملی کا نتیجہ یہ ہوا کہ شمالی افریقہ کے بربری الاصل تنخواہ دار سپاہیوں کی ایک بہت بڑی تعداد اسلامی سپین میں جمع ہوگئی اور یہ لوگ اس کے اور اس کے جانشین کی وفات کے بعد نہ صرف خود اندلسیوں بلکہ صقالبہ کے زبردست گروہ کے خلاف بھی شورش کا مرکز بن گئے۔ اس فتیلے کو آگ عبدالرحمٰن سنجول (Sanchuelo) کی اس مجنونانہ خواہش نے لگائی کہ خلیفہ ہشام الثّانی اسے اپنے بعد ولی عہد نام زد کر دے (ربیع الاوّل ۳۹۹ھ/ نومبر ۱۰۰۸ء)۔ قرطبہ میں اس نام زدگی کو بری نظر سے دیکھا گیا اور اس عامری حاجب کو مروانی مدعی خلافت محمد بن ہشام بن عبدالجبار کے حامیوں نے سازش کر کے قرطبہ کے قریب ۳ رجب ۳۹۹/ ۳ مارچ ۱۰۰۹ء کو قتل کر دیا [رَکّ بہ عبدالرحمٰن بن ابی عامر].

اس وقت سے سلطنت قرطبہ پر ایسے دور آتے رہے جن میں وہ بالآخر برباد ہوگئی؛ خلافت کے مدعیوں اور ان کے رقیبوں نے، جن میں سے بعض کو بربروں اور بعض کو ان کے دشمنوں کی امداد حاصل ہوتی رہتی تھی خلافت کی تباہی کی آخری گھڑی کو قریب تر کر دیا.

قرطبہ کے آخری خلفا کی فہرست:-

(۱) ہشام الثّانی بن الحکم الثّانی المؤید باللہ (۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء-۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء؛ [بارِ دیگر:] ۴۰۰ھ/ ۱۰۱۰ء-۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء).

(۲) محمد الثّانی بن ہشام بن عبدالجبار، المہدی (۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء)؛ [بارِ دیگر: ۴۰۰ھ/ ۱۰۱۰ء].

(۳) سلیمان بن الحکم بن سلیمان بن عبدالرحمٰن الثّالث [المُسْتَعین باللہ] (۴۰۰ھ/ ۱۰۰۹ء؛ [بارِ دیگر:] ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء [-۴۰۷ھ/ ۱۰۱۶ء]).

(۴) عبدالرحمٰن الرابع بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن الثّالث، المرتضٰی

[باللہ](۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء).

(۵) عبدالرحمٰن الخامس بن ہشام بن عبدالجبار، المستظہر [باللہ](۴۱۴ھ/۱۰۲۳-۱۰۲۴ء).

(۶) محمد الثالث بن عبدالرحمٰن بن عُبَید اللہ بن عبدالرحمٰن الثالث، المستکفی [باللہ](۴۱۴ھ/۱۰۲۴ء-۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء).

(۷) ہشام الثالث بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن الثالث المعتز [باللہ](۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء-۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء).

حمّودی خلفا:-

(۱) علی بن حمّود [الناصر ادریسی](۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء-۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء).

(۲) القاسم بن حمّود [المامون](۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء-۴۱۳ھ/۱۰۲۳ء).

اہلِ اندلس، صقالبہ اور بربری جماعتوں نے خلافت قرطبہ کے بالکل ختم ہو جانے کا بھی انتظار نہ کیا، بلکہ اس سے پہلے ہی اندلس کو چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بانٹ لیا، جن میں سے کئی ایک کی زندگی محض چند روزہ ثابت ہوئی اور ان میں سے محض اشبیلیہ کے بنو عبّاد، بَطَلْیَوس کے بنو اَفطس، غرناطہ کے بنو زیری، طُلَیطلہ کے ذوالنّونیہ اور سرقسطہ کے ہُودیہ ہی بڑے بڑے سیاسی گروہ بنانے میں کامیاب ہو سکے.

مآخذ: Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۲: ۲۹۱-۳۴۱ (نیز وہ مآخذ جن کا ذکر ص ۲۹۱ حاشیے میں ہے)؛ نیز دیکھیے مادّہ حمّودی۔ فصل ۳-۵ کے لیے دیکھیے مادّہ بنو امیہ.

(۶) ملوکِ طوائف، جنگ زلّاقہ تک: گیارھویں صدی عیسوی میں سپین کی تاریخ کا سب سے اہم پہلو وہ جدوجہد ہے جو مسیحیوں نے اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے کی۔ اس جدوجہد کو ان مستعد اور باہمت مسیحی بادشاہوں سے تقویت ملی جن کے دل میں بیش از بیش یہ جذبہ بیدار ہو گیا تھا کہ اسلام کے علی الرغم اتحادِ قومی کو دوبارہ قائم کیا جائے۔ ان سلطنتوں کی اندرونی تاریخ، جو خلافتِ اندلس کے انتشار سے پیدا ہوئی، بہت خشک اور غیر دل چسپ ہے۔ مؤرّخین نے اسے جس طرح پیش کیا ہے وہ ایک مسلسل خلفشار کی تصویر ہے۔ متصادم مفادات، باہمی رقابتیں اور دائمی مناقشات، جن کے بیچ میں کسی ایسے سلسلے کا سراغ ملنا ممکن نہیں جو ہمیشہ ہماری رہنمائی کر سکے: اندلسی بربروں سے لڑ پڑے، صقالبہ نے بربروں اور اندلسیوں دونوں کے خلاف محاذ قائم کر لیا اور جلد ہی ظاہر ہو گیا کہ اب خلافت کے احیا کی کوئی امید باقی نہیں رہی۔ چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں سے ہر ایک کی روز افزوں کمزوری سے مسیحی بادشاہوں کی حرص و آز تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ یہ (مسیحی) بادشاہ ان سے بھاری خراج وصول کرنے لگے؛ چنانچہ یہ روش خاص طور پر شاہ الفانسو (Alfonso) السادس نے اختیار کی، جس نے اپنی دانش مندانہ حکمت عملی سے کشت و خون کے بغیر طُلَیطلہ پر قبضہ کر لیا (۱۰۸۵ء) اور ملوک الطوائف کے باہمی جھگڑوں میں ثالث کی حیثیت حاصل کر لی.

اب خطرہ اس قدر بڑھ چکا تھا کہ ملوک الطوائف خواہ مخواہ المرابطون سے امداد طلب کرنے پر مجبور ہو گئے۔ واقعات کا رُخ اس وقت بدلا جب امیر یوسف بن تاشُفین کے زیر سرکردگی شمالی افریقہ کی فوجوں نے دخل اندازی کی۔ یوسف نے ۲۲ رجب ۴۷۹ھ/ ۲ نومبر ۱۰۸۶ء کو زلّاقہ [رَکّ بآن] (Sagrajas) کے مقام پر الفانسو السادس کی فوجوں کو شکست فاش دی۔ اس فتح کو آگے نہ بڑھایا گیا۔ یوسف بن تاشُفین بالآخر اندلسی بادشاہوں کی باہمی نا اتفاقیوں اور مسیحی بادشاہ سے ان کی مفاہمتوں سے تنگ آ گیا اور اس نے یکے بعد دیگرے ان بادشاہوں کو معزول کر کے اندلس کا بڑا حصہ اپنی قلمرو میں شامل کر لیا۔ اس وقت سے مسلم سپین کی حیثیت محض المغرب کے ایک حلقہ بگوش کی سی رہ گئی.

مآخذ: (۱) دیکھیے A. Prieto y Vives کی دی ہوئی فہرستیں جو بالعموم درست ہیں: *Loss Reyes de Taifas: estudio historico-numismatico de loss Musulmanes españoles en el siglo V de la hégira (XI de J. C.)*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء؛ (۲) ڈوزی (Dozy): *Hist. Mus. Esp.*، طبع ثانی، ج ۳؛ (۳) A. Gonzales Palencia: *Hist. de la Esp.mus.*، ص ۵۴-۶۹؛ نیز دیکھیے مقالات عبّادیہ، افطسیہ، ذوالنّونیہ، ہودیہ، زیری، بنو؛ ملوک طوائف کی فہرست کے لیے دیکھیے فصل ملوک الطوائف.

(۷) الاندلس، المرابطون کے زیر حکومت: بلنسیہ کی دوبارہ فتح (۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء) سے، جس پر ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں قنبیطور (Cid Campeador Rodrigo Diaz) کا قبضہ ہو چکا تھا اور مُستَعِین کی وفات (۵۰۳ھ/۱۱۱۰ء) پر ہُودی دارالسلطنت سرقسطہ کے ہتھیار ڈال دینے سے مسلم سپین پر المرابطون کے قبضے کی تکمیل ہو گئی۔ اس کے بعد الاندلس میں کئی سال تک ترقی و آسائش کا دور دورہ رہا اور اس عرصے میں گو المرابطون طلیطلہ کو فتح نہ کر سکے تاہم ان کی فوجوں نے متعدد مسلّمہ کامیابیاں حاصل کیں (۵۰۲ھ/۱۱۰۸ء میں اقلیش (اُقلیج کی فتح)۔ ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء میں خود سرقسطہ الفانسو جنگجو (Alfonso the Warrior) کے قبضے میں چلا گیا۔ اندلس پر مسیحیوں کا دباؤ بڑھ گیا اور انھیں زیادہ کامیابی اس لیے بھی ہوئی کہ یوسف بن تاشفین کا بیٹا اور جانشین علی، جسے خود مراکش میں الموحدون کی طرف سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس قابل نہ رہا کہ ان باغیانہ مظاہروں کا جم کر مقابلہ کر سکے جنھوں نے ہر طرف سے اسے گھیر رکھا تھا۔ گویا پھر ایک بار وہ وقت آ گیا تھا کہ اندلس پر دوسروں کا قبضہ ہو جائے [رَکّ بہ مادّہ المرابطون].

مآخذ: (۱) R. Menendez Pidal: *La España del cid*، میڈرڈ ۱۹۴۷ء؛ (۲) F. Codera: *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España*، سرقسطہ ۱۸۹۹ء.

(۸) الاندلس، الموحدون کے زیر حکومت، اور مسیحیوں کی "فتح ثانی" کے ارتقائی مدارج: بارھویں صدی کے وسط میں، تیس سال کی مدت کے بعد، جس کے دوران میں بعض ایسی تحریکیں رونما ہوئیں جنھوں نے طوائف الملوکی کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیا، آخر اندلس مراکش کے بنو مؤمن کے زیر نگیں آ گیا۔ الموحّدون نے جزیرہ نمائے سپین کے ان حصّوں پر جو اس وقت تک مسلمانوں کے قبضے میں تھے تقریباً ایک سو سال تسلّط قائم رکھا، اگرچہ اس تسلّط کی حیثیت اضطراری سی تھی۔

مسیحیوں کی "فتح ثانی" کے سلسلے میں ہر سال نئے نئے علاقے ان کے ہاتھ سے نکلتے رہے، چنانچہ قیطلونیہ میں Remòn Berenguer چہارم نے یکے بعد دیگرے طرطوشہ اور لاردہ پر قبضہ کرلیا۔ لیکن مسیحیوں کی فتح ثانی کا اصل معمار شاہ قشتالیہ الفانسو ہشتم (۱۱۵۸-۱۲۱۴ء) تھا، جو شِلْب، یبورہ (یابرہ، Evora) اور کونکہ (قونکہ Cuenca) پر قابض ہوگیا۔ الموحّد خلیفہ ابو یوسف یعقوب نے ۸ شعبان ۵۹۱ھ/ ۱۸ جولائی ۱۱۹۵ء کو الارک (Alarces = ارکہ، قَصر الحدید) میں جو فتح حاصل کی اس کے اثرات دیر پا ثابت نہ ہوئے، چنانچہ اسے پندرہ برس بھی نہ ہوئے تھے کہ مسیحی اتحادیوں نے جن میں قشتالیہ، لیون (Leon = لیونش)، نبرہ اور ارغون کی فوجیں شامل تھیں، ۱۵ صفر ۶۰۹ھ/ ۱۷ جولائی ۱۲۱۲ء کو العِقاب (Las Navas de Tolosa) پر مسلمانوں کو شکست دی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابدہ (Ubeda) اور بیاسہ (Baeza) ان کے ہاتھ سے نکل گئے اور ربع صدی گزرنے سے پہلے ہی قرطبہ فتح ہوگیا۔ اس کے بعد ارغون کے یاکس (Jacques) اوّل (۶۳۶ھ/ ۱۲۳۹ء) نے بلنسیہ اور فرڈیننڈ (Ferdinand) ثالث (۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء) نے اشبیلیہ پر قبضہ کرلیا۔

مآخذ: رک بہ مقالات الارک، العقاب، اشبیلیہ، بلنسیہ، قرطبہ، بنو مؤمن۔

(۹) غرناطہ کی سلطنت نَصریہ، اور مسیحیوں کی "فتح ثانی" کی تکمیل: مسلسل قطع و برید کے باوجود آئندہ اڑھائی سو سال تک "سلطنتِ غرناطہ" جزیرہ نمائے آئبیریا میں تنہا ایسی مملکت رہی جو مسلمانوں کے زیر حکومت تھی۔ یہ مملکت جبل الطارق سے المریہ تک بحیرۂ روم سے گھری ہوئی تھی اور اندرون ملک میں اس کی حدیں جبال رندہ (Serrania de Rondo) اور جبال اَلْبِیرہ (Sierra d' Elvira) کے سلسلوں سے آگے نہ جاتی تھیں۔ نَصری خاندان (یا بنو الاحمر) کے جدّ امجد اور بانی محمد اوّل الغالب باللہ نے ۶۳۵ھ/ ۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں غرناطہ پر قبضہ کیا تھا اور الحمراء کے قلعے کو شاہی محل کی شکل دی تھی۔ اس نے قشتالیہ کے بادشاہ فرڈیننڈ اوّل، پھر اس کے جانشین الفانسو دہم کا باج گزار ہونا بھی منظور کرلیا تھا۔ اس کے بعد سے غرناطہ کے بادشاہوں کی روش یہ رہی کہ وہ ان معاہدوں میں جو ان کے اور مسیحیوں یا مراکش کے بنو مرین کے مابین طے ہوتے رہے ایک طرح کا پُر خطر توازن قائم رکھیں۔ یہ مرینی اندلس پر فوجی یورشیں کرتے رہتے تھے اور انھوں نے چند مقامات، مثلاً طریفہ پر قبضہ بھی کرلیا تھا، لیکن بتدریج مراکش کا تعاون موہوم ثابت ہونے لگا اور سلطان ابو الحسن کو نہر بکّہ (Rio Salado) پر شکست ہوئی (۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء)۔ بایں ہمہ اپنی یادگار عمارتوں اور علمی اجتماعات کی وجہ سے، جن میں لسان الدین الخطیب جیسے لوگ نمایاں تھے، غرناطہ نے دار الخلافہ کی حیثیت سے اپنا وقار قائم رکھا۔ آئندہ صدی میں ارغون کے فرڈیننڈ اور قشتالیہ کی اِزابیلا (Isabella) جیسے عیسائی فرمانرواؤں کے ظہور سے عیسائیوں کے جارحانہ اقدامات منظم ہوکر زیادہ وسیع پیمانے پر شروع ہوگئے۔ ۱۴۸۶ء میں لوشہ (Loja) پر عیسائیوں کا قبضہ ہوگیا۔ اس سے اگلے برس مریہ بلش (Vélez Malaga)، مالقہ اور المریہ، پھر ۱۴۸۹ء میں بسطہ (Baza) بھی ان کے قبضے میں آگئے۔ بالآخر ۲ ربیع الاوّل ۸۹۷ھ/ ۲ جنوری ۱۴۹۲ء کو غرناطہ نے کیتھولک بادشاہوں کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔

مآخذ: رک بہ مادۂ بنو نصر، نیز ہسپانیہ میں مسیحیوں کی "فتح ثانی" کے بعد اندلسی مسلمانوں کے انجام کے لیے مادۂ مورسکو (Moriscos)۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

ضمیمہ: "الاندلس" شمالی افریقہ میں:

شمالی افریقہ کے ذکر میں الاندلس کا لفظ ایک نسلیاتی اصطلاح کے طور پر بخوبی معروف ہے اور اس سے مراد اسلامی آبادی کا وہ حصّہ ہے جو ہسپانوی الاصل ہے۔ عام طور پر دیکھا جائے تو اندلسی عنصر پندرھویں صدی کے اواخر سے نمایاں ہونا شروع ہوتا ہے، لیکن یہاں ہمارا مقصد تاریخ کے ایک طویل رجحان کا نقطۂ عروج واضح کردینے کے سوا کچھ نہیں۔

ہسپانوی۔ اسلامی تاریخ میں المغرب کی طرف ہجرت بسا اوقات اندلس کے باشندوں کے لیے داخلی بحران سے بچ نکلنے کا ایک ذریعہ رہی۔ [علاوہ ازیں] ہسپانوی مسلمانوں کو مغربی اور وسطی المغرب کے ساحلی علاقے تک لانے میں اندلس کے تجارتی و خارجی مفاد کا بھی خاصا حصّہ تھا۔

بارھویں صدی کے تقریباً وسط سے، جب مغربی اندالوسیہ میں مسلمانوں کے مصائب نے مہاجرین کی بڑی تعداد کو قصر الکُتامہ (القصر الکبیر) کی طرف منتقل ہونے پر مجبور کردیا، سپین میں مسیحیوں کا دوبارہ غلبہ مسلمانوں کے مغربی افریقہ کی طرف ہجرت کا بہت بڑا (اگرچہ یقیناً تنہا نہیں) سبب بن گیا۔ مسلم سپین سے طویل زمانۂ انقراض میں ہجرت کا سلسلہ بے قاعدہ طور پر جاری رہا، یہاں تک کہ پندرھویں صدی عیسوی میں بعض ایسے بحرانی واقعات رونما ہوئے جن کی بدولت غرناطہ کی تباہی یقینی نظر آنے لگی۔ اس وقت سے نقل مکانی کا آغاز ہوگیا، جس نے آگے چل کر ایک عام جلاوطنی کی شکل اختیار کرلی، جس کا اثر شمالی افریقہ پر بھی خاصا پڑا۔ سولھویں صدی کے آخر تک اندلس سے ترک وطن کرکے المغرب میں آنے والوں کی تعداد اتنی ہوچکی تھی کہ انھیں آبادی کی ایک اہم اقلیت کہا جاسکتا تھا۔

سترھویں صدی اپنے ساتھ نئے نئے واقعات لائی اور اس کے آغاز کے تھوڑے ہی عرصے بعد موروں (Moriscoes) [یعنی شمالی افریقہ کے عربوں] کے عام اخراج کے نتائج ظاہر ہونا شروع ہوگئے۔ یہ لوگ جن بندرگاہوں پر جا کر اترے تھے وہاں سے انھوں نے بڑی تعداد میں فاس (Fez) اور تلمسان (Tlemson) کا رخ کیا لیکن ان میں سے بہت سے مارے گئے یا لٹ گئے۔ بہت سے اپنے ان ہم وطنوں تک پہنچنے میں کامیاب ہوگئے جو الجزائر اور تونس میں موجود تھے اور جہاں عثمان دای کی تحریک ہجرت سے ہمدردی کی بنا پر مہاجرین بڑی تعداد میں پہنچ گئے تھے۔

[یہ لوگ کب سے اندلس چھوڑنے لگے اور مراکش، الجزائر یا تونس پہنچ کر انھوں نے کیا کیا؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے؛ لیکن محض ہجرت کا نام لے کر ان کارروائیوں پر پردہ نہیں ڈالا جاسکتا جن کا نشانہ اندلسی مسیحیوں نے ملک کی بازیابی کے دور میں

وہاں کے مسلمانوں کو بنایا۔ مذہبی تعصّب اور تنگ نظری نے مسلمانوں کے لیے ہر طرح کا جور و تشدد روا رکھا۔ حتی عہد نامے توڑے گئے۔ کتب خانے نذرِ آتش ہوے۔ مسلمانوں کو جبرًا عیسائی بنایا گیا یا جلاوطن کر دیا گیا۔ پھر جو غریب الوطن شمالی افریقہ جاتے تھے ان کے جہازوں پر چھاپے مارے گئے۔ ہسپانیہ نے مدّت دراز تک شمالی افریقہ پر پے در پے حملے کیے اور بار بار شکستیں کھائیں۔ یہ سب تاریخی حقائق ہیں جنھیں جھٹلانا ممکن نہیں]۔

سترھویں صدی میں جو اندلسی تونس میں جا کر آباد ہوے ان کے حالات تیرھویں صدی کے ان پیش رو مہاجرین سے بالکل مختلف ہیں جو زیادہ تر بنو حَفْص کی سلطنت میں اپنے نمایاں سیاسی کارناموں کی بنا پر مشہور ہیں۔ یہ لوگ ایک سردارِ اعلی (شیخ الاندلس) کے ماتحت حد درجہ منظّم اور منفرد جماعت کی حیثیت سے رہتے سہتے تھے۔ بظاہر دیہات میں ان کی جماعتوں کو بعض قانونی حقوق حاصل تھے اور مقامی حکومت میں بھی انھیں خاص آزادی میسّر تھی۔ شاشیہ (ململ، باریک سوتی کپڑے) کی نہایت کامیاب اور منظّم صنعت میں اجارہ داری کے باعث وہ ملک کے اقتصادی نظام کو ایسی شکل دینے میں کامیاب ہو گئے کہ "امین الشوّاشہ" قانونًا امینِ تجارت بن گیا اور وہ اس تجارتی عدالت کی صدارت کرنے لگا جس کے ماتحت تمام دوسری شرکتیں ہوتی تھیں اور جس کے ارکان بجز دو کے اندلسی شوّاشہ ہی سے منتخب ہوتے تھے۔ عثمان دای نے، جو بڑا روشن خیال تھا، زراعت کے میدان میں اندلسیوں کی حوصلہ افزائی کی، جن کی مہارت شمالی افریقہ کی زرخیز زمین کو زیرِ کاشت لانے میں کام آئی؛ چنانچہ انھوں نے اپنا آب یاری اور زراعت کے طریقوں کا علم بہت سلیقے سے درختوں کی کاشت اور تجارتی پیمانے پر باغ لگانے میں استعمال کیا۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں خام ریشم کی تیاری، اور ریشمی اور زردوزی کپڑوں کی صنعت و تجارت ان جلاوطن آبادکاروں کی اہم خصوصیات تھیں، مثلاً الجزائر میں ریشم کی صنعت بڑی حد تک ان کے ہاتھ میں تھی اور شہر کی خوش حالی میں اس صنعت کا بڑا حصّہ تھا۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہے کہ المغرب کو ان کی بدولت جو کچھ حاصل ہوا اس میں سے بہت کچھ ضائع ہو گیا ہو، مثلاً مراکش میں بنو سعد نے زیادہ تر ان کی فوجی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانا چاہا۔ زندگی کے بہت سے شعبوں میں ان کے آثار آج بھی نظر آتے ہیں اور مغربی افریقہ کے بہت سے باشندے اب بھی اندلسی نسل سے ہونے پر فخر کرتے ہیں، جو بہت سی صورتوں میں ان کے خاندانی ناموں سے بھی ظاہر ہے۔

مآخذ: اس موضوع سے متعلق ابھی تک کوئی جامع کتاب شائع نہیں ہوئی۔ فہرستِ ذیل متعدّد کتابوں میں سے انتخاب کی گئی ہے۔ ابتدائی صدیوں کے لیے دیکھیے: (۱) البَکری: Descr. de l' Afrique sept.، (طبع دیسلان)، ص ۵۵، ۶۱–۶۲، ۶۵، ۷۰–۷۱، ۱۰۴، ۱۱۲ وغیرہ؛ (۲) E. Lévi-Provençal: Fondation de Fés، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۳) وہی مصنف: Hist. Esp. mus.، ۱: ۱۶۹–۱۷۰ وغیرہ؛ (۴) R. le Tourneau: Fés، دارالبیضا (Casablanca) ۱۹۴۹ء، ص ۳۵، ۴۷، ۱۳۶ ببعد؛ مراکش کے لیے قب: (۵) ابو حامد محمد العربی: مرآة المحاسن، چاپ سنگی، مطبوعۂ فاس، ص ۱۳۵–۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶ وغیرہ؛ (۶) Chronique anonyme sa'dienna، طبع Colin، ص ۳۸–۳۹، ۴۸، ۵۳ وغیرہ؛ (۷) الافرانی: نزھة الحادی، طبع Houdes، ص ۶۲، ۱۱۶، ۲۳۷، ۲۶۴–۲۶۵، ۲۶۷، ۳۰۳؛ (۸) القادری: نَشر المثانی، مترجمۂ Grulle وغیرہ، ۱: ۲۱۹، ۳۲۲–۳۲۴، ۳۲۸–۳۲۹ و ۲: ۳۹ وغیرہ؛ (۹) نُبذة العصر (طبع بُستانی اور قیروس Quiros)، Larache ۱۹۴۰ء، ص ۳۷–۴۸، ۵۶–۵۷ وغیرہ؛ (۱۰) الحسن بن محمد الوزّان الزیّاتی Leo Africanus: Descr. dell' Africa، در Ramusio: Navigationi، وینس ۱۵۶۳ء، ص ۳۱، ۳۵، ۴۸ وغیرہ؛ (۱۱) المقّری: نفح الطیب، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۴: ۱۴۸–۱۴۹ و ۶: ۲۷۹–۲۸۱؛ (۱۲) Marmol: Descr. de Africa، غرناطہ ۱۵۷۳ء، ۲: ۳۳، ۸۳–۸۵ وغیرہ؛ (۱۳) M. J. Müller: Beitr. z. Gesch. der westl. Araber، ۱: ۴۲–۴۴؛ (۱۴) العمری: مسالک الأبصار، مترجمۂ Gaudefroy-Demombynes، ص ۱۴۷، ۱۵۴، ۲۱۴؛ (۱۵) ابو جندار (Boujendar): تاریخ رِباط الفتح، رباط ۱۳۴۵ھ، ص ۱۹۴–۱۹۷، ۲۰۲ ببعد وغیرہ؛ (۱۶) Sources inédites de l' histoire du Maroc، مواضع کثیرہ؛ (۱۷) Caillé: La ville de Rabat، پیرس ۱۹۴۹ء، ۱: ۲۱۳ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۱۸) Michaux-Bellaire: El-Qçar el-Kabir، در AM، ۱۹۰۵ء، ۲/۱۱: ۱۵۳، ۱۷۳–۱۷۴، ۱۷۷–۱۷۸، ۱۸۲–۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۱–۱۹۲ وغیرہ؛ (۱۹) Terrasse: Hist. du Maroc، بمدد اشاریہ؛ الجزائر کے لیے قب: (۲۰) الغبرینی: عنوان الدِرایة (طبع محمد بن شنب)، ص ۱۷۱ و مواضع کثیرہ؛ (۲۱) التمرتنی: عنوان الأخبار، ترجمہ Feraud، در RAfr.، ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۱–۲۵۲، ۲۵۴–۲۵۵، ۳۳۷، ۳۴۲–۳۴۳ وغیرہ؛ (۲۲) Leo: کتابِ مذکور؛ (۲۳) Marmol: کتابِ مذکور؛ (۲۴) Haedo: Topographia e historia de Argel، مواضع کثیرہ؛ (۲۵) Salvago: Africa overo Barbaria، طبع Sacerdoti، Padova ۱۹۳۷ء، مواضع کثیرہ؛ (۲۶) Lea: Moriscos of Spain، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۲۷۳–۲۷۴، ۳۲۹–۳۳۱، ۳۵۰، ۳۶۴ و مواضع کثیرہ؛ (۲۷) Trumelet: Blida، الجزائر ۱۸۸۷ء، ۱: ۵۷۲ ببعد و ۲: ۷۶۰، ۷۶۴ و مواضع کثیرہ؛ تونس کے لیے قب: (۲۸) ابن خلدون: مقدمة، مترجمۂ دیسلان (de Slane)، ۲: ۲۳، ۲۹۹، ۳۶۲؛ (۲۹) وہی مصنف: Berbères، ۲: ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۸۲، و مواضع کثیرہ؛ (۳۰) Brunschvig: Berbèrie orientale sous les Hafṣides، بمدد اشاریہ؛ سترھویں صدی اور اس کے بعد کے زمانے کے لیے قب: (۳۱) G. Marçais: Testour et sa grande mosquée، در RT، ۱۹۴۲ء، ص ۱۴۷–۱۶۹، نیز جو مآخذ وہاں درج ہیں؛ (۳۲) ابن الخوجہ: تاریخ معالم التوحید، تونس ۱۹۳۹ء، ص ۸۲–۸۳، ۱۸۶ وغیرہ؛ (۳۳) Grandchamp: La France en Tunisie، تونس ۱۹۲۰–۱۹۳۰ء، ج ۲–۴، مواضع کثیرہ؛ (۳۴) Peiresc: Lettres inéds. communiqueés, par M. Millin، پیرس ۱۸۱۵ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۵) وہی مصنف: Lettres publ. par Th. de Larroque، ج ۷، پیرس ۱۸۹۸ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۶) Ximenez: Colonia Trinitaria de Tunez، طبع Bauer، تطوان ۱۹۳۴ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۷) Atger: Corporations tunisiennes، پیرس ۱۹۰۹ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۸) Despois: Tunisie: Sahel et Basse Steppe orientale، پیرس ۱۹۵۵ء، بمدد اشاریہ۔

(J. D. LATHAM)

---

(۷) اسلام اندلس میں: نویں صدی عیسوی کے اوائل سے اندلس فقہ مالکی کا پیرو اور آمیزشوں سے پاک عقیدۂ صالحہ کا مرکز بن چکا تھا۔ اہلِ اندلس کی فقہی اور دینی سرگرمیاں محض فُروع سے متعلّق رسالوں کی تکمیل و توسیع اور طریقۂ تقلید سے مستقل وابستگی تک محدود رہیں۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری رنویں اور دسویں صدی عیسوی میں شافعی اور ظاہری عقائد کی خفیف سی جھلک نمایاں ہوئی۔ اندلس میں ظاہری عقائد کی نمائندگی قاضی مُنذِر بن سعید البَلُّوطی (۳۵۵ھ/۹۶۶ء) نے کی، یہاں تک کہ مشہور عالم ابن حَزم [رَكَ بآن] کی ذات میں اسے ایک "علم بردار" مل گیا۔ اسی طرح کبھی کبھی معتزلی عقائد بھی ابھرتے ہوئے نظر آتے رہے، جو زاہدانہ رجحانات کے احیا کے ساتھ ساتھ پیدا ہوئے، اور ان کا بڑا نمائندہ قُرطُبی فلسفی ابن مَسَرَّہ [رَكَ بآن] (م ۳۱۹ھ/۹۳۱ء) تھا۔

الاندلس میں مالکی مذہب کے نمائندے، جن کے نام اور بعض اوقات تصانیف بھی ہم تک پہنچتی رہیں، بے شمار ہیں۔ ان میں سے تقریباً ہر ایک کے سوانح ان مجموعوں میں موجود ہیں جو [سلسلۂ] Bibliotheca arabico-hispana میں طبع ہوئے ہیں۔ خلافت کے زوال کے بعد فقہ نے پہلے سے بھی زیادہ مقبولیت حاصل کر لی تھی اور فقہا کے طبقے کو آبادی میں سب سے زیادہ رسوخ حاصل رہا، بالخصوص المرابطون کے عہد میں۔ عقیدے کے نقطۂ نظر سے اندلس الموحدون کی تبلیغ سے بہت کم متاثر ہوا اور آخر تک وہاں مالکی عقائد کا غلبہ و اقتدار قائم رہا۔

مآخذ: عمومی جائزے کے لیے دیکھیے Lévi-Provençal: *Esp. mus.* *Hist.*، ۳: ۴۵۳-۴۸۸۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

(۸) اندلسی ادب و ثقافت:

دیکھیے مقالۂ عرب۔

(۹) اندلسی فن:

جزیرہ نمائے آئی بیریا اپنے مخصوص جغرافیائی محلِ وقوع کی وجہ سے کہ یہ بحیرۂ روم کے مغربی سرے کو گھیرے ہوئے ہے اور اس لیے بھی کہ اس میں بحیرۂ روم کی سی خصوصیات بہت نمایاں ہیں ایک ایسا علاقہ ہے جس میں زمانۂ قدیم سے مشرقی اثرات قبول کرنے کی خاص صلاحیت اور استعداد رہی ہے۔ ایک مشترک مذہب اور یکساں زبان رکھنے کی بدولت، جو بقول سارٹن (Sarton) مختلف اقوام کے درمیان مستحکم ترین رشتہ ہے، مشرق و مغرب کے باہمی تعلّقات کو تقویت ملتی رہی۔ ان تعلقات کو فریضۂ حج سے مزید قوّت حاصل ہوئی۔

مشرقی فن کے رجحانات اور اس کے مختلف مظاہر آٹھ صدیوں تک مشرق سے جزیرہ نمائے آئی بیریا میں پہنچتے رہے، بلکہ ان میں سے بعض کو یہاں آکر مشرق کی نسبت زیادہ ترقّی نصیب ہوئی۔ چنانچہ ہسپانوی فن میں بوزنطیم (Byzantium) اور اس کے ثقافتی منطقوں، یعنی شام، عراق، ایران، مصر اور شمالی افریقہ کے فنون کا رنگ نظر آتا ہے۔ شام اور ہسپانیہ دونوں ملکوں میں ازمنۂ وسطٰی کا فن اس فن کے سانچے میں ڈھالا گیا جس کا تعلق رومی شہنشاہوں کے زمانے سے تھا؛ لہٰذا ان دونوں ملکوں کی فنی تخلیقات میں جو مماثلت نظر آتی ہے وہ بعض صورتوں میں ایک مشترکہ سرچشمے کی نشان دہی کرتی ہے نہ کہ ان ملکوں میں کسی براہِ راست تعلّق کی؛ لیکن جہاں ایک طرف بحیرۂ روم کے مشرقی خطّے میں پہلی صدی مسیحی سے اواخر چھٹی صدی تک تہذیب و تمدّن کسی روک ٹوک کے بغیر ارتقائی منازل طے کرتا رہا وہاں دوسری طرف جزیرہ نمائے آئی بیریا اور بحیثیت مجموعی پورے مغرب کو بڑے نازک ادوار سے گزرنا پڑا، چنانچہ وہاں معیارِ تہذیب خاصا گرتا گیا اور قوطوں کے ماتحت سپین میں یک جہتی کے فقدان اور انحطاط کی کیفیت حملہ آوروں کے مقابلے میں کم زور مزاحمت ہی سے ظاہر ہے۔ ان کے زمانے سے اسلامی حکومت کے قیام تک جو عبوری دور گزرا اس کی زیادہ تفصیلات سے ہم آگاہ نہیں۔ اس تاریک دور اور اس کے بعد کے ابتدائی اسلامی ادوار کی فنّی تخلیقات مفقود ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس خلا کو محض قیاس آرائی ہی سے پُر کرنا پڑتا ہے۔

اندلس میں فن کا ارتقا ایک منفرد اور امتیازی کردار کے ساتھ عمل میں آیا۔ جس زمانے میں مشرق سے رابطہ قائم تھا، یعنی دوسری صدی ہجری رآٹھویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری رپندرھویں صدی عیسوی کے درمیان، تو یہاں بعض ایسی خوش نما، جامع صفات اور انوکھی عمارتیں بنیں جن کی نظیر کسی اَور ملک میں نہیں پائی جاتی، مثلاً مسجد قُرطبہ، جو اپنی پیچیدہ اور ماہرانہ تعمیر نیز نقش و نگار کی نفاست کے اعتبار سے عدیم المثال ہے؛ مدینۃ الزَّہراء کے محلات، جن کے فنّی حسن اور شکوہ کا کوئی جواب پیدا نہیں ہو سکا؛ سَرَقُسطہ کا قصر الجعفریہ، جو غیر معمولی جدّت طرازی اور فراوانیِ زیبائش و آرائش کا بہترین نمونہ ہے اور جسے دوبارہ تعمیر کرنے کا کام آج کل شروع ہو رہا ہے؛ [اشبیلیہ میں] جرالدا (Giralda) کا یادگار مینار، جو دنیا کے حسین ترین میناروں میں سے ہے اور آخر میں غرناطہ کا عظیم الشان قصر الحمراء، جو اپنی نزاکت اور نفاست کے باوجود حیرت انگیز طور پر محفوظ ہے۔ اس میں فنِ تعمیر نیز پانی اور سبزے کا قدرتی حسن ایسے انداز میں یک جا کر دیا گیا ہے کہ دنیا کا بہترین ولولہ انگیز منظر پیدا ہو گیا ہے۔

فنِ تعمیر:

اموی عہد: قدیم عمارتوں کے موجود نہ ہونے کے باعث اندلس میں اسلامی طرزِ تعمیر کا مطالعہ مجبوراً جامع قُرطبہ کے قدیم ترین حصّے سے شروع کرنا پڑے گا، جسے عبدالرحمٰن اوّل نے ۱۶۸ھ/ ۷۸۴ء-۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء کے درمیان، یعنی جزیرہ نمائے سپین پر حملے اور تسلّط کے پون صدی بعد تعمیر کرایا تھا۔ اس امیر کی وفات کے وقت عمارت کی محض نوک پلک کی درستی باقی رہ گئی تھی اور یہ اس کے بیٹے ہشام (۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء-۱۸۰ھ/ ۷۹۶ء) نے پوری کر دی۔

یہ اس قدیم عبادت گاہ کی عمارت کا شمالی و مغربی حِصّہ ہے جو اب تک محفوظ ہے۔ مسجد مستطیل شکل کی ہے۔ دیواریں پتھر کی ہیں، جن میں قبلہ رخ شمالاً جنوباً گیارہ دالان ہیں۔ وسطی دالان سب سے بڑا ہے۔ ان دالانوں کو سنگ مرمر کے ستون ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ گل دستوں پر پتھر کے چوکور پائے اور ان کے

اوپر مستطیل شکل کے سنگین ستون (piers) ہیں، جن کے باہر کی طرف نکلے ہوئے حصّوں کو مورنیوں (corbels) سے سہارا دیا گیا ہے جو آر پار چلی گئی ہیں اور اوپر جا کر پھر ایک بالائی ستون (impost) پر ختم ہوتی ہیں۔ ستون محرابوں کے دو متوازی الافق سلسلوں سے مربوط ہیں؛ نیچے کی محرابوں پر، جن کی شکل نعل کی سی ہے، کوئی چیز ٹکی ہوئی نہیں؛ ان سے اوپر نیم دائرے کی شکل کی محرابوں کا دوسرا سلسلہ ہے، جنھیں ستون کی نگروں (imposts) سے اٹھایا گیا ہے اور انھیں کے سہارے [بیچ کی] دیواریں قائم ہیں۔ اس طرزِ تعمیر سے یہ بات ممکن ہوگئی کہ پتلے پتلے ستونوں پر ایک ایسی عظیم الشان عمارت کھڑی کر دی جائے جس کے اندرونی حصّے کو زیادہ سے زیادہ کام میں لایا جاسکے اور وہاں بیٹھ کر نمازی امام کو بخوبی دیکھ سکیں۔ چونکہ ان سہاروں کی چوڑائی ان کی اونچائی کے تناسب سے زیادہ ہوتی گئی ہے، اس لیے ان پر چھت کو سہارا مل گیا اور بارش کے پانی کے لیے پرنالے دیواروں کی موٹائی میں سما گئے۔

ایک دوسرے کے اوپر بنی ہوئی دہری محرابوں سے تعمیر کا طریقہ کسی اَور مسجد میں نہیں ملتا۔ اس سے مسجد قرطبہ کو ایک نرالا حسن اور ازمنۂ وسطٰی کی تعمیرات میں منفرد مقام حاصل ہوگیا ہے۔ اس سے مماثل طرز کی دوسری مسجدوں میں وہ محرابیں جو دالانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں لکڑی کے شہتیروں پر قائم ہیں، جن سے ان کی ہیئت عارضی عمارتوں کی سی ہوگئی ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں قرطبہ کے اندر ایسی جامع صفات عمارت کا موجود ہونا حیرت انگیز ہے، بالخصوص یہ دیکھتے ہوئے کہ اس زمانے میں تعمیری قابلیت مفقود تھی، جس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ نئی عمارتوں میں پرانی عمارتوں سے اکھاڑے ہوئے ستون استعمال کیے جاتے تھے۔

مصنوعی آبی گزرگاہوں، پتھر کے چوکوں (ashlars) کو دیوار میں لمبے رخ لگانا یا ان سے ایک دیوار کو دوسری سے ملانے کا کام لینا مشرق و مغرب کی رومی تعمیرات میں بھی موجود ہے، جو انھوں نے یونانی تعمیرات سے اخذ کیا تھا۔ مغربی قوطوں کی عمارتوں میں نعل آسا محرابوں کا استعمال زیادہ عام ہوگیا، جس کے نمونے رومی اور مشرقی اسلامی عمارتوں میں بھی ملتے ہیں، گو اتنی تعداد میں نہیں جتنی جزیرہ نمائے سپین میں۔ محراب کی قوسوں (voussoirs) میں پتھر اور اینٹوں کا متبادل استعمال رومی طرزِ تعمیر میں بکثرت ملتا ہے اور وہیں سے یہ بوزنطی طرزِ تعمیر میں منتقل ہوا۔ عبدالرحمٰن اوّل کی مسجد کی جدّت عمارت کے نقشے اور عام ترتیب میں مضمر ہے، یعنی اس کے متعدّد اور متوازی دالانوں میں، جن میں مشرقی مسجدوں کی طرح وسطی دالان زیادہ بڑا ہے، اور شاید دیواروں کے پشتوں یا دمدموں اور غالبًا ان دمدموں کے اوپر کے زینہ نما کنگروں میں بھی۔

عبدالرحمٰن الثانی (۲۰۶ھ/ ۸۲۲ء۔۲۳۸ھ/ ۸۵۲ء) کے عہد میں قرطبہ کی آبادی بڑھ گئی تو مسجد کی توسیع کی ضرورت پیش آئی۔ محراب گرا کر اور سمت قبلہ کی دیوار میں در کھول کر دالانوں کو جنوب کی طرف بڑھا دیا گیا، اس نئے حصّے کی تعمیر میں بھی وہی طرز اختیار کی گئی جو پہلی عمارت میں استعمال ہوئی تھی، لیکن اس کی متعدّد کارنسوں میں سے، جو قدیم تر عمارتوں سے لی گئی تھیں، گیارہ ایسی تھیں جنھیں اس کام لے لیے، بہت ہنرمندی سے تراش کر قدیم نمونوں کے مطابق بنایا گیا تھا۔ چار ستون محراب سے لیے گئے تھے، جنھیں بعد میں الحکم الثانی [والے حصّے] کی محراب میں منتقل کر دیا گیا تھا۔ یہ بعد کی بنائی ہوئی کارنس بھی نفیس ترین کارنسوں سے کم تر درجے کی نہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں چیدہ و منتخب کاری گر موجود تھے۔ مسجد کی توسیع کا یہ کام ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء میں شروع ہوا تھا اور نئی محراب کے سامنے پہلی نماز ۲۳۴ھ/ ۸۴۸ء میں ادا کی گئی، لیکن عبدالرحمٰن الثانی کی وفات کے وقت بھی یہ کام مکمل نہیں ہوا تھا۔ اس کے بیٹے اور جانشین محمد الاوّل نے اسے ۲۴۱ھ/ ۸۵۵ء میں مکمل کیا۔ یہ تاریخ باب استیفانوس (St. Stephen) پر کندہ ہے، جس کے تراشیدہ (bevelled) نقش و نگار بوزنطی طرز کے ہیں۔

عبدالرحمٰن الثالث (۳۰۰ھ/ ۹۱۲ء۔۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) نے ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء میں شامی میناروں کے انداز میں ایک شان دار چوکور مینار تعمیر کر کے اس عظیم مسجد میں اپنے پُرعظمت اور طویل دورِ حکومت کی ایک یادگار چھوڑی۔

عبدالرحمٰن الثالث نے اعلانِ خلافت کے بعد (۳۲۶ھ/ ۹۳۶ء) میں قرطبہ سے تقریبًا پانچ میل کے فاصلے پر جبال قرطبہ یا جبل الثلج (Sierra Navada) کے دامن میں مدینۃ الزہراء کی تعمیر شروع کرائی۔ یہ کام ۳۶۵ھ/ ۹۷۶ء یعنی چالیس سال تک جاری رہا، اور اس عرصے میں اندلسی خلافت کی عظمت اور قوت کمال کو پہنچ گئی، جس کا اندازہ مدینۃ الزہراء کے شکستہ آثار کو دیکھنے سے، جو دربارشاہی اور حکومت کا مرکز تھا، اور الحکم الثانی کے ایما سے مسجدِ قرطبہ کی توسیع سے ہوتا ہے۔

مدینۃ الزہراء کے جن حصّوں کا اب تک انکشاف ہوا ہے وہ پتھر کی عمارتیں، سکونتی مکان، دفاتر اور بارگاہیں ہیں۔ یہ آخر الذکر اندرونی صحنوں کے سرے پر واقع ہیں، اور کئی متوازی دالانوں پر مشتمل ہیں، جو ستونوں پر قائم نعل نما محرابوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ کیے گئے ہیں، یعنی باسلیقی (Basilica) طرز پر، جو مشرق میں عام تھی۔ اس شہر کی تزئین و آرائش کے لیے دونوں فرمانرواؤں نے، اس امنگ اور ولولے سے کہ شہر کی عمارتیں غیر معمولی عظمت و شان کی حامل ہوں، بحیرۂ روم کے دوسرے سرے سے کاری گر اور خام مواد مہیا کرنے کا انتظام کیا تھا۔ عمارتوں کی بیرونی اور اندرونی چھتیں گر چکی ہیں۔ گیارھویں صدی کے اوائل میں مدینۃ الزہراء کو متعدّد بار جلایا اور تاراج کیا گیا اور اس کے بعد زمانہ حال تک وہ پتھروں کی ایک کان کا کام دیتا رہا۔ اس کے باوجود بہت سے کمروں کی دیواروں کی سطح کے سنگِ مرمر اور دیگر پتھروں کے ٹکڑے، انھیں سے بنے ہوئے بہت سے ستون، کارنسیں اور پتھر اور سنگِ مرمر اور اینٹوں کے فرش اب بھی باقی ہیں۔ ان عمارتوں کی انتہائی مزیّن سطح بنانے کا کام ان ماہر کاری گروں کے سپرد کیا گیا تھا جن میں سے بعض بحیرۂ روم کے مشرقی حصّوں سے آئے تھے۔ انھیں سنگ مرمر اور دوسرے پتھروں پر کام کرنے کی مختلف تربیت ملی تھی اور ان کا طریقہ

کار بھی الگ الگ تھا، لیکن وہ سب ایسی دو بُعدی (two dimensional) منبت کاری کے کام میں بطورِ خاص ماہر تھے جس میں بیل بوٹے ہوتے ہیں (بعض سادہ ہندسی (geometrical) نمونے بھی موجود ہیں)۔ ایک شان دار ایوان ۱۹۴۴ء میں دریافت ہوا تھا، جس کی آج کل مرمت ہو رہی ہے۔ اس کے کھنڈروں میں اندرونی دیواروں کی مزیّن سطحوں کی منبت کاری کے بہت سے نمونے دست یاب ہوے ہیں۔ یہ ۳۴۲ھ/۹۵۳ء - ۳۴۵ھ/۹۵۷ء میں نقش و نگار سے آراستہ کیا گیا تھا۔

قرطبہ کی بڑی مسجد کی توسیع میں بھی انھیں کاری گروں نے کام کیا تھا جنھوں نے الزہراء کے محل [اور کوشک] بنائے تھے۔ اس کام کا آغاز الحکم الثانی نے ۳۵۰ھ/۹۶۱ء میں شروع کیا تھا اور اس کا بڑا حصہ ۳۵۵ھ/۹۶۶ء میں مکمل ہو گیا۔ [بعض مستشرقین کا دعوٰی ہے کہ] اس کی تزئین و آرائش میں پچّی کاری کے ان ماہروں کا بھی ہاتھ تھا جنھیں بوزنطی شاہنشاہ کی وساطت سے بلوایا گیا تھا۔ مسجد کے توسیع شدہ حصّے میں متقاطع محرابوں کی قوسی چھتیں ہیں۔ ان میں بھی مشرقی اثرات نظر آتے ہیں، اگرچہ ابھی تک مشرق میں اس سے مماثل کوئی قدیم تر عمارت نہیں ملی۔ بعض طاقوں (bays) کی دیواروں کے ارتفاع میں اضافہ کیا گیا تاکہ مسقّف روشن دان بن سکیں۔ یہ طرز غالبًا نویں صدی کی افریقیہ کی مساجد سے ماخوذ ہے، اگرچہ مؤخّر الذکر کی محرابی چھتیں بوزنطی نمونے کی ہیں۔ یہ محرابیں ایک دوسری کو از روے ترتیب (نہ کہ از روے وسعت) مساوی فاصلوں پر قطع کرتی ہیں جس سے کھلی جالیاں بن گئی ہیں۔ ان جالیوں پر نہایت ہنر مندی اور کاری گری سے قبّے قائم کیے گئے ہیں۔ بعض محرابیں نوک دار اور عبّاسی طرز کی ہیں۔ چند مقطوع محرابیں بھی ہیں۔ نوک دار اور متقاطع محرابوں کا امتزاج، جو ہسپانوی مسلم فنِ تعمیر کا ایک مقبول پہلو ہے، اسی زمانے سے شروع ہوا، لیکن انھیں محض آرائش کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ اس طریقۂ کار کے تتبّع میں تھا جو تمام اسلامی ممالک کے فنِ تعمیر میں مشترک ہے، لیکن اسے اندلس میں منتہاے کمال کو پہنچا دیا گیا۔

اس توسیع میں جو الحکم الثانی کے زمانے میں ہوئی اور جو در حقیقت اصل مسجد سے متصل ایک نئی مسجد ہے، دیواروں اور چھتوں کی پوشش ناقابلِ یقین نفاست کے نقش و نگار اور خوش نما شوخ رنگوں کی آمیزش سے کی گئی ہے۔ ان میں چمکیلی کاشی کے ٹکڑے شامل ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ طواریق (arabesques، ataurique)، جن میں سے زیادہ تر تراشیدہ پتھر کے ہیں۔ ان کی زمین سرخ رنگ کی ہے۔ ان پر کندہ عبارتوں میں دوسری اقسام کے نیلے رنگ اور ستونوں اور ان کے پایوں میں دھاری دار سنگ مرمر استعمال کیا گیا ہے۔

الزہراء میں عبدالرحمٰن ثالث کے تعمیر کردہ ایوان کی طرح الحکم الثانی کی مسجد بھی ایک ایسے فن کا نمونہ ہے جسے وسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہوے اوج کمال پر پہنچایا گیا۔ اس کی مثال کسی بھی ہم عصر مغربی ملک میں نہیں ملتی اور یہ خلافتِ قرطبہ کی عظمت و شان کا آئینہ دار ہے۔

اس عظیم مسجد کی تیسری اور آخری توسیع ہشام ثانی کے مقتدر وزیر المنصور کے حکم سے کی گئی، اور یہ کام ۳۷۷ھ/۹۸۷ء - ۳۸۰ھ/۹۹۰ء تک مکمل ہوا۔ اس میں، جہاں تک ملحقہ (engaged) ستونوں اور محرابوں کا تعلق ہے، انھیں ساخت کے اعتبار سے اصلی نمونوں کے عین مطابق تیار کر کے پوری عمارت کی وحدت برقرار رکھی گئی ہے؛ لیکن اس توسیع میں کوئی نیا پہلو نہیں اور آرائش و اسلوبِ تعمیر بھی کم تر درجے کے ہیں۔ دروازوں کی تعمیر میں تزئین و آرائش کے ان بہت سے مختلف طریقوں کا اجتماع نظر آتا ہے جنھیں مدینۃ الزہراء میں استعمال کیا گیا تھا، لیکن اس سے بھدا پن اور یکسانی پیدا ہو گئی ہے۔

پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ملوکِ طوائف کے دور میں جو کام ہوا اس کے آثار بہت کم باقی ہیں۔ عربی کتابوں اور باقی ماندہ آثار سے پتا چلتا ہے کہ مساجد میں اس قدیم طرز کی پیروی کی گئی تھی جس میں وہ دیوارِ قبلہ کے عمودًا نعل نما محرابوں پر قائم ستونوں کی مدد سے بنائے ہوے دالانوں میں تقسیم ہو جاتی تھیں۔ ان ملوکِ طوائف نے مذہبی عمارتوں کی جگہ قصروں کی تعمیر کی طرف زیادہ توجہ صرف کی۔ یہ حکمران طاقت اور دولت میں اپنے پیش رو، یعنی متحدہ سپین کے فرماں رواؤں کا مقابلہ تو نہیں کر سکتے تھے تاہم انھوں نے کوشش ضرور کی تھی کہ کم سے کم ظاہرا طور پر ان کے پُرتکلّف قصر کی نقل کریں۔ مدینۃ الزہراء کی ٹھوس پتھروں کی دیواروں کے بجاے انھوں نے مٹی اور اینٹوں کی دیواریں بنائیں۔ پتھر اور سنگ مرمر کی رُوکاروں کی جگہ، جنھیں طواریق سے آراستہ کیا جاتا تھا، گچ کی آرائش نے لے لی، اور سنگ مرمر کے ستونوں کے بجاے لکڑی کے ستون استعمال ہونے لگے، مثلًا مالقہ کے القصبۃ (Alcazaba) میں۔ نہایت کم مایہ قسم کی داخلی آرائش کی پردہ پوشی طرح طرح کے رنگوں کے استعمال کے ذریعے ناپائدار تکلّف و تزیین سے کی گئی ہے۔ شکوہ و استحکام کی کمی اور عمارتی عظمت کے فقدان کی تلافی نہ صرف پانچویں/گیارھویں صدی کی بعض زیادہ خوش آئند خصوصیات سے کی گئی ہے بلکہ ایوانوں اور صحنوں میں بہترین پودے لگا کر بھی۔ یہ یقینًا مشرقی اثر کا نتیجہ ہے، جو شاید افریقیہ کے راستے یہاں پہنچا۔ تزئین و آرائش کا یہ فن جس کے ذریعے ان قصروں کی تعمیری کم مائگی کو چھپانے کی کوشش کی گئی، دورِ خلافت کے فن کا براہِ راست جانشین تھا؛ لیکن اس کا ارتقا ایسے تصنّع و تکلّف (baroque) کی جانب ہوا جو بنیادی طور پر ہسپانوی تھا۔ قرطبہ اور مدینۃ الزہراء کے تعمیری عناصر کو دوسرے آرائشی عناصر میں تبدیل کر دیا گیا جو پیچیدہ نمونوں اور مرصّع کاری کی فراوانی پر مشتمل تھے۔

ملوکِ طوائف کے زمانے کے فن کا ایک مخصوص نمونہ وہ محل تھا جو المُقتدِر بن ہُود (۴۴۱ھ/۱۰۴۹ء - ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء) نے سَرَقُسطہ سے بالکل متصل بنوایا تھا۔

چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کا زمانہ، یعنی جب المُرابِطون اور المُوحّدون اندلس کے حکمران رہے، مغربی اسلامی فن کا نہ صرف سب سے بار آور دور تھا، بلکہ مشرقی بحیرۂ روم سے درآمدہ اشکال کا امتزاج بھی سب سے زیادہ اسی

دَور میں ہوا.

المُرابطون، افریقہ کے بربر تھے، جن کی اپنی کوئی ثقافتی روایت نہ تھی۔ انھیں محض فنی رجحانات کا حاشیہ نشین ہی قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن تقریباً ایک صدی سے زائد مدت تک (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی اور ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے چند ابتدائی سال) پہلے المُرابطون اور پھر المُوَحِّدون کے تحت مسلم سپین اور بربروں کے سیاسی اتحاد کی وجہ سے اندلسی فن آبنائے جبل الطارق کی دوسری طرف ایسے علاقوں میں پہنچ گیا جن کی تہذیب بنیادی طور پر دیہی تھی اور جہاں بڑے بڑے شہر موجود نہیں تھے [قبّ المُرابطون (فن سے متعلّقہ حصّہ)].

مرابطی مساجد کی ساخت سابقہ مساجد سے مختلف ہے، اور یہ غالباً عراقی اثر کا نتیجہ ہے۔ پتھر کے ستونوں کے بجاے، جو اب تک دالانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے تھے، انھوں نے اینٹوں کے ستون بنانا شروع کیے؛ اس سے عمارتوں کی مضبوطی بڑھ گئی اور مربوط کرنے والے چوبی شہتیروں (tie-rods) کی ضرورت بھی باقی نہ رہی؛ لیکن اس سے یہ نقصان بھی ہوا کہ جگہ زیادہ گھر جانے کے علاوہ نظر کے لیے بھی زیادہ روک پیدا ہو جاتی تھی۔ پتھر کے ایک ٹکڑے سے ساختہ ستونوں کی عبادت گاہ کے مقابلے میں اینٹوں کے ستونوں کی عبادت گاہ ہمیشہ بھدی اور غیر دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔

اندلس میں المُرابطون کی بنا کردہ کوئی بھی مسجد محفوظ نہیں رہی۔ تلمسان اور الجزائر کی بڑی مسجدیں، جو شروع میں زیبائش و آرائش سے معرّا تھیں، غالباً پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں تعمیر کی گئی تھیں، یعنی جب اندلسی اثر افریقی ساحل تک نہیں پہنچا تھا۔ یہ علی بن یوسف (۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء-۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء) کا عہد تھا، جس کے دوران میں تِلِمسان کی مسجد کو شان دار ہسپانوی آرائش سے بڑے پیمانے پر مزیّن کیا گیا۔ یہ تزئین محراب اور دیواروں کی سطح پر اس طاق کے جوڑ پر کی گئی ہے جو محراب کے آگے ہے۔ جیسا کہ رواں خط میں ایک کتبے سے، جو اسی کا ایک حِصّہ ہے، معلوم ہوتا ہے یہ آرائش ۵۳۰ھ/۱۱۳۶ء میں مکمل ہوئی۔ تقریباً ۵۲۹ھ/۱۱۳۵ء میں علی بن یوسف نے فاس (Fez) کی جامع القَرَوِیّین کی توسیع کی۔ اس مسجد میں، بظاہر قرطبی اثرات کی بدولت، متقاطع محرابوں اور آویزوں (stalactites = ہسپانوی زبان میں mocárabes) سے بنی ہوئی قوسی چھتیں ہیں۔ یہ چھتیں جو ایران یا عراق سے ماخوذ ہیں، بعض طاقوں پر بنائی گئی ہیں۔ اس مسجد کی حیرت انگیز کاملیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ باہر سے درآمد عناصر کا یہ پہلا تجربہ نہیں تھا.

آرائشی اسلوب کی وہ عمارت جس میں المرابطی خصوصیات سب سے زیادہ نمایاں ہیں مراکش کا قبۃ البرود ہے، جو غالباً ۵۱۴ھ/۱۱۲۰ء اور ۵۲۶ھ/۱۱۳۰ء کے درمیان تعمیر ہوا تھا۔ اس مختصر سی مستطیل عمارت کے وسطی حصّے پر خمیدہ اینٹوں کا ایک چھوٹا قبہ ہے۔ اس کے اندر کی طرف آٹھ محرابیں ایک دوسری کو اسی طرح قطع کرتی ہیں جیسے کہ اس چھت میں جو مسجد قرطبہ میں محراب کے سامنے کے طاق کے جوڑ پر بنائی گئی ہے۔ مراکشی نمونے میں محرابیں مختلف شکلوں کی ہیں، جن میں نوکیں، قوسیں اور زاویہ ہاے قائمہ شامل ہیں، اور ان کے شروع ہونے کی جگہوں کے درمیان جو سطحات ہیں تقریباً تمام سطحات کی طرح چونے اور گچ سے بنے ہوے باریک و نازک طوارق سے مزیّن ہیں۔ یہ سطحات بڑے بڑے دائروں (Scallops) کے گرداگرد ہیں۔ یہ ہسپانوی فن کا ایک ایسا نمونہ ہے جس میں غیر معمولی زیبائش اور جدت تخیّل کا پتا چلتا ہے۔ اس میں جزئیات اور فراوانی آرائش پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ یہ رجحان اسلوبِ قدیم کی ضد تھا اور اندلسی فن کی تاریخ میں وقتاً فوقتاً نمودار ہوتا رہا.

اپنے پیشروؤں کی طرح المُوَحِّدون کے ہاں بھی کوئی ثقافتی روایت موجود نہ تھی۔ ان کے اعمال و افعال پر زہد و اتّقا کا غلبہ تھا، جس کی رُو سے ہر قسم کا تعیّش اور افراط ممنوع تھا۔ یہ بات ایک ایسی تحریک کے شایانِ شان بھی تھی جو آغازِ اسلام کی سادگی از سرِ نو قائم کرنا چاہتی تھی، بالخذا فن کے ارتقا پر ان کا یہ اثر ہوا کہ [بے سود] آرائش و زیبائش پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئیں اور اسے کم کر کے بنیادی لوازم کا پابند بنا دیا گیا، جس میں وسیع اور سادہ زمینوں پر معیّن اور واضح خطوط استعمال کیے جاتے تھے (قبّ المُوَحِّدون، فن سے متعلّقہ حِصّہ)۔ چونکہ المُوَحِّدون کی بنائی ہوئی کوئی عبادت گاہ اب سپین میں موجود نہیں اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ ان خصوصیات کا اثر سپین کی عمارتوں پر بھی ہوا تھا یا نہیں۔ اشبیلیہ کی بڑی مسجد کے آثار سے، جسے یعقوب المنصور (۵۷۲ھ/۱۱۷۶ء-۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء) نے مکمل کیا، ظاہر ہوتا ہے کہ سپین کی عمارتوں میں بمقابلہ ان عمارتوں کے جو المغرب میں محفوظ رہ گئی ہیں زیادہ تزئین و آرائش سے کام لیا جاتا تھا.

المُوحدون بعض اَور پہلوؤں سے بھی ارتقاے فن پر اثر انداز ہوے۔ خلافتِ قرطبہ کی گزشتہ عظمت کی یاد سے متاثر ہو کر، جس کا اظہار اس کی تعمیرات سے ہوتا تھا، انھوں نے بہت بڑی بڑی متوازن اور عمدہ نقشوں کی مسجدیں، ٹھوس اونچے مینار اور عظیم الشان شہری دروازے تعمیر کیے، گویا یہ ایسے ''ابواب فتح'' ہیں جو ان کے خاندان کے اعزاز میں بنائے گئے تھے.

المرابطون اور الموحدون کے باقی قصروں میں دو قسم کے صحن (patios) ملتے ہیں، جنھوں نے آگے چل کر غرناطہ کے فن میں غیر معمولی عروج کمال حاصل کر لیا، یعنی ایک تو ایسا صحن جس میں ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوے دو راستے ہوتے ہیں، جن سے گھاس اور سبزے کے چار مربّع خطّے بن جاتے ہیں اور صحن کی دونوں طرفوں میں آگے کو نکلے ہوے کوشک (جیسے El castillejo، مرسیہ کے بقیع (Vega) میں) اور دوسرا اس قسم کا جس کے ایک یا دو طرف پیش دالان ہوتے ہیں، جیسے یسو (yeso) (اشبیلیہ کے اَلْقَصر (Alcazar) میں.

اندلس میں الموحدون کی فوجی عمارتوں کی ترتیب بوزنطی عمارتوں سے ماخوذ تھی، جو اس وقت تک مغرب میں غیر معروف تھی، مثلاً خمیدہ دروازے (جیسے بَطَلْیُوس،

اشبیلیہ اور لبلہ کی دیواروں میں)، متعدد پہلوؤں کے برج (قاصرش، بطلیوس اور اشبیلیہ میں) اور البرّانہ یعنی دیواروں سے باہر نکلے ہوے برج (قاصرش، بطلیوس اور استجہ میں)، آویزوں (stalactites) کے ساتھ ہی کتبات میں رواں خط کا استعمال (غرناطہ میں مؤرور (mauror) اور مرسیہ میں castillejo کی چونے کی آرائش میں) اور عمارتوں کی بیرونی آرائش کے لیے روغنی مٹی کے ٹکڑوں کا استعمال، جن کا سب سے پہلا نمونہ سپین میں اشبیلیہ کے برج الذہب (Torre del Oro) (۶۱۷ھ/۱۲۲۰-۱۲۲۱ء) میں پایا جاتا ہے۔

المُوحّدون کی سلطنت کے زوال کے بعد اندلس میں مسلمانوں کا آخری حصار غرناطہ کی مختصر سی سلطنت تھا، جو ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے نصف سے کچھ پہلے قائم ہوئی تھی۔ غرناطہ کا مشہور عالم قصر الحمراء اور اس آخری دور کی تمام دوسری عمارتوں میں سے کوئی بھی انیسویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی سے پہلے کی نہیں۔

نَصْری [قبّ النَّصر، بنو] یا غرناطہ کا فن جزیرہ نمائے سپین میں اسلام کا آخری درخشاں پہلو ہے۔ اس نے اپنی حیثیت کو خاندان الموحّدون کے رسمی فن کے حواشی پر قائم رکھا، جس میں مؤخّر الذکر کی میراث اور مشرق سے درآمدہ بعض عناصر نے رنگینی پیدا کر دی تھی، اگرچہ اس نے ان تغیّرات کو بھی فراموش نہیں کیا جو مرور زمانہ سے عمل میں آ چکے تھے۔ آرائشی اعتبار سے وہ گنجان، مسطّح اور نازک زیبائش کی قومی روایت کے احیا کی نمائندگی بھی کرتا تھا، جو قدرے انحراف کے ساتھ الموحّدون کے بعد ظہور میں آیا۔ معلوم نہیں کہ اندلس میں الموحّدون کا یہ انحراف فنی کس حد تک عام ہوا۔

غرناطہ کے کاری گروں نے اس تمدّن کے آخری ایّام کو ان اعلیٰ ترین نمونوں سے مزیّن کر دیا جو میدانِ آرائش میں انسانی ذہانت اور مہارتِ فنّی پیدا کر سکتی ہے۔ ناقص اور ناپائدار مسالوں سے انھوں نے وسیع، مضبوط اور سادہ عمارتیں تعمیر کیں جو زیب و زینت سے عاری ہونے کے باوجود فن تعمیر کے خالص نمونے پیش کرتی ہیں، مثلاً کومارِیس (Comares) کا برج اور الحمراء کا باب العدل، یا ایسی پُرسکون و پروقار، متوازن اور اچھوتی عمارتیں، جیسے مدینۃ البیرۃ کا صحن، اور چابک دستی سے مرتّب کردہ اندرونی حصّے، مثلاً وہ جو غرناطہ کے شاہی محل میں دار الأسُود (Lion's Court) سے دراجہ (Daraja) کے چبوترے تک متوازی خطوط (echelon) میں ترتیب دیے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے ایسے قلعے بھی تعمیر کیے جو ہسپانوی۔ الموحدی قلعوں سے زیادہ اہم ہیں اور اب تک محفوظ ہیں۔ انھوں نے غرناطہ کو ایسی سرکاری عمارتوں، حویلیوں اور محلّوں سے مالا مال کیا جنھیں نہایت نفیس فن کاری سے مزیّن کیا گیا تھا۔ اوسط درجے کے مکانوں سے لے کر شاہی محلّوں تک، جو شہر کے گرد اگرد بنے ہوتے تھے، ہر عمارت کے اپنے صحن، فوّارے، حوض اور چمکیلی کاشی کی روشیں تھیں، جن میں چونے کا آرائشی کام اور کاری گری سے جوڑی ہوئی لکڑی کی چھتیں تھیں۔

الحمراء کے شاہی محل میں جو اپنی انتہائی نزاکت کے باوجود اب تک معجزانہ طور پر محفوظ ہے، غرناطہ کا فن عظمت کی ایک خاص شان حاصل کر لیتا ہے۔ البرَشاء اور الاسود کے صحن، جو آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں بنے تھے، بالترتیب المرابطی عہد کے ان دو اسلوبوں کی ترقّی یافتہ صورتیں ہیں جن میں سے ایک میں دونوں چھوٹے پہلوؤں میں ڈیوڑھیاں ہوتی ہیں اور دوسرے میں ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوے راستے۔ الحمراء میں آویزوں سے نہ صرف پیچیدہ قوسی چھتیں بنانے اور محراب کے بیرونی حصّوں کو ڈھانکنے کا کام لیا گیا بلکہ محراب کے ''داسوں'' (imposts) نیز سر ستون کی تزئین کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے۔ رنگین کاشی کی چمکتی ہوئی پچّی کاری (اللُّکات alicatados) کی کرسیوں کے اوپر کمروں کی دیواروں پر چونے سے قالین نما چوکھٹے بنائے گئے ہیں، جن میں حیاتی نمونے ــــ پتے جو المرابطی اسلوب میں چھوٹی چھوٹی پتیوں میں منقسم ہیں اور بعض، جو الموحّدی طرزِ آرائش سے ماخوذ ہیں، بغیر پتیوں کے ــــ پیچیدہ ہندسی اشکال اور کوفی اور رواں خط میں کتبات کے ساتھ شامل کر دیے گئے ہیں۔ الحمراء میں تزئین و آرائش کی انتہائی فراوانی ہے۔ لیکن چونکہ ابھرا ہوا کام کم ہے اور چوکھٹوں کے درمیان دیواروں پر سلیقے سے نقش و نگار مرتّب کیے گئے ہیں اس لیے کہیں بھی بے ترتیبی کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ پورا منظر ہم آہنگ، لطیف اور خوش آئند نظر آتا ہے۔

جس زمانے میں یہ قصر تعمیر ہو رہے تھے اسی زمانے میں غرناطہ کو تعمیراتِ عامّہ کے ایک سلسلے سے مزیّن کیا جا رہا تھا، یعنی ایک فُندق [سرائے]، جو [ہسپانوی زبان میں] Alhondiga nueva کہلاتی تھی؛ ایک مدرسہ، جو ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء میں مکمل ہوا؛ مارستان یا پاگل خانہ (۷۶۷ھ/۱۳۶۵ء - ۷۶۸ھ/۱۳۶۷ء)۔ یہ تینوں عمارتیں، جن میں سے صرف اوّل الذّکر محفوظ ہے، خارجی نقشوں کے مطابق بنائی گئی تھیں، لیکن ان کی ہیئت مقامی اسلوب کی نمائندگی کرتی تھی۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں ــــ اور یہی سپین میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کا دور تھا ــــ غرناطہ کا فن ایک کھوکھلی روایت ہو کر رہ گیا تھا۔ اسے بحیرۂ روم کے مشرقی حصّوں سے نئے تصوّرات ملنے بند ہو گئے تھے اور وہ خود اپنی حیرت انگیز مگر خالی از جدّت باریکیوں کی بدولت پُرتصنّع سا ہو چکا تھا، کیونکہ بار بار انھیں پرانے نمونوں کو دہرایا جانے لگا تھا اور صنّاعوں کی نظر گزشتہ زمانے ہی پر رہتی تھی۔ المغرب میں ایک جسد بے روح کی طرح وہ کئی صدیوں بلکہ تقریباً زمانۂ حال تک زندہ رہا ہے۔

صنعتی فنون: تجارت کے ذریعے، جو بیشتر یہودیوں اور شامیوں کے ہاتھ میں تھی، مشرق کے آرائشی اور صنعتی فنون کی بہت سی تخلیقات، جن میں سے کئی ایک بآسانی اِدھر سے اُدھر لے جائی جا سکتی تھیں، پورے اندلس میں تقسیم ہوتی رہیں۔ بغداد اور بوزنطیم کے اثر کے ماتحت عبدالرحمٰن الثانی اور اس کے بیٹے ہشام الاوّل کے عہد میں مہذّب تعیّش و مباہات کا ذوق قرطبہ میں عام تھا۔ اسلامی علاقے نیز

جزیرہ نما اور کوہ پیرینیز کے شمال میں واقع سلطنتوں کے بے شمار گاہکوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اندلس میں پارچہ بافی، زیورات سازی، ہاتھی دانت کے کام، کوزہ گری، گھریلو ساز و سامان وغیرہ بنانے کی صنعت بہت تیزی سے ترقی کرتی گئی۔ یہ سب چیزیں باہر سے درآمدہ نمونوں پر بنائی جاتی تھیں اور نقل بعض اوقات اتنی صحیح اور مکمّل ہوتی تھی کہ یہ بتانا دشوار ہوتا کہ ان میں سے بعض چیزیں بحیرۂ روم کے دوسرے سرے پر واقع ملکوں سے آئی تھیں یا اندلس ہی میں بنائی گئی تھیں۔ فاطمی انداز میں بنے ہوئے بہت سے کانسی کے برتنوں کے متعلق تو وثوق کے ساتھ یہ کہنا ناممکن ہے کہ وہ مصر کے بنے ہوئے ہیں یا اندلس کے۔ اسی طرح بعض کپڑوں کے متعلق بڑی گہری چھان بین کے بعد ہی یہ بتایا جا سکتا ہے کہ وہ عباسی کارخانوں کے بنے ہوئے ہیں یا اندلسی کارخانوں کے۔

ہسپانوی کارخانوں کا کاروبار پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں ماند نہیں پڑا بلکہ یہ تنزّل اس کے بعد کی صدی میں وقوع پذیر ہوا، جب ابتدائی الموحّد خلفا نے کارخانوں اور خصوصاً سرکاری کارخانوں پر پابندیاں عائد کر دیں۔ اس کے برعکس سلطنتِ غرناطہ میں، اس کے باوجود کہ وہ نسبۃً بہت چھوٹی تھی، صنعتی فنون کے ارتقا کے آخری اور اعلٰی ترین مدارج تک پہنچ گئے۔ ایک مُسرف دربار کی ضروریات کو پورا کرنے کے علاوہ یہاں کی مصنوعات کی برآمد اُس بڑی آبادی کے گزر اوقات میں بھی مدد دیتی تھی۔

اندلس میں مذہبی نوعیت کا گھریلو ساز و سامان، جس کا آغاز کم از کم چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے ہوا، غیر معمولی طور پر نفیس اور عمدہ بنتا تھا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کا ایک مؤرّخ لکھتا ہے: "ماہر ترین کاری گروں کا اس پر اتفاق ہے کہ جامع قرطبہ اور مراکش کی جامع کُتُبیّہ کے منبر موجودہ منبروں میں سب سے زیادہ نفیس ہیں۔ اہلِ مشرق کے کام کو دیکھ کر کہنا پڑتا ہے کہ وہ چوب تراشی میں کچھ زیادہ ماہر نہیں"۔ الاِدرِیسی کے نزدیک قرطبہ کی بڑی مسجد کا منبر دنیا میں بے مثال ہے۔ یہ الحکم الثانی کے عہد میں بنایا گیا تھا۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ہاتھی دانت اور نفیس اقسام کی لکڑی کی مینا کاری میں یہ نجاری کا ایک بے مثل نمونہ ہے۔

جامع کُتُبیّہ کا منبر ۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء اور ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء کے درمیان قرطبہ میں بنایا گیا تھا۔ اس پر سرتاسر مرصّع کاری میں ایک دوسری سے پیوست نازک ہندسی اشکال کی آرائش ہے، جس میں مختلف رنگوں کی قیمتی لکڑیوں کے ٹکڑے استعمال کیے گئے ہیں، حاشیے پر ہاتھی دانت کی بیلیں ہیں اور اشکال کے بیچ کی جگہ اعلٰی منبّت کاری سے پُر کی گئی ہے۔

زمانۂ خلافت کی صناعی کے سب سے شاندار نمونے ہاتھی دانت (عاج) [رَتَ بَاَن] کے صندوقچے اور مرتبان تھے، جن کے ابتدائی نمونے بوزنطی تمدّن میں تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ یہ کام چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں سرکاری کارخانوں میں ہوتا تھا۔ ان کی آرائش کا نمایاں ترین پہلو عربی نقش و نگار (طواریق) ہیں، اگرچہ حیوانوں اور انسانوں کی تصاویر کی بھی کمی نہیں ہے۔ جن تصویروں کی یہ نقلیں ہیں وہ آغازِ اسلام سے خاصا عرصہ پہلے عراق میں بنائی گئی تھیں۔

اندلس میں کوزہ گری نے بھی غیر معمولی ترقی کی۔ زمانۂ خلافت میں وہ برتن بنائے گئے جنھیں مدینۃ الزہراء یا مدینۃ اِلبیرۃ کی کوزہ گری کہا جاتا ہے، کیونکہ ان دو شہروں کے کھنڈروں میں ان کے بہت سے نمونے دست یاب ہوئے ہیں۔ ان میں سفید زمین پر سبز رنگ (توتیا) کے نقش و نگار بنائے گئے ہیں، جن کے گرداگرد گہرے بھورے رنگ (manganese) کا حاشیہ ہے۔ یہ مٹی کے برتن بوزنطی الاصل ہیں، لیکن اندلس میں ان کے ارتقا کی نوعیت جدا ہے۔

روغنی مٹی یا چینی کے پُرتکلّف طور پر مزیّن سنہرے ظروف عراق اور ایران سے آئے تھے۔ اس کی شہادت موجود ہے کہ یہ کام پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں اندلس میں بھی شروع ہو گیا تھا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس سے بھی پہلے شروع ہو چکا ہو۔ یہ پُرتکلّف صنعت آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں اپنے عروجِ کمال کو پہنچی، اور اس زمانے کی مصنوعات اپنی وضع قطع اور زیب و زینت میں بے مثال ہیں، مثلاً مالقہ (Malaga) کے اعلٰی پائے کے گل دان جو اُن عجائب گھروں اور ذخیروں کے لیے وجہ افتخار ہیں جہاں دست بردِ زمانہ سے محفوظ نادر نمونے موجود ہیں۔ بعض پر صرف سنہری آرائش ہے اور بعض پر سنہرے کام کے ساتھ نیلا رنگ بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ہمارے پاس چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے ایسے مٹی کے برتنوں کے ٹکڑے موجود ہیں جن میں رنگوں کو ایک دوسرے سے باریک خطوط کے ذریعے علیحدہ کیا گیا ہے، جو بظاہر ہسپانوی ساخت کے ہیں؛ اس کے برعکس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بغیر روغن کے منقّش برتن کہیں چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں بننا شروع ہوئے۔

سپین میں کمخواب کے اُن مشہور شامیانوں (baldachins) کے کئی نمونے محفوظ ہیں جو بغداد سے آئے تھے اور جو قرونِ وسطٰی کی ریشمی صنعت کے انتہائی کمال کی نشان دہی کرتے ہیں۔ شاہی (Sirico) اور بوزنطی (Grecisco) پارچات، جن کا ذکر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے مسیحی سپین کی بہت سی تحریروں میں آیا ہے، اس بات کا ثبوت ہیں کہ مشرق سے درآمدہ قیمتی کپڑے اس زمانے سپین پہنچا کرتے تھے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں اشبیلیہ اور قرطبہ میں ایسے کارخانے موجود تھے جن میں "طِراز" یعنی ریشمی اور زربفت کے وہ کپڑے تیار کیے جاتے تھے جو خلعتوں کے کام آتے تھے۔ یہ کپڑے اور [ان سے تیار کردہ] خلعت بہت گراں قدر تحفوں میں شمار ہوتے تھے۔ المرابطون کے عہد میں المریہ کی کھڈیاں مشہور تھیں؛ اس زمانے میں آرائش کی بوزنطی۔ ساسانی روایت قائم تھی۔ اس میں ایک دوسرے کو چھوتے ہوئے دائرے ہوتے تھے جن کے اندر عباسی دارالسلطنت [بغداد] کے اسلوب کے تتبع میں جانوروں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں۔

الموحد فرمانرواؤں نے طراز کو ممنوع قرار دیا۔ اب ریشمی کپڑوں پر سے دائرے غائب ہوگئے اور ان کی جگہ سیدھے اور خمیدہ خطوط سے بنی ہوئی اشکال، لوزاتوں، ستارہ نما کثیر الاضلاع شکلوں وغیرہ نے لے لی۔ ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی سے آخر کار ایسی آرائش جس میں متعدد متوازی پٹیاں ہوتی تھیں اور ان کے اندر کتاباتی اور ہندسی عناصر عام طور پر رائج ہوگئی۔ غرناطہ کے ریشمی کپڑے اسی نمونے کے ہوتے تھے۔

زمانۂ خلافت کے کانسی کے برتنوں کا ـــ جو چراغوں، شمع دانوں، قندیلوں، جانوروں کی شکل کی ٹونٹیوں، ہاون دستوں، مجمروں وغیرہ پر مشتمل ہیں ـــ ہم اشارۃً ذکر کر چکے ہیں اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ فاطمی کانسی کے برتنوں سے مشابہت کی وجہ سے یہ متعیّن کرنا دشوار ہے کہ وہ کہاں بنائے گئے تھے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں دھات کے کام کی صنعت کی تکمیل کا اظہار کانسی کی ان منقش الواح سے ہوتا ہے جو اشبیلیہ کی بڑی مسجد کے صحن کے دروازے کے چوبی کواڑوں پر لگی ہوئی ہیں اور اسی طرح اس کے شاندار حلقہ ہائے در سے جو گداختہ منقش کانسی سے بنائے گئے ہیں اور بعینہٖ اسی جگہ موجود ہیں جہاں وہ بنے تھے۔

عجائب خانوں اور ذخیروں میں زمانۂ خلافت کے ابھرے ہوئے کام (repousse) کے چاندی کے کنگنوں کے نمونے بھی محفوظ ہیں۔ طلائی زیورات میں اس قسم کا ابھرا ہوا کام کم تر ملتا ہے۔ ان میں زیادہ تر جالی کا کام اور باریک تار استعمال کیے گئے ہیں۔ اس سے ایسے خانے بن جاتے ہیں جن میں قیمتی پتھر یا شیشے کے ٹکڑے جڑے ہوئے ہیں۔ یہ صنعت غرناطہ کے آخری ایام تک قائم رہی۔ [اس زمانے کی] کئی تلواریں اسی طرز کی ہیں، مثلاً ابو عبداللہ (Boabdil) [آخری تاجدار غرناطہ] کی وہ تلوار جو میڈرڈ کے فوجی عجائب گھر میں موجود ہے۔ یہ فن صنعتِ زرگری کا ایک شاہکار اور حد درجہ نفیس ہے۔ اس کا قبضہ سونے سے ملمّع کیا ہوا چاندی اور ہاتھی دانت کا ہے، جسے جالی کے کام اور چوکھٹوں کے اندر رنگا رنگ کی مینا کاری سے آراستہ کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) K. A. C. Creswell: *Early Muslim Architecture*، ج ۲، اوکسفرڈ ۱۹۴۰ء؛ (۲) G. Marçais: *Manuel d' art muslulman*: *L' architecture*، ج ۱ و ۲، پیرس ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ء؛ (۳) M. Gomez Moreno: *El arteárabe español hasta los Almohades Artemozarabe*، در *Ars Hispaniae*، ج ۳، میڈرڈ ۱۹۵۱ء؛ (۴) H. Terrasse: *L' art hispano-mauresque des origines au XIII*[e] *siécle*، Tours ۱۹۳۲ء؛ (۵) L. Torres-Balbás: *Arte almohade, Arte nazari*, *Arte mudéjar*، در *Ars Hispaniae*، ج ۴، میڈرڈ ۱۹۴۹ء؛ (۶) *Historia de España*، ج ۴، طبع Menendez Pidal، میڈرڈ ۱۹۵۷ء۔

(L. TORRES-BALBÁS)

(۱۰) اندلسی عربی:

۱۔ جہاں تک قرونِ وسطٰی کا تعلق ہے قدیم (کلاسیکی) عہد کے بعد کی تمام عربی بولیوں میں ہمیں سب سے زیادہ واقفیت اُس عربی سے ہے جو جزیرہ نمائے اندلس میں رائج تھی۔ چوتھی / دسویں صدی ہی میں عالمِ لسانیات الزُّبَیدی الْاِشبِیلی اندلس کے عام لوگوں کی لسانی غلطیوں پر ایک رسالہ مرتب کر چکا تھا۔ چھٹی / بارھویں صدی میں ابن قُزمان [رَكّ بآن] نے کئی ایسی اَزْجال لکھیں جو لسانی اور معاشرتی دلچسپی سے پُر ہیں اور جن میں سے زیادہ تر محفوظ ہیں [قبّ مادّۂ زَجَل]۔ ساتویں / تیرھویں صدی میں صوفی الشُّشتری [رَكّ بآن] نے بھی ازجال لکھیں، جن کے کئی مجموعوں کا ہمیں علم ہے۔ مقامی زبان کی ان نظموں میں جن موضوعات پر طبع آزمائی کی گئی ہے ان کی نوعیت اتنی جاذبِ توجہ نہیں جتنی کہ سابق الذکر شاعر کی نظموں کی۔

تیرھویں صدی ہی میں جب عیسائیوں نے بَلَنْسِیَہ کو دوبارہ فتح کر لیا اور انھیں مسلم آبادی میں مذہبی تبلیغ کی ضرورت محسوس ہوئی تو کسی گم نام مصنّف نے عربی سے لاطینی اور لاطینی سے عربی میں ایک ضخیم لغت (*Vocabulista*) تیار کی، جو شائع ہو چکی ہے۔ نویں / پندرھویں صدی کے آخر میں غرناطہ کی فتح کے بعد القالہ کے برادر پیڈرو (Br. Pedro de Alcala) کو بھی ایک کتاب بنام *Arte* اور ایک لغت (*Vocabulista*) مرتب کرنے کا خیال آیا، جس میں عربی الفاظ کو رومی خط میں لکھا گیا ہو۔ مؤخّر الذّکر تصنیف بالخصوص قابل قدر ہے، لیکن *Arte* کی منثور (عربی) عبارتیں اکثر غلط ہیں۔

یہ صرف بنیادی مآخذ ہیں، بہت سے ثانوی مآخذ بھی موجود ہیں، یعنی اَزجال کے کم تر درجے کے لکھنے والوں کا کلام اور مُوَشّحات [رَكّ بآن] کی شرحیں ("خُرجات")۔ جہاں تک نثر کا تعلق ہے سرکاری دفاتر (archives)، نجی مکتوبات، حساب کی فردوں وغیرہ کی شکل میں دستاویزات موجود ہیں۔ آخر میں جہاں تک لغات کا تعلق ہے جن مصنّفین یعنی مؤرّخوں، جغرافیہ نگاروں، اطبا، ماہرینِ نباتات اور ماہرینِ فلاحت نے مخصوص موضوعات پر کلاسیکی عربی میں کتابیں لکھیں ہیں، انھوں نے بہت سے نام عوامی بولی کے بھی دیے ہیں اور یہی چیز 'حِسبَہ' پر تصنیف شدہ کتابوں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔

یہ فرض کرنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ دسویں / سولھویں صدی کے آخر میں اندلسی عربی ایک زندہ زبان نہ رہی تھی، اگرچہ مختلف صوبوں میں اس کا خاتمہ مختلف اوقات میں ہوا۔ بہر صورت معلوم ہوتا ہے کہ جو اندلسی مسلمان (Moriscos) اندلس سے نکالے گئے اور ۱۶۱۰ء کے قریب تونس اور مراکش پہنچے وہ اس وقت صرف عربی نہیں بلکہ ہسپانوی زبان [بھی] بولتے تھے؛ لہٰذا جزیرہ نمائے آئی بیریا میں عربی بولنے کا زمانہ تقریباً آٹھ صدیوں تک رہا ہوگا۔ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ طویل عرصہ، اور اس کے ساتھ جدا جدا طبیعی اور سیاسی وحدتوں میں ملک کی تقسیم، نیز عربی آبادی کا مختلف عناصر پر مشتمل ہونا الگ الگ عربی بولیوں کی تشکیل کا باعث ہو گیا ہو، جیسا کہ رومانوی (Romance) زبانوں میں ہوا تھا؛ لیکن بظاہر ایسا نہیں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ جو اسناد ہمارے پاس موجود ہیں وہ زمان و مکان کے لحاظ

سے متباین ہیں اس لیے ان کے مقابلے سے کوئی مفید نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم جنوب (اشبیلیہ، قرطبہ اور غرناطہ)، مشرق (بَلَنْسیہ، مُرْسیہ) اور اَرْباض (Marches، اَرْغون) کی بولیوں میں امتیاز کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ طُلَیْطُلہ کے بارے میں ہمارے پاس محض قانونی دستاویزات ہیں جو کلاسیکی زبان کی انتہائی بگڑی ہوئی شکل میں لکھی گئی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ہم قیاس کر سکتے ہیں اندلسی عربی میں بظاہر بہت کچھ یکسانی باقی رہی، لیکن ہمیں یہ فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ہماری اسناد محض شہری بولیوں سے متعلّق ہیں۔ ممکن ہے کہ دیہاتی بولیاں ایک دوسری سے زیادہ متمیّز ہوں کیونکہ وہ ایسے لوگوں میں رائج تھیں جو شہری باشندوں کے مقابلے میں اِدھر اُدھر بہت کم آتے جاتے تھے۔

اگرچہ اندلسی عربی دسویں/سولھویں صدی کے آخر میں بول چال کی زبان کی حیثیت سے زندہ نہ تھی تاہم وہ اُن نظموں میں باقی رہی جن سے آج تک ان اندلسی دُھنوں میں ''بولوں'' کا کام لیا جاتا ہے جنھیں تونس سے لے کر مراکش تک کے شہری باشندے گاتے بجاتے ہیں۔

۲ - عام خصوصیات:

[اندلسی عربی کی عام خصوصیات — صوتیات، حروف علّت، ہیئت و ساخت الفاظ، حروفِ جار اور لغات کے بارے میں مفصّل بحث کے لیے دیکھیے مادّہ اندلس، در آآ (انگریزی)، طبع دوم، ۱: ۵۰۲ بعد۔]

مآخذ: (الف) متون: (۱) D. Gunzburg: *Le Divan d' Ibn Quzman*، کراسہ ۱ (تنہا یہی شائع ہوا ہے): واحد نسخے (Unicum) کی عکسی نقل، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۲) Nykl: *El Cancionero de Aben Quzman*، میڈرڈ ۱۹۳۳ء (سابق الذکر متن رومن خط میں مع چند منتخب اَزْجال کے ترجمے کے، دیکھیے تبصرہ، در Hesp.، ۱۹۳۳ء، ص ۱۶۵)؛ (۳) Schiaparelli: *Vocabulista in Arabico*، فلورنس ۱۸۷۱ء؛ (۴) Pedro de Alcala: *Arte Para ligeramente saber la lengua arauiga-Vocabulista arauigo en letra castellana*، غرناطہ ۱۵۰۵ء (عکسی نقل، مطبوعۂ Hispanic Society of America، نیویارک ۱۹۲۸ء؛ طبع ثانی، جزئی طور پر تصحیح کردہ، از Paul de Lagarde: *Petri Hispani de Lingua Arabica libri duo*، Göttingen ۱۸۸۳ء)؛ (۵) Martin de Ayala: *Doctrina, en lengua arauiga y castellana*، بلنسیہ ۱۵۶۶ء (طبع دوم، عکسی، از Roque Chabas، بلنسیہ ۱۹۱۱ء)۔ Bibliothèque Musée d' Alger کی فہرست مرتبۂ Fagnan کے مخطوطہ، شمارہ ۳ (۱۳۸۹)، کو دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ یہ ایک قشتالی متن کا، جسے ۱۵۵۴ء میں قادس (Guadix) کے اس وقت کے اسقف ایالہ (M. de Ayala) نے لکھا تھا، اندلسی عربی میں ترجمہ ہے جو ایک پادری بنام دور ادور (Bartolome Dorador) نے قادس ہی میں مرتب کیا تھا؛ (۶) یافِل (Yafil): مجموع الأغانی و الألحان من کلام الاندلس، الجزائر بدون تاریخ۔

(ب) مخصوص مطالعات: (۱) M. Alarcon: *Carta de Abenaboo*، در *Miscelanea de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء؛ (۲) M. Asin Palacios: *Glosario de voces romances*، میڈرڈ۔غرناطہ ۱۹۴۳ء؛ (۳) G. S. Colin: *une charte hispano-arabe de 1312*، در *Islamica*، ۱۹۲۷ء، ج ۳؛ (۴) وہی مصنف: *Les voyelles de disjonction dans l' arabe d Grenade au XV° siècle*، در *Mémorial Henri Basset, P. I. H. E. M.*، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۲۱۱؛ (۵) وہی مصنف: *Notes sur l' arabe d' Arogon*، در *Islamica*، ۱۹۲۸ء، ۴: ۱۵۹؛ (۶) وہی مصنف: *Les trois interdentales de l'arabe hispanique*، در Hesp.، ۱۹۳۰ء، ص ۹۱؛ (۷) وہی مصنف: *Un document nouveau sur l'arabe dialectal d' Occident au XII° siècle*، در Hesp.، ۱۹۳۱ء، ص ۱؛ (۸) De Eguilaz: *Glosario...*، غرناطہ ۱۸۸۶ء (اس میں وہ عربی الفاظ درج ہیں جو رومانوی اندلسی زبان میں آ گئے ہیں)؛ (۹) Gonzalez Palencia: *Los mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*، چار جلدیں، میڈرڈ ۱۹۲۶-۱۹۳۰ء؛ (۱۰) Simonet: *Glosario...*، میڈرڈ ۱۸۸۸ء (اس میں ایسے آئبیری اور لاطینی الفاظ درج ہیں جو اندلس میں مستعمل تھے)؛ (۱۱) A. Steiger: *Contribucion a la fonética del hispano-arabe...*، میڈرڈ ۱۹۳۲ء (قب C. R. Colin، در Hesp.، ۱۹۳۳ء، ص ۱۷۱)؛ (۱۲) Neuvonen: *Lanegacion Kaṭṭ en el cancionero de Ibn Quzman*، در *Studia Orientalia*، ہلسنکی ۱۹۵۲ء، ۱۷:۹؛ (۱۳) L. Seco de Lucena: *Un nuevo texto en árabe dialectal grenadino*، در *al. Andalus*، ۱۹۵۵ء، ۲۰: ۱۵۳؛ [نیز دیکھیے: (۱) ابن الخطیب: الاحاطۃ فی اخبار غرناطۃ؛ (۲) المقرّی: نفح الطیب؛ (۳) ابو نصر محمد عبداللہ: جذوۃ المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس؛ (۴) الادریسی نزھۃ المشتاق؛ (۵) یاقوت: معجم البلدان؛ (۶) المراکشی: کتاب المعجب]۔

(G. S. COLIN)

---

* اَنْدی: ''اَنْدی قبائل'' کی اصطلاح میں آٹھ چھوٹے چھوٹے آئی بیریائی۔ قفقازی مسلم قبیلے شامل ہیں، جن کے افراد کی مجموعی تعداد پچاس ہزار کے قریب ہے۔ یہ لوگ بہ اعتبارِ نسل اَوَر [رکّ بآن] (Awar) سے مماثل لیکن لسانی اعتبار سے ان سے مختلف ہیں۔ یہ اس حصّۂ ملک میں رہتے ہیں جسے اَنْدی کا دریاے قویصو سیراب کرتا ہے، جو سوویت روس کی خود مختار جمہوریۂ داغستان [رکّ بآن] کے مغربی کوہستانی علاقے کے آر پار شمالاً جنوباً بہتا ہے۔

اس مجموعۂ قبائل میں مندرجۂ ذیل قبیلے ہیں: (۱) اَنْدی خاص، جن کی تعداد

۱۹۳۳ء میں ۸۹۸۶ اور ۱۹۵۴ء میں ۱۰۰۰۰ تھی؛ (۲) اَخوَخ (یا اَچْواڈو Ačwado)، ۱۹۳۳ء میں ۴۶۱۰؛ (۳) تَگْولَل (یا کْوانَدا Kvanada)، ۱۹۳۳ء میں ۳۶۴۷؛ (۴) بوتلِخ، ۱۹۳۳ء میں ۱۸۶۴؛ (۵) گودوبِری (Godoberi)، ۱۹۲۶ء میں ۱۵۰۰؛ (۶) چَمَلَل (Čamlal)، ۱۹۳۳ء میں ۵۱۰۱ اور ۱۹۵۴ء میں تقریباً ۷۰۰۰؛ (۷) کَرَتہ (یا کِرْدِی کَلَل Kirdi-Kalal)، ۱۹۳۹ء میں ۶۲۳۵؛ (۸) تِنْدی (Tindi) یا تِنْدَل اِدِری (Tindal Ideri)، ۱۹۳۳ء میں ۴۷۷۷.

اَنڈِی قبائل کو اَوَر نے تیرھویں اور پندرھویں صدی کے درمیان مسلمان کیا اور وہ انھیں کی طرح شافعی المذہب سُنّی ہیں۔ ہر اَنڈِی قبیلے کی اپنی الگ زبان ہے، جو آئی بیریائی۔ قفقازی السنہ کی داغستانی شاخ اَوَر۔ اَنڈو۔ دِڈو گروہ سے تعلّق رکھتی ہے اور ہمسایہ قبائل کی زبانوں، نیز اَوَر کی زبان سے مختلف ہے۔ صرف مندرجۂ ذیل لوگ آپس میں ایک دوسرے کی زبان سمجھتے ہیں: کَرَتہ۔ اَخوَخ، تَگْولَل۔ تِنْدی اور گوڈوبِری۔ بوتلِخ۔ اَنڈی گروہ کی کوئی زبان ضبطِ تحریر میں نہیں آئی بلکہ اَنڈِی کی اداری اور تعلیمی زبان اَوَر ہے یا پھر اس سے کم روسی۔ عام طور پر ہر جگہ دو زبانیں (اَوَر اور مقامی) رائج ہیں۔ ۱۹۱۸ء کے انقلاب کے آغاز کے قریب تک اندیوں کے ہاں قبل از جاگیرداری (pre-feudal) نظام رائج تھا۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بوتلِخ اور اَخوَخ کو زیرِ نگیں کرنے کے سلسلے میں اَوَر کی خانی ریاست کی مساعی کے باوجود اندیوں نے نہ تو کبھی کوئی اپنی ریاست قائم کی نہ وہ کسی بڑی ریاست کے زیرِ نگیں رہے۔ ہر قبیلہ اپنا الگ آزاد معاشرہ رکھتا تھا اور ان میں سے کچھ آپس میں مل کر "وفاق" قائم کر لیتے تھے۔ ان میں سے ہر قبیلے پر "اُزدِن" (آزاد کسانوں) کی ایک مجلس ("جماعت") حکومت کرتی تھی۔ ان کی عورتوں کو دیگر داغستانی اقوام کی نسبت زیادہ آزادی حاصل تھی ("چُڈرِہ" Čadre [= چادر پردہ] اور تعدّدِ ازدواج مفقود تھے)۔ ۱۹۱۸ء سے پیشتر اَنڈِیوں کا اقتصادی نظام چیچنیا (Čečnya) کے ساتھ وابستہ تھا، جن کا ان پر حاکمانہ اقتدار قائم تھا اور اسی طرح وسطی قفقاز کے ساتھ۔ آج کل، بالخصوص ۱۹۴۵ء میں چیچنہ۔ اِنگوش (čečeno-Ingushen) کی سوویٹ جمہوریہ کے خاتمے کے بعد سے، اُن کا سیاسی اور ثقافتی رجحان اَوَر کی جانب رہا ہے اور انھیں کے نیز دِڈو [رَتَ بَآن] (Dido) اور اَرْچی [رَتَ بَآن] (Arči) کے ساتھ مل کر وہ ایک واحد "اَوَر قوم" بناتے ہیں۔ اندی قوموں کا نظامِ معیشت ابھی تک [قدیم] روایتی قسم کا ہے، یعنی بھیڑ بکریاں پالنا، جس کی وجہ سے موسم کے لحاظ سے نقلِ مکانی کی ضرورت ہوتی ہے، نردبانی طریقے (terrace system) پر کاشت کاری اور کاریگروں کی ایک ماہرِ فن جماعت کی موجودگی۔ بوتلِخ کا اَوُل (aul) [چوک] داغستان کے پہاڑی علاقے میں ایک اہم منڈی ہے.

مآخذ: (۱) *Narody Daghestana*، روداد سائنس اکیڈمی، ماسکو ۱۹۵۵ء؛ (۲) Z. A. Nikol'skaya: *Istoričeskie predposilki natsional' noy Konsolidatsii Awartsev*، در *Sovetskaya Etnografiya*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۳-۱۲۴؛ (۳) *Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya*، بار دوم، ج ۲، طبع Audiitsi and Ando Didoïskie؛ (۴) B. Grandé: *Spisok narodnostey S.S.S.R.*، *Revolütsiyai Natsional' nosti*، ۱۹۳۶ء، ص ۷۴-۸۵؛ (۵) E. M. Shilling: *Daghestanskaya Ekspeditsiya 1946 goda*، *Kratkie Soobshčeniya Instituta Etnografii*، ماسکو ۱۹۴۸ء، ۴: ۳۱-۴۰؛ (۶) A. A. Bokarev: *Kratkie svendeniya o yazikakh Daghestana*، Makhač-Kala ۱۹۴۹ء؛ (۷) وہی مصنّف: *Očerk grammatiki čamalinskogo yazika*، ماسکو ۱۹۴۹ء؛ (۸) A. Dirr: *Kratkiy grammatičeskiy očerk andiyskogo yazika*، در *Sbornik Materyalov dlya opisaniya mestrostey i plemën Kavkaza*، ج ۳۵، تفلیس ۱۹۰۴ء؛ (۹) وہی مصنّف: *Materyali dlya izučeniya yazikov i narečii andodidoïskoy gruppi*، در *sbornik Materyalov dlya opisaniya mestnosteyi i plemën Kavkaza*، تفلیس ۱۹۰۹ء، کرّاسہ ۴۰؛ نیز دیکھیے اَوَر (Awar)، داغستان اور دِڈو (Dido) مادوں سے متعلق مآخذ.

(H. CARRÉRE D'ENCAUSSE)

⊗ **انڈمان:** جزیروں کا ایک مجموعہ، جو خلیج بنگال کے مشرقی حصّے میں برما کے جنوب مغربی گوشے سے بجانب جنوب مائل بہ مغرب واقع ہیں۔ اس مجموعے میں چھوٹے بڑے دو سو چار جزیرے ہیں اور ان کا کل رقبہ دو ہزار پانسو آٹھ مربع میل ہے۔ یہ غیر معروف تھے لیکن انگریزوں کے عہدِ حکومت میں یہاں طویل المیعاد قیدیوں کے لیے ایک نو آبادی قائم ہوئی، جس کے باعث ان جزیروں نے انڈمان کے نام سے کم اور "کالے پانی" کے نام سے ہمہ گیر شہرت پائی۔ جزائر انڈمان دریائے ہگلی کے دہانے سے پانسو نوے میل، مدراس سے سات سو اسّی میل، راس نگرائس (برما) سے ایک سو بیس میل اور سُماٹرا کے شمالی گوشے (آچین) سے تین سو چالیس میل کے فاصلے پر ہیں۔ ہر طرف سے خشکی کا بُعد ہی شاید تعزیری نو آبادی کے لیے ان کے انتخاب کا باعث ہوا.

انڈمان نام بظاہر ملائی لفظ "ہندومان" سے بنا (*Encyclopaedia Britannica*، ۱: ۸۹۷)، یعنی ہنومان (= بندر) [نویں صدی میں عربوں کے ہاں ان جزائر کا ذکر ملتا ہے].

بڑے جزیرے دو حصّوں میں منقسم ہیں: شمال میں انڈمان کلاں اور جنوب میں انڈمان خُرد۔ انڈمان کلاں کا طول زیادہ سے زیادہ دو سو انیس میل اور عرض زیادہ سے زیادہ بتیس میل ہے۔ اور یہ مجموعہ تین حصّوں میں بٹا ہوا ہے: شمالی انڈمان، وسطی انڈمان اور جنوبی انڈمان۔ چھوٹے چھوٹے جزیرے زیادہ تر انھیں کے پاس ہیں۔ انڈمان خُرد انتہائے جنوب میں انڈمان کلاں سے کم و بیش چالیس میل پر ہے۔ اس کا طول زیادہ سے زیادہ چھبیس میل اور عرض سولہ میل ہے.

اگرچہ یہ جزیرے بحرِ ہند کی آبی شاہ راہ پر واقع تھے مگر مدّت تک ان میں آبادی کی کوئی صورت نہ بنی۔ البتہ مختلف جہاز ران ان کا ذکر کرتے رہے۔ اس کا

ایک سبب غالباً یہ تھا کہ جزیروں کے ارد گرد مونگے کی زیرِ آب چٹانیں ہیں جو نہایت خطرناک ہیں اور جہازوں کو ان سے بچاتے ہوئے اندر لے جانا سہل نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ جزیروں میں بظاہر کوئی جاذبیت نہ تھی، جنگل گھنے تھے اور وہاں جو لوگ رہتے تھے وہ ہر نئے آنے والے پر بے دریغ حملے کر دیتے تھے۔ اسی وجہ سے مشہور ہو گیا کہ وہ آدم خور ہیں۔

اب انڈمان کلاں میں بہت اچھی بندرگاہیں ہیں، مثلاً پورٹ کارنوالس شمال میں، پورٹ بلیر جنوب میں، پورٹ الفنسٹن اور مایا بندر وسط میں۔

آب و ہوا: ان جزیروں کی آب و ہوا وہی ہے جو منطقۂ حارّہ کے جزیروں کی ہونی چاہیے، یعنی گرمی خاصی ہوتی ہے، لیکن سمندر کی ہوائیں ان کی حدت کم کر دیتی ہیں۔ سردی گرمی یہاں دونوں نہیں۔ وہی کیفیت رہتی ہے جو ہمارے ہاں چیت بیساکھ میں ہوتی ہے۔ دسمبر، جنوری میں رات کو ایک چادر اوڑھنے کی نوبت آتی ہے۔ گرم کپڑے پہننے کا بالکل دستور نہیں (تاریخ عجیب، ص ۸)۔

مقامی باشندوں کے نزدیک انڈمان میں تین موسم ہوتے ہیں: 'ایری بوڈا'، یا خشکی کا موسم، جو فروری سے مئی تک رہتا ہے؛ 'گوئل'، یعنی برسات کا موسم، جون سے ستمبر تک اور 'پاپڑ'، یعنی معتدل موسم، اکتوبر سے جنوری تک۔ مقامی باشندے خشک موسم میں شہد، کچھوے، جنگلی پھل وغیرہ کھاتے ہیں؛ برسات میں درختوں کی جڑیں، پھلیاں، جو پہلے سے جمع کر رکھتے ہیں، یا جنگلی سؤر؛ معتدل موسم میں مچھلی اور دوسرے کیڑوں مکوڑوں پر زندگی گزارتے ہیں (تاریخ عجیب، ص ۲۱)۔ بارش بے قاعدہ سی ہوتی ہے۔ جب برساتی ہوائیں شمالاً شرقاً چلتی ہیں تو موسم زیادہ تر خشک رہتا ہے۔ جب یہ ہوائیں جنوباً غرباً چلتی ہیں تو بکثرت بارش ہوتی ہے جس کا اوسط ایک سو بیس انچ سالانہ بتایا جاتا ہے (تاریخ عجیب، ص ۸ و Ency. Brit.، ۱:۸۹۶)۔

نباتات و حیوانات: انڈمان کے جنگلوں میں کئی قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ بعض قسمیں بہت عمدہ ہیں، مثلاً گنگو کی لکڑی سال اور ساکھو کے برابر وزنی اور مستحکم ہوتی ہے۔ پداوک ایسی لکڑی ہے جس کی نظیر شاید ہی کہیں مل سکے۔ یہ خون کی مانند سرخ، ساتھ ہی نہایت پائدار، خوش نما اور خوشبودار ہوتی ہے۔ آبنوس بھی ان جنگلوں میں ہے۔ 'ماربل' یعنی 'پھول دار لکڑی' تو انڈمان کے سوا شاید آج تک روے زمین پر کہیں نہ ہوگی۔ یہ بطورِ تحفہ تمام ملکوں میں جاتی ہے۔ پیا اور دوسری مضبوط اور عمدہ لکڑیاں بھی یہاں کے جنگلوں میں موجود ہیں۔ گرجن کے درخت بھی بکثرت ہیں، جن کے تیل سے پالش تیار ہوتا ہے اور اس سے چوبی اشیا کی صفائی کی جاتی ہے۔ بید کی چھڑیاں اور کوبریاں بھی بطورِ تحفہ ملک ملک کو جاتی ہیں (تاریخ عجیب، ص ۶)۔ Encyclopaedia Britannica میں پداوک اور ماربل کے علاوہ 'کوکو'، 'سفید چنگلم' اور 'ساٹن وڈ' کا بھی ذکر موجود ہے (۱:۸۹۶)، لیکن ان کی کیفیت معلوم نہیں۔ بعض نباتات باہر سے لا کر یہاں کاشت کی گئیں، مثلاً چائے، قہوہ، کوکو، سن، ناریل، پھل والے درخت (Ency. Brit.، ۱:۸۹۶)۔

مولوی محمد جعفر نے لکھا ہے کہ جنگلوں میں آم، املی، جامن، کٹھل، بڑہل، جائفل، ناریل اور پان کے درخت خود رو موجود ہیں، مگر ان کے پھل بہت چھوٹے اور بدمزہ ہوتے ہیں۔ دھان، مکئی، ارہر، مونگ، ماش، وغیرہ پیدا ہونے لگے ہیں مگر گیہوں، چنا، جو وغیرہ سرمائی فصلیں نہیں ہوتیں، البتہ ایکھ (گنا) ایک برس کی لگائی ہوئی دس برس رہتی ہے اور گنا جیسے جیسے پرانا ہوتا جاتا ہے اس کی شیرینی بڑھتی جاتی ہے (تاریخ عجیب، ص ۷)۔

حیوانات میں چوپایہ (درندہ یا چرندہ) سؤر کے سوا کوئی نہیں، جو بہت چھوٹا اور بھیڑ کی طرح غریب ہوتا ہے۔ ابابیلوں کے جھنڈ پہاڑوں کے غاروں میں رہتے ہیں۔ ان کا لعاب قیمتی چیز مانا جاتا ہے۔ کچھوے اور مچھلیاں بہ افراط ہوتی ہیں اور مچھلیوں کی بعض قسمیں صرف انڈمان سے مخصوص ہیں۔ پرندوں میں ہریل، کبوتر، کوّے، زنگاری اور سفید فاختہ، مینا، بلبل وغیرہ ہیں۔ رینگنے والے جانوروں میں سانپ، بچھو، کنکھجورا قابلِ ذکر ہیں۔ سانپ کا زہر کم ہوتا ہے، بچھو، کنکھجورا کے کاٹے کا درد بھی زیادہ نہیں ہوتا لیکن حد درجہ موذی سمجھا جاتا ہے (تاریخ عجیب، ص ۸)۔ بحری تحفوں میں سے عقیق البحر، گھونگے، سنکھ، کوڑیاں وغیرہ اشیا رنگ رنگ کی ہوتی ہیں۔

باشندے: انڈمان کے مقامی باشندوں کا درجۂ تہذیب بہت فروتر مانا گیا ہے۔ یہ لوگ فولاد کے دور سے پیشتر ہی وہاں آباد ہوے ہوں گے۔ کہاں سے آئے؟ اس بارے میں کچھ علم نہیں۔ یہ اگرچہ ایک ہی نسل سے ہیں مگر ان کے بارہ قبیلے یا ذاتیں ہیں، جن کی زبانوں میں بھی تفاوت ہے۔ مردوں کے قد عموماً چار فٹ ساڑھے دس انچ اور عورتوں کے چار فٹ چھے انچ ہوتے ہیں۔ پندرہ سال کی عمر میں مرد بلوغ کو پہنچ جاتے ہیں اور عموماً چھبیس سال کی عمر میں شادی کرتے ہیں۔ چالیس سال کی عمر میں بوڑھے ہو جاتے ہیں۔ یہی کیفیت عورتوں کی ہے۔ بعض ساٹھ ساٹھ پینسٹھ پینسٹھ سال کی عمر پاتے ہیں (Ency. Brit.، ۱:۸۹۶)۔

باشندوں کے متعلق مولوی محمد جعفر کا بیان ہے کہ وہ حبشیوں کی طرح سیاہ فام ہوتے ہیں؛ گول سر، آنکھیں ابھری ہوئی اور بال گھونگریالے، مگر جسم نہایت مضبوط۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ان کا بھی عقیدہ ہے کہ خدا (پلوگا) آسمان (مارو) پر رہتا ہے، وہی ہر شے کا خالق ہے، وہ سب سے بڑا ہے، کسی سے پیدا نہیں ہوا، ہمیشہ سے ہے، ہمیشہ رہے گا۔ پانی بھی اسی کے گھر سے آتا ہے، روزی بھی وہی دیتا ہے، موت بھی اسی کے حکم سے آتی ہے (تاریخ عجیب، ص ۱۶-۱۷)۔ جب آباد کاری کا آغاز ہوا تو مقامی باشندے بالکل برہنہ رہتے تھے، رفتہ رفتہ لباس بھی پہننے لگے اور اب ان کے بچے سکولوں میں تعلیم پاتے ہیں۔

پہلے پہل ۱۷۸۹ء میں حکومت بنگال کو ان جزیروں میں تعزیری نو آبادی قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چنانچہ لفٹنٹ بلیر (Blair) کو بھیجا گیا اور چیتھم (Chatham) میں کچھ مکانات بنائے گئے، لیکن آب و ہوا کی خرابی کے باعث نوے فی صد آدمی مر گئے اور ۱۷۹۶ء میں یہ نو آبادی ترک کر دی گئی۔ پھر ۱۸۵۷ء

کے ہنگامے میں بہت سے لوگ گرفتار ہوئے تو حکومت ہند کی توجہ انڈمان کی طرف منعطف ہوئی۔ چنانچہ چھان بین کے بعد ۱۸ مارچ ۱۸۵۸ء کو ڈاکٹر واکر کی سرکردگی میں قیدیوں کا پہلا قافلہ انڈمان پہنچا اور انڈمان کلاں کے جنوبی حصے میں اس مقام پر آبادی کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا نام پورٹ بلیر تجویز ہوا۔ ڈاکٹر واکر پہلے آگرہ جیل میں سپرنٹنڈنٹ تھا، اسے انڈمان میں کمشنر بنا دیا گیا۔ اس نے قیدیوں کو آزاد چھوڑ دیا، جن میں سے دو سو تیرہ بھاگ گئے، لیکن بدحال ہو کر ستاسی واپس آ گئے۔ ان میں سے چھیاسی کو پھانسی دے دی گئی اور ایک کو گولی سے اڑا دیا گیا۔ پھر دو دو اڑھائی اڑھائی سال کے بعد کمشنر بدلتے رہے۔ ۱۸۶۱ء میں جنگ آزادی (۱۸۵۷ء) کے ایک ہزار قیدی رہا کر دیے گئے، جن کے خلاف قتل یا کسی گروہ کی قیادت کا کوئی الزام ثابت نہ ہوا۔ پھر قیدیوں کی تعداد بھی بڑھتی گئی اور جزیروں میں جا بجا آبادی بھی ترقی کرتی گئی۔ مولوی محمد جعفر تھانیسری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اپریل ۱۸۷۹ء میں انڈمان کی تمام تعزیری نوآبادیوں کے افراد کی کیفیت یہ تھی:

چھوٹے افسر (قیدی)	:	۶۷۱
مشقتی (قیدی)	:	۷۴۶۲
سرکاری ملازم (قیدی)	:	۴۷۷
پیشہ ور (قیدی)	:	۱۹۸۵
میزان	:	۱۰۵۹۵

ان میں سے ۹۶۰۷ مرد تھے اور ۹۸۸ عورتیں۔

قیدیوں کے علاوہ نوآبادیوں میں جو لوگ مقیم تھے ان کی تعداد یہ تھی:

رہاشدہ قیدی جو وہیں مقیم ہو گئے	:	۳۷۱
بچے	:	۹۸۳
فوجی مع متعلقین	:	۸۹۳
پولیس	:	۴۱۵
افسر مع متعلقین	:	۹۵
دوسرے آزاد افراد	:	۱۲۷
میزان	:	۲۸۸۴

گویا مجموعی تعداد ۱۳۴۷۹ تھی (تاریخ عجیب، ص ۲۶-۲۷)۔

تعزیری نوآبادیوں کے قواعد و ضوابط میں برابر ترمیم ہوتی رہی۔ ۱۸۷۰ء میں قیدیوں کے چھ درجے مقرر کر دیے گئے، جنھیں "کلاس" کہتے تھے۔

۱- درجۂ اوّل: انھیں ٹکٹ مل جاتا تھا۔ ان میں پیشہ ور اور خانگی ملازم شامل تھے۔

۲- درجۂ دوم: چھوٹے افسر، منشی وغیرہ۔

۳- درجۂ سوم: اس میں دو درجے تھے: ایک (اے) میں قیدی کی تنخواہ دو روپے تھی، دوسرے (بی) ایک روپیہ؛ رسد دونوں کو ملتی تھی۔

۴- درجۂ چہارم: اس درجے میں نو وارد قیدی رکھے جاتے تھے، جنھیں خشک رسد کے سوا اور کچھ نہیں ملتا تھا؛ تاریخ آمد سے دو برس بعد اس درجے والے کو درجۂ سوم (بی) میں رکھ دیا جاتا۔

۵- اس میں چینی قیدی بیڑی والے رکھے جاتے۔

۶- کم زور قیدی، جن کے تین حصے تھے: اے، بی، سی؛ اے کو بارہ آنے، بی کو آٹھ آنے اور سی کو چار آنے ماہوار کے ساتھ رسد ملتی تھی۔

درجۂ اوّل اور درجۂ دوم کے قیدیوں کو شادی کی اجازت تھی۔ چھوٹے افسروں کو تنخواہ ملتی تھی۔ منشی اور محرر بھی تنخواہ پاتے تھے، جو حسب لیاقت پچاس روپے تک تھی۔

عورتوں کے لیے دو درجے رکھے گئے۔ زائد عورتیں درجۂ دوم میں رکھی جاتیں، جنھیں مشترکہ باورچی خانے سے کھانا ملتا۔ اسے "بھنڈارا" کہتے تھے۔ تین برس تک اچھے چال چلن سے رہنے کے بعد ہر عورت کو درجۂ اوّل میں رکھ دیا جاتا اور وہ خشک رسد اور آٹھ آنے ماہوار تنخواہ پاتی۔ مزید دو برس کے بعد عورت کو ٹکٹ مل جاتا اور وہ شادی بھی کر سکتی تھی (تاریخ عجیب، ص ۹۵-۱۰۲)۔

یہ تعزیری نوآبادیاں بدستور قائم رہیں۔ دوسری عالمی جنگ میں برما، ملایا وغیرہ پر جاپان کا تسلط ہو گیا اور جزائر انڈمان بھی اسی کے قبضے میں چلے گئے۔ ۸ اکتوبر ۱۹۴۵ء کو دوبارہ ان پر قبضہ ہوا تو تعزیری نوآبادیاں ختم کر دی گئیں اور جزیروں کا انتظام چیف کمشنر کے حوالے کر دیا گیا [آزادی ملنے کے بعد جزائر انڈمان بھارت کا حصہ بن گئے۔ یہ جزیرے براہِ راست صدر جمہوریہ کے ماتحت ہیں۔ ان کا نظم و نسق چیف کمشنر کے سپرد ہے، جس کی امداد کے لیے پانچ ارکان پر مشتمل ایک مشاورتی مجلس قائم کر دی گئی ہے]۔

جزیروں کی کل آبادی (جس میں مقامی باشندے شامل نہیں) ۱۹۵۱ء میں ۱۸۹۳۹ تھی (۱۲۷۲۳ مرد اور ۶۲۱۶ عورتیں)۔ [۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے رو سے یہاں کی کل آبادی وحشی قبائل سے قطع نظر ۶۳۵۴۸ تھی۔] جنوری ۱۹۵۳ء میں وہاں ۷۳۴۷ مویشی تھے اور ۳۰۰۲ بھیڑیں۔ پورٹ بلیر اور آس پاس ایک سو بائیس میل پختہ سڑکیں بن چکی تھیں۔

پیداوار ابھی تک اس حد پر نہیں پہنچی کہ اہل جزیرہ کے لیے کفایت کر سکے۔ سب سے زیادہ آمد لکڑی سے ہوتی ہے۔ ۱۹۵۳ء میں اس کی فروخت سے چونسٹھ لاکھ پینتالیس ہزار ایک سو چوہتر روپے وصول ہوئے تھے۔

انڈمان کی اہمیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جہاں ان جزیروں میں اخلاقی قیدیوں کی خاصی تعداد نے عمریں گزاریں وہاں عظیم المنزلت علما اور مجاہدین آزادی کی زندگیاں بھی انھیں تاریک جزیروں میں بسر ہوئیں اور بیشتر وہیں آخری نیند سو رہے ہیں؛ مثلاً ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں جن بزرگوں کو قید کر کے انڈمان بھیجا گیا تھا ان میں سے مولوی لیاقت علی الہ آبادی (جو الہ آباد میں قائد جنگ آزادی تھے) اور مولانا فضل حق خیر آبادی نے وہیں وفات پائی۔ حضرت محل کے مختار ممّو خان بھی انڈمان بھیجے گئے تھے، مگر انھوں نے ۱۸۶۶ء میں سراوک جانا منظور کر لیا، جہاں مزدوروں

کی ضرورت تھی اور وہ وہیں فوت ہوے۔ سیکڑوں افراد کے نام معلوم نہ ہو سکے۔ سیّد اکبر زماں اکبر آبادی بھی ایسے ہی اسیروں میں سے تھے، مگر ان کی لیاقت و صلاحیت غیر معمولی تھی؛ جلد ہی انگریزوں کے نزدیک معزز قرار پائے اور رہائی کے بعد بھی انگریزوں نے انھیں ایک سو روپے ماہوار تنخواہ دے کر کچھ مدت وہاں رکھا۔ پھر وہ آگرہ آ گئے۔ ۱۸۶۵ء میں سیّد احمد شہیدؒ کی جماعتِ مجاہدین کو امداد دینے کے الزام میں مختلف گروہوں پر بار بار مقدمے چلے اور انھیں انڈمان بھیجا گیا۔ مولانا احمد اللہ صادق پوری اور مولانا یحیٰی علی صادق پوری نے وہیں وفات پائی۔ مولانا عبدالرحیم صادق پوری اور مولوی محمد جعفر تھانیسری مدتِ قید پوری کر کے واپس آ گئے۔ بعد میں بھی ایسے کئی اصحاب کو انڈمان بھیجا گیا۔ بہت سے غیر مسلموں نے بھی آزادی کی تحریکوں میں سرگرم حصہ لینے کے باعث زندگی کے چند سال یا پوری زندگیاں انڈمان میں بسر کیں۔ اس اعتبار سے ہماری دینی، علمی اور قومی تاریخ میں جزائر انڈمان کا ذکر ضرور آتا رہے گا۔

ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ شیر علی قیدی نے، جس کا تعلق علاقۂ سرحد سے تھا، وائسرائے ہند کو انڈمان میں قتل کر دیا تھا (۸ فروری ۱۸۷۲ء) جب وہ دورے پر وہاں گیا ہوا تھا۔ شیر علی کو بمقام وپیر (انڈمان) پھانسی دی گئی (۱۱ مارچ ۱۸۷۲ء)۔

آمد و خرچ کی مفصل کیفیت کہیں نہیں مل سکی۔ مولوی محمد جعفر تھانیسری کے بیان کے مطابق ۱۸۷۹ء میں خرچ بارہ تیرہ لاکھ تھا۔ جو آخری اعداد مل سکے ان کی کیفیت یہ ہے:

سال	آمد	خرچ
۱۹۵۳-۱۹۵۴ء	ایک کروڑ بیس لاکھ	دو کروڑ اکانوے لاکھ
[۱۹۶۳-۱۹۶۴ء	ایک کروڑ اٹھاسی لاکھ	تین کروڑ بتیس لاکھ]

گویا خرچ آمدنی سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ انڈمان میں لکڑی اور دیا سلائی کے کارخانے ہیں۔ ایک ہائی سکول، دو مڈل سکول اور بائیس پرائمری سکول ہیں۔ طلبہ کی تعداد ۱۹۵۴ء میں دو سو تھی۔ پانچ ہسپتال، بارہ ڈسپنسریاں اور اٹھتیس کوآپریٹو یونینیں تھیں۔

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica*، طبع چہاردہم، تحت مادّہ؛ (۲) *The Statesman's Year Book* [بابت ۱۹۶۶-۱۹۶۷ء، ص ۴۳۶ ببعد]؛ (۳) *International Geography*، مرتبۂ H. R. Mill، مطبوعۂ میکملن کمپنی، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۴) *Selections from the Records of the Government of India*، عدد ۱۵: جزائر انڈمان، بیپٹسٹ مشن پریس، کلکتہ ۱۸۵۴ء؛ (۵) محمد جعفر تھانیسری: تاریخ عجیب، مطبوعۂ نول کشور پریس، لکھنؤ ۱۸۷۹ء۔

(غلام رسول مہر)

⊗ **انڈونیشیا:** بحر ہند اور بحر الکاہل کے درمیان ایشیا کے جنوب مشرق اور آسٹریلیا کے شمال مغرب میں طول بلد ۹۵ درجہ اور ۱۴۱ درجہ مشرق اور عرض بلد ۶ درجہ شمال اور ۱۱ درجہ جنوب کے درمیان دنیا کا عظیم ترین مجمع الجزائر اور پاکستان کے بعد دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک، جس کا مشرق سے مغرب تک فاصلہ چار ہزار میل اور شمال سے جنوب تک فاصلہ ایک ہزار دو سو پچاس میل ہے۔ کل رقبہ ۱۹۹۸۷۶۲ مربع میل ہے، جس میں سے ۱۲۶۳۳۸۱ مربع میل سمندر اور ۷۳۵۳۸۱ مربع میل خشکی ہے۔

نام: اس مجمع الجزائر کا قدیم نام 'نوسا نتارا' (= درمیانی جزائر) تھا۔ ولندیزی دورِ حکومت میں اسے شرق الہند یا ولندیزی شرق الہند کہنے لگے۔ ۱۸۴۴ء میں ایک جرمن ماہرِ نسلیات پروفیسر باسٹن نے اسے انڈونیشیا کا نام دیا، مگر عام نہ ہو سکا، اس کی اصل غالباً یونانی زبان کا ایک مرکب لفظ Indus-Nesus ہے (= سمندر اور جزائر؛ چنانچہ انڈونیشی آج بھی اپنے ملک کو 'تانہ آیر کیتا'، یعنی 'ہمارے جزیرے، ہمارا سمندر'، کے مانوس نام سے یاد کرتے ہیں)۔ ۱۹۲۱ء میں حریت پسندوں نے ایک قرارداد کی رو سے ولندیزی شرق الہند کے بجاے انڈونیشیا کا نام اختیار کیا اور آزادی کے بعد یہی ملک کا سرکاری نام قرار پایا۔

بڑے بڑے جزیرے: انڈونیشیا میں ہزاروں چھوٹے بڑے جزائر ہیں۔ انھیں چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

(ا) مغربی جزائر، جنھیں سوندا (Sonda) کبیر بھی کہا جاتا ہے۔ ان میں جاوا (Java)، مادُورا (Madura)، سُماترا یا ساٹرا (Sumatra)، بَنکا (Bangka)، بلّیٹون (Balliton)، انڈونیشی بورنیو (Borneo) یا کالی مَنتان (kalimantan) (= کٹے پھٹے ساحلوں والا جزیرہ) شامل ہیں۔

(ب) جزائر سوندا صغیر، جو جاوا سے آسٹریلیا تک پھیلے ہوے ہیں، یعنی بالی (Bali)، لُمبوک (Lombok)، سُمباوا (Sumbava)، سُومبا (Sumba)، فلورس (Flores)، روتی (Rotti) اور تیمور (Timor)۔ انڈونیشی انھیں 'نوسا تنگارا' کہتے ہیں (نوسا = جزیرہ؛ تنگارا = جنوب مشرق)۔

(ج) مشرقی جزائر: ان میں سلاویسی (Celebes) کے علاوہ مالوکا (Moluccas) کے جزیرے شامل ہیں، جن کا سلسلہ فلپائن (Phillipine) تک چلا گیا ہے۔ جزائر مالوکا میں ہلماہیرا (Halmahera)، تدورے (Tidore)، سیرم (Ceram)، امبون (Amboina)، بورو (Buru)، سُولا (Sula) اور تنم بار (Tenimbar) اہم ہیں۔

(د) مغربی ایریان (Irian) (= نیو گنی New Guinea)

سطح اور آب و ہوا: مغربی جزائر کم گہرے سمندروں میں واقع ہیں، جن کی گہرائی بعض مقامات پر صرف دو سو فٹ رہ جاتی ہے اور ساحلوں سے متصل زمین اکثر دلدلوں پر مشتمل ہے؛ اسی لیے ماہرین طبقات الارض کا خیال ہے کہ چند لاکھ سال پیشتر یہ جزیرے برِاعظم ایشیا کا جز تھے۔

آتش فشاں پہاڑوں کا سلسلہ خربوزے کی قاش کی طرح ساٹرا، جاوا اور مالوکا میں سے ہوتا ہوا شمال میں فلپائن تک چلا گیا ہے۔ ملک میں ایک سو سے زیادہ

آتش فشاں پہاڑ بیدار ہیں (نصف تعداد جاوا میں)۔ ان سے دو قسم کا لاوا نکلتا ہے۔ تیزابی لاوا زمین کو بنجر اور اساسی لاوا زمین کو بے حد زرخیز بناتا ہے۔ بیشتر پہاڑوں پر گھنے جنگل ہیں۔ کالی منتان اور ساترا کے مشرق میں دلدلی جنگلات ہیں۔ گھونگھے کے کیڑوں کے پشتے مجمع الجزائر کے تقریباً سب ساحلوں پر اور کم گہرے پانیوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کی توسیع کا سلسلہ جاری ہے۔ انڈونیشیا میں جھاڑیوں اور گھاس کے میدان بھی ہیں، جنھیں 'سوانا' کہتے ہیں۔ یہاں جھاڑیوں اور دیوقامت گھاس کے سوا کچھ نہیں اُگتا، چنانچہ دلدلوں کی طرح سوانا بھی انسانوں کے لیے بے سود ہیں۔ انڈونیشیا کا ساحل دنیا کے سب سے لمبے ساحلوں میں شمار ہوتا ہے۔

آب و ہوا مرطوب استوائی ہے۔ مون سون ہواؤں کی زد میں ہونے کے باعث بارش بکثرت ہوتی ہے۔ اگرچہ بعض حصوں میں بارش چھہتر انچ سالانہ سے کم ہوتی ہے (جو استوائی جنگلات کی نشوونما کے لیے کم از کم تصوّر کی جاتی ہے)، تاہم عموماً ایک سو ساٹھ سے ایک سو اسی انچ تک ہو جاتی ہے۔ وسطی جاوا کے شمال میں ایک سال میں تین سو ساٹھ انچ بارش بھی ہو چکی ہے۔ ضرورت سے زیادہ مسلسل بارش سے دلدلیں بنتی ہیں، گھنے جنگل پھلتے پھولتے ہیں اور روئیدگی کا یہ حال ہے کہ فصل کے لیے تیار کی ہوئی زمین ذرا سے تساہل کی وجہ سے جھاڑیوں کا جنگل بن جاتی ہے۔ بہرکیف انڈونیشیا کے خاصے حصے میں بارش ضرورت کے عین مطابق ہوتی ہے اور بعض مقامات (مثلاً جاوا) کو ناقابلِ یقین حد تک زرخیز بناتی ہے۔

مجموعی طور پر موسم گرم ہوتا ہے، لیکن سمندر کے قرب کے باعث منطقۂ حارّہ جیسی گرمی نہیں پڑتی۔ خطِ استوا پر واقع ہونے کی وجہ سے دن اور رات تقریباً برابر رہتے ہیں اور درجۂ حرارت بھی سال بھر قریب قریب یکساں رہتا ہے (اوسطاً اسّی درجہ)۔ صبح اور شام کی رطوبت کا درجہ عموماً نوّے ہوتا ہے، لیکن بلند مقامات پر درجۂ حرارت اور رطوبت کم اور ہوا زیادہ جاں فزا ہوتی ہے۔

اہم جزیروں کے عام جغرافیائی حالات: (۱) جاوا (رقبہ: ۴۸۵۰۰ مربع میل، آبادی: تقریباً ۶ کروڑ): یہ انڈونیشیا کا اہم ترین اور ترقی یافتہ جزیرہ ہونے کے علاوہ دنیا کے سب سے زیادہ زرخیز اور گنجان آباد خطوں میں شمار ہوتا ہے۔ سیاست، تجارت، صنعت و حرفت اور تعلیم و ثقافت کا مرکز ہے۔ ایک سرے سے دوسرے سرے تک آتش فشاں پہاڑوں کا سلسلہ پھیلا ہوا ہے۔ بعض حصے بنجر ہیں، لیکن بیشتر علاقے میں پہاڑوں کی ڈھلانوں کو مسطح کر کے جزیرے کا تقریباً ساٹھ فی صد حصّہ زیر کاشت لایا گیا ہے۔ گرم آب و ہوا اور کثرتِ باراں کے باعث جزیرہ بے حد سرسبز اور زرخیز ہے۔ چاول، کپاس، ربڑ، نیشکر، تمباکو، چائے، کوکو، ناریل، گرم مسالے خاص پیداوار ہیں۔ اعلیٰ عمارتی لکڑی بھی ملتی ہے۔ مغربی جاوا کے وسط میں اور بالخصوص بینڈونگ (Bandung) کے اردگرد سونڈائی لوگ اور باقی جزیرے میں جاوائی آباد ہیں۔ انڈونیشیا کا سب سے بڑا شہر اور ملک کا دارالحکومت جکارتا (Jakarta) (سابق بٹاویا Batavia) اور دوسرے بڑے شہر سورابایا (Surabaya)، بینڈونگ اور سیمارانگ (Samarang) جاوا ہی میں ہیں۔ بینڈونگ، مالانگ (Malang) اور بوگور (Bogor) اپنی خوش گوار آب و ہوا اور دل کش مناظر کے لیے مشہور ہیں۔ یوگ یکارتا (= جوگ جکارتا) (Jogjakarta) اور سوراکارتا (Surakarta) تحریکِ آزادی کے مرکز رہے ہیں (نیز دیکھیے مادّۂ جاوا)۔

(۲) مادورا (رقبہ: ۵۴۷۳ مربع میل، آبادی: بیس لاکھ) جاوا سے متصل واقع ہے۔ یہاں مادورائی لوگ آباد ہیں، جن کی اپنی تہذیب اور زبان ہے۔ یہ لوگ جاوا کے انتہائی مشرقی سرے پر بھی ملتے ہیں۔ اس کے گھنے جنگلوں میں عمدہ قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ اب پٹرول بھی نکالا جاتا ہے۔ لوگوں کا پیشہ زراعت، گلہ بانی یا ماہی گیری ہے۔ اس جزیرے میں قدیم ہندو دور کے آثار بکثرت ملتے ہیں۔ اہم ترین شہر بنگکلن (Bangkolin) ہے۔

(۳) ساترا (رقبہ: ۱۶۷۴۸۰ مربع میل؛ آبادی: ایک کروڑ بیس لاکھ): جاوا کے بعد اہم ترین جزیرہ، تقریباً ایک ہزار میل لمبا ہے۔ اسلام کی اشاعت یہیں سے شروع ہوئی۔ یہ علاقہ علم و فضل کے اعتبار سے اور اصلاح و تجدید کی تحریکوں میں پیش پیش رہا ہے (قدیم تاریخ کے لیے رک بہ آچے و ساترا)۔ سمندر کے کنارے پہاڑوں کا سلسلہ ہے۔ مشرقی حصے میں سوانا اور دلدلیں ہیں۔ اس حصے میں بڑے بڑے رقبے قابلِ کاشت بنا لیے گئے ہیں۔ ساترا کا تمباکو بہت مشہور ہے۔ آب و ہوا گرم مرطوب اور زمیں سرسبز و شاداب ہے۔ خاص پیداوار چاول، ربڑ، چائے، کافی، تمباکو، گرم مسالے، کپاس، نیشکر، ناریل، ساگودانہ، مونگ پھلی اور سپاری ہے۔ معدنیات میں کوئلا، پٹرول، ٹین، سونا، چاندی، تانبا، گندھک، سرمہ اور سنگ مرمر قابلِ ذکر ہیں۔ ساترا کے گھوڑے اور مویشی بھی مشہور ہیں۔ سب سے بڑا شہر میڈان (Medan) جزیرے کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ یہاں پٹرول صاف کرنے کا کارخانہ ہے۔ اس کے قریب ہی مشہور تفریح گاہ طوبا (Toba) ہے۔ میڈان کے شمال میں مشہور تاریخی شہر آچے (= آچیہ) ہے۔ مغربی ساترا میں بکّی تنگی (Bukkitingi) اور پاڈانگ (Padang) اور مشرق میں پالم بانگ (Palembang) اہم شہر اور تجارتی مرکز ہیں۔

(۴) بنکا (Bangka) (رقبہ: ۴۴۰۰ مربع میل؛ آبادی: تین لاکھ): ساترا کے مشرقی ساحل سے متصل واقع ہے اور دنیا میں ٹین کی سب سے زیادہ پیداوار والے علاقوں میں شمار ہوتا ہے۔ زمین خشک اور پتھریلی ہے۔ آب و ہوا گرم مرطوب ہے۔ بارش بکثرت ہوتی ہے۔ گھنے جنگلوں کو صاف کر کے کھیت بنائے جاتے ہیں۔ چاول، گرم مسالے، چائے، قہوہ اور ساگودانہ خاص پیداوار ہیں۔ پیشے زراعت، ماہی گیری اور کان کنی ہیں۔ شمالی سرے پر آچے (= آچیہ) لوگ آباد ہیں۔ ان کے جنوب میں 'بانک' ہیں، جن کی تہذیب اور زبان مختلف ہے اور مذہباً عیسائی ہیں۔ جزیرے کے وسط میں 'ٹینگ کابایو'، اور جنوبی سرے پر مختلف قبائل بستے ہیں۔ صدر مقام پنگکل پینانگ (Pangkal pinang) اور خاص بندرگاہ

منٹوک(Muntok) ہے۔

(۵) بلیتون (Belitung) یا Belliton (رقبہ: ۱۸۶۰ مربع میل؛ آبادی: پچھتر ہزار) اور اس سے ملحقہ چھوٹے چھوٹے ایک سو پینتیس جزائر (مجموعی رقبہ: ۹۵۰ مربع میل) بنکا اور بورنیو کے درمیان واقع ہیں۔ عام پیشہ زراعت ہے۔ تان یم کے پہاڑی سلسلے میں ٹین کی بڑی بڑی کانیں ہیں۔ تجنگ پندان (Tandjung Pandan) مرکزی مقام اور بندرگاہ ہے۔

(۶) بورنیو: سیاسی طور پر چار حصوں میں منقسم ہے، یعنی (۱) شمالی بورنیو، برطانوی مقبوضہ ہے؛ (۲) برونی میں برطانوی اقتدار کے تحت سلطان کی حکومت ہے؛ (۳) سراوک، برطانوی تاج کے ماتحت ہے اور (۴) انڈونیشی بورنیو یا کالی منتان (رقبہ: دولاکھ دس ہزار میل: آبادی: پچیس لاکھ)۔ جزیرے کا بڑا حصہ کوہستانی اور جنگلات سے ڈھکا ہوا ہے۔ دوسری فصلوں کے علاوہ چاول اور ربڑ کی کاشت بڑے پیمانے پر ہوتی ہے۔ معدنیات میں سونا، لوہا، تانبا، کوئلا، ہیرے، گندھک، چٹانی نمک اور پٹرول اہم ہیں۔ حیوانات کی کثرت ہے، بالخصوص اورانگ ہوتان (=بن مانس) اور ڈراکو (=اڑنے والی چھپکلیاں)۔ باشندوں کی اکثریت ملایائی نسل کے لوگوں پر مشتمل ہے جنھیں 'لاوت' (= سمندری لوگ) کہتے ہیں۔ بورنیو کے قدیم باشندے ڈیاک (=اندرونی) نیم وحشی ہیں اور مظاہرِ فطرت، مثلاً چاند، سورج، آگ کو پوجتے ہیں۔ بعض آدم خور بھی ہیں۔ بالک پاپان (Balikpapan)، بنجر ماسین (Bandjarmasin) اور پونتیانک (Pontianak) اہم مقامات ہیں۔

(۷) جزائر سلاویسی (رقبہ: ۷۷۸۵۵ مربع میل؛ آبادی: پینسٹھ لاکھ)، یہ خطہ کوہستانی ہے اور یہاں نباتات وحیوانات کی ایسی انواع پائی جاتی ہیں جن کی دنیا بھر میں نظیر نہیں ملتی۔ آبادی بوگینی، تورالائی، توراجائی، مکاسری، منہاسی اور گرونوتالی باشندوں پر مشتمل ہے۔ اکثریت کا مذہب اسلام ہے۔ صدر مقام مکاسر بندرگاہ بھی ہے، جو کسی زمانے میں گرم مسالے کی غیر قانونی تجارت کا مرکز تھا۔ منیالو دو عیسائیت کا قدیم مرکز ہے۔ گورن تالو اور منہاسا دوسرے اہم شہر ہیں۔ چاول، جوار، ناریل، املی، کوکو، کافی، نیشکر، روئی، سنکونا اور ربڑ خاص پیداوار اور کوئلا، تانبا اور سونا قابلِ ذکر معدنیات ہیں۔ صدر مقام مکاسر (Makasar) ہے۔

(۸) جزائر مالوکا: اکثر جزیرے پہاڑی ہیں۔ پہاڑوں کے دامن میں زرخیز میدان ہیں۔ گرم مسالے اور ناریل کی افراط ہے۔ گھنے جنگل کثرت سے ہیں، جہاں طرح طرح کے حیوانات اور خوب صورت پرندے ملتے ہیں۔ سب سے بڑا جزیرہ ہلما ہیرا ہے (رقبہ: ۶۵۰۰ مربع میل؛ آبادی: اڑھائی لاکھ)۔ یہاں کے باشندے ملایائی، پالینیشی اور پاپوائی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اکثریت مسلمان ہے۔ کچھ عیسائی اور مظاہر پرست بھی ہیں۔ شمال میں آتش فشاں پہاڑ اور ان کے دامن میں گھنے جنگل ہیں۔ ترناتے (Ternate) رقبہ: پچیس مربع میل؛ آبادی: چالیس ہزار) کی آبادی ملایائی، عربی اور پاپوائی مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ یہاں کئی بیدار آتش فشاں پہاڑ ہیں۔ ساحلی علاقہ سرسبز ہے۔ گرم مسالے، چاول جوار، کافی اور ساگودانہ بڑی فصلیں ہیں۔ تدورے (رقبہ: ۳۰ مربع میل؛ آبادی: پچاس ہزار) میں بھی آتش فشاں پہاڑ ہیں، جن کے دامن میں زرخیز میدان، کھیت اور باغات بھی ہیں۔ سیرام (رقبہ: ۶۶۲۱ مربع میل؛ آبادی: دس لاکھ) میں جاوی، مکاسری اور ترناتی نسل کے مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اندرونی علاقوں میں وحشی قبائل آباد ہیں۔ بیدار آتش فشاں پہاڑوں کے باعث اکثر زلزلے آتے رہتے ہیں۔ ناریل، چاول، جوار، نیشکر، تمباکو اور گرم مسالے خاص پیداوار ہیں۔ پٹرول کے چشمے بھی ہیں۔ بورو (رقبہ: ۳۴۰۰ مربع میل؛ آبادی: دولاکھ) کو شکاریوں کی جنت کہا جاتا ہے۔ یہاں عجیب وغریب حیوانات اور پرندے کثرت سے ملتے ہیں۔ زراعت، ماہی گیری اور تجارت اہم پیشے ہیں۔ امبون (رقبہ: ۱۱۴۵۵ مربع میل؛ آبادی: پانچ لاکھ) ایک چٹانی جزیرہ ہے۔ پہاڑوں کے دامن میں گرم پانی کے چشمے ہیں۔ گرم مسالے اور میوے افراط سے ہوتے ہیں۔ باندا (Banda) دس جزائر کا مجموعہ ہے، جن کی زمین لاوے سے بنی ہے اور بہت زرخیز ہے۔ گرم مسالے، ناریل اور میوے بکثرت ہوتے ہیں۔ جاوائی اور ملایائی نسل کے مسلمانوں کے علاوہ کچھ باشندے عربی اور چینی نسل کے بھی ہیں۔ باندانیرا (Bandanaira) اور گونانگ آپی (Gunangapi) اس مجموعے کے اہم جزیرے ہیں۔ ایک اور مجموعہ تنم بار چھیاسٹھ جزیروں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے یام وینا (رقبہ: ۱۱۰۰ مربع میل)، سیلو، سیرا، لالے، بوبار اور دوتارا اہم ہیں۔ سب جزیرے گھنے جنگلوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ آب وہوا خراب ہے۔ کل آبادی ساٹھ ہزار کے قریب ہے۔

(۹) جزائر سونڈا صغیر میں اونچے پہاڑی سلسلے اور آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ بارش بکثرت ہوتی ہے۔ آب وہوا خوش گوار اور زمین زرخیز ہے۔ تیمور سب سے بڑا جزیرہ ہے (رقبہ: ۳۶ ہزار مربع میل؛ آبادی: بیس لاکھ)۔ باشندے ملایائی، پاپوائی اور پولینیشی نسلوں سے ہیں۔ صدر مقام کوپانگ صندل کی لکڑی، ناریل، کھالوں اور گھوڑوں کی تجارت کا مرکز ہے۔ فلورس (رقبہ: ۸۸۷۰ مربع میل؛ آبادی: چھے لاکھ) تیمور کے مغرب میں واقع ہے۔ آب وہوا خوش گوار ہے۔ سومبا (رقبہ: ۴۶۰۰ مربع میل؛ آبادی: دولاکھ) صندل کا جزیرہ کہلاتا ہے۔ تانبا اور لوہا بھی موجود ہے۔ باشندے ملایائی مسلمان ہیں۔ اندرونی علاقوں میں وحشی قبائل آباد ہیں۔ یہاں وسیع چراگاہیں ہیں۔ عمدہ قسم کے مویشی اور گھوڑے پائے جاتے ہیں۔ سمباوا (رقبہ: ۵۲۴۰ مربع میل؛ آبادی: پانچ لاکھ) خوب صورت پرندوں کے لیے مشہور ہے۔ یہاں کئی آتش فشاں چوٹیاں اور شیشم کے جنگل ہیں۔ آب وہوا خوش گوار ہے۔ لمبوک (رقبہ: ۱۸۲۵ مربع میل؛ آبادی: دس لاکھ) کے باشندے ملایائی، ساسک اور بالی نسل کے مسلمان ہیں۔ یہ جزیرہ اپنی خوش گوار آب وہوا، دلکش مناظر اور سرسبزی وشادابی کے لیے مشہور ہے۔ امپے نان صدر مقام اور بندرگاہ ہے۔ اس کے جنوب میں بالی کا مشہور ومعروف حسین جزیرہ ہے (رقبہ: ۲۰۹۵ مربع میل؛ آبادی: بارہ لاکھ) صرف یہیں ہندو موجود ہیں، جن کی معاشرت انڈونیشی مسلمانوں سے بالکل مختلف ہے۔ پہاڑوں کے دامن میں شیشم

کے جنگل اور جنوب میں زرخیز میدان ہیں۔ زراعت، گلہ بانی اور دست کاری اہم پیشے ہیں۔ یہاں کا رقص بہت مشہور ہے۔ صدر مقام سنگاراجا ہے۔

(۱۰) ایریان: جزیرہ نیوگنی کا مغربی نصف حصہ ہے (رقبہ: ۱۵۱،۷۸۹ مربع میل؛ آبادی: پانچ لاکھ)۔ آب و ہوا گرم خشک ہے۔ وسطی علاقوں میں اونچے پہاڑوں کا سلسلہ ہے، جن کے دامن میں گھنے جنگل ہیں۔ ناریل، ساگودانہ، تمباکو، ربڑ اور عشکر خاص پیداوار ہے، مٹی کا تیل، چونا، تانبا اور سونا نکالا جاتا ہے۔ حیوانات بکثرت اور عجیب و غریب قسم کے ہیں۔ آبادی زیادہ تر ساحلی علاقوں میں ہے اور مختلف النسل ایشیائی اور یورپی باشندوں پر مشتمل ہے۔ اصل باشندے زنگی اور پاپوائی اندرونی علاقوں میں رہتے ہیں اور وحشی اور آدم خور ہیں۔ صدر مقام مراڈک ہے۔

تاریخ: انڈونیشیا میں انسانی آبادی انتہائی قدیم زمانے میں بھی موجود تھی۔ مشرقی جاوا میں ایسے متحجر ڈھانچے برآمد ہوئے ہیں جن کے متعلق ماہرینِ نسلیات کا خیال ہے کہ وہ اس گوریلا نما مخلوق کے ہیں، جنھیں انسان کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ یہ گوریلا نما انسان تقریباً پانچ لاکھ سال قبل موجود تھے۔

برفانی دَور سے قبل یہ مجمع الجزائر باقی براعظم ایشیا سے ملا ہوا تھا، چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مختلف اوقات میں ایشیا کے مختلف علاقوں اور نسلوں کے باشندے یہاں آتے رہے۔ بہر کیف اس اَمر کے شواہد موجود ہیں کہ پتھر کے زمانے میں یہاں سیاہ فام بونے آباد تھے، جو آسٹریلیا کے قدیم وحشیوں سے مشابہ تھے۔ تقریباً آٹھ ہزار سال قبل اس علاقے میں بادامی رنگ کی ایک مخلوط نسل کے باشندے آئے، جن کا تعلق ہندوستان اور ہند چینی سے آنے والی مخلوط نسلوں سے تھا۔ یہ نسل جاوائی کہلائی۔ اس کے بعد ملیشیائی نسل کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا، جس میں کاکیشیائی، منگولی اور زنگی نسلوں کی آمیزش تھی۔ ان کی آمد پر سیاہ فام باشندوں نے بحرالکاہل کے مختلف جزیروں یا انڈونیشیا کے اندرونی علاقوں میں پناہ لی۔ نیوگنی سے پاپوائی نسل بھی انڈونیشیا کے مشرقی جزائر میں پہنچی۔ اس طرح اس مجمع الجزائر میں جو نسلیں آج پائی جاتی ہیں انھوں نے مختلف نسلوں کی آمیزش سے اپنی موجودہ شکل اختیار کی ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے تاریخ تمدن انڈونیشیا، ص ۱۰۱ بعد)۔ اس عہد کے لوگ بالکل وحشی یا نیم وحشی تھے۔ مذہب مظاہر پرستی تھا۔ بھوت پریت کو بھی مانتے تھے، البتہ بت پرستی معدوم تھی۔ اس زمانے کے آخری دور میں وہ کاشت کرتے تھے اور جانوروں کو چَراتے تھے۔ مُردوں کو زمین میں گاڑتے تھے۔ جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ درختوں کی چھال کا لباس پہنتے تھے۔ اکثر ہڈیوں کے اوزار بناتے تھے اور مچھلیوں اور جانوروں کا شکار کرتے تھے۔ مجموعی طور پر ان کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ پوری آبادی کا ایک سردار (= نگاری نگارا) ہوتا تھا، جسے عموماً دیوتا کا درجہ دیا جاتا تھا۔

ایک ہزار سال قبل مسیح میں دھات کا زمانہ شروع ہوا اور کانسی کے برتن، اوزار اور ساز وغیرہ بننے لگے۔ ۲۰۰ ق م میں لوہے کا استعمال بھی ہونے لگا۔ یہ فن جنوبی چین اور شمال مشرقی ہند چینی سے آنے والے سوداگروں کے ذریعے پہنچا۔

ان دونوں ادوار کی چیزیں جکارتا کے عجائب گھر میں موجود ہیں، جن سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انڈونیشی اس وقت تہذیب و تمدن کے کس مرحلے سے گزر رہے تھے۔ بعض ماہرینِ نسلیات، مثلاً پروفیسر کینس (Kens) نے ان چیزوں کا مقابلہ فلپائن اور جاپان وغیرہ سے دستیاب ہونے والی اشیا سے کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ موجودہ انڈونیشیوں کے مورثین اعلیٰ چین کے علاقۂ یونن (Yunnan) یا ہند چینی کے علاقۂ ٹونکن (Tonkin) سے آئے تھے (نیز دیکھیے *Sumatra, its History and People*، وی انا ۱۹۳۵ء)۔

انڈونیشیا میں تاریخی دور کا آغاز ہندوؤں کی آمد سے ہوتا ہے۔ ہندوؤں (اور بدھوں) کے زمانے کے متعلق چند قدیم آثار کے سوا تاریخی مآخذ ناپید ہیں، لہٰذا جن روایات پر اس عہد کی تاریخ منحصر ہے ان کی نوعیت بہت حد تک افسانوی اور دیومالائی ہے۔ ان روایات کی ترویج و اشاعت زیادہ تر ولندیزی مؤرخین کی مرہونِ منت ہے۔ چونکہ ولندیزی حکومت احیاے اسلام کی تحریک کو اپنے اقتدار کے لیے خطرناک سمجھتی تھی اس لیے اس نے کوشش کی کہ قدیم ہندو تہذیب کی برتری اور ہندو ریاستوں کی عظمت اس طرح بڑھا چڑھا کر بیان کی جائے کہ مسلمانوں کو اپنا دورِ حکومت اور اپنی تہذیب حقیر اور کم تر نظر آنے لگے، ان کے لیے اسلامی نظریۂ حیات کی تجدید میں کوئی کشش باقی نہ رہے اور وہ اسلامی عہد کو انڈونیشیا کے قومی زوال اور پستی کا دور تصور کر کے اس سے قبل کے افسانوی دور کو اپنے قومی عروج کی انتہا سمجھنے لگیں۔ ولندیزی حکومت کی اسی پالیسی کے مطابق ولندیزی مؤرخین نے انڈونیشیا کی تاریخ مرتب کی۔

ہندو دَور: مؤرخین کا قیاس ہے کہ ہندو اس ملک میں تجارت کی غرض سے آئے تھے اور ان کی آمد کا زمانہ پہلی - دوسری صدی عیسوی ہے۔ رفتہ رفتہ ان کی تعداد بڑھنے لگی اور جاوا کے ان علاقوں میں ان کی نوآبادیاں قائم ہونے لگیں جہاں گرم مسالے پیدا ہوتے تھے۔ نوآبادیاں بڑھیں تو ریاستیں بن گئیں اور ریاستوں نے ترقی کر کے سلطنتوں کی شکل اختیار کر لی۔ اندازہ کیا گیا ہے کہ ہندوستان کے تاجر ساتویں۔ آٹھویں صدی عیسوی تک یہاں آتے رہے۔ ان میں بدھ مت کے پیرو بھی شامل تھے۔ ہندو اور بدھ تاجر جہاں بھی گئے وہاں انھوں نے اپنے مذہب کو پھیلایا؛ لیکن ہندوستان کی طرح رفتہ رفتہ انڈونیشیا میں بھی بدھ کے اثرات ختم ہوتے گئے اور ہندو مت عام مذہب بن گیا۔ ہندوؤں نے یہاں اپنی تہذیب کو پوری طرح پھیلایا اور یوں انڈونیشیا میں ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی جڑیں بہت مضبوط ہو گئیں۔

روایات سے پتا چلتا ہے کہ پہلی ہندو ریاست تروما تھی، جو جاوا میں قائم ہوئی۔ ایک اور مشہور روایت کی رُو سے جاوا کا پہلا ہندو راجا آجی ساکا تھا، جسے جاوائی شاعری اور ساکا سنہ کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ انڈونیشیا میں ملنے والے آثار و کتبات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مختلف زمانوں میں بعض بڑی بڑی سلطنتیں بھی قائم ہوئیں، مثلاً آٹھویں یا نویں صدی میں سری وجایا کی وسیع سلطنت سماترا میں موجود

تھی، جس کی حدود آگے چل کر بورنیو، فلپائن، سلاویسی، نصف جاوا، نصف فارموسا اور سیلون تک جا پہنچیں (جواہر لعل نہرو: Glimpses of World History، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۵)۔ پالم بانگ اس کی راجدھانی تھا، سرکاری زبان غالباً سنسکرت تھی، مذہب بدھ تھا اور حکمران مہاراج کہلاتے تھے۔ یہ سلطنت خاندان سلینڈرا کے ہاتھوں ختم ہوئی، جو ایک زمانے میں سری وجایا ہی کے ماتحت رہ چکا تھا۔ سلینڈرا بھی ایک بہت مضبوط اور وسیع بدھ سلطنت تھی۔ ان دونوں سلطنتوں کے عہد میں فنون لطیفہ، بالخصوص فن تعمیر کو بہت فروغ ہوا۔ جاوا میں 'بورو بودور' کا وسیع و عریض معبد، جس کا شمار دنیا کی عظیم ترین تعمیرات میں ہوتا ہے، سلینڈرا عہد ہی میں تیار ہوا تھا۔ اس خاندان کے زوال پر خاندان ماترم برسر اقتدار آیا، جس کی سلطنت وسیع تو نہ تھی، لیکن ہندو تمدن کی ترقی میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ سرکاری زبان جاوا کوئو (= پرانی جاوائی) تھی، جس پر سنسکرت کا اثر غالب تھا اور دارالحکومت میڈانگ تھا۔ جاوا کی ایک اور قابل ذکر سلطنت کیدیری تھی، جس کا زمانۂ عروج ۱۰۴۲ - ۱۲۲۲ء بتایا جاتا ہے۔ یہ مضبوط سلطنت مستقل نظم و نسق کی حامل اور ایک باقاعدہ ہندو تمدن کی مدعی تھی۔ ۱۲۲۲ سے ۱۲۹۳ء تک سلطنت سنگوساری کا دور رہا، جس کا تختہ راڈن وجایا نے الٹ کر اس دور کی مشہور ترین سلطنت مجاپائت (= مجو پاہیت = کڑوا پھل) کی بنیاد رکھی اور کرتا راجاسا جایا وردانا کا لقب اختیار کیا۔ اس کا بیٹا جایا نگارا مجاپائت کا سب سے مضبوط حکمران تھا۔ اس نے کالی منتان کو بھی جاوا کی قلمرو میں شامل کر لیا۔ اس کے قابل وزیر اعظم گجامدنے، جسے اس کے جانشینوں کا زمانہ بھی نصیب ہوا، قریبی ممالک سے سیاسی اور تجارتی تعلقات بڑھائے اور بالآخر اس کی کوششوں سے مجاپائت کا اقتدار پورے مجمع الجزائر پر چھا گیا۔ چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں خانہ جنگیوں اور بغاوتوں نے اس سلطنت کو بہت کمزور کر دیا۔ اُدھر جاوا اور ساترا میں اسلام ترقی کر رہا تھا اور نو مسلم حاکموں اور مبلّغوں نے مضبوط تنظیمیں قائم کر لی تھیں۔ اسلام کو دبانے اور مسلمانوں کو کچلنے کے لیے ہندو راجا اور اس کے حاکموں کے مظالم حد سے بڑھ گئے تو مسلمانوں نے متحد ہو کر مقابلہ کیا اور مجاپائت کا خاتمہ کر دیا۔ شاہی خاندان اور دوسرے ہندو امرا نے جاوا سے بھاگ کر بالی میں پناہ لی، جہاں کے ہندو آج بھی اپنی قدیم روایات کے حامل ہیں۔

انڈونیشی اور یورپی مؤرخین کی تحقیقات و مطالعات سے پتا چلتا ہے کہ اس دور میں حکومت کا سربراہ موروثی راجا ہوتا تھا، جسے وسیع مذہبی اور سیاسی اختیارات حاصل تھے۔ سکّوں کا استعمال صرف اندرون ملک تک محدود تھا اور غیر ممالک سے تجارت مبادلۂ اشیا کے اصول پر ہوتی تھی۔ ملک میں تقسیم کار تقسیم ذات پر موقوف تھی، چنانچہ ہر ذات کا آدمی اپنا مجوزہ پیشہ ہی اختیار کرتا تھا۔ اس عہد میں ہندو اور بدھ مذہب کے باہمی اختلاط سے مرتب شدہ مذہب ('اگاما شیوا بدھا') کا رواج تھا اور اس میں بعض مقامی اوہام و رسوم کے اثرات بھی شامل ہو چکے تھے۔ پوجا پاٹ عموماً مندروں میں ہوتی تھی۔ آج بھی یہاں کئی شاندار اور بڑے بڑے مندر بطور آثار قدیمہ موجود ہیں۔ افضل ترین عبادت گانا اور ناچنا تھا۔ مُردوں کو جلایا جاتا تھا۔ شادی والدین کی مرضی سے ذات کے تطابق کو دیکھ کر کی جاتی تھی۔ طلاق و خلع کی اجازت نہ تھی۔ غلامی کا رواج تھا۔ بچوں کی تعلیم مندروں سے ملحقہ مدرسوں میں ہوتی تھی۔ سمندر پار سفر کرنا گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا، چنانچہ اکثر امرا کے لڑکے نالندہ (ہندوستان) جا کر مذہبی تعلیم حاصل کرتے تھے؛ تاہم تعلیم عام نہ تھی۔ جوان ہونے کے بعد اپنی ذات کے مطابق پیشہ اختیار کیا جاتا تھا۔ تارک الدنیا ہونے کا بھی خاصا رواج تھا۔ مرغ بازی کا شوق عام تھا۔ بت پرستی کے باعث سنگ تراشی، بت سازی اور مصوری نے بہت ترقّی کی اور فن تعمیر نے بھی فروغ پایا۔ مشرقی جاوا کا فن تعمیر، جو ہندوستان کے فن تعمیر سے بہت مختلف تھا، تیرھویں صدی میں عروج پر پہنچ گیا۔ اس کے خاص نمونے شہر مالانگ میں ملتے ہیں۔ لکڑی پر منبت کاری اور زیورات سازی نے بھی فنی حیثیت سے بڑی ترقی کی۔ لوگ عموماً دھوتی باندھتے تھے۔ غرض یہ کہ انڈونیشی ہندو تہذیب ساری قوم پر چھائی ہوئی تھی۔ ذات پات کی تقسیم، توہم پرستی، اہنسا اور بت پرستی نے قوم کے اخلاق و کردار کو بری طرح متاثر کیا۔ لوگ مختلف طبقوں میں منقسم ہو گئے۔ ان کی جنگی صلاحیتیں کمزور پڑنے لگیں، برہمنوں کی رضا جوئی اور حکمرانوں کے باہمی تنازعات نے انھیں زوال کی آخری منزل پر پہنچا دیا اور ایک نئے عہد کا آغاز ہوا۔

اسلامی دور: آج انڈونیشیا ایک عظیم ترین اسلامی ملک ہے، جہاں دس کروڑ کے قریب مسلمان موجود ہیں، لیکن تیرھویں صدی عیسوی سے قبل وہاں ایک بھی مسلمان نہیں تھا۔ لوگ یا تو ہندو تھے، یا مظاہر پرست۔ اسلام کا یہاں قدم جمانا اور پھر تمام جزائر پر چھا جانا جہاں بقول کرافورڈ ایک عجیب اور مہتم بالشان واقعہ ہے (History of the Indian Archipelago)، وہاں غیر مسلموں کے اس دعوے کا مؤثر جواب بھی ہے کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا، کیونکہ انڈونیشیا کو مسلمان حملہ آوروں نے فتح نہیں کیا بلکہ مسلمان تاجروں اور مُبلّغوں نے مختلف جزیروں میں راجاؤں، امیروں اور عوام کو دین حق کی تبلیغ اور اپنے اوصاف حمیدہ سے متاثر کر کے اسلام قبول کرنے پر آمادہ کیا۔

اشاعت اسلام: مجمع الجزائر میں سب سے پہلے ساترا نے اسلامی اثرات قبول کیے۔ بارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں آچے (آچیہ) کے کچھ باشندے شیخ عبداللہ عارف کی کوششوں سے مسلمان ہوے۔ ان کے خلیفہ شیخ برہان الدین نے مغربی اور جنوبی ساترا میں دین کی وسیع اشاعت کی۔ انھوں نے ایک مدرسہ قائم کیا جہاں نو مسلموں کو دینی تعلیم دی جاتی تھی اور تبلیغ کے اصول سکھائے جاتے تھے۔ ان نو مسلم مبلّغوں نے مختلف علاقوں میں اسلام کا پیغام پہنچایا اور آچے کا پورا علاقہ اسلام کے زیر اثر آ گیا، حتّٰی کہ یہاں ۱۲۰۵ء میں پہلی اسلامی ریاست وجود میں آئی۔ چودھویں صدی عیسوی میں شیخ اسمٰعیل کے زیر قیادت کچھ مبلّغین حجاز سے پہنچے، جن کی مساعی سے سمدرا، آرو اور مینگ کباؤ کے راجا اور باشندے مسلمان ہو گئے۔ پندرھویں صدی میں پالم بانگ اور لمپانگ کے راجاؤں اور باشندوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔

جاوا میں اشاعتِ اسلام نے ایک تحریک کی شکل چودھویں صدی عیسوی میں اختیار کی جب مولانا ملک ابراہیم نے گریسک میں ایک تبلیغی مرکز قائم کیا۔ اس تحریک کے مندرجۂ ذیل نو رہنما بہت مشہور ہیں اور انھیں ولی ('سونان') کا درجہ دیا جاتا ہے: مولانا ابراہیم یا مولانا مغربی، رادن رحمت یا سونان نمپل، مخدوم ابراہیم یا سونان بونانگ، رادن پاپا یا سونان گیری، فتح اللہ یا سونان گننگ جاتی، سونان قدس، سونان موریا، سونان درجات اور سونان کالی جاگا۔ ایک اَور نامور مبلّغ رادن فاتح تھے، جن کی قیادت میں مبلّغینِ اسلام نے ۱۴۷۸ء میں مجاپائت کے حکمران کو شکست دی اور جاوا میں پہلی اسلامی سلطنت قائم کی۔

بورنیو میں اشاعتِ اسلام کا آغاز پندرھویں صدی کے آغاز میں ہو چکا تھا، مگر مجاپائت کے خاتمے اور یکے بعد دیگرے بنجر ماسین، داتک، برونی اور سکدانہ کے فرمانروا اَور عوام مسلمان ہوتے گئے۔ یہاں مُبلّغین کے سردار شیخ شمس الدین حجاز سے آئے تھے۔ ان کے ہاتھ پر سکدانہ کے راجا نے اسلام قبول کیا اور سلطان محمد صفی الدین کا لقب پایا۔

سلاویسی میں اسلام بورنیو کے نومسلموں کی بدولت پھیلا۔ سب سے پہلے مکاسر اور بوگی قوم میں اور پھر اہلِ منہاسہ مسلمان ہوے۔ مؤخر الذکر کو پرتگالیوں نے عیسائی بنالیا تھا۔ مکاسر کے نومسلم خاص طور پر بڑے پُرجوش مُبلّغ ثابت ہوے۔

جزائر مالوکا میں اسلام کی ابتدا پندرھویں صدی عیسوی سے ہوئی، جو ایک عرب مبلّغ شیخ منصور نے تدورے کے راجا کو مسلمان کرکے اس کا نام سلطان جلال الدین رکھا۔ اسی زمانے میں ترناتے کے راجا نے بھی مسلمان ہو کر اپنا نام سلطان زین العابدین رکھا۔ مؤخر الذکر کے جانشین سلطان باب اللہ کی کوششوں سے جزائر مالوکا میں دور دور تک اسلام پھیل گیا۔

جزائر سونڈا صغیر میں تبلیغ کا فرض مکاسر کے منظم اور پُرجوش مُبلّغین نے انجام دیا۔ سولھویں صدی عیسوی میں سمباوا اور اس کے بعد فلورس، تیمور اور سمبا میں بھی اسلام پھیل گیا۔ اس طرح مبلّغوں کی ایک منظم تحریک نے، جس کے پاس سیاسی اقتدار تھا نہ عسکری قوت، ایسی قوموں کو مسلمان کرلیا جو بڑی بڑی سلطنتوں کی مالک اور اپنے مذہب اور تہذیب و معاشرت کی سختی سے پابند تھیں۔

اسلامی سلطنتیں: انڈونیشیا میں مسلمانوں کی پہلی سلطنت سُماترا کے علاقۂ سمدرا میں قائم ہوئی، جس کا راجا مسلمان ہو کر سلطان ملک الصالح کے نام سے مشہور ہوا۔ ملک الصالح اور اس کے جانشینوں نے اسلام کی ترقّی و اشاعت میں بڑا حصّہ لیا۔ ۱۳۴۶ء میں ابن بطوطہ سمدرا پہنچا تو ملک الصالح کا پوتا سلطان زین العابدین حکمران تھا۔ ابن بطوطہ نے اس سلطنت کی خوش حالی، تجارت کی ترقّی، اَمن اَمان اور دینی امور میں حکمرانوں کی دلچسپی کی بہت تعریف کی ہے۔ پندرھویں صدی کے وسط میں یہ سلطنت ملاکا کے سلطان کے زیرِ اقتدار آ گئی۔

سُماترا کی دوسری اہم سلطنت آچے [رتّ بآن] ۱۴۹۶ء میں قائم ہوئی، جس کا بانی عنایت علی شاہ تھا۔ ۱۸۷۴ء میں جب ولندیزیوں نے اس پر قبضہ کرلیا تو آچے کے باشندوں نے جہاد کا اعلان کر دیا اور ۱۹۰۷ء تک برابر برسرِ پیکار رہے۔ آچے مسلمانوں کی بڑی طاقت ور سلطنت تھی۔ اس کے بادشاہوں نے ملک کی ترقی اور عوام کی فلاح کے لیے بہت کام کیا اور علوم و فنون کو فروغ دیا۔

۱۶۴۸ء میں مسلمانوں کی ایک سلطنت جنوب مشرقی سُماترا میں قائم ہوئی، جس کا صدر مقام پالم بانگ تھا اور بانی سلطنت ابراہیم۔ ۱۸۱۲ء میں سلطان بہاء الدّین محمد نے ولندیزیوں کے مقابلے میں انگریزوں کی بالادستی تسلیم کرلی، لیکن جب ۱۸۲۵ء میں انگریز یہاں سے دست بردار ہو گئے تو ولندیزیوں نے اس پر قبضہ کرلیا۔

جاوا میں پہلی اسلامی حکومت اگرچہ امپل میں قائم ہوئی تھی، جس کے حاکم مشہور ولی رادن رحمت تھے، لیکن مسلمانوں کی پہلی سلطنت دیماک تھی، جسے ۱۴۷۸ء میں مجاپائت حکمرانوں کو شکست دے کر رادن فاتح نے قائم کیا۔ ۱۵۲۰ء میں رادن یونس کی حکومت جاپارا سے گریسک تک پھیلی ہوئی تھی اور مادورا اور پالم بانگ بھی اس کے زیرِ اثر تھے۔ اس کے جانشین ترنگانوں کے عہد میں ماترن، پسوروان اور پاجانگ کے علاقے بھی فتح ہو گئے۔ ترنگانوں کے لڑکے شہزادہ مومن کی سعی سے دیماک میں اسلامی علوم کو بہت ترقی ہوئی اور ہندو اثرات زائل کرکے اسلامی زندگی اختیار کرنے پر خاص زور دیا گیا۔ یہ سلطنت ۱۵۷۸ء تک باقی رہی۔

سولھویں صدی عیسوی میں ترنگانوں کے بہنوئی پاتح ہلا (= فتح اللہ) نے مغربی جاوا میں سلطنتِ باتتن کی بنیاد رکھی۔ فتح اللہ اور اس کے جانشینوں کے عہد میں اسلام کی اشاعت تیزی سے ہوئی، عربی علم و ادب کی سرپرستی کی گئی، تجارت کو بہت ترقی ملی اور باتتن گرم مسالوں کی تجارت کا مرکز بن گیا۔ ۱۵۹۵ء میں ولندیزی تاجر یہاں پہنچے اور جلد ہی انھوں نے بٹاویا میں اپنا تجارتی مرکز اور قلعہ تعمیر کرکے باتتن پر بالادستی قائم کرلی۔ عبدالفاتح آگنگ (۱۶۵۱-۱۶۸۵ء) نے باتتن کی کھوئی ہوئی عظمت کو بحال کرنے کی کوشش کی، مگر داخلی اختلافات اور سازشوں نے اسے کامیاب نہ ہونے دیا۔ اس کی وفات کے ساتھ ہی باتتن کی آزادی بھی ختم ہو گئی۔

۱۵۷۸ء میں پاجانگ کے تخت پر سنوپاتی بیٹھا، جس کا تعلق ماترم کے قدیم حکمران خاندان سے تھا۔ اس نے اپنی سلطنت کو بڑی وسعت دی۔ ۱۶۱۳ء میں اس کا پوتا سسرنگ سنگ سلطان آگنگ (= اعظم) کے لقب سے تخت پر بیٹھا اور واقعی انڈونیشیا کا ایک عظیم حکمران ثابت ہوا۔ اس نے دوسری ریاستوں پر اقتدار قائم کرکے ایک مضبوط اور وسیع سلطنت قائم کی۔ اس نے ایک طرف تو جاوا کی باقی ماندہ ہندو ریاستیں ختم کیں جو مجاپائت خاندان کی بحالی کے لیے سازشوں میں مصروف تھیں اور دوسری طرف بٹاویا پر حملہ کرکے ولندیزی قلعے کو مسمار کر دیا اور ولندیزیوں کو جاوا سے باہر نکال دیا۔ اس کی زندگی میں ولندیزیوں کو دوبارہ جاوا میں قدم رکھنے کی جرأت نہ ہوئی۔ سلطان آگنگ نے اسلامی قوانین نافذ کیے اور لوگوں کی زندگی کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ اس کا نصب العین یہ تھا کہ انڈونیشی جزائر کو متحد کرکے ایک ملک اور ایک قوم بنا دیا جائے، جس کی

حکومت، معاشرت اور تہذیب وثقافت کی اساس اسلام ہو۔ ۱۶۴۵ء میں سلطان کی وفات کے بعد اس کے نااہل جانشین ہمنگ کورت اوّل نے اس کی تمام مساعی پر پانی پھیر دیا۔ اس نے قدیم ہندو رسوم و رواج کو پھر زندہ کیا اور ولندیزیوں سے معاہدہ کر کے انھیں متعدّد مراعات دے دیں۔ رفتہ رفتہ ولندیزیوں کا تسلُّط بڑھتا گیا، حتّٰی کہ ۱۷۵۵ء میں ماترم کی یہ سلطنت ولندیزیوں کے زیرِ اقتدار دو ریاستوں سوراکارتا اور یوگ یکارتا میں منقسم ہوگئی.

سُماترا اور جاوا کے علاوہ بورنیو، سلاویسی اور مالوکا میں مسلمانوں کی کئی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ بورنیو میں بنجر ماسین، سکدانہ اور برونی کی سلطنتوں نے شہرت حاصل کی.

اسلام کی اشاعت اور اسلامی سلطنتوں کے قیام سے انڈونیشیا میں زندگی کا ہر شعبہ متاثّر ہوا۔ یہاں کے لوگوں پر ہندو تہذیب اور ہندو دھرم کا بڑا گہرا اثر تھا۔ مسلمان ہونے کے بعد وہ اسلام کے شیدائی بن گئے۔ اگرچہ قدیم رسم و رواج اور تہذیب و معاشرت کی کئی چیزیں باقی رہ گئیں لیکن بنیادی طور پر ان کی حالت بدل گئی۔ عقائد و نظریات میں ایک اساسی تبدیلی پیدا ہوئی۔ حکومت اور معاشرت میں اصلاح ہوئی۔ ذات پات کی تقسیم ختم ہوگئی۔ تہذیب وثقافت کا انداز بدلا۔ فنونِ لطیفہ نے نئی شکل اختیار کی۔ علم و ادب اور زبان میں اسلامی رنگ آگیا اور دین سے وابستگی نے ملّی مقاصد اور جذبات و احساسات میں ہم آہنگی پیدا کر دی (رزاقی: انڈونیشیا، ص ۶۶ و ۶۷؛ نیز اس عہد کی مزید تفصیلات کے لیے رکّ بہ آچے، بورنیو، جاوا، سلاویسی، سماترا، مالوکا).

ان سلطنتوں کے قیام کا زمانہ مغربی اقوام کی آمد کا زمانہ تھا، جن کی جنگی قوت اور جدید اسلحہ کا مقابلہ کرنا بہت دشوار تھا۔ اس کے باوجود بعض حکمرانوں نے اپنی آزادی کی حفاظت کے لیے پوری طاقت سے مقابلہ کیا اور آچے کی سلطنت تو بیسویں صدی کے اوائل تک برسرِ پیکار رہی.

فرنگی اقوام کی آمد: جزائر انڈونیشیا قدیم زمانے ہی سے، گرم مسالوں کے جزائر، کے نام سے مشہور تھے اور دور دراز کے ممالک مثلاً عرب، ہندوستان اور چین کے تاجر اُن سے تجارت کر رہے تھے۔ ۱۲۹۲ء میں مارکو پولو چین سے لوٹتے وقت سُماترا آیا تو یورپی اقوام پہلی بار ان جزیروں سے آشنا ہوئیں۔ ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما نے راس امید کی طرف سے مشرق بعید جانے کا راستہ دریافت کیا تو فرنگی تاجروں کے لیے مشرق کا دروازہ کھل گیا۔ واسکوڈی گاما کی واپسی پر حکومت پرتگال نے لوپیز ڈی سیکوئرا کو چند تجارتی جہاز دے کر روانہ کیا جو سُماترا ہوتے ہوئے ملایا کی بندرگاہ ملکّا میں لنگر انداز ہوگیا۔ ملکّا کے سلطان محمد کو ہندوستان میں پرتگالیوں کے کارناموں کا حال معلوم تھا، چنانچہ اس نے تمام جہاز رانوں کو گرفتار کر لیا۔ ۱۵۱۱ء میں شاہ پرتگال کے حکم سے ہندوستان کے پرتگالی گورنر البوقرق نے ملکّا پر حملہ کر کے وہاں پرتگالی حکومت قائم کر لی۔ اس کے بعد وہ انڈونیشیا میں عربوں اور ہندوؤں کی تجارت کو ختم کرنے کے لیے جزائر مالوکا کی طرف بڑھا، جزیرہ امبون پر قبضہ کیا اور دوسرے جزائر کے حکمرانوں سے معاہدے کر کے ساحلی علاقوں پر تجارتی کوٹھیوں کے نام سے قلعے تعمیر کر لیے۔ اس نے ترناتے کو اپنا مرکز قرار دیا۔ رفتہ رفتہ پرتگالی ترناتے، تدورے اور دوسرے جزائر پر بھی قابض ہوگئے۔ ۱۵۲۵ء میں ایک ہسپانوی بیڑے نے مالوکا کے چند جزیروں پر قبضہ کر لیا تو پرتگال سے لڑائی چھڑ گئی۔ اس میں ہسپانویوں کو شکست ہوئی اور ۱۵۴۰ء میں وہ یہاں سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوگئے۔ ۱۵۹۵ء میں پرتگالی تاجر جاوا پہنچے، لیکن چونکہ وہاں طاقتور سلطنتیں قائم تھیں، اس لیے انھوں نے فی الحال صرف تجارت سے غرض رکھی۔ انھیں دنوں میں ولندیزی تاجروں کی انڈونیشیا میں آمد سے ان کے ساتھ جنگ کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ اس کشمکش میں ولندیزیوں کو کامیابی ہوئی اور تیمور کے کچھ حصّوں کے سوا تمام مقبوضہ جزائر پرتگال کے ہاتھ سے نکل گئے.

اپنے مختصر عہدِ حکومت میں پرتگالیوں کے سامنے صرف دو مقاصد تھے: اوّل گرم مسالے کی تجارت سے زیادہ سے زیادہ روپیہ کمانا اور دوسرے اپنے مذہب (کیتھولک عیسائیت) کو پھیلانا۔ گورنر اور دوسرے پرتگالی افسر بے حد متعصّب، تندخو اور بے رحم تھے اور ان کا طرزِ عمل نہایت جابرانہ تھا۔ بایں ہمہ انھوں نے یہاں کے تمدن کو ایک حد تک متاثّر کیا۔ یورپی طرز کے مکانات کی تعمیر، جہاز سازی اور جہاز رانی کے نئے طریقے، یورپی طرزِ تعلیم اور تمباکو، مکئی اور کوکو وغیرہ کی کاشت انڈونیشیا نے ان سے سیکھی.

ولندیزی عہدِ حکومت: سترھویں صدی ہالینڈ کا عہد زرّیں تھا، ثقافتی زندگی اور مادّی دولت دونوں کے اعتبار سے۔ یہ دولت زیادہ تر انڈونیشیا سے چلی آرہی تھی، جہاں ولندیزی تاجر اپنے ملک سے پچاس گنا بڑی سلطنت کی بنیاد رکھ رہے تھے.

ولندیزی تاجروں نے سب سے پہلے ۱۵۹۸ء میں انڈونیشی ساحل پر قدم رکھا۔ ان جزیروں سے تجارت اتنی پُرمنفعت ثابت ہوئی کہ متعدّد تجارتی کمپنیاں وجود میں آگئیں اور پانچ سال کے عرصے میں ستّر سے زیادہ ولندیزی جہاز وہاں پہنچے؛ لیکن جلد ہی نہ صرف تجارتی رقابت نے ان کمپنیوں کو ایک دوسرے سے جھگڑنے پر مجبور کر دیا بلکہ دیسی حکمرانوں اور پرتگالیوں سے بھی باقاعدہ جھڑپیں شروع ہوگئیں۔ اس صورت حال کے پیش نظر ولندیزی حکومت کے حکم سے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی قائم کی گئی، جسے مشرقی ممالک سے تجارت کی اجارہ داری اور متعدّد مراعات کے علاوہ بحری اور برّی فوج رکھنے، قلعے بنانے، نوآبادیاں بسانے، جنگ، صلح اور معاہدے کرنے، سکّے ڈھالنے اور عاملہ، عدلیہ اور مقنّنہ کے جملہ اختیارات دے دیے گئے.

انڈونیشی حکمرانوں میں سے سلطان بانتن نے سب سے پہلے ولندیزیوں کو تجارتی مراعات دی تھیں، لیکن جلد ہی ان کی خودسری نے سلطان کو سختی پر مجبور کیا اور ولندیزی بانتن سے جکارتا چلے گئے۔ وہاں انھوں نے امیر جکارتا کے حکم کے خلاف ایک قلعہ تعمیر کرنا شروع کیا۔ امیر نے سلطان سے مدد چاہی اور ان دونوں کی فوجوں سے ولندیزی شکست کھا کر امبون چلے گئے۔ بدقسمتی سے ۱۶۱۹ء میں یہ دونوں

فرمانروا آپس میں الجھ کر تباہ ہو گئے۔ ولندیزی واپس آ گئے اور انھوں نے قلعہ پھر تعمیر کر لیا اور اس کے گرد بٹاویا (Batavia) کا شہر بسایا۔ اب وہ جاوا کی سب سے بڑی سلطنت ماترم کے خلاف سازشیں کرنے لگے، جس کے دانشمند اور باحوصلہ فرمانروا سلطان آگنگ نے فوج کشی کر کے قلعہ مسمار کر دیا اور ولندیزیوں کو جاوا سے نکال دیا۔ سلطان آگنگ کی وفات کے بعد ولندیزیوں کی پھر بن آئی اور نئے حکمران سے ہر طرح کی مراعات حاصل کر کے انھوں نے اپنے قدم بڑی مضبوطی سے جما لیے۔ اب وہ دوسرے جزائر کی طرف متوجہ ہوئے اور ان پر آہستہ آہستہ قابض ہوتے چلے گئے، مثلاً مکاسر (۱۶۱۴ء)، باندا (۱۶۲۱ء)، تندورے (۱۶۵۴ء)، ہلماہیرا (۱۶۷۶ء)، ترناتے، امبون، بورو اور سیرام (۱۶۸۳ء)، نیوگنی (۱۶۸۵ء)، بورنیو (۱۷۳۳ء)، بالی (۱۷۴۳ء)، تیمور (۱۷۴۹ء)۔ ۱۷۵۵ء میں سلطنت ماترم کو ولندیزیوں کے زیر اقتدار یوگ یکارتا اور سوراکارتا، دو ریاستوں میں تقسیم کر دیا گیا اور یوں تقریباً ایک سو سال میں پورے مجمع الجزائر پر ان کا تسلط قائم ہو گیا۔ انھوں نے مجمع الجزائر کو چھے صوبوں (امبو، باندا، ترناتے، مکاسر، مالوکا اور مادورا) میں تقسیم کر کے بٹاویا کو اپنا مرکز مقرر کیا۔

انقلابِ فرانس (۱۷۸۹ء) کے بعد ہالینڈ پر فرانس کا قبضہ ہو گیا (۱۷۹۵ء)۔ شاہی خاندان نے انگلستان میں پناہ لی اور ہالینڈ میں جمہوریہ کا قیام عمل میں لایا گیا۔ نئی حکومت نے کمپنی کو توڑ کر اس کی تمام املاک اور سمندر پار کے مقبوضات کو اپنی تحویل میں لے لیا (۱۷۹۸ء) ادھر نپولین سے برطانیہ کی جنگ چھڑ گئی۔ ۱۸۱۱ء میں ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ منٹو نے ایک طاقتور بیڑا شرق الہند کی طرف روانہ کیا، جس نے ملایا پر قبضہ کرنے کے بعد مجمع الجزائر سے ولندیزیوں کو نکال دیا۔ ۱۸۱۶ء تک برطانوی حکومت کی طرف سے ریفلز (Stamford Raffles) یہاں کا گورنر رہا۔ اسے ''بابائے سنگاپور جدید'' کہا جاتا ہے اور اس کے نام پر انڈونیشیا میں پیدا ہونے والا دنیا کا سب سے بڑا پھول 'ریفلز' کہلاتا ہے۔ اس کا مختصر دورِ حکومت اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس نے ایک مستحکم انتظامیہ اور عدلیہ قائم کرنے کے علاوہ بعض مفید زرعی اصلاحات بھی نافذ کیں۔ ولندیزی دور میں عوام کو اپنی ساری پیداوار مقررہ نرخوں پر جاگیرداروں اور امرا کے ذریعے حکومت کے حوالے کرنا پڑتی تھی۔ ریفلز نے براہِ راست کاشتکاروں سے رابطہ پیدا کیا اور یوں وہ ایک حد تک امرا کے ظلم و جور سے بچ گئے۔ اس کے علاوہ اس نے ملک کی تعلیمی ترقی اور معاشرتی اصلاح پر بھی توجہ کی، جسے ولندیزیوں نے کبھی قابلِ اعتنا نہیں سمجھا تھا۔

ہالینڈ میں نپولین کے زوال کے بعد ایک بار پھر قدیم شاہی خاندان کی حکومت قائم ہو گئی۔ ۱۸۱۶ء میں ایک عہد نامے کی رُو سے سیلون، ملایا اور شمالی بورنیو پر برطانیہ کا اور جاوا، سماترا وغیرہ مشرقی جزائر پر ہالینڈ کا قبضہ و اقتدار تسلیم کر لیا گیا۔ رفتہ رفتہ انڈونیشیا کے مختلف جزیرے ہالینڈ کے تصرف میں آ گئے۔ سماترا میں خاصے عرصے تک ان کا مقابلہ کیا گیا۔ بالخصوص آچے کے حریت پسند ۱۹۰۷ء تک جنگ میں مصروف رہے، لیکن بالآخر تمام انڈونیشی جزائر پر ہالینڈ کی استعماری حکومت قائم ہو گئی اور ان کا نام ولندیزی شرق الہند رکھا گیا۔

۱۸۴۸ء میں ہالینڈ کی پارلیمنٹ نے قانون شرق الہند منظور کیا، جس کے مطابق گورنر جنرل کو تاج کا نمائندہ اور اس کے سامنے جواب دہ ٹھیرایا گیا۔ پانچ ولندیزی اور دو انڈونیشی ارکان پر مشتمل گورنر جنرل کی کونسل (Raad von Indie) تشکیل کی گئی۔ حکومت کے سات شعبے مالیات، اقتصادی امور، مواصلات، تعمیرات، تعلیم، عدالت اور مذہبی امور قائم کیے گئے، جن میں آگے چل کر جنگی امور اور مال گزاری کے دو اور شعبوں کا اضافہ کر دیا گیا۔ مقبوضہ علاقہ آٹھ صوبوں اور چھتیس ریزیڈنسیوں میں منقسم تھا۔ صوبے کا حاکم اعلیٰ گورنر تھا اور اس کی حدود میں واقع دیسی ریاستوں پر بھی گورنر کی نگرانی قائم تھی۔ شروع شروع میں ولندیزی دیسی حکمرانوں کے توسّط سے حکومت کرتے تھے، جن کی تعداد ۲۸۲ تھی۔ ہر ریاست میں ولندیزی ناظم مقرر تھا اور دراصل وہی ریاست کا حقیقی حکمران ہوتا تھا۔ رفتہ رفتہ دیسی حکمرانوں کے اختیارات سلب ہوتے گئے اور ۱۹۰۷ء میں انھیں ایک معاہدے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے گورنر جنرل انھیں مقرر اور معزول کر سکتا تھا اور اس کے احکام کی تعمیل ان پر فرض تھی۔ ولندیزی شرق الہند میں عدالتی نظام دو حصّوں میں منقسم تھا۔ اگر کسی مقدمے میں سب فریق ملکی ہوتے تو دیسی عدالت میں مقامی قانون (= ''عادات'') کے مطابق سماعت ہوتی تھی اور اگر ایک فریق بھی ولندیزی، یورپی یا چینی ہوتا تو ولندیزی عدالت میں ولندیزی قانون کے مطابق تمام عدالتیں عدالتِ عالیہ کے ماتحت ہوتی تھیں۔ چونکہ ''عادات'' کی بنیاد رسوم و رواج، معاشری ضروریات اور مذہبی اثرات پر ہے، اس لیے مختلف عدالتوں کے اختیارات، دائرۂ عمل اور طرزِ کار میں یکسانی نہ تھی، جس سے طرح طرح کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہتی تھیں۔

۱۹۱۵ء میں فوکس راد (Voksraad) کے نام سے ایک نئی کونسل قائم کی گئی، جس کے ارکان کی تعداد اڑتیس تھی (پندرہ ملکی اور تیئیس ولندیزی، جن میں دس ملکی اور نو ولندیزی محدود حلقوں سے منتخب کیے جاتے تھے اور باقی نامزد)۔ اس کی حیثیت محض مشاورتی مجلس کی تھی، جس سے گورنر چاہتا تو مشورہ کر لیتا۔ ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۵ء میں ارکان کی تعداد اور اختیارات میں اضافہ کیا گیا لیکن عوام سیاسی حقوق سے محروم ہی رہے۔ ۱۹۲۷ء میں کونسل اکسٹھ ارکان پر مشتمل تھی، جس میں ملکی تیس تھے۔ لیکن ان میں سے بیس حکومت نامزد کرتی تھی۔

ولندیزیوں کا مقصد تھا کہ جزائر شرق الہند میں تجارتی اجارہ داری حاصل کر کے زیادہ سے زیادہ دولت کمائی جائے۔ اس کے لیے مقامی حکمرانوں کی طاقت ختم کر کے اپنا اقتدار قائم کرنا ضروری تھا۔ شروع شروع میں اتنے وسیع ملک پر براہِ راست قبضہ کر کے حکومت کا انتظام چلانا ان کے بس میں نہ تھا، لہٰذا انھوں نے حکمرانوں کی نااہلی اور باہمی ناچاقی سے فائدہ اٹھایا اور طرح طرح کی ریشہ دوانیوں سے مختلف ریاستوں پر اثر قائم کرتے گئے۔ بالآخر یہ صورت پیدا ہو گئی کہ حکمران

ان کے آلۂ کار بن گئے اور وہ بھی ان کے محدود مفادات کی حفاظت کرنے لگے۔ رعایا کے مفاد کا کسی کو خیال نہ تھا اور وہ دہری چیرہ دستی کا شکار بنے رہے۔ اس کے علاوہ ولندیزیوں کی حکمت عملی سے مقامی امرا اور عہدے داروں کا ایک نیا طبقہ ظہور میں آیا، جو اپنی دولت اور عہدوں کو ولندیزیوں کا عطیہ سمجھتے ہوئے عوام کے مقابلے پر ہمیشہ اپنے غیر ملکی آقاؤں کا دم بھرتے تھے۔ انھیں کی طرح چینی تاجر بھی ولندیزیوں کے منظور نظر تھے۔ برائے نام قیمت پر کل پیداوار کی خرید، جبری بیگار، محصولوں اور ٹیکسوں کی بھرمار اور طرح طرح کی کاروباری پابندیوں نے عوام کی معاشی حالت تباہ کر کے رکھ دی۔ ادھر زراعت کا جو جابرانہ نظام قائم کیا گیا وہ کاشت کاروں کے لیے حد درجہ تباہ کن تھا۔ اس کے مطابق ۱۸۷۷ء سے ۱۹۱۵ء تک امرا موروثی جاگیریں پا کر حکومت کے ایجنٹ بنے رہے اور کاشت کار مجبور تھے کہ ایجنٹ جس چیز اور اُس کی جتنی مقدار کی کاشت کا حکم دیں اس کی تعمیل کریں اور پوری پیداوار ایجنٹ کی من مانی قیمتوں پر فروخت کر دیں۔ اس کا لازمی نتیجہ افلاس اور فاقہ کشی تھا۔ لوگ مجبور ہو کر اپنی اراضی بیچنے لگے، جسے بہت کم قیمت پر ولندیزی خریدتے چلے گئے، اس طرح ولندیزیوں کے وسیع ''فارم'' وجود میں آئے، جہاں مقامی باشندوں کو نہایت معمولی اجرت پر ملازم رکھا گیا اور اس کے علاوہ تعمیری کاموں کے لیے بیگار بھی لازمی قرار پائی۔ عوام کی مالی حالت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ۱۹۴۰ء میں چالیس ہزار گلڈر سے زیادہ سالانہ آمدنی والوں میں دو سو بیس ولندیزی، اڑتالیس چینی اور صرف چار انڈونیشی تھے۔ دس ہزار گلڈر تک آمدنی والوں میں ۱۷۲۲۶ ولندیزی، ۲۵۵۶ چینی اور ۱۵۳۴ انڈونیشی تھے۔ یہ امرا کی حالت تھی، ورنہ عوام کی فی کس اوسط آمدنی چھے روپے سے زیادہ نہ تھی۔ صنعت و حرفت میں انڈونیشیوں کا کوئی دخل نہ تھا۔ تعلیم صرف طبقۂ امرا کے چند افراد تک محدود تھی۔ ۱۹۴۰ء میں صرف ۱۷۸۶ انڈونیشی طلبہ ہائی سکول کی تعلیم پا رہے تھے۔ جکارتا کے لا کالج اور آرٹس کالج اور بینڈونگ کے ٹیکنیکل سکول میں ان کی مجموعی تعداد صرف چالیس تھی۔ تعلیم یافتہ انڈونیشی زیادہ سے زیادہ کلرکی حاصل کر سکتے تھے۔ اعلیٰ درجے کی ملازمتوں پر ۱۹۴۰ء میں صرف ۲۲۱ انڈونیشی فائز تھے۔ ولندیزیوں نے اپنے پرتگالی پیش رووں کی طرح عیسائیت کی تبلیغ کو بھی اپنی حکومت کے مقاصد میں اہم جگہ دی۔ اس میں ان کا سیاسی مفاد بھی مضمر تھا، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ لوگوں کے عیسائی ہونے سے ان کا اقتدار مستحکم ہو جائے گا۔ غرض کہ جزائر شرق الہند میں ولندیزیوں نے اپنے سیاسی اور معاشی مفاد کے تحفظ کے لیے جو حکمت عملی اختیار کی وہ عوام کے ہر جہتی استحصال پر مبنی تھی۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ولندیزیوں کی روش نو آبادیوں میں برطانویوں سے بالکل مختلف رہی۔ انگریز اپنی ایشیائی نو آبادیوں میں زندگی کا بہترین حصہ گزارنے کے باوجود اپنے وطن کے خواب دیکھتے اور چھٹیاں تک ولایت جا کر گزارنا پسند کرتے تھے۔ اس کے برعکس انڈونیشیا میں آباد ہونے والے ولندیزیوں نے صحیح معنی میں اسے اپنا وطن بنا لیا، بالکل اسی طرح جیسے یورپ سے آنے والے مختلف ملکوں کے باشندوں نے امریکہ کو۔ آزادی کے وقت کئی ولندیزی گھرانے وہاں سوا ڈیڑھ سو برس سے آباد تھے۔ ان لوگوں کو آج بھی یہ احساس ہے کہ انڈونیشیوں نے ان سے ان کا ملک چھین لیا جس کی انھوں نے ساڑھے تین سو برس کی جدوجہد سے کایا پلٹ دی تھی۔ انھوں نے زراعت کے میدان میں نئے نئے تجربات کیے۔ بوگور میں زراعتی تحقیق کا مرکز قائم کیا۔ ۱۷۱۱ء میں کافی کی پیداوار شروع ہوئی جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں اہم ترین برآمدی فصل بن گئی۔ آسام کی چائے کی کاشت کا کامیاب تجربہ ہوا اور اس پر اتنی توجہ دی گئی کہ آج چائے پیدا کرنے والے ملکوں میں انڈونیشیا تیسرے نمبر پر ہے۔ انیسویں صدی میں شمالی سماترا کے جنگل صاف کر کے اعلیٰ سائنسی طریقوں سے کام لیتے ہوئے تمباکو کی کاشت کی گئی، جسے آج دنیا بھر میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ بیسویں صدی کے وسط میں مغربی افریقہ سے روغنی کھجور اور جنوبی امریکہ سے 'سیمل' (ریشمی کپاس) اور سنکونا کے پودے منگوا کر وسیع پیمانے پر ان کی کاشت کی گئی۔ بوگور میں طرح طرح کے تحقیقی تجربات کے بعد اعلیٰ قسم کا ربڑ پیدا کیا جانے لگا۔ کاکاؤ اور سسیال کی کاشت بطور خاص کی گئی۔ کساوا سے بھی ولندیزیوں ہی نے انڈونیشیا کو آشنا کیا تھا، جو آج چاول اور مکئی کے بعد ان کی بنیادی غذا بن چکی ہے۔ ولندیزیوں کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ جنگلوں کو صاف کر کے کاشت کے لیے وسیع رقبے نکالے گئے۔ دلدلوں کو سائنسی تجربات کے بعد زراعت کے قابل بنایا۔ صنعت اور تجارت کو توسیع دی۔ ماہی گیری پر اتنی توجہ دی کہ جگہ جگہ تالابوں اور دھان کے کھیتوں میں مچھلیاں پالی جانے لگیں۔ ماہرین ارضیات نے طرح طرح کی معدنیات کا سراغ لگایا۔ پٹرولیم، قلعی، باکسائیٹ، نکل، مینگنیز، نمک، آیوڈین اور چونے کے علاوہ سونے اور چاندی کی بھی کانیں دریافت ہوئیں۔ نئے نظامِ آب پاشی نے بعض علاقوں کو دنیا کا سب سے زیادہ زرخیز خطہ بنا دیا۔ مختصر یہ کہ ملک کے تمام قدرتی وسائل دریافت کیے گئے اور ان سے بدرجۂ اتم فائدہ اٹھایا گیا۔ بایں ہمہ یہ ایک حقیقت ہے کہ اپنے طویل دورِ حکومت میں ولندیزیوں نے صرف اپنی نفع اندوزی پیش نظر رکھی۔ عوام کی فلاح و بہبود سے انھیں کوئی غرض نہ تھی۔ اگر کبھی ملک میں اصلاحات بھی نافذ کیں تو مقصد عوام کی بہبود کے بجائے اپنے اقتدار کا استحکام تھا۔ غرض کہ انھوں نے ایسا کوئی قدم نہیں اٹھایا جس سے انڈونیشی بنیادی انسانی حقوق سے بہرہ ور ہوتے یا اپنے پاؤں پر کھڑے ہو سکتے۔

جدوجہد آزادی: انڈونیشی عوام سیاسی شعور اور ملی مفاد سے آشنا تو ہو چکے تھے لیکن حکومت میں ان کا حصہ نہ تھا۔ مادی اعتبار سے ان کی زبوں حالی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ دیسی حکمران اور جاگیر دار ولندیزیوں کے کارندے تھے اور انھیں کی طرح جابر اور مستبد تھے۔ ان سے کسی قسم کی امداد کی توقع نہیں تھی۔ ادھر ولندیزی تھے، جن کے پاس تربیت یافتہ فوج تھی، جدید ترین ہتھیار تھے اور وہ تجارت و معیشت اور حکومت و سیاست پر قابض تھے۔ اس کے باوجود محبانِ وطن ان کے سیاسی، مذہبی، معاشی اور معاشرتی استحصال سے نجات حاصل کرنے کے لیے شروع ہی سے

مختلف تحریکوں میں حصہ لیتے رہے، جن کا ذکر یہاں مختصراً کیا جاتا ہے:

۱۔ تحریک مجاہدین: انیسویں صدی کے اوائل میں آچے کے ایک ممتاز عالم امام بونجول نے اعلان کیا کہ اسلامی شعائر کی حفاظت کے لیے ولندیزیوں کے خلاف جہاد لازم ہے۔ انھوں نے مجاہدین کی ایک باقاعدہ فوج تیار کی، جس نے منتگ کباؤ کے ولندیزی فوجی اڈوں پر قبضہ کر کے اس علاقے سے ولندیزیوں کو نکال دیا۔ ۱۸۲۳ء سے ۱۸۳۷ء تک جنگ جاری رہی۔ آخر امام بونجول گرفتار ہوے اور اسی حالت میں وفات پا گئے (۱۸۶۴ء)۔ لیکن تحریک جاری رہی اور اس کے اثرات جاوا میں بھی جا پہنچے۔ وہاں ماترم کے ایک شہزادے دیپونی گورو نے ۱۸۲۵ء میں باقاعدہ جنگ شروع کر دی اور ولندیزیوں کو کئی عبرت ناک شکستیں دیں۔ ۱۸۳۰ء میں ولندیزیوں نے انھیں دعوت کے بہانے بلا کر گرفتار کر لیا اور مکاسر میں جلاوطن کر دیا۔ سماترا میں محمد سامان نے ۱۸۹۱ء تک سلسلۂ جنگ جاری رکھا اور بالآخر انھیں ولندیزیوں نے سازش کر کے قتل کرا دیا۔ اسی زمانے میں منتگ کباؤ کے آخری حکمران سی سنگا منگا راجا مسلمان ہو کر تحریکِ مجاہدین میں شامل ہو گئے۔ وہ مدت تک برسرِ پیکار رہے تا آنکہ ولندیزی سازش کا شکار ہو کر ایک حلیف حکمران کے ہاتھوں ختم ہو گئے (۱۹۰۷ء)۔ اس دور کے ایک اور ممتاز رہنما تیکو عمر آچے کے شاہی خاندان سے تھے۔ ۱۸۷۴ء میں آچے کے سلطان کو شکست ہوئی تو تیکو عمر نے بچی کھچی فوج کو منظم کر کے ولندیزیوں کے خلاف جنگ شروع کر دی۔ ۱۸۹۹ء میں ایک خونریز معرکے میں شہید ہو گئے۔ ان کی بیوہ اور تیکو محمد داؤد نے لڑائی جاری رکھی۔ ۱۹۰۵ء میں تیکو عمر کی بیوہ اور ۱۹۰۷ء میں تیکو داؤد قید ہو گئے اور آچے پر ولندیزیوں کے مکمل قبضے نے تحریکِ مجاہدین کو ختم کر دیا۔

۲۔ گوتنگ رویونگ (= تحریک مؤاخات): تحریک جہاد کے زمانے ہی میں جاوا کے دیہاتیوں میں باہمی امداد و تعاون کے جذبے نے ایک مفید تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اس کے مطابق گاؤں کے سب لوگ ایک دوسرے کی مدد کرتے، مشکل کام کو مل کر بلا معاوضہ انجام دیتے، ناگہانی مصائب کا مقابلہ کرتے اور اخلاق و کردار کو بلند رکھنے پر زور دیتے تھے۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ استعماری حکومت کی پیدا کردہ مشکلات کو اجتماعی تعاون سے حل کیا جانے لگا۔

۳۔ ثامنی تحریک: ۱۸۹۰ء میں شمال مشرقی جاوا کے ایک باشندے ثامن نے یہ تحریک شروع کی۔ اس کے مطالبات میں جبری کاشت کا خاتمہ، ٹیکسوں میں کمی، کاشت کاروں کو اپنی مرضی کے مطابق کاشت کرنے، پیداوار فروخت کرنے اور اپنی روایات کے مطابق اپنی معاشرتی اور اقتصادی تنظیم کرنے کی اجازت شامل تھی۔ یہ تحریک اتنی مقبول ہوئی کہ ۱۹۰۷ء میں حکومت نے اسے خطرناک قرار دیتے ہوے اس کے متعدد رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ اس پر اشتعال پیدا ہو گیا اور جگہ جگہ فسادات ہونے لگے۔ ۱۹۱۷ء میں فوج کی مدد سے اسے کچل دیا گیا۔

۴۔ شرکت گانگ اسلام (= اسلامی تجارتی انجمن): ۱۹۰۸ء میں سوراکارتا کے حاجی ثمن ہدی نے انجمن امدادِ باہمی کے اصول پر مسلمان تاجروں کی یہ انجمن اُن چینی تاجروں کا مقابلہ کرنے کے لیے بنائی جو ولندیزیوں کے زیرِ سرپرستی تجارت و صنعت پر قابض ہو کر انڈونیشیوں کو معاشی وسائل سے محروم کرتے جا رہے تھے۔ جب انجمن نے چینی تاجروں کا مقاطعہ کرنے کی مہم چلائی تو کشیدگی بڑھ گئی اور ۱۹۱۲ء میں جگہ جگہ مظاہرے اور فسادات ہونے لگے۔ ولندیزیوں نے چینیوں کی حمایت کرتے ہوے انجمن کو خلافِ قانون قرار دیا اور اس کے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ چند ماہ بعد اس کے چند پُرجوش نوجوان ارکان نے ملک کی پہلی سیاسی جماعت شرکت اسلام کی بنیاد رکھی.

۵۔ تعلیمی اور مذہبی تحریکیں: چونکہ ولندیزیوں نے سیاسی جماعتوں کا قیام خلافِ قانون ٹھیرا دیا تھا، لہٰذا قومی تحریک مذہبی اور تعلیمی تنظیموں کے سائے میں پنپنے لگی۔ ۱۹۰۷ء میں حاجی وحی الدین اور ڈاکٹر سوتومو نے بودی اوتومو (= حیات عالیہ) کی بنیاد رکھی جس کے بنیادی مقاصد تعلیمی اور معاشرتی تھے۔ عورتوں کو تعلیم اور معاشرتی حقوق دلانے کے سلسلے میں رادن کارتینی نے بڑا کام کیا۔ ۱۹۱۲ء میں پتری مردیکا (= آزادیِ نسواں) کے نام سے ایک جماعت قائم ہوئی، جو پرمپونان انڈونیشیا (= انجمن خواتین انڈونیشیا) اور جمعیۃ العائشیہ جیسی جماعتوں کی پیش رو ثابت ہوئی، جن کے پرچم تلے عورتوں نے جنگِ آزادی میں قابلِ فخر کام کیا.

۶۔ شرکت اسلام: حاجی عمر سعید نے جو ۱۹۱۲ء میں شرکتِ گانگ کے دوسرے رہنماؤں کے ساتھ قید کر لیے گئے تھے، رہا ہونے کے بعد ۱۹۱۳ء میں شرکتِ اسلام کی بنیاد رکھی۔ یہ جماعت بظاہر معاشرتی اصلاح کے لیے قائم ہوئی تھی لیکن اس نے قومی بیداری کی تاریخ میں بڑا اہم کام کیا۔ اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو صحیح اسلامی تعلیمات سے واقف کر کے غیر اسلامی طرزِ معاشرت کو مٹایا اور اسلامی اخوّت اور بین الاسلامی اتحاد کو فروغ دیا جائے۔ کچھ عرصے بعد جب اسے عوام میں بے حد مقبولیت حاصل ہو گئی تو خالص سیاسی مطالبات کی طرف توجہ دی گئی۔ ۱۹۱۷ء میں مطلق العنان سامراجیت کے خلاف قرارداد منظور ہوئی۔ ۱۹۱۸ء میں لوگوں کو اپنے حقوق کی حفاظت اور سامراجی چیرہ دستیوں کو ختم کرنے کے لیے ولندیزیوں کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی گئی۔ ۱۹۱۹ء میں اس کے ارکان کی تعداد ۲۵ لاکھ سے متجاوز ہو گئی اور اس نے نمائندہ پارلیمنٹ کے قیام اور کامل آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کے علاوہ عیسائی مبلغوں اور چینی تاجروں کے خلاف طاقت استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۱۹۲۰ء میں جماعت کے اشتراکیت پسند ارکان نے انتشار پھیلانے کی کوشش کی اور ناکام رہنے پر اشتراکی شرکت اسلام (بعد ازاں "شرکت رعیت") کے نام سے اپنی الگ جماعت بنا لی۔ ۱۹۲۶ء میں اشتراکیوں نے بغاوت کر دی، جسے کچلنے کے لیے ولندیزیوں نے انتہائی سختی اور تشدد سے کام لیا اور تمام جماعتیں ختم کر دیں۔ حالات معمول پر آئے تو شرکتِ اسلام کے مختلف انتہا پسند اور اعتدال پسند ارکان کے باہمی اختلافات نے اس کا شیرازہ منتشر کر دیا.

۷۔ جمعیۃ المحمدیہ: شرکت اسلام پر جب سیاسی رنگ غالب آ گیا تو اس کی

توجہ تعلیمی، دینی، اور معاشرتی اصلاح کی طرف کم ہونے لگی اور ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے لیے ایک ذیلی جماعت قائم کی جائے۔ حاجی احمد وحلان کی جمعیۃ المحمدیہ نے اسی ضرورت کو پورا کیا۔ ملک کے طول وعرض میں مدارسِ محمدیہ کے نام سے ادارے قائم کیے گئے، جن میں دینی تعلیمات کے علاوہ عصری علوم وفنون کی تعلیم جدید ترین اصولوں کے مطابق دی جاتی تھی۔ مقصد یہ تھا کہ وسیع پیمانے پر تعلیم کی اشاعت کے علاوہ ملک کو غیر اسلامی (خصوصًا ہندوانہ) اثرات سے پاک کیا جائے اور جدید افکار کی روشنی میں اسلامی نظریات کا مطالعہ کر کے موجودہ مسائل کا حل نکالا جائے۔ شرکت اسلام کے زوال کے بعد بلکہ جنگِ آزادی کے دوران میں بھی اس کی سرگرمیاں جاری رہیں اور آزادی کے بعد یہ ملک کی سب بڑی اسلامی جماعت ماشومی سے وابستہ ہوگئی۔

دوسری دینی جماعتوں میں شافعی مسلمانوں کی نہضۃ العلماء (بانی: شیخ عبدالوہاب) اور انڈونیشی علما کی جمعیۃ العلماء کے علاوہ مجلس خلافت، جمعیت اتحادِ اسلامی اور مؤتمرِ اسلامی شرق الہند بھی قابلِ ذکر ہیں۔ ان تنظیمات نے اسلامی اور بین الاسلامی اتحاد کو فروغ دینے میں بہت کام کیا۔

۸۔ انڈونیشی مجلس: ابتدائی سیاسی جماعتوں کی ناکامی کے بعد قومی تحریک زیادہ تر ان طلبہ کے ہاتھ میں آ گئی جو اعلیٰ تعلیم کے لیے ہالینڈ گئے اور قومیت اور اشتراکیت دونوں سے متاثر ہوے۔ ہالینڈ میں پیش آنے والی دشواریوں کو دور کرنے کے لیے انڈونیشی طلبہ نے ۱۹۰۸ء میں جمعیۃ شرق الہند قائم کی۔ ۱۹۲۴ء میں اس کا نام پرہمپنان انڈونیشیا (=انڈونیشی مجلس) رکھا گیا اور اس کا ایک رسالہ انڈونیشیا مردیکا (=آزاد انڈونیشیا) بھی جاری کیا۔ اس کا ایک بنیادی مقصد یہ تھا کہ باہمی سیاسی اختلافات کو دور کر کے آزادی کی کوشش کی جائے۔ محمد حتّا اس کے صدر تھے۔ محمد حتّا اور ان کے معاونین مثلاً سوکیمان اور شہریر وغیرہ کی مساعی سے یورپ کے کئی ممالک میں انڈونیشیا کے مطالبۂ آزادی کے حامی پیدا ہو گئے۔

۹۔ انڈونیشی قومی پارٹی: اسی زمانے میں احمد سوکارنو نے ''پارتائی نیشنل انڈونیشیا'' کی بنیاد رکھی، جس نے بڑے جوش وخروش سے آزادی کے لیے کام کرنا شروع کیا۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ایک ملک (انڈونیشیا)، ایک قوم (انڈونیشی) اور ایک زبان (بھاسا انڈونیشیا) کا نعرہ بلند کیا۔ دسمبر ۱۹۲۹ء میں حکومت نے اسے غیر قانونی جماعت قرار دے کر احمد سوکارنو سمیت اس کے کئی رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ اس کے بعد پارٹی کے ارکان دو فریقوں میں بٹ گئے۔ اعتدال پسندوں نے سارتونو کے زیر قیادت انڈونیشی پارٹی اور انتہا پسندوں نے، جن میں ہوتان شہریر ممتاز تھے، احرار پارٹی بنالی جس نے آگے چل کر پندی دکان نیشنل انڈونیشیا (=انڈونیشی قومی تعلیمی کلب) کی شکل اختیار کر لی۔

۱۰۔ گاپی: ولندیزی حکومت نے قومی تحریکوں کا گلا گھونٹنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اعتدال پسند ''عظیم تر انڈونیشیا پارٹی'' اور اشتراکیت پسند ''انڈونیشی عوامی تحریک'' کی مفاہمت پسندی کے باوجود اس کی سخت گیری میں کمی نہ آئی۔ تمام ممتاز رہنما گرفتار ہو چکے تھے اور محبانِ وطن میں انتشار پھیل رہا تھا۔ انھیں دوبارہ منظم کرنے کے لیے حسنی تھمرن کی کوشش سے شرکت اسلام، عظیم تر انڈونیشیا پارٹی، انڈونیشی عوامی تحریک، اسلام پارٹی، عرب پارٹی اور کیتھولک پارٹی نے ایک وفاق قائم کیا جو گاپی (Gabanzan Politics Indonesia=وفاق احزاب سیاسی انڈونیشیا) کے نام سے مشہور ہے اور حکومت خود اختیاری کے لیے آئینی جدوجہد شروع کی۔

۱۱۔ مجلس رعیت انڈونیشیا: ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری عالمگیر جنگ شروع ہوئی تو گاپی نے حکومت پر زور دیا کہ فسطائیت کے مشترکہ خطرے کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انڈونیشیا کو حقِ خود اختیاری دیا جائے اور ''فوکس راڈ'' کے بجاے ایک منتخب پارلیمنٹ قائم کی جائے جس کے سامنے حکومت جواب دہ ہو۔ یہ مطالبہ مسترد کر دیا گیا۔ اگست ۱۹۴۰ء میں جب ہالینڈ پر جرمنی کا قبضہ ہو گیا اور انگلستان میں ولندیزی جلاوطن حکومت قائم ہوئی تو بھی انڈونیشیا کے بارے میں انتہائی مایوس کن طرزِ عمل اختیار کیا گیا۔ جنگ کے بعد سیاسی اصلاحات پر غور کرنے کا وعدہ تو ہوا مگر حقِ خود اختیاری دینے سے صاف انکار کر دیا گیا۔ ہالینڈ کے اس رویّے نے مفاہمت پسند انڈونیشیوں کو بھی دل برداشتہ کر دیا، چنانچہ ساری جماعتوں کے اتحاد سے مجلس رعیت انڈونیشیا وجود میں آئی اور پوری قوم آزادی اور وطن کے نام پر اس کے پرچم تلے متفق ومتحد ہوگئی۔

جاپانی قبضہ: ۱۹۴۲ء کے اوائل میں انڈونیشیا پر جاپان کا قبضہ ہو گیا۔ انڈونیشی ولندیزی استبداد سے اس قدر نالاں تھے کہ انھوں نے جاپانیوں کو اپنا نجات دہندہ سمجھا۔ جاپانیوں نے بھی تالیفِ قلوب سے کام لیتے ہوے جنگ کے بعد آزادی دینے کا وعدہ کیا، تمام سرکاری عہدوں پر انڈونیشیوں کو مقرر کیا، حکومت کے ساتھ ساتھ تجارت اور صنعت پر بھی ولندیزیوں اور چینیوں کا تسلّط ختم کر کے انڈونیشیوں کو اپنے قومی وسائل سے مستفید ہونے کا موقع دیا اور تمام محبوس رہنماؤں کو رہا کر دیا گیا۔ ان رہنماؤں میں سوکارنو جاپان کے حامی، لیکن حتّا اور شہریر اس کے مخالف تھے۔ حتّا کو یقین تھا کہ آخری فتح اتحادیوں کو ہوگی۔ آخر طے پایا کہ سوکارنو اور حتّا تو کھلم کھلا جاپانیوں سے تعاون کریں اور شہریر خفیہ تحریکیں چلائیں۔ ۱۹۴۳ء میں جاپانیوں نے پوتیرا کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جس کے مرکزی بورڈ کے صدر سوکارنو اور نائب صدر حتّا تھے۔ ''پیٹا'' (Peta) کے نام سے ایک رضاکار فوج بھی تیار کی گئی جس کے تمام عہدے دار انڈونیشی تھے۔ اسے جاپانیوں نے فوجی تربیت دی تاکہ اتحادیوں کے حملے کے وقت ان سے کام لیا جائے۔ ادھر شہریر، شریف الدین اور آدم ملک وغیرہ نے خفیہ تنظیموں کا ملک بھر میں جال پھیلا دیا اور ''پیٹا'' میں بھی بہت اثر ورسوخ پیدا کر لیا۔ مقصد یہ تھا کہ جاپان کی شکست کے وقت آزادی کے لیے عملی جدوجہد کی جائے اور اتحادیوں سے بہتر شرائط طے ہو سکیں۔ جاپانیوں نے ان تنظیموں کو ختم کرنے کی بہت کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ ۱۹۴۴ء میں حکومتِ جاپان کی طرف سے ملک کو آزادی کے لیے تیار کرنے کی غرض سے

مختلف تدبیریں اختیار کی گئیں۔ مارچ ۱۹۴۵ء میں انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی(Badan Penjaliaic Usha Parlupan Kamerlekaan Indonesia) کی تشکیل ہوئی تاکہ آزاد جمہوریہ کا دستور تیار کیا جاسکے اور سیاسی سرگرمیوں کی عام اجازت دے دی گئی۔ مجلس نے سوکارنو کی تجویز پر آزاد انڈونیشیا کی فکری اساس کے لیے مندرجۂ ذیل پانچ اصول (= پنچ شیلا) طے کیے: (۱) خدا پر ایمان؛ (۲) قومی آزادی؛ (۳) سلطانیِ جمہور؛ (۴) دینِ انسانیت یا بین الاقوامیت؛ (۵) معاشرتی انصاف۔ جولائی ۱۹۴۵ء میں دستور کی اہم دفعات پر اتفاق ہوگیا۔ جاپانیوں نے فیصلہ کیا کہ اگست کے آخر میں آزادی کا اعلان کر دیا جائے گا، چنانچہ اختیارات منتقل کرنے کے لیے ملک کے ہر حصے کے نمائندوں پر مشتمل ایک کمیٹی بھی قائم کر دی گئی؛ لیکن ۱۴ اگست کو جاپان نے ہتھیار ڈال دیے اور انڈونیشیا میں ان کی حیثیت اتحادیوں کے ایجنٹ کی ہوگئی۔

اعلان آزادی: ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشی رہنماؤں نے آزادی کا اعلان کر دیا۔ مجلس برائے اہتمام آزادی نے ۱۸ اگست کو آزاد حکومت کی صدارت اور نائب صدارت کے لیے علی الترتیب سوکارنو اور حتا کو منتخب کیا۔ مملکت کا دستورِ اساسی نافذ کیا گیا اور جمہوریہ انڈونیشیا وجود میں آ گئی۔ یوگ یکارتا صدر مقام قرار پایا۔ ملک آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا گیا: مغربی جاوا، وسطی جاوا، مشرقی جاوا، ساترا، کالی منتان، سلاویسی، مالوکا، سوندا صغیر۔ ہر صوبے کے لیے وہیں کے باشندے کو گورنر مقرر کیا گیا اور نظم و نسق میں مدد دینے کے لیے مرکزی مجلس کے تحت صوبائی مجالس قائم ہوئیں۔

جنگ آزادی کا آخری دور: ۲۹ ستمبر ۱۹۴۵ء کو انگریزی فوج انڈونیشیا کے ساحل پر اتری۔ جنوب مشرقی ایشیا میں اتحادیوں کے انگریز سپہ سالار اعلیٰ ماؤنٹ بیٹن اور ولندیزی شرق الہند کے ڈپٹی گورنر جنرل فان موک کے باہمی مشورے سے اس فوج میں ولندیزی سپاہ بھی شامل تھی۔ فوجی ہیڈکوارٹر پر امریکی، برطانوی اور ولندیزی جھنڈے لہرائے گئے۔ یہ اس اَمر کا اظہار تھا کہ جمہوریہ انڈونیشیا محض جاپانیوں کی تخلیق ہے اور یہاں جائز حکومت ولندیزیوں ہی کی ہے۔ ولندیزی گورنر جنرل فان موک بھی انگریز فوجوں کے ساتھ آ پہنچا تھا اور ولندیزی فوجیں بڑی تعداد میں داخل ہو رہی تھیں۔ جمہوریہ انڈونیشیا نے اس پر سخت احتجاج کرتے ہوئے مطالبہ کیا کہ اس کی حکومت کو فوراً تسلیم کیا جائے، ولندیزیوں کو ملک سے نکال دیا جائے اور انگریز فوجیں اتحادیوں کے سابقہ اعلان کے مطابق اپنی سرگرمیاں جنگی قیدیوں کی رہائی اور جاپانیوں کو غیر مسلح کرنے تک محدود رکھیں۔ انگریزوں نے یہ مطالبات مسترد کر دیے۔ اس پر مستزاد یہ کہ ولندیزی سپاہی ظلم و جبر پر اتر آئے۔ وہ جسے چاہتے گولی مار دیتے اور جب چاہتے گھروں میں گھس کر لوٹ مار کرنے لگتے۔ جب یہ صورتِ حال ناقابلِ برداشت ہوگئی تو انڈونیشی فوجی دستے، جو بڑے بڑے شہروں پر قابض تھے، حرکت میں آ گئے اور انگریزی اور ولندیزی افواج سے تصادم شروع ہوگیا۔ جاوا، ساترا اور بالی میں شدید لڑائیاں ہوئیں۔ سب سے خون ریز جنگ سورابایا میں ہوئی جہاں محبانِ وطن نے انگریزوں کی بڑی، بحری اور فضائی قوت سے ٹکرا کر شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس شکست سے نہ صرف انگریزوں کے وقار کو صدمہ پہنچا بلکہ بین الاقوامی رائے بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی؛ چنانچہ دسمبر ۱۹۴۵ء میں روس نے انڈونیشیا کا مسئلہ سلامتی کونسل میں پیش کرنے کا اعلان کر دیا۔ انگریزوں نے مجبور ہو کر ولندیزیوں کو مصالحت کا مشورہ دیا۔ نومبر ۱۹۴۵ء میں ولندیزی سلطنت کے اندر انڈونیشیا کی نیم خودمختار ریاست قائم کرنے کی پیش کش کی گئی، جسے جمہوری کابینہ کے صدر شہریر نے مسترد کر دیا۔ اس کے بعد ایک طرف تو دونوں فریقوں میں تصادم اور مقبوضہ علاقے کے عوام پر ولندیزیوں کے جور و ستم جاری رہے اور دوسری طرف مشاورتی مجلسیں بھی برپا ہوتی رہیں۔ اگست ۱۹۴۶ء میں ولندیزی پارلیمنٹ کے مقرر کردہ کمیشن نے جمہوری حکومت کو تسلیم کر لیا۔ ۱۴ اکتوبر کو عارضی صلح نامے پر دستخط ہوے۔ ۱۵ نومبر کو جمہوریہ انڈونیشیا اور ہالینڈ کے درمیان معاہدہ مرتب کرنے کے لیے مذاکرات کا سلسلہ شروع ہوگیا اور اس کے ساتھ ہی انڈونیشیا سے انگریزی فوج کا انخلا بھی ہونے لگا۔ انگریزوں نے جاتے وقت ملک کا پورا نظم و نسق ولندیزی حکومت کے حوالے کر دیا۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۷ء کو راضی نامۂ لنگا جاتی کی رُو سے ولندیزی حکومت نے جاوا اور ساترا میں جمہوریہ انڈونیشیا کے اقتدار کو تسلیم کیا اور طے پایا کہ جمہوریہ انڈونیشیا، بورنیو اور باقی ماندہ جزائر پر مشتمل ایک جمہوری وفاقی مملکت ریاست ہاے متحدۂ انڈونیشیا کے قیام میں ہالینڈ اور انڈونیشیا کی حکومتیں تعاون کریں گی، جو زیادہ سے زیادہ یکم جنوری ۱۹۴۹ء تک قائم ہو جائے گی؛ ولندیزی انڈونیشی یونین ریاست ہاے متحدۂ انڈونیشیا اور ہالینڈ پر مشتمل ہوگی جس کی سربراہ ہالینڈ کی ملکہ ہوگی؛ مشترکہ مفاد سے متعلق امور، بالخصوص خارجہ، دفاع اور بعض مالیاتی و معاشرتی امور یونین طے کرے گی؛ امن و امان قائم ہونے کے بعد ولندیزی فوجیں نکال لی جائیں گی اور معاہدے کے بارے میں اختلاف راے ہونے پر ثالث کا فیصلہ قابلِ قبول ہوگا۔

اس راضی نامے کی مختلف شقوں کی تاویل پر بہت جلد اختلاف شروع ہو گیا۔ اہم ترین اختلاف جاوا اور ساترا میں ولندیزی فوجیں رکھنے کے بارے میں تھا۔ تاج شاہی کی سربراہی کی آڑ لے کر ولندیزی یکم جنوری ۱۹۴۹ء تک پورے انڈونیشیا پر اپنا مکمل اقتدار قائم رکھنے پر مصر تھے اور اس سلسلے میں جنگ پر بھی آمادہ تھے۔ جنگ ٹالنے کے لیے شہریر اور پھر ان کے مستعفی ہونے پر شریف الدین نے ولندیزیوں کو کئی مراعات دینے کی پیشکش کی، مگر فان موک نے الٹی میٹم دے دیا کہ یا تو جمہوری حکومت ولندیزیوں کی اطاعت کرے یا جنگ۔ ۲۰ جولائی ۱۹۴۷ء کو ولندیزیوں نے راضی نامۂ لنگا جاتی منسوخ کر کے بری، بحری اور فضائی حملے شروع کر دیے اور دو ہفتے کے اندر مشرقی اور مغربی جاوا کے اکثر اہم مقامات پر قبضہ کرنے کے بعد شمالی علاقے کی طرف بڑھنے لگے۔ انڈونیشیا کی تمام جماعتیں اور افراد باہمی اختلافات کو بھول کر اور اپنی تمام اقتصادی، معاشرتی اور تعلیمی سرگرمیاں ترک کر

کے میدانِ جنگ میں کود پڑے۔ سلامتی کونسل نے جنگ بند کرنے کی اپیل کی۔ ولندیزی فوجوں نے ۵ اگست کو جنگ بندی کا حکم دیا۔ سلامتی کونسل نے ایک مصالحتی کمیٹی قائم کی، مگر اس کے ارکان اکتوبر کے آخر میں انڈونیشیا پہنچے۔ مجلسِ اقوامِ متحدہ کے تساہل اور کم زوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ولندیزیوں نے نہ صرف فان موک لائن کے نام سے من مانی حد بندی کر لی بلکہ اپنی پیش قدمی بھی جاری رکھی اور جمہوریہ کے علاقوں کی مکمل معاشی ناکہ بندی کر دی۔ مصالحتی کمیٹی کی کوشش سے ۱۷ جنوری ۱۹۴۸ کو راضی نامۂ رینول طے پایا جس کے مطابق جمہوریہ کا قبضہ جاوا اور ساترا کے کچھ حصوں پر رہ گیا اور وفاقی حکومت میں اس کی حیثیت برائے نام رہ گئی۔ جمہوریہ کے حق میں اس معاہدے کی صرف ایک شق تھی اور وہ یہ کہ چھے ماہ بعد اور ایک سال کے اندر اندر عام رائے شماری سے معلوم کیا جائے گا کہ جاوا، مادورا اور ساترا کے علاقے جمہوریہ میں شامل ہونا چاہتے ہیں یا نہیں۔ مجموعی طور پر یہ راضی نامہ محبانِ وطن کے لیے انتہائی مایوس کن تھا؛ چنانچہ شریف الدین نے استعفا دے دیا۔ ماشومی اور قومی پارٹی کی حمایت سے ۲۹ جنوری ۱۹۴۸ کو محمد حتا نے وزارت تشکیل دی تاکہ راضی نامے کو عملی شکل دینے کے لیے ولندیزیوں سے مذاکرات شروع کیے جائیں، لیکن ولندیزی حکومت نے مذاکرات کا انتظار کیے بغیر اپنے مقبوضہ علاقوں میں یک طرفہ رائے شماری شروع کرا دی اور وفاق کے ماتحت پندرہ ریاستیں قائم کر دیں جن میں بالواسطہ حکومت کا اصول اس طرح اختیار کیا گیا کہ بظاہر تو یہ خود مختار معلوم ہوں لیکن حقیقت میں تمام اختیارات ولندیزیوں کے ہاتھ میں رہیں۔ ۹ مارچ کو فان موک نے اعلان کیا کہ جمہوریہ انڈونیشیا کی شرکت کا مزید انتظار ممکن نہیں اور معاہدے کی خلاف ورزی کے بارے میں جمہوریہ کے احتجاجات کی پروا نہ کرتے ہوئے مئی ۱۹۴۸ء میں عارضی وفاقی حکومت قائم کر دی۔

اسی دوران میں جب کہ جمہوریہ انڈونیشیا کو ولندیزیوں کی نئی جارحیت کا مقابلہ درپیش تھا، شریف الدین نے اشتراکیت پسند جماعتوں کے اتحاد سے عوامی محاذ قائم کر لیا اور راضی نامۂ رینول کی تنسیخ اور تمام غیر ملکی املاک کی ضبطی کا مطالبہ کرتے ہوئے حتا وزارت کے خلاف بغاوت کر دی اور کئی علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ عوام کی اکثریت نے اشتراکیوں کا ساتھ دینے سے انکار کیا کیوں کہ وہ اس نازک دَور میں خانہ جنگی کو تحریکِ آزادی کے لیے خطرناک محسوس کرتے تھے۔ کئی خون ریز جھڑپوں کے بعد اکتوبر ۱۹۴۸ء میں باغی لیڈر شکست کھا کر گرفتار ہو گئے اور انھیں سزائے موت دے کر کچھ عرصے کے لیے اشتراکی سرگرمیوں کا انسداد کر دیا گیا۔

سلامتی کونسل کی مصالحتی کمیٹی نے ولندیزی حکومت اور جمہوریہ انڈونیشیا کے درمیان مفاہمت کرانے کے لیے جون ۱۹۴۸ء میں دوبوئی۔ کرچلی منصوبہ پیش کیا، جسے جمہوریہ نے تو قبول کر لیا لیکن ولندیزیوں نے مسترد کر دیا۔ ادھر معاشی ناکہ بندی سے جمہوریہ کی مشکلات میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔ ستمبر ۱۹۴۸ء میں مصالحتی کمیٹی کی ایک اور سعی نامشکور رہی۔ نومبر میں ہالینڈ کے وزیر خارجہ سٹکر نے انڈونیشیا آ کر مذاکرات کا سلسلہ چھیڑا، مگر کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ۱۸ دسمبر کو ولندیزیوں نے جمہوریہ کے علاقوں پر اپنی پوری طاقت سے حملہ کر دیا اور ایک ہفتے کے اندر یوگ یکارتا کے علاوہ جاوا اور ساترا کے کئی اہم مقامات پر قبضہ کر لیا۔ سوکارنو، حتا، شہریر اور کئی دوسرے رہنما گرفتار کر لیے گئے لیکن ان کا یہ پیغام پورے ملک میں پھیل چکا تھا کہ آخری فتح حاصل ہونے تک ہر قیمت پر جنگ جاری رہے۔ فوجی اور نیم فوجی تنظیموں، طلبہ اور خواتین کی جماعتوں، معاشرتی اور دینی مجلسوں، غرض یہ کہ ہر طبقے اور ہر نقطۂ نظر کے افراد نے غیر ملکی استعمار کے خلاف صحیح معنوں میں عوامی جنگ شروع کر دی۔ انھوں نے ولندیزیوں کا مکمل مقاطعہ کیا اور ان کی جنگی کارروائیوں میں ہر ممکن رکاوٹ پیدا کی۔ ماشومی پارٹی کے صدر سوکیمان کی حزب اللہ اور شہریر کی سیلی وانگی جیسی منظم رضاکار فوجوں کے علاوہ جگہ جگہ عوام کی دفاعی تنظیموں نے ولندیزی فوج کا مقابلہ کیا اور فان موک لائن کے اندر دور دور تک گھس کر متعدد مقامات پر قبضہ کر لیا۔ یوگ یکارتا پر ولندیزیوں کے قبضے کے بعد وزیر مالیات ظفر الدین نے، جو ماشومی پارٹی کے رہنماؤں میں سے تھے، بکی تنگی میں جمہوریہ کی عارضی حکومت قائم کر لی تھی۔ انھوں نے اقوام متحدہ اور دوسرے حریت پسند ممالک سے اپیل کی۔ عالمی رائے عامہ نے ولندیزی جارحیت کا بڑا گہرا اثر قبول کیا اور شدید ردِ عمل کا اظہار کیا، لیکن جب امریکی نمائندے کی درخواست پر سلامتی کونسل کا اجلاس طلب کیا گیا تو بڑے ممالک کی سیاست بازی نے کسی قرارداد کو مؤثر طور پر عمل میں نہ آنے دیا۔ ہالینڈ نے فان موک کے بجائے سابق وزیر اعظم بیل (Beal) کو گورنر جنرل مقرر کر کے اور بھی سخت گیرانہ پالیسی اختیار کر لی۔ جمہوریہ کو جلد از جلد ختم کرنے کے لیے ان کے حملوں اور مقاومت میں انڈونیشیوں کی سرگرمیوں میں پہلے سے کہیں زیادہ شدت پیدا ہو گئی۔ جنگ کی وسعت میں اضافہ ہونے کے باعث حالات بے حد نازک ہو گئے۔ آخر ۲۸ جنوری ۱۹۴۹ء کو سلامتی کونسل نے فریقین کو جنگ بندی، قیدیوں کی رہائی، ۱۵ مارچ تک سابقہ راضی ناموں کی اساس پر عارضی وفاقی حکومت کے قیام، یکم اکتوبر تک مجلس دستور ساز کے انتخابات کی تکمیل اور یکم جولائی ۱۹۵۰ء تک ریاست ہائے متحدہ انڈونیشیا کو تمام اختیارات منتقل کر دینے کا حکم دیا اور اس سلسلے میں ایک بین الاقوامی کمیشن بھی مقرر کر دیا گیا۔ ہالینڈ نے ایک بار پھر ٹال مٹول سے کام لینا چاہا، لیکن مارچ ۱۹۴۹ء میں انھیں کی بنائی ہوئی وفاقی مشاورتی مجلس نے سلامتی کونسل کی قرارداد کے مطابق مطالبہ کیا کہ جمہوری لیڈروں کو فوراً رہا اور یوگ یکارتا میں جمہوری حکومت بحال کر دی جائے۔ سلامتی کونسل کے اصرار پر بالآخر ہالینڈ مذاکرات کے لیے تیار ہو گیا اور ۷ مئی ۱۹۴۹ء کو جنگ بندی، جمہوریہ کی بحالی اور ہیگ میں گول میز کانفرنس کے انعقاد کے بارے میں ایک بیان جاری کیا گیا۔ ۱۸ جون کو سلطان یوگ یکارتا نے ریزیڈنسی میں جنگ بند کرنے کا اعلان کیا اور یکم جولائی کو ولندیزی فوجوں نے یوگ یکارتا سلطان کے حوالے کر دیا۔ ۶ جولائی کو سوکارنو اور دوسرے رہنما رہا ہو کر یوگ یکارتا پہنچ گئے۔ ۱۱ اگست کو جاوا اور ۱۵ اگست کو ساترا میں جنگ

بند ہو گئی اور انڈونیشی وفد اقتدار اعلیٰ کی منتقلی کے لیے ہونے والی کانفرنس میں شرکت کے لیے ہیگ روانہ ہو گیا۔ اس میں وفاقی حکومت کی طرف سے سلطان حمید اور جمہوریۂ انڈونیشیا کی طرف سے محمد حتا شریک تھے۔ ۲۳ اگست سے ۲ نومبر تک کانفرنس جاری رہی اور طے پایا کہ ۳۰ دسمبر سے قبل ہالینڈ مجمع الجزائر میں اپنا اقتدارِ اعلیٰ غیر مشروط طور پر جمہوریۂ ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کو منتقل کر دے گا اور اس کا قبضہ صرف مغربی نیوگنی پر برقرار رہے گا۔ ۲۷ دسمبر کو اختیارات کا انتقال عمل میں آیا اور مسلمانوں کی ایک نئی آزاد ریاست وجود میں آ گئی.

آزادی کے بعد: تین سو سال کی غلامی سے نجات ملنے کے بعد انڈونیشیا کو کئی دشوار مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں سب سے بڑا مسئلہ وفاقی نظام کا تھا۔ ولندیزیوں نے جو نظامِ حکومت ورثے کے طور پر چھوڑا تھا اس کی اساس جاگیرداری پر قائم تھی اور جاگیردار ملک وملّت کے مقابلے میں ہمیشہ اپنے غیر ملکی حکمرانوں کے وفادار رہتے چلے آئے تھے۔ پھر انڈونیشیا کے مختلف جزائر میں علیحدگی پسند اور مرکز گریز رجحانات بھی موجود تھے، جن کے باعث ملک کے اتحاد و استحکام کو ہمیشہ خطرہ لاحق رہتا تھا۔ جنگِ آزادی کے دوران میں مقاصد اور نظریات کا جو اختلاف دبا رہا تھا، آزادی کے بعد مختلف شکلوں میں منظرِ عام پر آنے لگا۔ وفاقی مملکت کا جو دستور ہیگ کانفرنس میں بنایا گیا تھا اس نے اسے اَور تقویت بخشی۔ یہ وفاق جمہوریۂ انڈونیشیا کے علاوہ ولندیزیوں کی ساختہ پرداختہ پندرہ ریاستوں پر مشتمل تھا اور رقبے اور آبادی سے قطع نظر ہر ریاست کو وفاق میں مساوی حیثیت دی گئی تھی، جو اسلامی، اشتراکی، قومی، غرض کہ ہر نقطۂ نظر رکھنے والی حریت پسند جماعت کے لیے ناقابلِ قبول تھی.

۱۴ دسمبر ۱۹۴۹ء کو دستور کے مطابق سینٹ اور ایوانِ نمائندگان نے اپنے مشترکہ اجلاس میں سوکارنو کو صدر منتخب کیا اور تشکیل وزارت کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی، جس میں جمہوریہ کی طرف سے محمد حتا اور سلطان یوگ یکارتا اور وفاقی ریاستوں کی طرف سے سلطان حمید اور انک آگنگ شامل کیے گئے۔ حتا وزیر اعظم نامزد کیے گئے۔ جکارتا وفاقی دارالحکومت قرار پایا اور تمام ممتاز رہنماؤں نے یہ موقف اختیار کیا کہ اقتدار اعلیٰ کے انتقال کے بعد وفاقی جمہوریہ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے دستور میں ترمیم کر کے متحدہ مملکت قائم کرے کیونکہ ولندیزیوں کی قائم کردہ ریاستوں کا وجود ملک کی بقا اور مفاد کے منافی ہے۔ اس تحریک میں ملک کی سب سے بڑی جماعت ماشومی (= مجلس شورای مسلمی انڈونیشیا) پیش پیش تھی۔ یہ تحریک بہت جلد ملک بھر میں پھیل گئی۔ بعض ریاستوں نے اسے اپنے اقتدار کے منافی سمجھتے ہوئے بزور دبانا چاہا تو فسادات کی آگ بھڑک اٹھی۔ چند مخالف عناصر نے حکومت کے خلاف بغاوت تک کر دی، لیکن اس فتنہ وفساد سے تحریک کی مقبولیت میں اَور بھی اضافہ ہو گیا۔ ۲۰ جولائی ۱۹۵۰ء کو وفاق کی تمام ریاستیں ایک مستحکم اور متحدہ مملکت کی تشکیل پر رضامند ہو گئیں۔ وفاقی ایوانِ نمائندگان اور جمہوریہ کے نمائندوں نے مل کر وحدانی طرزِ حکومت کا دستور بنایا، جو ۱۴ اگست کو منظور کر لیا گیا اور ۱۵ اگست ۱۹۵۰ء کو جمہوریۂ ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کی جگہ ایک متحدہ مملکت قائم کر دی گئی۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۵۰ء کو انڈونیشیا اقوام متحدہ کا رکن بن گیا.

نئے دستور کی رُو سے متحدہ مملکت کا نام جمہوریۂ انڈونیشیا رکھا گیا۔ دو ایوانوں کی جگہ ۲۳۲ ارکان پر مشتمل ایک پارلیمنٹ نے لے لی۔ صدر اور کابینہ پر مشتمل حکومت قائم کی گئی۔ مرکز کو بااختیار اور مضبوط بنایا گیا۔ ۲۲ اگست ۱۹۵۰ء کو ماشومی کے رہنما محمد ناصر نے قومی پارٹی اور اشتراکی پارٹی کو چھوڑ کر باقی تمام جماعتوں کے تعاون سے ایک مضبوط وزارت بنائی۔ تقریباً چھے ماہ بعد ماشومی کے صدر ڈاکٹر سوکیمان نے دوسری وزارت تشکیل دی۔ فروری ۱۹۵۲ء میں علی ساسترو میجویو کی قیادت میں سوکارنو کی جماعت قومی پارٹی کی وزارت قائم ہوئی اور ماشومی کو کم زور کرنے کے لیے اشتراکیوں اور نہضۃ العلماء جیسی متضاد نظریات کی حامل جماعتوں کو کابینہ میں شامل کیا گیا۔ اس وقت تک عام انتخابات نہیں ہوئے تھے اور اب ان کے لیے ہر طرف سے مطالبہ کیا جا رہا تھا۔ اپریل ۱۹۵۳ء میں پارلیمنٹ نے انتخابی قانون منظور کیا اور فیصلہ ہوا کہ ستمبر ۱۹۵۵ء میں پارلیمنٹ اور دسمبر میں مجلسِ دستور ساز کے انتخابات کرائے جائیں گے.

ہیگ کانفرنس میں طے پایا تھا کہ مغربی نیوگنی (ایریان) کا مسئلہ ایک سال کے اندر اندر ہالینڈ اور انڈونیشیا مل کر طے کریں گے۔ دسمبر ۱۹۵۰ء میں دونوں ملکوں کے نمائندوں کی ہیگ میں کانفرنس ہوئی۔ ہالینڈ کو اس اَمر پر اصرار تھا کہ مناسب وقت آنے پر ایریان کے باشندوں کو اپنے مستقبل کے بارے میں اظہارِ رائے کا موقع دیا جائے اور تب تک وہاں ہالینڈ کا اقتدارِ اعلیٰ برقرار رہے۔ ادھر انڈونیشیا کا مطالبہ تھا کہ ہالینڈ چھے ماہ کے اندر ایریان اس کے حوالے کر دے۔ کانفرنس ناکام رہی اور دونوں ملکوں میں کشاکش بڑھتی گئی۔ ۱۰ اگست ۱۹۵۴ء کو انڈونیشیا نے ڈچ انڈونیشی یونین توڑنے کا اعلان کر دیا اور یوں ہالینڈ سے اتحاد کا آخری رشتہ بھی ختم ہو گیا۔ ملک کی اقتصادیات پر ابھی تک ولندیزیوں کا اثر و اختیار باقی تھا، خصوصاً بینک اور جہاز رانی کے امور کلیّۃً ان کے ہاتھ میں تھے۔ دسمبر ۱۹۵۴ء، پھر ۱۹۵۷ء میں اقوام متحدہ کے سامنے ایریان کا مسئلہ پیش کرنے کا بھی کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا تو حکومتِ انڈونیشیا نے ملک میں تمام ولندیزی املاک پر قبضہ کر لیا اور خطرہ پیدا ہو گیا کہ ایک بار پھر جنگ چھڑ جائے گی۔ آخر امریکہ کی مصالحانہ کوششوں سے جولائی ۱۹۶۲ء میں ایک معاہدہ ہو گیا، جس کی رُو سے ایریان کا نظم و نسق یکم اکتوبر ۱۹۶۲ء کو ہالینڈ نے اقوامِ متحدہ کے اور یکم مئی ۱۹۶۳ء کو اقوامِ متحدہ نے اس شرط پر انڈونیشیا کے حوالے کر دیا کہ ۱۹۶۹ء کے آخر تک وہاں اقوامِ متحدہ کی زیرِ نگرانی اس اَمر پر عام رائے شماری ہو گی کہ یہ علاقہ مستقلاً انڈونیشیا میں شامل ہو یا اسے آزاد کر دیا جائے.

اپریل ۱۹۵۵ء میں ایشیا اور افریقہ کی تقریباً تمام اقوام کے نمائندوں کی ایک کانفرنس بینڈونگ میں منعقد ہوئی اور مغرب کے سیاسی و معاشی استعمار کے خلاف اہم فیصلے ہوئے۔ اس کانفرنس سے جہاں بین الاقوامی سطح پر انڈونیشیا نے ایک ممتاز حیثیت حاصل کر لی، وہاں صدر سوکارنو کی شہرت اور مقبولیت میں بھی اضافہ ہوا.

ستمبر ۱۹۵۵ء کے عام انتخابات میں پچیس سے زیادہ جماعتوں نے حِصّہ لیا۔انتخاب کنندگان کی کل تعداد ۴۳۱۰۴۴۶۴ تھی۔ان میں سے ۸۷ فی صد نے اپنا حق رائے دہندگی استعمال کیا۔پارلیمنٹ کی ۲۷۳ نشستوں میں سے ماشومی نے ۵۷،قومی پارٹی نے ۵۷،نہضۃ العلماء نے ۴۵ اور اشتراکی پارٹی نے ۳۹ نشستیں حاصل کیں۔قومی پارٹی،نہضۃ العلماء اور اشتراکی پارٹی کی مخلوط وزارت قائم کی گئی۔اشتراکیوں کے مخالف عناصر،خصوصاً متعدّد فوجی کمانڈر اس کے خلاف شورشیں برپا کرتے رہے،جس سے ملک کا سیاسی اور معاشی استحکام بہت متاثر ہوا۔ ۱۹۵۶ء میں صدر سوکارنو نے روس اور چین کا دورہ کیا اور واپسی پر اعلان کیا کہ ملک کی ترقی منضبط جمہوریت (Guided Democracy) کے نظام میں مضمر ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ پارلیمنٹ کے نصف ارکان کو صدر نامزد کیا کرے۔اس کے خلاف کئی حلقوں سے صدائے احتجاج بلند ہوئی۔ ۱۹۵۸ء میں شمالی سلاویسی اور مغربی سماترا میں بغاوت ہوگئی اور وہاں ڈاکٹر ظفر الدین نے عارضی انقلابی حکومت قائم کرلی۔اس موقع پر فوج نے بڑی مستعدی کا ثبوت دیا اور بہت جلد اس بغاوت پر قابو پالیا گیا۔

۱۹۵۹ء میں صدر سوکارنو نے اپنے خصوصی اختیارات سے کام لیتے ہوے دستور ساز اسمبلی اور ۱۹۶۰ء میں پارلیمنٹ توڑ دی اور ۱۹۴۵ء کا دستور بحال کر دیا، جس پر مبنی نئی پارلیمنٹ کی تشکیل ہوئی،مجلسِ قومی منصوبہ بندی اور عوامی سطح پر قومی ''محاذ'' کا قیام عمل میں آیا۔اس کے علاوہ عوامی مشاورتی اسمبلی کے نام سے ملک کا برترین آئینی ادارہ قائم کیا گیا۔نئے دستور میں صدر سوکارنو کو ''انقلاب کا عظیم قائد'' قرار دیا گیا اور ۱۹۶۳ء میں انھیں تاحیات صدر منتخب کرلیا گیا۔اس سلسلے میں ماشومی نے حکومت کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کیا اور محمد حتا اپنے قدیم رفیق سے الگ ہوگئے۔

۱۹۶۳ء میں برطانیہ نے بورنیو کی آبادیوں میں اپنے اختیاراتِ اعلٰی وفاقِ ملایا کو منتقل کر دیے اور اس طرح ملیشیا (Malaysia) کی مملکت وجود میں آئی۔ چونکہ بورنیو کو انڈونیشیا کا حِصّہ سمجھا جاتا تھا اس لیے انڈونیشیا نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور ملک بھر میں گنجنگ ملیشیا (=ملیشیا کو کچل دو) کی تحریک شروع ہوگئی۔انڈونیشیا بطورِ احتجاج اقوامِ متحدہ سے مستعفی ہوگیا۔اس کے چھاپہ مار دستے ملیشیا کے علاقے میں سرگرمِ عمل ہوگئے۔روس نے انڈونیشیا کی مالی اور فوجی امداد میں اضافہ کرنے کا اعلان کر دیا اور امریکہ نے مالی امداد بند کردی۔ملک کے سیاسی اور فوجی حلقوں میں اشتراکی اثر و رسوخ میں معتدبہ اضافہ ہوگیا۔

۳۰ ستمبر ۱۹۶۵ء کو بعض فوجی افسروں اور سیاست دانوں کے تعاون سے اشتراکیوں نے حکومت پر قابض ہونے کی کوشش کی اور چند اہم مقامات پر قبضہ کرکے چھے جرنیلوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔حکومت کی وفادار فوجیں بڑی تیزی سے حرکت میں آگئیں اور انھوں نے بہت جلد اور بڑی سختی کے ساتھ بغاوت کو کچل کر رکھ دیا۔ادھر عوام خصوصاً طلبہ میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی۔ہزاروں اشتراکی ہلاک اور ان کی املاک تباہ کردی گئیں۔بغاوت کے الزام میں متعدّد فوجی افسر اور سیاسی رہنما گرفتار کر لیے گئے۔ مارچ ۱۹۶۶ء میں فوج نے جنرل سوہارتو کو اپنا سربراہ مقرر کیا اور صدر سوکارنو نے اپنے اختیارات ان کے حوالے کر دیے۔قومی محاذ توڑ دیا گیا اور اشتراکی پارٹی خلافِ قانون قرار دی گئی۔ ۵ جولائی کو صدر سوکارنو ''تاحیات صدر'' کے خطاب سے اور ۲۵ جولائی کو وزارتِ عظمٰی سے محروم کر دیے گئے۔ایک ''مجلس صدارت'' (Presidium) کا قیام عمل میں آیا،جس کے ارکان حسب ذیل ہیں: جنرل سوہارتو (صدر مجلس، دفاع، حفظِ عامّہ)؛ آدم ملک (سیاسی امور)؛ اِدہم خالد (معاشرتی امور)؛ سلطان ہمنکو بوونو (مالیات و اقتصادیات)؛ سنوسی ہرجَدِ ینا تا (صنعت و ترقی)۔ ۱۱ اگست کو گنجنگ ملیشیا تحریک ختم کرکے ملیشیا سے تعلقات بحال کر لیے گئے اور ۲۸ ستمبر کو انڈونیشیا نے دوبارہ اقوام متحدہ کی رکنیت اختیار کر لی۔ ۲۲ فروری ۱۹۶۷ء کو صدر سوکارنو اپنے تمام اختیارات سے جنرل سوہارتو کے حق میں دست بردار ہوگئے۔

صوبے: انڈونیشیا مندرجۂ ذیل صوبوں میں منقسم ہے (صوبائی صدر مقام قوسین میں درج ہے):

۱۔آچے Atjeh،(بندہ آچے)؛ ۲۔شمالی سماترا (میدان)؛ ۳۔مغربی سماترا (بکی تنگی)؛ ۴۔ریو Riau (پکن بارو Pakan Baru)؛ ۵۔جمبی Djambi (تلانے پورہ Talanaipura)؛ ۶۔جنوبی سماترا (پالمبانگ)؛ ۷۔مغربی جاوا (بینڈونگ)؛ ۸۔وسطی جاوا (سیمارانگ)؛ ۹۔مشرقی جاوا (سورابایا)؛ ۱۰۔مغربی کالی منتان (پونتیانک)؛ ۱۱۔جنوبی کالی منتان (بنجرماسین)؛ ۱۲۔مشرقی کالی منتان (سمارندہ Samarinda)؛ ۱۳۔وسطی کالی منتان (پالنکہ رایا Palangka Raja)؛ ۱۴۔شمالی سلاویسی (مکاسر)؛ ۱۵۔بالی (سنگارایا)؛ ۱۶۔مغربی نوسا تنگارا (Nusa Tenggara=ماترم Mataram)؛ ۱۷۔مشرقی نوسا تنگارا (کوپانگ Kupang)؛ ۱۸۔مالوکا (Mluka) (امبون)؛ ۱۹۔مغربی ایریان (سوکارنا پورہ Sukarnapura).

آبادی اور مذاہب: ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق انڈونیشیا کی کل آبادی ۹۷۰۸۵۳۴۸ تھی (*World Muslim Gazetteer*، مطبوعہ ۱۹۶۵ء، کے مطابق ۱۰۲۰۰۰۲۹۴)۔اس کے بعض علاقوں (مثلاً جاوا) کا شمار دنیا کے سب سے زیادہ گنجان آباد علاقوں میں ہوتا ہے۔یہاں جس رفتار سے آبادی میں اضافہ ہورہا ہے اس سے اقتصادی حالت کے بدتر ہوجانے کا اندیشہ ظاہر کیا جاتا ہے، چنانچہ آبادی میں اضافے کی رفتار اور غلّے کی فراہمی میں معقول توازن پیدا کرنے کے لیے دیگر مساعی کے علاوہ یہ کوشش بھی کی جارہی ہے کہ بنجر زمینوں کو زیرِ کاشت لایا جائے اور گنجان آباد علاقوں کی آبادی ان جزیروں میں منتقل کردی جائے جو بہت کم آباد ہیں.

انڈونیشیا میں مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں: سماترا میں آچیہ، باتک اور منگ کباؤ؛ جاوا میں جاوائی اور سوندائی؛ مادورا میں مادورائی؛

بالی میں بالی؛ لمبوک میں ساسک؛ سلاویسی میں بیناڈوئی اور بگوئی؛ بورنیو میں دایک اور مالوکا میں امبونی۔

چورانوے فی صد آبادی مسلمان ہے۔ ان کے علاوہ عیسائی (تقریباً تیس لاکھ)، بدھ مت کے پیرو (دس لاکھ)، اور ہندو (صرف بالی میں) بھی ہیں۔ تمام باشندوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل ہے۔ بعض جزیروں کے اندرونی علاقوں میں وحشی اور نیم وحشی قبائل بھی آباد ہیں جو اکثر مظاہرِ فطرت کی پرستش کرتے ہیں۔

زبان: انڈونیشیا میں دو سو سے زیادہ زبانیں بولی جاتی ہیں۔ جنگِ آزادی کے دوران میں حریت پسندوں نے بھاسا انڈونیشیا (=انڈونیشی زبان) کو قومی زبان قرار دیا اور اب یہی سرکاری اور تعلیمی زبان ہے۔ یہ اصلاً مالائی ہے اور اس کے لیے لاطینی رسم الخط اختیار کیا گیا ہے۔ امورِ خارجہ اور غیر ملکی خط و کتابت کے لیے سرکاری زبان انگریزی ہے۔

تعلیم: ۱۹۴۰ء میں صرف چھے فی صد باشندے لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ اب خواندگی کا تناسب ساٹھ فی صد تک پہنچ چکا ہے۔ موجودہ تعلیمی حالت کا اندازہ مندرجۂ ذیل جدول سے ہوسکتا ہے:

ادارے	تعداد	معلّمین	طلبہ
ابتدائی مدارس	۳۷۳۷۶	۲۰۵۸۶۰	۸۵۵۲۳۷۵
ثانوی مدارس	۶۷۴۴	۵۷۹۵۳	۷۳۱۲۶۲
اعلٰی تعلیمی ادارے	۲۹۹	۴۳۱۶	۴۱۰۰۰

یونیورسٹیوں میں سے جکارتا، بوگور، یوگ یکارتا، بکی تنگی، بنجر ماسین، امبون، میڈان، مکاسر اور بینڈونگ کی یونیورسٹیاں قابلِ ذکر ہیں۔ بینڈونگ میں ٹیکنالوجی کا اور یوگ یکارتا میں اسلامی علوم کا اعلٰی ادارہ ہے۔ یکم جنوری ۱۹۶۵ء کو تیرہ سے پینتالیس برس تک کا کوئی باشندہ ناخواندہ نہیں رہا تھا۔

۱۹۶۱ء میں نوّے روزنامے بھاسا انڈونیشیا میں اور متعدد جریدے انگریزی میں شائع ہو رہے تھے۔

عدلیہ: عدلیہ وزیرِ متعلقہ کے ماتحت ہے۔ عدالتیں تین درجوں میں منقسم ہیں: (۱) ضلعی عدالتیں (پنگدیلن نگری)؛ (۲) عدالت ہائے مرافعہ (پنگدیلن تنگی)؛ اور (۳) سپریم کورٹ (محکمہ آگنگ)، جو جکارتا میں ہے۔ سرکاری وکلا (جسکا) کا علٰیحدہ دفتر ہے جو پبلک پراسیکیوٹر جنرل (جسک آگنگ) سے ملحق ہے۔

قانون دیوانی انڈونیشیوں، یورپیوں اور غیر ملکی مشرقی اقوام کے لیے علٰیحدہ علٰیحدہ ہے۔ قانون فوجداری یورپ کے ضابطۂ فوجداری پر مبنی ہے۔ نجی امور اور مقدماتِ مال کے سلسلے میں انڈونیشیوں پر قانونِ عادت کا اطلاق ہوتا ہے۔

مالیات: ۱۹۶۵ء میں کل آمدنی ۹۲۳۴۰۰ ملین روپے تھی اور خرچ ۲۲۴۱۰۰ ملین روپے۔ افراطِ زر کو روکنے، درآمد اور برآمد میں توازن پیدا کرنے، پیداوار میں اضافہ کرنے اور ملکی صنعتوں میں غیر ملکی سرمایہ لگانے کے سلسلے میں شدومد سے کوشش کی جارہی ہے۔

دفاع: ۱۹۶۶ء میں بری فوج (پیدل، توپ خانہ وغیرہ) دو لاکھ نوّے ہزار افراد پر مشتمل تھی۔ بحریہ میں ملازمین کی تعداد چونتیس ہزار دو سو اور فضائیہ میں بیس ہزار تھی۔ بحریہ میں بارہ آبدوزیں، ایک کروزر، گیارہ فریگیٹ، پندرہ سرنگیں صاف کرنے والے جہاز، اکتیس تارپیڈو کشتیاں اور متعدد دوسری قسم کے جہاز ہیں۔ فضائیہ زیادہ تر روسی طرز کے بمبار، لڑاکا اور سامان بردار ہوائی جہازوں پر مشتمل ہے، جن کی کل تعداد دو سو کے قریب ہے۔

زرعی پیداوار: قابلِ ذکر فصلیں یہ ہیں: چاول، مکئی، جوار، کساوا، شکر قند، ربڑ، ناریل، کھجور، سنکونا، نیشکر، چائے، کافی، کوکو، گرم مسالے، ساگو دانہ، تمباکو۔ انڈونیشیا دنیا میں سب سے زیادہ قدرتی ربڑ پیدا کرنے والا ملک ہے۔ جاوا میں ساری اراضی زیرِ کاشت ہے، لیکن باقی ملک میں قابلِ زراعت اراضی کے صرف دس فیصد رقبے میں کھیتی باڑی ہوتی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں پندرہ کروڑ چالیس لاکھ ایکڑ قابلِ کاشت اراضی میں سے تین کروڑ بیس لاکھ ایکڑ رقبہ زیرِ کاشت تھا۔ پہلے چالیس فی صد زیرِ کاشت اراضی سے صرف ایسی فصلیں لی جاتی تھیں جو برآمد ہو سکیں، چنانچہ چاول درآمد کیا جاتا تھا؛ تاہم اب غلّے کی پیداوار میں معتدبہ اضافہ ہو چکا ہے۔ ۱۹۶۵ء میں بڑی بڑی اجناس کی پیداوار (میٹری ٹن میں) مندرجۂ ذیل تھی: چاول ۹۶ لاکھ ۸۸ ہزار؛ غلّہ ۲۴ لاکھ؛ نیشکر ۱۲ لاکھ؛ چائے ۸۸ ہزار؛ ربڑ ۶ لاکھ ۳۸ ہزار اور تمباکو ایک لاکھ۔

آزادی سے قبل دیہات کی ساٹھ فی صد آبادی ایک چپہ زمین کی مالک نہ تھی اور باقی چالیس فی صد کی ملکیت بھی ایک سے تین ایکڑ فی کس سے زیادہ نہ تھی۔ اس کے برعکس بڑے بڑے جاگیرداروں کے قبضے میں سینکڑوں ایکڑ رقبہ تھا۔ ۱۹۶۰ء کے قانونِ زرعی اصلاحات کی رُو سے اراضی کی نوعیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ ملکیت کی حد مقرر کر دی گئی، مثلاً جاوا جیسے گنجان آباد علاقوں میں، جہاں آب پاشی کا عمدہ انتظام ہے، اس اراضی کی حد بارہ ایکڑ فی کس ہے اور اس کے مقابلے میں کالی منتان اور ساماترا کے کم آباد علاقوں میں بنجر اور بارانی اراضی کی حدِ ملکیت پینتالیس ایکڑ تک ہے۔ جس رقبے میں آب پاشی کا انتظام موجود ہے وہاں مزارع نصف پیداوار کا حق دار ہے اور جہاں زمین بنجر اور بارانی ہے وہاں دو تہائی کا۔ اس طرح زمیندار اور کاشت کار کی آمدنی میں توازن پیدا ہو گیا ہے۔

دیہات میں امداد باہمی کی انجمنیں (۱۹۶۴ء میں ساڑھے سینتیس ہزار) بہت مفید کام کر رہی ہیں۔ کوشش کی جارہی ہے کہ ہر گاؤں میں اس کی اپنی انجمن قائم ہو جائے۔

مویشی: مویشیوں کی کل تعداد دو کروڑ کے لگ بھگ ہے۔ زیادہ تر بھینسیں، بکریاں، بھیڑیں، سؤر اور گھوڑے پالے جاتے ہیں۔ ان کی افزائش نسل کے لیے حکومت نے کئی ادارے قائم کر رکھے ہیں۔ مویشیوں کی نسل اور چراگاہوں کو بہتر بنانے کے لیے تحقیقات ہو رہی ہیں۔ مرغیوں اور بطخوں کی تعداد علی الترتیب آٹھ کروڑ اور پونے دو کروڑ تک پہنچ چکی ہے۔

ماہی گیری: انڈونیشیا میں ماہی گیری کے علاوہ ماہی پروری پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ اکثر دیہات میں دھان کے کھیتوں اور تالابوں میں مچھلیاں پالی جاتی ہیں۔ سمندر سے مچھلیاں پکڑنے کے جدید ترین طریقوں کو کام میں لایا جا رہا ہے۔ ۱۹۶۵ء میں سمندر سے ۶۵ لاکھ میٹری ٹن اور اندرونِ ملک میں پونے چار لاکھ میٹری ٹن مچھلیاں پکڑی گئیں.

جنگلات: انڈونیشیا کا ۹۰۲۸۰۸ مربع کیلومیٹر رقبہ جنگلات پر مشتمل ہے۔ ۱۹۶۵ء میں جنگلات سے سوا پانچ لاکھ کیوبک میٹر عمارتی لکڑی، سوا چھے لاکھ کیوبک میٹر سوختنی لکڑی اور چھبیس ہزار ٹن لکڑی کا کوئلا حاصل کیا گیا۔ جنگلات کی پیداوار میں سے ساگوان، صندل، بید اور رال کو برآمد کیا جاتا ہے۔

معدنیات: قابلِ ذکر معدنیات پٹرول، قلعی، باکسائیٹ، مینگنیز، کوئلا، خام لوہا، نکل، تانبا، سونا، چاندی، ہیرے، چونے کا پتھر اور فاسفیٹ ہیں۔ ۱۹۶۵ء میں پندرہ ہزار میٹری ٹن قلعی، سات لاکھ میٹری ٹن باکسائیٹ، تین لاکھ نوے ہزار میٹری ٹن کوئلا، سوا پندرہ ہزار میٹری ٹن مینگنیز اور تقریباً اناسی ہزار میٹری ٹن نکل نکالا گیا۔ مشرقِ بعید میں سب سے زیادہ پٹرول انڈونیشیا سے نکلتا ہے (۱۹۶۵ء میں دو کروڑ اٹھتر لاکھ کیوبک میٹر)۔ پٹرول نکالنے اور صاف کرنے کا کام اینگلوڈچ اور امریکی کمپنیوں کے ہاتھ میں ہے، جو ساٹھ فی صد منافع حکومت کے حوالے کر دیتی ہیں.

صنعت: مجلس قومی منصوبہ بندی کی رپورٹ کے مطابق قومی آمدنی کا صرف دس فی صد صنعتوں سے حاصل ہوتا ہے۔ جکارتا، سورابایا، سیمارانگ اور امبون میں جہاز سازی کے کارخانے ہیں۔ ان کے علاوہ ملک میں کپڑا بننے، موٹروں اور بائیسکلوں کو جوڑنے، ٹائر، سیمنٹ، کاغذ، دیا سلائی، شیشے کا سامان، سوڈا کاسٹک اور کیمیائی اشیا تیار کرنے کے کارخانے بھی موجود ہیں۔ پارچہ بافی کی صنعت بھی ترقی پذیر ہے۔ انڈونیشیا کا باتک کپڑا دنیا بھر میں مشہور ہے۔

بجلی: پہلے یہ شعبہ ولندیزیوں کی اجارہ داری میں تھا۔ ۱۹۵۳ء میں اسے قومی ملکیت میں لے لیا گیا۔ چونکہ ملک کی ضروریات میں اضافہ ہو رہا ہے اس لیے ان دنوں برقابی کے تین نئے کارخانے قائم کیے جا رہے ہیں۔

تجارت: ۱۹۶۲ء میں ۲۹ ہزار ملین روپے کی اشیا برآمد اور ۳۰ ہزار ملین روپے کی اشیا درآمد کی گئیں۔ برآمدی اشیا میں ربڑ، پٹرول، ناریل، خام قلعی، تمباکو، کھجور کا تیل، چائے اور کافی اور درآمدی اشیا میں کپڑا، مشینری، چاول، کاغذ اور کیمیائی اشیا قابلِ ذکر ہیں۔ سب سے زیادہ آمدنی پٹرول اور قلعی کی برآمد سے ہوتی ہے۔

رسل و رسائل: تجارتی بیڑا (PELNI = پیلاجرن نیشنل انڈونیشیا Pelajaran National Indonesia) چھوٹے بڑے ۱۷۱ جہازوں پر مشتمل ہے (۱۹۶۱ء)، جو باقاعدگی سے جکارتا، ایمسٹرڈم، ہیمبرگ اور لنڈن کے درمیان چلتے ہیں۔ اندرونِ ملک میں کالی منتان اور ساماترا کے بعض علاقوں میں بھی آمد و رفت کشتیوں سے ہوتی ہے۔ سڑکوں کی مجموعی لمبائی ۸۱ ہزار کیلومیٹر اور ریلوے لائن کی ۶۶۴۰ کیلومیٹر ہے (۱۹۶۰ء)۔ جکارتا، سورابایا، بیلون (Belawan) اور میڈان میں بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں۔ قومی فضائی کمپنی گروڈا انڈونیشین ایرویز (Gruda Indonesian Airways) حکومت اور ولندیزی کمپنی (KLM) کے تعاون سے قائم ہوئی تھی، لیکن اب حکومت کی ملکیت ہے۔ ۱۹۵۴ء میں ملک بھر کے ڈاک خانوں کی تعداد ۱۸۷۳ اور تار گھروں کی ۵۱۵ تھی۔ ۱۹۶۲ء میں ۳۹۶۱۳ ٹیلی فون زیرِ استعمال تھے۔ "ریڈیو ری پبلک انڈونیشیا" سرکاری ادارہ ہے، جس کے ماتحت ۲۶ سٹیشن کام کر رہے ہیں۔ ۱۹۶۲ء میں جکارتا میں ٹیلی ویژن سٹیشن بھی جاری ہو گیا ہے۔

سکہ: انڈونیشیا کا سرکاری سکہ روپیہ ہے اور شرح تبادلہ پینتالیس روپے = ایک ڈالر ہے۔

پرچم: قدیمی پرچم میں سبز یا زرد رنگ پر چاند ستارے کا نشان تھا، لیکن اب یہ دو افقی پٹیوں پر مشتمل ہے۔ اوپر کی پٹی سرخ ہے اور نیچے کی سفید۔ سرخ رنگ حریت کی اور سفید رنگ خالص اور بے داغ ہونے کی علامت ہے۔

قومی نشان: انڈونیشیا کا قومی نشان عقاب (= گارودا) ہے، جو تقدیس کی علامت ہے۔ اس کے شکم میں ایک ستارا (توحید کی علامت ہے۔ ستارے کے اوپر بائیں جانب بھینس کا سینگ (حب الوطنی کی علامت) اور دائیں جانب درخت (جمہوریت کا مظہر) ہے۔ ستارے کے نیچے بائیں جانب دھان اور کپاس کے خوشے (معاشرتی انصاف کی علامت) ہیں اور داہنی جانب زنجیر (متحد انسانیت کی علامت)۔ عقاب جس اڈے پر بیٹھا ہے اس پر لکھا ہے: بھی نیکا تنگل ایکا (= الگ الگ، لیکن ایک)، یعنی انڈونیشیا کے جزیرے الگ الگ ہیں، لیکن سب متحد ہیں.

قومی ترانہ: انڈونیشیا کا قومی ترانہ سپرات من نے لکھا ہے، جس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

انڈونیشیا! ہمارا نہایت پیارا وطن،
ہمارا وطن، ہم سب وطن سے پیار کرتے ہیں
وہ سرزمین جہاں ہم سب رہتے ہیں،
جہاں ہم سب متحد ہیں.

مآخذ: (۱) Hamilton: *The Account of East Indies*، لنڈن ۱۷۱۰ء؛ (۲) A. Dalrymple: *Historical Collections*، لنڈن ۱۷۷۰ء؛ (۳) Crawford: *History of Indian Archipelago*، ایڈنبرا-لنڈن ۱۸۲۰ء؛ (۴) Hambold: *Political Essay on New Spain*، لنڈن ۱۸۲۰ء؛ (۵) *The Ethnology of Indonesia*، در *Journal of the Indian Archipelago, and Eastern Asia*، ج ۴، ۱۸۵۰ء، ص ۳۴۳؛ (۶) Wallace: *The Malay Archipelago: the land of the orangtuan and the bird of paradise*، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۷) Vandenberg: *The Financial and Economic conditions of Netherland's India since 1870, etc.*، طبع ثالث، S. Gravenhage،

The Phillipines and round :Younghusband (۸)؛ ۱۸۹۵ء
Java and the Dutch East :Cabaton (۹)؛ ۱۸۹۹ء، نیو یارک، about
Geology of New Guinea :Starney (۱۰)؛ ۱۹۱۱ء، لنڈن، Indies،
لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) Monumental Java، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۱۲) کمارسوامی:
History of Indian and Indonesian Art، ج ۳، کلکتہ ۱۹۲۷ء؛ (۱۳)
:Hutton (۱۴)؛ ۱۹۲۸ء، لنڈن، Dutch New Guinea :L. B. Gibbs
India and Java: چٹرجی (۱۵)؛ ۱۹۳۲ء، لنڈن، ج ۱۲، Man in India،
Sumatra, its History and People :Galdern (۱۶)؛ ۱۹۳۳ء، کلکتہ،
وی انا ۱۹۳۵ء؛ لنڈن ۱۹۳۵ء، Art of Batik in Java :Adam (۱۷)؛ ۱۹۳۵ء؛
:Furnivall (۱۹)؛ ۱۹۴۷ء، لنڈن، Island of Bali :Cavarrubias (۱۸)
India and: کالی داس ناگ (۲۰)؛ ۱۹۳۹ء، کیمبرج، Netherland's India
The Dutch :Vondenbosch (۲۱)؛ ۱۹۴۱ء، کلکتہ، the Pacific World
The Sumatra Oriental :Pires (۲۲)؛ ۱۹۴۴ء، لاس اینجلز، East Indies
لنڈن ۱۹۴۴ء؛ (۲۳) Why Indonesians Revolted :Barani، جکارتا
Mission Interrup_ :Hoogenberk و Helsdingen (۲۴)؛ ۱۹۴۵ء
ted: the Dutch in the East Indies ... in the 20th century،
ایمسٹرڈم ۱۹۴۶ء؛ (۲۵) The Birth of Indonesia :David، لنڈن
(۲۷)؛ ۱۹۴۹ء، جکارتا، Trade Directory of Indonesia (۲۶)؛ ۱۹۴۸ء
سوتان شہریر (۲۸) Our Struggle :(Soetan Sjahrir)؛ وہی مصنف:
Indonesian Review (۲۹)؛ ۱۹۴۹ء، Out of Exile، مجلّہ وزارتِ
اطلاعات، جکارتا، بابت دسمبر ۱۹۴۹ء؛ جولائی و اگست ۱۹۵۰ء؛ اپریل و جولائی و اکتوبر
۱۹۵۱ء؛ جولائی ۱۹۵۲ء؛ (۳۰) Agriculture and Products، مطبوعۂ
وزارتِ اطلاعات، جکارتا ۱۹۴۹ء؛ (۳۱) Geology of :Van Bammelen
Indonesia :Gebrandy (۳۲)؛ ۱۹۴۹ء، ہیگ، ۲ جلد، Indonesia،
۱۹۵۰ء؛ (۳۳) Ports of the World :Hurd، لنڈن ۱۹۵۰ء، ص ۹۹۱ بعد؛
Indonesia Now (۳۵) و Indonesia Today (۳۴)، مطبوعۂ وزارتِ
اطلاعات، جکارتا ۱۹۵۰ء؛ (۳۶) The Stakes of Democracy :Von Mook
Peaceful Settlement (۳۷)؛ ۱۹۵۰ء، ایڈنبرا، in South East Asia
The :Percil (۳۸)؛ ۱۹۵۱ء، نیو یارک، مطبوعۂ اقوامِ متحدہ، in Idonesia
:Sciffer (۳۹)؛ ۱۹۵۱ء، لنڈن، Chinese in the South East Asia
Economic Review of، در Banks and Banking in Indonesia
Australia, New :Liborde (۴۰)؛ ۱۹۵۱ء، جکارتا، دسمبر، Indonesia
:Kahin (۴۱)؛ ۱۹۵۲ء، لنڈن، Zealand and Pacific Islands
(۴۲)؛ ۱۹۵۲ء، لنڈن، Nationalism and Revolution in Idonesia
وہی مصنف: Asian-African Conference, Bendung, Indonesia،
۱۹۵۳ء، جکارتا؛ Business Directory of Indonesia (۴۳)؛ ۱۹۵۵ء
Economics and Economic Policy of Dual :Boeke (۴۴)
(۴۵)؛ ۱۹۵۳ء، Societies as Examplified by Indonesia
South East Asia, An Annotated Bibliograhy of Selected
:Bro (۴۶)؛ ۱۹۵۴ء، Reference Sources، مطبوعۂ لائبریری آف کانگرس
:Kroef (۴۷)؛ ۱۹۵۴ء، Indonesia, Land of Challenge
(۴۸)؛ ۱۹۵۶-۱۹۵۴ء، ۲ جلد، بینڈونگ، Indonesia in the Modern World
وہی مصنف: Indonesian Social Evolution، ایمسٹرڈم ۱۹۵۸ء؛ (۴۹)
وہی مصنف: The Communist Party of Indonesia، برٹش کولمبیا یونیورسٹی
پریس ۱۹۶۵ء؛ (۵۰) محمد عبدالعزیز: Japan's Colonialism and Indonesia،
ہیگ ۱۹۵۵ء؛ (۵۱) Indonesian Sociological Studies :Shrieke،
South East Asia among :Butwell و Vondenbosch (۵۲)؛ ۱۹۵۵ء
Indonesia, its :Sandstrom (۵۳)؛ ۱۹۵۷ء، the World Powers
:Donnithorne و Alen (۵۴)؛ ۱۹۵۷ء، People and Politics
نیو یارک، Western Enterprize in Indonesia and Malaya
Indonesia's Economic Stabilization :Higgins (۵۵)؛ ۱۹۵۷ء
Indone_ : وہی مصنف (۵۶)؛ ۱۹۵۷ء، نیو یارک، and Development
A :Hall (۵۷)؛ ۱۹۶۳ء، نیو یارک، sia: the crisis of the millstones
:Verhoeff (۵۸)؛ ۱۹۵۸ء، لنڈن، History of South East Asia
The :Fischer (۵۹)؛ ۱۹۵۸ء، ہیگ، Netherland's New Guinea
The Political: بشیر احمد خان (۶۰)؛ ۱۹۵۹ء، لنڈن، Story of Indonesia
Social Position of Indonesia in its South East Asian
Setting، (مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی، پنجاب یونیورسٹی) لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۶۱) :Paauw
Financing Economic Development: the Indonesian
case، گلینکو (الینائس) ۱۹۶۰ء؛ (۶۲) Social Status and :Palmier
Indonesian Indep- :Taylor (۶۳)؛ ۱۹۶۰ء، لنڈن، Power in Java
endence and the United nations، کارنل یونیورسٹی پریس ۱۹۶۰ء؛ (۶۴):
Indonesia and the Dutch :Palmer، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۶۵) اصغری بیگم:
Pakistan's Relations with Indonesia، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۶۶)
Indonesia-Troubled Paradise :Lewis، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۶۷)
Indonesian Communism :Brackman، نیو یارک ۱۹۶۳ء؛ (۶۸)
Indonesia :Grant (۶۹)؛ ۱۹۶۳ء، نیو ہیون، Indonesia :McVey، بار
دوم، ملبورن یونیورسٹی پریس ۱۹۶۴ء؛ (۷۰) A History of the :Vinack
:Hindley (۷۱)؛ ۱۹۶۴ء، لنڈن، بار سوم، Far East in Modern Times
The Communist Party of Indonesia 1951-63، کیلیفورنیا یونیورسٹی
پریس ۱۹۶۵ء؛ (۷۲) مؤتمر عالم اسلامی: World Muslim Gazetteer، کراچی
Fundamentals of :(A. H. Nasution) عبدالحارث نسوشن (۷۳)؛ ۱۹۶۵ء
The :(M. Nasir) محمد ناصر (۷۴)؛ ۱۹۶۵ء، لنڈن، Guarrila Warfare
The Role of: وہی مصنف (۷۵)؛ Reconstruction of Indonesia
احمد سوکارنو (۷۶)؛ Islam in National and International Affairs
Basic Philosophy of the Indonesian :(Ahmed Soekarno)
An Autobiography as told to Cindy: وہی مصنف (۷۷)؛ State
Sultan Takdir) سلطان تقدیر علی شاہبانہ (۷۸)؛ ۱۹۶۵ء، نیو یارک، Adams

Indonesia :Social and Cultural Revolution :(Ali Sjahbana، کوالالمپور ۱۹۶۶ء؛ (۷۹) Whitaker's Almanack 1967، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۸۰) The World Almanac 1967، نیویارک ۱۹۶۶ء؛ (۸۱) Statesman's Year Book 1967-68، لنڈن - نیو یارک ۱۹۶۷ء؛ (۸۲) نور احمد قادری: تمدن انڈونیشیا، جلد اوّل، مطبوعہ شعبۂ اطلاعات سفارت خانۂ جمہوریۂ انڈونیشیا، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۸۳) ابوالحسن نقمی: انڈونیشیا (Smith: The Land and People of Indonesia کا اردو ترجمہ)، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۸۴) شاہد حسین رزاقی: انڈونیشیا، مطبوعۂ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ ولندیزی کتابوں کے لیے دیکھیے مآخذ بتحتِ مادّۂ Indies، در آ، طبع اوّل.

(ادارہ)

---

* **انڈیا:** رَكَ بہ ہندوستان.

---

* ⊗ **اِنْزِلی:** (Enzeli) ایران میں صوبۂ گیلان کے صدر مقام رشت کی بندرگاہ۔ ایران اور روس کی باہمی جنگوں میں اِنْزِلی کا خاصا حصّہ رہا ہے۔ اپنی غیر محفوظ گودی (anchorage) کے باوجود اِنزِلی بحیرۂ خزر پر واقع ایرانی صوبوں میں سب سے اہم بندرگاہ ہے۔ ہوائی جہاز اور ریل کے عام ہونے سے قبل یورپ سے آنے والے بیشتر یہیں اترا کرتے تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اسے خاص اہمیت حاصل ہوئی جبکہ گزشتہ صدی کے ابتدائی عشروں میں ہم عصر بیانات کے مطابق اس میں صرف تین چار سو مکان تھے۔ اِنزِلی کا نیا نام بندر پہلوی ہے [رَكَ بآن].

مآخذ: (۱) Ritter: Erdkunde، ۸: ۴۵۲ بعد؛ (۲) Melgunof: Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres (لائپزگ ۱۸۶۸ء)، ص ۲۷۸؛ (۳) Stahl، در Petermanns Geogr. Mitt.، Ergh.–H، ۱: ۱۸۸؛ (۴) Diplomatic and Consular Reports، عدد ۳۸۲۸ (۱۹۱۲ء)؛ (۵) John Marlowe: Iran، لنڈن ۱۹۶۳ء۔

(R. HARTMANN [و ادارہ])

---

* ⊗ **اَنَسؓ بن مالِک:** بن النَّضر بن ضَمْضَم بن زید بن حرام بن جُنْدُب بن عامر بن غَنم بن عدی بن النجّار، مشہور صحابی، خادمِ رسولؐ، امام، مفتی، قاری و معلّم قرآن، محدّث، جلیل القدر اور نامور راوی، انصاری، خزرجی، مدنی؛ ابوثُمامہ اور ابوحمزہ کنیت؛ ہجرت سے نو دس برس پہلے پیدا ہوئے۔ ان کا باپ، مالک، اسلام سے محروم رہا، لیکن ان کی والدہ اُمّ سُلَیمؓ بنت مِلْحان مشرّف بہ اسلام ہو کر مدینے میں آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یارسول اللہ میرا بیٹا (اَنَس بن مالک) بطور تحفہ قبول فرمائیے۔ یہ آپ کی خدمت کیا کرے گا؛ چنانچہ وہ مدینے میں نو دس برس تک آنحضرتؐ کی خدمت کرتے رہے (اعلام النبلاء)۔ حضرت اُمّ سُلَیمؓ نے ابوطلحہ انصاریؓ کے اسلام لانے کے بعد ان سے شادی کر لی۔ آنحضرتؐ نے اُمّ سُلَیمؓ کے لیے جنت کی بشارت بھی دی تھی (احمد: مسند، ابوداؤد الطیالسی)۔

اُمّ سلیمؓ ہی نے اُمّ المؤمنین حضرت صفیہؓ بنت حُیَیّ کی شادی کے موقع پر اُن کے بال سنوارنے اور عطر لگانے کا شرف حاصل کیا (أنساب الأشراف)۔ البَرَاء بن مالک اور عمرو بن مالک حضرت انسؓ کے بھائی تھے (جمھرۃ انساب العرب)۔ ان کے چچا حضرت انسؓ بن النَّضر بن ضَمْضَم جنگ اُحد میں بہادری کے جوہر دکھاتے ہوئے ستر اسّی زخم کھانے کے بعد شہید ہوئے تھے (ابن خلدون؛ البخاری؛ جمھرۃ انساب العرب) اور ماموں حَرام بن مِلْحان نے بئر معونہ کے حادثے میں شہادت پائی تھی (جوامع السیرۃ، ص ۱۷۹)۔ ان کے والد مالک بن النَّضر کا شیریں پانی کا کنواں تھا، جس کا پانی آنحضرتؐ اکثر پیا کرتے تھے (انساب الاشراف)۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ عمر بھر آنحضرتؐ نہ تو کبھی مجھ پر ناراض ہوئے اور نہ بُرا بھلا کہا، یہاں تک کہ کبھی یہ بھی نہ فرمایا کہ یہ کام کیوں کیا اور یہ کیوں نہیں کیا۔ آنحضرتؐ نے ان کے لیے دعا کی تو اُن کے مال و جان میں بڑی برکت ہوئی۔ انھوں نے لمبی عمر پائی اور اولاد کی تعداد سو سے تجاوز کر گئی (البخاری، مسلم، اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے آنحضرتؐ اور کبار صحابۂ کرامؓ سے بکثرت احادیث روایت کی ہیں اور تقریبًا ایک سو راویوں نے ان سے روایت کی ہے۔ حضرت انسؓ کی مرویات کی تعداد ۲۲۸۶ ہے۔ متفق علیہ احادیث ۱۸۰، البخاری میں منفرد ۸۰، اور مسلم میں منفرد ۷۰ ہیں۔ ان کی اولاد سے بھی احادیث کی بکثرت روایت ہوئی۔ مشہور بصری محدّث ابوعُمَیر عبدالکبیر بن محمد بن عبداللہ بن حفص بن ہشام (م ۲۹۱ھ) بھی انھیں کی اولاد میں سے ہیں (جمھرۃ انساب العرب)۔ حضرت انسؓ جب حدیث روایت کر چکتے تو احتیاطًا کہا کرتے تھے: اَوْ کَمَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (یا جیسے رسولِ خدا نے فرمایا، احمد: مسند)۔

حضرت انسؓ نے آٹھ جنگوں میں شرکت کی۔ غزوۂ بدر میں شریک تو ہوئے، لیکن بچپن کی وجہ سے لڑائی میں حصّہ نہ لے سکے، البتہ لشکر کے ساز و سامان کی نگرانی اور آنحضرتؐ کی خدمت کرتے رہے۔ حدیبیہ کے موقع پر بیعتِ شجرہ میں موجود تھے۔ فتح مکّہ اور غزوات حنین و طائف میں بھی شرکت کی (تھذیب التھذیب)۔ فتح تُستر میں شریک ہوئے اور وہاں کے حاکم ہُرمزان کو لے کر حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، جو بعد ازاں مسلمان ہو گیا تھا (اعلام النبلاء)۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت انسؓ کو بحرین کا محصّل بنا کر بھیجا تھا (البخاری، کتاب الزکوۃ)۔ محمد بن سیرین فارس میں ان کے کاتب رہے (المُحبّر، ص ۳۷۹)۔ حضرت عمرؓ نے انھیں اور ان کے بھائی البَرَاءؓ بن مالک کو بصرے میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے ساتھ مغیرہ بن شُعبہ کے خلاف ابوبکرہ کے الزامات کی تحقیق کے لیے مقرر کیا تھا (انساب الاشراف)۔ حضرت ابن زبیرؓ کے عہد میں کچھ دن بصرے کی امامت بھی کرائی۔ حجّاج نے سختی کی تو خلیفہ عبدالملک نے معذرت کی اور حجاج کو ڈانٹا اور معافی مانگنے کا حکم دیا (اعلام النبلاء)۔ آنحضرتؐ نے انھیں ابوحمزہ کی کنیت عطا کی (اعلام النبلاء)۔ حضرت انسؓ نے ایک سو تین سال کی عمر پائی اور ۹۳ھ (بقول بعض ۹۱ یا ۹۲ھ) میں

بمقام بصرہ وفات پائی.

مآخذ: (۱) ابن سَعْد : طبقات، ۷: ۱۰؛ (۲) ابن عساکر: تهذیب، ۳: ۱۳۹؛ (۳) ابن حجر: الاصابة، ۱: ۷۱؛ (۴) وہی مصنّف : تهذیب التهذیب، ۱: ۳۷۶، حیدرآباد ۱۳۲۵ھ؛ (۵) ابن عبدالبرّ : الاستیعاب، ۱: ۳۵؛ (۶) ابن الاثیر: اُسْد الغابة، ۱: ۱۲۷؛ (۷) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، (طبع وُسْٹنْفِلْٹ)، ص ۱۵۷؛ (۸) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۹) ابن الجوزی: صفة الصفوة، ۱: ۲۹۸؛ (۱۰) ابن حزم: جوامع السیرة (بمدد اشاریہ)؛ (۱۱) وہی مصنّف: جمهرة انساب العرب (بمدد اشاریہ)، مطبوعۂ مصر؛ (۱۲) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اوّل (بمدد اشاریہ)، مطبوعۂ مصر؛ (۱۳) وہی مصنّف: فتوح البلدان (بمدد اشاریہ)؛ (۱۴) الطّبری: تاریخ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۵) احمد ابن حنبل: مُسند، ۳: ۹۹، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۹۳، ۲۴۸ و ۶: ۴۳۰؛ (۱۶) ابوداؤد الطیالسی: مُسند، حدیث ۱۹۸۷، ۲۰۲۷؛ (۱۷) البخاری، کتاب الزکٰوة، کتاب الصوم، کتاب الوصایا؛ (۱۸) وہی مصنّف، التأریخ الکبیر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ؛ (۱۹) مسلم، کتاب الفضائل، کتاب فضائل الصحابة؛ (۲۰) الترمذی، کتاب المناقب؛ (۲۱) الذّہبی: تذکرة الحُفّاظ، ۱: ۴۲، مطبوعۂ حیدرآباد؛ (۲۲) وہی مصنّف: اعلام النبلاء، ۳: ۲۶۵ - ۲۷۲، مطبوعۂ مصر؛ (۲۳) وہی مصنّف: تاریخ الاسلام، ۳: ۳۳۹؛ [(۲۴) النووی: تهذیب الاسماء، ص ۱۶۵ (مطبع منیریہ، ۱: ۱۲۵ ببعد)؛ (۲۵) السمعانی: الأنساب، ورق ۵۵۳ ب؛ (۲۶) یاقوت: معجم، بمدد اشاریہ؛ (۲۷) الدَّمیری: حیوة الحیوان، ص ۳۵۰، منقول در کائتانی (Caetani): *Annali dell' Islam*.

(J. ROBINSON و A. J. WENSINCK و [عبدالقیوم])

---

* **الِانسانُ الکامِل:** اس اصطلاح کو، جس کے لغوی معنی مکمّل انسان کے ہیں، مسلمان صوفی اعلٰی ترین نمونۂ انسانیت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اس سے مراد وہ مردِ خدا شناس ہے جس نے ذاتِ باری تعالٰی سے اپنی بنیادی وحدت کا احساس پورے طور پر کر لیا ہو۔ ابویَزید بِسْطامی (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء)، جن کا حوالہ القُشَیری نے اپنے رسالة (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۴۰ س ۱۲ ببعد، قب R. Hartmann: *Al-Kuschairîs Darstellung des Ṣûfîtum*، در *Türkische Bibliothek*، ۱۸: ۱۶۸ ببعد) میں دیا ہے کہتے ہیں کہ جو صوفی بعض اسماے الٰہیہ سے متصف ہوتا اور آگے بڑھ جاتا ہے وہ کامل اور تام (''الکامل التام'') بن جاتا ہے۔ اس قسم کے صوفی کو ہم 'الانسان الکامل' ہی کہ سکتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالبًا سب سے پہلے ابن العَرَبی نے اپنی تحریروں میں استعمال کی (قب فُصُوصُ الحِکَم، باب ۱)۔ عبدالکریم [بن ابراہیم] الجِیلی (م نواح ۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء) کی ایک مشہور و معروف تصنیف کا نام بھی الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل ہے [اردو ترجمہ، از فضل میراں، کراچی ۱۹۶۲ء]۔ صوفیہ اپنے نظریۂ انسان کامل کی بنیاد عقیدۂ وحدت الوجود پر رکھتے ہیں۔ [اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف خدا پر ہو سکتا ہے۔ باقی جو کچھ ہے یا نظر آتا ہے محض اعتباری و اضافی ہے۔] اسی قسم کا لیکن اس سے کچھ مختلف نظریہ حلّاج نے بھی پیش کیا (قب کتاب الطَّواسِین، طبع Massignon، ص ۱۲۹ ببعد)۔

ابن العربی کہتے ہیں: ''انسان اپنی ذات میں صورتِ خداوندی اور صورتِ کائنات دونوں کو جمع کر لیتا ہے۔ وہی ذاتِ الٰہیہ کا اس کے جملہ اسما و صفات کے ساتھ مظہر ہے۔ وہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں خدا خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے؛ لہٰذا انسان ہی تخلیق کی علّتِ غائی ہے۔ گویا ہم میں وہ صفات ہیں جن کی مدد سے ہم ہستی باری تعالٰی کی توضیح کرتے ہیں۔ ہمارا وجود اس کی موجودگی کی صرف خارجی شکل ہے۔ جس طرح خدا کا وجود ہمارے وجود کے لیے ضروری ہے، بعینہٖ ہمارا وجود بھی اس کے لیے ضروری ہے تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے''۔

الجِیلی نے، جسے بعض تفصیلات میں ابن العربی سے اختلاف ہے، اس نظریے کو بڑے مکمّل اور باضابطہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ اس کا استدلال کچھ یوں ہے: ذات وہ ہے جس کی طرف اسما و صفات منسوب ہوتے ہیں، گو حقیقت میں ذات اور صفاتِ ذات میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ موجود ہوں اور ممکن ہے کہ موجود نہ ہوں۔ موجود یا تو وجودِ محض (خدا) ہے یا وہ جس میں ممکن الوجود بھی شامل ہو (مخلوق اشیا)۔ وجودِ مطلق یا وجودِ محض عبارت ہے صفتِ ذات بلا انکشاف اسما و صفات و لوازم سے اور عملِ انکشاف کا مطلب ہے بَساطت کے درجے سے نیچے اترنے کا عمل، جس کی تین منزلیں ہیں: (۱) اَحدیہ؛ (۲) ہُوِیہ اور (۳) اَنِیہ۔ عمل انکشاف ہی وہ نقطہ ہے جہاں اسما و صفات ظاہر ہوتی ہیں اور ہمیں ان سے ذات کا علم ہوتا ہے۔ ان کے اِبلاغ کا ذریعہ ہے انسانِ کامل کی تجلّی، جو ذاتِ مطلق سے اپنے صدور اور پھر اسی میں اپنے رجوع کا مثالی نمونہ ہے۔ تجلّیات کے ایک سلسلے کے ذریعے وہ اوپر کی طرف صعود کرتا ہے۔ بالآخر ذاتِ الٰہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ پہلے درجے میں، جس کا نام تجلّیِ اسما ہے، انسانِ کامل کو اس اسم کی درخشانی فنا کر دیتی ہے، جس کے ذریعے خدا اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے، یہاں تک کہ اگر آپ خدا کو اس کے اسمِ ذات سے پکاریں تو وہ اس کا جواب دے گا، کیونکہ یہ اسم پورے طور پر اس کا مضاف الیہ ہے۔ دوسرے درجے کا نام تجلّیِ صفات ہے۔ سالک کو یہ تجلّیات حسبِ استعداد و ظرف، یعنی جتنا اس کا علم وسیع اور ارادہ قوی ہو، حاصل ہوتی ہیں۔ بعض انسانوں پر خدا اپنے آپ کو اپنی صفتِ حیات کے ذریعے ظاہر کرتا ہے، بعض پر صفتِ علم اور بعض پر صفتِ قدرت اور ایسے ہی دوسری صفات کے ذریعے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی صفت کا اظہار مختلف صورتوں میں ہو، مثلاً بعض کلامِ الٰہی کو سنتے ہیں تو اپنے پورے وجود کے ساتھ، بعض انسان کی زبان سے، لیکن اسے خدا کی آواز سمجھتے ہوے، اور بعض کو اس سے آئندہ حوادث کی خبر دی جاتی ہے۔ آخری درجہ تجلّیِ ذات کا ہے، جس سے انسانِ کامل میں الوہیت کے انداز پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب وہ کائنات کا قُطب اور اسے قائم و برقرار رکھنے کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا بنی نوع انسان کا فرض ہے کہ اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے کیونکہ وہ ''خلیفة اللہ فی الارض'' ہوتا ہے (قب ۲ [البقرة]: ۲۸)۔ یوں خدائی اور انسانی دونوں قسم کی صفات سے متصف ہو کر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے

درمیان ایک رابطہ بن جاتا ہے۔ اپنی آفاقی طبیعت (جمعیۃ) کی بدولت اسے سلسلۂ وجود میں ایک بے مثال اور اعلٰی ترین حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ الجیلی نے صفاتِ الٰہیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں: (١) ذات (اَحدیت، اَیدیت، خالقیت اور اسی طرح کی دوسری صفات)؛ (٢) صفاتِ جمال؛ (٣) صفاتِ جلال اور (٤) صفاتِ کمال ـــ جمال، جلال اور کمال کی صفات کا ظہور اس دنیا میں بھی ہوتا ہے اور آخرت میں بھی ـــ مثال کے طور پر جنّت اور جہنّم دونوں علی الترتیب جمال و جلال کا ظہورِ مطلق ہیں۔ لیکن یہ صرف انسانِ کامل ہے جس سے صفاتِ الٰہیہ کا نمایاں اظہار ہوتا ہے اور وہی ہے جسے حیاتِ الٰہیہ سے پورا پورا حصّہ ملتا ہے۔ قرآن پاک کی ایک آیت (٣٣ [الاحزاب]: ٧٢) کی صوفیانہ تفسیر کی رُو سے عالمِ اصغر کے درجے تک پہنچنے کا یہ فریضہ انسان نے خود برضا و رغبت بطور ایک امانت خدا کے ہاتھ سے قبول کر لیا تھا۔ اس کی ذات میں روحانی اور مادّی ہر شے کا نمونہ موجود ہے۔ اس کا قلب اللہ [تعالٰی] کے عرش کا عقل اس [اللہ تعالٰی] کے قلم (کلام) کی، نفس لوحِ محفوظ اور فطرت عناصر کے مرادف ہے۔ وہ نُسخۃ الحق ہے (قب حدیث کہ اللہ تعالٰی نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا)۔ یہ اَمر ناگزیر تھا کہ اسلامی عقائد کی بنا پر حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو انسانِ کامل کا مثالی نمونہ تصوّر کیا جائے؛ کیونکہ راسخ العقیدہ مسلمان یہ مانتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی تخلیق روزِ ازل ہی سے ہو چکی تھی (رک بہ Goldziher: *Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit*، در *Zeitschrift für Assyriologie*، ٢٢: ٣٢٤ ببعد)۔ افلاطونی نظریۂ ظہور (emanation) کی طرح متعدّد صوفی بھی حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم یعنی انسانِ کامل کو [جن میں صفاتِ حسنۂ الٰہیہ کا ظہور ہوا ہے] عقلِ کل یا ''کلامِ کلمہ'' سے ممیّز نہیں کرتے۔ الجیلی نے صاف صاف لفظوں میں وضاحت کر دی ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اکمل ترین انسان تھے اور جتنے بھی انبیا اور اولیا ہیں ان کا مرتبہ آپ سے کم ہے۔ الجیلی کے نزدیک [معاذ اللہ] حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ہر زمانے میں کسی زندہ ولی کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح صوفیہ پر ظاہر ہوتے ہیں (قب گولٹ تسیہر (Goldziher)، محلِ مذکور، اس عقیدے کے بارے میں کہ نورِ محمدی منتقل ہوتا رہتا ہے)۔ پھر اس عقیدے میں بھی اسلام کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ انسانِ کامل کے لیے شریعت کی پابندی ضروری ہے۔

مآخذ: متنِ مادّہ میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ (١) محمود شبستری: گلشن راز، طبع Whinfield، اشعار ٣١٢–٥٦١؛ (٢) Tholuck: *Sufismus*، باب ٤؛ (٣) پامر (Palmer): *Oriental Mysticism*، باب ٣؛ (٤) شیخ محمد اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، جس میں الجیلی کے فلسفیانہ نظریات کا بہترین اور مفصّل ترین بیان ملتا ہے؛ [اس سلسلے میں اقبال کے مردِ کامل کا تصوّر بھی قابلِ مطالعہ ہے، دیکھیے (٥) یوسف حسین خان: روحِ اقبال؛ (٦) خلیفہ عبدالحکیم: فکرِ اقبال وغیرہ]؛ (٧) نکلسن (Nicholson): *The Mystics of Islam*، باب ٦۔

(NICHOLSON)

اِنْشا: تخلّص سیّد انشاء اللہ خان، اردو کے ممتاز شاعر، نثر نگار اور ماہرِ لسانیات۔ ⊗ ان کے اجداد نجفِ اشرف کے جعفری سیّد تھے، جو ہندوستان چلے آئے اور دِلّی میں بس گئے (مجموعۂ نغز؛ تذکرۂ ہندی)۔ انشا کے والد مُخبر الدّولہ حکیم ماشاء اللہ خان مصدر ایک حاذق طبیب، خوش بیان شاعر اور مردِ میدان تھے (دستور الفصاحت؛ مخزن الغرائب)، لیکن ان کے اوائلِ عمر کے حالات دست یاب نہیں ہوتے۔ صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ وہ دِلّی میں شاہی طبیب اور زمرۂ امرا میں داخل تھے، جہاں سے وہ مرشدآباد گئے اور وہاں کے دربار میں بڑی شان و شوکت اور امارت کے ساتھ رہے۔ یہیں انشا کی ولادت ہوئی۔ تاریخ پیدائش کے متعلّق مجموعۂ نغز میں لکھا ہے کہ ان دنوں سراج الدولہ کا عہدِ حکومت تھا (جو بروے سیر المتأخرین ٩ رجب ١١٦٩ھ [/ ١٠ اپریل ١٧٥٦ء] تا ٥ شوال ١١٧٠ھ [/ ٢٣ جون ١٧٥٧ء] ہے)۔ اکلوتے بیٹے ہونے کے باعث ان کی تعلیم و تربیت پر انتہائی توجہ دی گئی، چنانچہ وہ کم عمری ہی میں شریفانہ فنون سے بہرہ ور ہو گئے۔ ان کی ذہانت و ذکاوت، علمیت و فضیلت اور حسنِ سیرت و صورت کا اعتراف بھی تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔

میر قاسم کے عہد میں بنگالہ کے سیاسی و اقتصادی بحران سے پریشان ہو کر میر ماشاء اللہ، نواب شجاع الدولہ والیِ اودھ کے ہاں فیض آباد چلے گئے (مخزن الغرائب)۔ انشا کی عمر سولہ سال ہوگی جب نواب کے دربار میں باریاب ہوے۔ اس وقت وہ اپنا ایک دیوان مرتب کر چکے تھے (دستور الفصاحت)۔ شاعری میں شاگردی کا حال کسی ہم عصر تذکرے میں نہیں ملتا۔ احد علی یکتا نے انھیں میر سوز کا اور نساخ نے مصحفی کا شاگرد ٹھیرایا ہے، مگر اس کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا۔ درحقیقت انشا کی افتادِ طبع کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ وہ شاعری میں استادی و شاگردی کے متحمل ہی نہیں ہو سکتے تھے۔

شجاع الدولہ کی وفات (١١٨٨ھ / ١٧٧٤ء) کے بعد انشا چندے امیر الامراء ذوالفقار الدولہ نجف خان کے لشکر میں اور کچھ مدت بندھیل کھنڈ میں قیام کرنے کے بعد دِلّی پہنچ گئے اور شاہ عالم کے دربار سے وابستہ ہو گئے۔ تباہی و انتشار کے باوجود دِلّی میں شاعری کے قدردان موجود تھے اور میر و سودا کے شاگردوں کے دم سے شعر و سخن کی محفلیں گرم ہوتی تھیں، جہاں انشا کو جولانیِ طبع دکھانے کا موقع خوب نصیب ہوا۔ اس دور کا اہم ترین واقعہ مرزا عظیم، شاگردِ سودا سے انشا کا معرکہ ہے، جس کی تفصیل ایک چشم دید گواہ قدرت اللہ قاسم نے مجموعۂ نغز میں بیان کی ہے۔

انشا دِلّی چھوڑ کر لکھنؤ کب پہنچے؟ اس کی قطعی تاریخ کا تعیّن دشوار ہے، البتہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ١٢٠٣ھ / ٨٨–١٧٨٩ء میں لکھنؤ میں تھے اور غالبًا نواب الماس علی خان کی سرکار میں ملازم تھے (تحقیقی نوادر)۔ نواب کی مدح میں انشا کا ایک قصیدہ موجود ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تحریر کے وقت نواب مذکور کی عمر چالیس برس تھی اور ١٢٣٣ھ میں بعمر ساٹھ سال ان کا انتقال ہوا۔ بنا بریں

آزاد کا یہ بیان صحیح نہیں کہ انشا، مصحفی کے بعد لکھنؤ پہنچے اور اس وقت مصحفی مرزا سلیمان شکوہ خلف شاہ عالم بادشاہ دہلی کے استاد تھے (دیکھیے آبِ حیات)، کیونکہ تذکرۂ ہندی گویان میں خود مصحفی رقم طراز ہیں کہ مرزا سلیمان شکوہ نے انشا کے کہنے پر مجھے طلب کیا۔ یہ تذکرہ ۱۲۰۹ھ/ ۱۷۹۴ء میں تمام ہوا تھا اور اس سے دو سال قبل ۱۲۰۷ھ/ ۱۷۹۲ء میں سلیمان شکوہ نے ولی اللہ مُحِب کے انتقال کے بعد مصحفی کو اپنا استاد بنایا۔ خود سلیمان شکوہ ۱۲۰۵ھ/ ۱۷۹۰ء میں لکھنؤ پہنچے تھے۔ بہرحال انھیں کے دربار میں مصحفی و انشا کا وہ تاریخی معرکہ پیش آیا جس نے دونوں شاعروں کو رسوا اور اردو شاعری کو بدنام کیا۔ اس کی جزئی تفصیلات کسی ہم عصر نے قلم بند نہیں کیں۔ زمانۂ حال کے اکثر نقادوں نے آبِ حیات پر اعتماد کیا ہے، جس میں آزاد نے بڑے پُرلطف پیرائے میں یہ داستان بیان کی ہے؛ لیکن آزاد کی نگارشات کے بارے میں اس امر کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے کہ وہ حقیقت بیان کرتے کرتے افسانہ طرازی پر کب اتر آتے ہیں۔ بہر کیف قدیم تذکروں سے یہ ظاہر ہوتا کہ پلّہ انشا کا بھاری رہا اور مصحفی کو نہ صرف رسوائی کا سامنا کرنا پڑا بلکہ سلیمان شکوہ کی خفگی مول لے کر پچیس روپے کے بجائے پانچ روپے ماہوار تنخواہ پر اکتفا کرنا پڑی۔ کچھ عرصے بعد یہ بدمزگی اس قدر بڑھی کہ ان استادوں کے شاگرد بھی میدان میں اتر آئے، جس سے لکھنؤ میں بدامنی کا خدشہ پیدا ہوگیا اور نواب آصف الدولہ نے انشا کو شہر سے چلے جانے کا حکم دے دیا؛ چنانچہ وہ حیدرآباد کی طرف روانہ ہوئے (تذکرہ خازن الشعراء)، لیکن اسی دوران میں آصف الدولہ کا انتقال ہوگیا (۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء) تو وہ لوٹ آئے۔ نواب وزیر علی خان کے چند روزہ عہدِ حکومت کی افراتفری میں کسی نے اس حکم عدولی کا جائزہ نہ لیا (نگار، مصحفی نمبر)۔ جب نواب سعادت علی خان ۳ شعبان ۱۲۱۲ھ/ ۲۱ جنوری ۱۷۹۸ء کو مسند نشین ہوئے تو انشا نے تہنیتِ جلوس کا قصیدہ پیش کیا۔ چونکہ تذکرۂ ہندی گویان میں اس مناقشے کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ یہ ۱۲۰۹ھ/ ۱۷۹۴ء سے ۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء تک پیش آیا ہوگا۔ انشا کی وفات پر مصحفی نے جس پیرائے میں اظہارِ غم کیا ہے اس سے گمان گزرتا ہے کہ یہ افسوس ناک صورتِ حال دوبارہ پیدا نہ ہوئی ہوگی۔

لکھنؤ واپس آ کر انشا کچھ مدت تو اپنے پرانے مربّی سلیمان شکوہ ہی کی سرکار میں ملازم رہے، لیکن ۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۰ء میں انھیں وہاں اثر و رسوخ حاصل نہ رہا تھا (گلشن ہند)، چنانچہ بقول صاحبِ مخزن الغرائب وہ وہاں سے رخصت ہو کر چند روز نواب الماس علی خان کی ملازمت میں رہے، پھر نواب سعادت علی خان کے دربار میں پہنچ گئے اور جلد ہی اپنی شگفتہ مزاجی اور بذلہ سنجی کی بدولت مقرّبِ بارگاہ ہوگئے۔ یہ انشا کے عروج کا زمانہ تھا، لیکن علمِ مجلس اور درباداری کے قرینوں سے واقف ہونے کے باوجود انشا اس مقام پر زیادہ عرصے تک فائز نہ رہ سکے اور اپنی کسی بات سے نواب کو ایسا برافروختہ کر دیا کہ ۱۲۲۶ھ/ ۱۸۱۱ء میں انھیں ملازمت سے برطرف کر کے گھر میں نظر بند کر دیا گیا (معدن الفوائد)۔

انشا کی زندگی کا آخری دور رنج و مصائب سے پُرنظر آتا ہے۔ ۱۲۲۸ھ/ ۱۸۱۳ء میں ان کی جوان سال بیٹی چیچک کا شکار ہوگئی، پھر اکلوتا بیٹا تعال اللہ خان بھی داغِ مفارقت دے گیا۔ نظر بندی، عزیز دوستوں کی بے رخی اور جوان اولاد کی موت نے انشا کے حواس مختل کر دیے (دستور الفصاحت)۔ بالآخر ۱۲۳۳ھ/ ۱۸۱۷-۱۸۱۸ء میں وہ وفات پا گئے۔ عمر ساٹھ برس سے کچھ زیادہ پائی۔

تصنیفات: (۱) کلیات انشا (مطبوعۂ نول کشور ۱۸۹۸ء): اس میں اردو غزلیات کے علاوہ ایک پورا دیوان ریختی، متعدّد قصائد، چند مثنویات، دیوان فارسی، دیوان بے نقط، اور متفرّق ابیات، رباعیات، قطعات وغیرہ سے ان کی قادر الکلامی اور نغز گوئی کا ثبوت ملتا ہے؛ (۲) دریائے لطافت: یہ فارسی نثر میں مرزا محمد حسن قتیل کے اشتراک سے لکھی گئی۔ پہلا حصہ انشا کی تصنیف ہے، جس میں زبان کی اصل و ارتقا اور اس کے اصول و قواعد، اردو کی صرف و نحو، نیز دلّی اور لکھنؤ اور اس کے مختلف محلّوں اور طبقوں میں بولی جانے والی اردو کے نمونے تحریر کیے گئے ہیں۔ ہماری زبان میں یہ اپنے موضوع پر پہلی کتاب ہے اور اسے اردو لسانیات کی تاریخ میں ایک اہم دستاویز قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسے مولوی عبدالحق کے مقدمے کے ساتھ انجمن ترقیِ اردو نے شائع کیا ہے؛ (۳) داستان رانی کیتکی اور کنور اودھے بھان کی: ٹھیٹ ہندی میں ہے۔ پوری کہانی میں کوئی لفظ عربی، فارسی یا سنسکرت کا نہیں آنے دیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اسلوب تکلّف سے خالی نہیں، لیکن اس سے مصنّف کی جدّتِ طبع اور قدرتِ زبان کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی طرف سے شائع ہوئی تھی، آج کل انجمن ترقی اردو کا مطبوعہ نسخہ دست یاب ہے؛ (۴) لطائف السعادت، نواب سعادت علی خاں کی فرمائش پر ان کی دلچسپی کے واسطے لکھی گئی تھی۔ حال ہی میں ڈاکٹر آمنہ خاتون (بنگلور) نے مرتّب کر کے شائع کی ہے؛ (۵) بحر السعادت: تا حال شائع نہیں ہوئی، غالباً یہ دریائے لطافت کا نقشِ اوّل تھا (مرزا محمد عسکری)۔

انشا کے ابتدائی کلام میں قدما کا اثر نمایاں ہے، چنانچہ اس دور کی غزلوں میں عشق کے پاکیزہ تصوّرات، تصوّف کے بلند مسائل اور اخلاقی مضامین نہایت سادہ زبان اور دل نشین انداز میں بیان کیے گئے ہیں، لیکن آگے چل کر انھوں نے سوز کی سادہ زبان، سودا کے پُرشکوہ انداز اور جرأت کے بے باک بیان کو اپنی طبعی ظرافت کی چاشنی دے کر ایک ایسا انفرادی رنگ پیدا کیا جس کے، بقول آزاد، وہ آپ ہی بانی تھے اور اس کا آپ ہی خاتمہ کر گئے۔ ان کے بیشتر کلام میں سوز و درد کم اور زور و شکوہ زیادہ ملتا ہے۔ اس خصوصیّت نے علمیت و فضیلت، مضمون آفرینی اور قدرتِ زبان و بیان کے ساتھ مل کر انھیں اردو کا ممتاز قصیدہ نگار بنا دیا، لیکن اسی کے بے جا استعمال نے ان کے تغزّل کو مجروح کر کے رکھ دیا۔ شوخی و ظرافت اور شگفتگی و زندہ دلی کے بعد ان کے ہاں جو بات سب سے زیادہ جاذبِ توجہ نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے پرانے الفاظ و تراکیب چھوڑ کر ایک نئی زبان اور ایک نیا لہجہ اختیار کیا، جسے روز مرّہ زندگی سے حاصل کیا تھا۔ اس میں جا بجا عظمت اور حسن

نہ ہو بہر حال یہ ایک جرأت مندانہ جدّت ضرور تھی۔ روزمرہ کے احوال و کیفیات کے، جنھیں نظیر اکبرآبادی نے بڑی جامعیت و وسعت سے بیان کیا، ابتدائی نقوش انشا کے ہاں ملتے ہیں۔ وہ بنیادی طور پر عالم اور درباری تھے، چنانچہ ایک طرف تو طویل سہ غزلوں اور چہار غزلوں، سنگلاخ زمینوں، عجیب و غریب قافیوں، لمبی لمبی ردیفوں، نامانوس تشبیہوں، استعاروں اور تلمیحوں، پھر مختلف زبانوں کے الفاظ کے استعمال میں ان کی علمیت کا جا و بے جا اظہار ہوا، دوسری طرف اپنی افتادِ مزاج، لکھنؤ کے ماحول، نیز معاشی اعتبار سے ایسے درباروں کے ساتھ وابستگی کے باعث جہاں عامیانہ جذبات کا دور دورہ تھا ان کے اشعار میں جذبات کی عریانی اور خیالات کی پستی در آئی یا وہ محض زبان و بیان کے چٹخارے تک محدود ہو کر رہ گئے۔ یہ سب کچھ غزل کی روایت کے خلاف تھا، لیکن انشا نے اپنی شاعری کی خشت بندی انھیں سے کی ہے۔ ان کی جدّت و ظرافت، جس سے صحیح کام لے کر گری ہوئی قوم کو ابھارا جا سکتا تھا (قب اکبر الٰہ آبادی)، بے لگام ہو کر صرف درباروں اور مشاعروں میں وقتی قہقہوں اور داد و تحسین کے لیے وقف ہو کر رہ گئی۔ بایں ہمہ ان کا یہ کارنامہ قابلِ قدر ہے کہ انھوں نے غزل کی حدود کو وسعت بخشی، اردو زبان میں لچک پیدا کی، اس میں دوسری زبانوں کے الفاظ قبول کر لینے کی صلاحیت پیدا کی اور جس زمانے میں اردو شاعری کی تان یاس و افسردگی کی آہوں پر ٹوٹ رہی تھی انھوں نے طرب و نشاط کے نغمے سنا کر ہنسی اور قہقہوں کی پھلجھڑیاں چھوڑیں۔

مآخذ: (۱) احمد علی یکتا: دستور الفصاحت، مرتبۂ امتیاز علی عرشی، کتاب خانہ رام پور ۱۹۴۳ء، اور وہ تذکرے جن کی فہرست بذیلِ مادّۂ انشا درج ہے، بالخصوص (۲) مصحفی: تذکرۂ ہندی گویاں، انجمن ترقی اردو اورنگ آباد (دکن) ۱۹۳۴ء؛ (۳) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، مرتبۂ محمود شیرانی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۴) شیفتہ: گلشنِ بے خار، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۹۱۰ء؛ (۵) میرزا علی لطف: تذکرۂ گلشن ہند، مع تحشیہ و تصحیح از شبلی نعمانی و مقدمہ از مولوی عبدالحق، دار الاشاعت پنجاب، لاہور ۱۹۰۶ء؛ (۶) محمد حسین آزاد: آب حیات، مطبوعۂ شیخ غلام علی، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۷) عبدالسلام ندوی: شعر الہند، مطبع معارف، اعظم گڑھ، تاریخ ندارد؛ (۸) عبدالحی: گلِ رعنا، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۳۷۰ھ؛ (۹) محمد حسن قتیل: معدن الفوائد ("رقعات قتیل")، مطبع جعفری، کانپور ۱۲۷۳ھ؛ (۱۰) امیر احمد علوی، در نگار، لکھنؤ (مصحفی نمبر)؛ (۱۱) سکینہ و عسکری: تاریخ ادب اردو، مطبع نول کشور، لکھنؤ؛ (۱۲) ابواللیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۴۴ء؛ (۱۳) سیر المتأخرین، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء؛ (۱۴) خطبات گارساں دتاسی، انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد (دکن) ۱۹۳۵ء؛ (۱۵) آمنہ خاتون: تحقیقی نوادر، کوثر پریس بک ڈپو، بنگلور ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) احمد علی سندیلوی: مخزن الغرائب، مخطوطہ، در کتاب خانہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور؛ (۱۷) کلیاتِ انشا، مطبع اردو اخبار، دہلی ۱۸۵۵ء؛ (۱۸) کلام انشا، مرتبۂ مرزا محمد عسکری و محمد رفیع، ہندوستانی اکیڈمی، الٰہ آباد ۱۹۵۲ء؛ (۱۹) دریائے لطافت، مرتبۂ انجمن ترقی اردو، کراچی؛ (۲۰) داستان رانی کیتکی، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد (دکن) ۱۹۳۳ء؛ (۲۱) سیّد عبداللہ: چند شاعر، نئے اور پرانے، لاہور ۱۹۶۳ء؛ نیز اسی کتاب میں مضمون ادبی معرکے؛ علاوہ ازیں راقم کے متعدّد مقالات، بالخصوص (۲۲) سید انشا کی شخصیت، در ادب لطیف، لاہور (جون ۱۹۵۰ء)؛ (۲۳) انشا اور طریقۂ راسخۂ شعراء، در مجلّۂ مذکور (اکتوبر ۱۹۵۱ء)؛ (۲۴) انشا کی شورش پسندی، در ماحول، لاہور (شمارہ ۱)؛ (۲۵) انشا کی ریختی، در ادبی دنیا، لاہور (اگست ۱۹۵۳ء).

(سید امجد الطاف)

اِنْشاء: (ع) (= ایجاد)۔ مفَاتیح العلوم، طبع فان فلوٹن (Van Vloten)، ص ۷۸، کے مطابق اِنْشاء کے ایک معنی کسی دستاویز کا تیار کرنا ہے۔ جسے بعد ازاں رئیس دفتر معائنہ کر کے ضروری ترمیم کے بعد یا کسی قسم کے ردّ و بدل کے بغیر آخری شکل دیتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس سے کسی دستاویز کا مسوّدہ مقصود ہے۔ علم الانشاء سے مراد دستاویز نویسی ہے، یعنی خطوط اور دستاویز کی تحریر کا فن۔ خیال کیا جاتا ہے کہ عربوں کے ہاں آخری اُمَوی خلیفہ مَرْوان ثانی کا کاتب سر عبدالحمید ابن یحییٰ (اس کے لیے دیکھیے ابن خِلّکان، بذیلِ مادّہ) پہلا شخص تھا جو اس فن میں شہرۂ آفاق ہوا۔ اس موضوع پر ہمارے ہاں عربی، فارسی اور ترکی میں بے شمار کتابیں ہیں، جن میں ضمناً تہذیب و تمدّن کی تاریخ کے متعلق بھی بہت سی معلومات شامل ہیں، مثلاً القَلْقَشَنْدِی [رَكَ بآن] کی ضخیم کتاب صُبْحُ الأَعْشٰی اور ابن فَضل اللہ [رَكَ بآن] کا بہت ہی مختصر رسالہ موسوم بہ التَعْرِیفُ بالمُصْطَلَح۔ الشَرِیف مَرْعی بن یوسف نے عربی زبان میں رہنمائے انشا کے طور پر کتاب بدِیْعُ الإِنْشاء وَالصِفات فی المُکاتبات و المُراسلات لکھی، جو بولاق، قاہرہ اور قسطنطینیہ میں بار بار چھپی ہے اور بعض اوقات حَسَن العَطّار [رَكَ بآن] کی اسی قسم کی تصنیف اِنْشاء العَطّار کے ساتھ۔ مذکورۂ بالا کتابوں سے بھی قدیم تر کتاب ابن فَہد الحَلَبی (قاہرہ ۱۲۹۸ھ، ۱۳۱۵ھ) کی حُسْنُ التَوَسُّل اِلی صِناعَةِ التَرَسُّل ہے۔ عربی زبان میں ایسے بہت سے مجموعے ہیں جن میں خطوط کے نمونے دیے گئے ہیں، قب فہرست مخطوطات عربیہ کی متعلقہ فصل۔ حال کی تصانیف: سعید شَرتُونی: *Manuel de style epistolaire*، بیروت ۱۸۸۰ء؛ ج۔ خَرْفُوش: *Correspondance Commerciale*، بیروت ۱۹۰۲ء؛ فُیُومی (E. Fumey) *Choix de: Correspondances Marccaines*، ۱۹۰۳ء، etc. وغیرہ؛ فارسی زبان میں ابن مُؤیّد البَغدادی، محمود شاہ المُنْشی النّخجوانی اور ابو الفَضْل [رَكَ بآن] وغیرہ۔ مجموعۂ خطوط کے علاوہ ہمارے پاس خط کتابت کے موضوع پر ہَرْکَرن [رَكَ بآن]، خلیفہ شاہ محمد (جامع القوانین، لکھنؤ ۱۸۴۶ء و کانپور ۱۸۶۴ء) اور سید الإِنْشاء نَوظُہُور، تہران ۱۳۲۷ھش وغیرہ بھی موجود ہیں۔ ترکی زبان میں خط کتابت کی کتابیں بِرگیسی زادہ اور قنالی زادہ نے لکھیں۔ فِریدُون کے مشہور و معروف مجموعے کے متعلق بہت کچھ کہا جا چکا ہے ([آ، طبع اوّل] ۲: ۹۵)؛ نیز قب خَیرات اِفندی: اِنشاء، طبع ہشتم بولاق ۱۲۴۲ھ)۔ تصانیفِ دورِ حاضرہ: احمد راسم: الأَولی خَزِینۂ مکاتب [مکاتیب] (استانبول ۱۳۳۱ھ)؛ محمد فُؤاد: رَہْبرِ کتابت عثمانیہ یا

خودمکمل منشئات (استانبول ۱۳۲۸ھ)؛ سعید افندی: *Guide complet de correspondance turcfrançais* (قسطنطینیہ ۱۳۳۱ھ) وغیرہ.

دیوان انشاء کے پیشہ ور کاتبوں [رک بہ کاتب] کو منشی کہا جاتا ہے، لیکن ہندوستان میں ہر تعلیم یافتہ ہندوستانی، بالخصوص وہ جو ہندوستانی زبان کی تعلیم دیتا ہو، منشی کہلاتا ہے: قب Hobson-Jobson، بذیل مادّۂ منشی؛ نیز قب دوات دار اور کاتب، جہاں مزید مآخذ دیے گئے ہیں.

[نیز دیکھیے وحید قریشی: *Insha Literature of Persian* (مقالہ برائے پی ایچ ڈی، مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی لائبریری)؛ سیّد عبداللہ: انشاے فارسی، در اورینٹل کالج میگزین، مئی ۱۹۲۷ء، موزۂ بریطانیہ، لنڈن اور انڈیا آفس کے مخطوطاتِ فارسی کی فہرستوں میں انشائی ادب پر مزید حوالے ملتے ہیں].

(ادارہ)

⊗ **اِنْ شاءَ اللّٰہ**: زمانۂ مستقبل کے متعلّق کوئی بات کہتے وقت ان شاء اللہ کے الفاظ کا عام استعمال اسلامی معاشرے کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں اگر اللہ تعالٰی نے چاہا ــــ اس جملے کو بطور فرض استعمال کرنے کی بنیاد قرآن مجید میں ملتی ہے، جہاں فرمایا: وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ ۡ وَاذْکُرْ رَّبَّکَ اِذَا نَسِیْتَ (۱۸ [الکہف]: ۲۳) (= کسی کام کی نسبت ہرگز نہ کہنا کہ اسے کل یعنی زمانۂ مستقبل میں کروں گا مگر یہ کہ اللہ تعالٰی چاہے)۔ خود قرآن مجید میں اس کے استعمال کی مثالیں ملتی ہیں، جیسے سورۃ الکہف میں ہے: سَتَجِدُنِیْٓ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ صَابِرًا (۱۸: ۶۹) (= اللہ تعالٰی نے چاہا تو آپ مجھے صابر پائیں گے)، نیز دیکھیے ۱۱ [ھود]: ۳۳؛ ۱۲ [یوسف]: ۹۹؛ ۳۷ [الصّٰفّٰت] ۱۰۲۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اِنْ شاء اللہ کا استعمال فرماتے تھے، دیکھیے قبرستان میں داخل ہوتے وقت کی دعا، جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا: اِنَّا اِنْ شَآءَ اللّٰہُ بِکُمْ لَاحِقُوْنَ، یعنی ہم بھی اِنْ شاء اللہ تم لوگوں سے آملیں گے۔ احادیث میں ان شاء اللہ کے استعمال کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں، مثلاً البخاری، کتاب الایمان، باب ۱، ۳، ۴، ۱۸؛ کتاب الکفارات، باب ۹، ۱۰؛ کتاب الجہاد، باب ۲۳؛ کتاب النکاح، باب ۱۹ و مسلم، کتاب الأدب، باب ۶۲؛ کتاب الطب، باب ۱۹؛ کتاب الفِتَن، باب ۶ و التِرمذی، کتاب الصّلٰوۃ، باب ۱؛ کتاب النذور، باب ۷ و نسائی، کتاب الجنائز وغیرہ۔ ان شاء اللہ کا جملہ خواہش یا امید کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے۔

(عبدالمنان عمر و ادارہ)

⊗ **الاِنْشِراح**: قرآن مجید کی چورانویں سورت کا نام۔ یہ بعثت نبوی سے جلد ہی بعد مکۂ معظمہ میں نازل ہوئی (الإتقان، ۱: ۱۰)۔ اس میں ایک رکوع اور آٹھ آیتیں ہیں.

عربی میں شرح کے معنی ہیں کھولنا، کاٹنا، پھیلانا۔ شرح الغامض کے معنی ہیں کسی پیچیدہ بات کو واضح اور معمّے کو حل کر دینا، اس کی تفسیر کرنا، اسے وضاحت کے ساتھ بیان کرنا اور سمجھا دینا۔ شرح صدر کے معنی امام راغبؒ نے بیان کیے ہیں: اِلٰہی نور اور اِلٰہی کلام کے ذریعے سکون اور اطمینان کے ساتھ قلب میں وسعت پیدا ہو جانا (مفردات، تحت مادّۂ ش ر ح)۔ ماہرِ لغت ابن الأعرابی کے نزدیک شرح کے معنے بیان، فہم، فتح اور حفظ کے ہیں اور شرح صدر کے معنی ہیں قبولِ حق اور قبولِ خیر کے لیے دل کا کھل جانا (تاج العروس، تحت مادّہ).

اس سورت میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے شرح صدر کا ذکر ہے اور اس ضمن میں آپؐ کے فضائل و محامد بیان ہوے ہیں اور بتایا ہے کہ کس طرح وحی اور انوار الٰہیہ کے ذریعے اطمینان اور سکینت سے آپؐ کا سینۂ مبارک بھر دیا گیا، کس طرح اللہ تعالٰی نے آپؐ کو صداقتوں اور نیکیوں کے قبول اور ان پر عمل پیرائی کے لیے سرورِ قلب عطا فرمایا اور کس طرح آپؐ کو اپنی صداقت اور وحی قرآن کی صداقت پر یقینِ کامل حاصل ہے اور اس پر اعلٰی درجے کے دلائل نیز ازالۂ مشکلات کے سامان میسّر ہیں۔ ۱۸ [الکہف]: ۶؛ ۲۶ [الشعراء]: ۳؛ ۳۵ [الفاطر]: ۸ سے ظاہر ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو نوعِ بشر کی گم راہی اور حق و صواب سے محرومی کا بے حد غم تھا۔ یہ بھی حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی انتہائی شفقت اور شانِ رحمت ہی کا ایک روشن نشان تھا۔ پھر اگرچہ کارِ تبلیغ جاری رکھنے میں قدم قدم پر خوفناک مشکلات پیش آ رہی تھیں، پھر بھی خوش نصیبوں کی خاصی تعداد دولتِ ایمان سے بہرہ مند ہو رہی تھی۔ ہدایت خلق کا بھاری اور صبر آزما کام روز بروز ترقی پر تھا، نیز اہلِ ایمان ہر قسم کی مشکلات صبر و ہمت سے برداشت کرتے جا رہے تھے اور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا بوجھ ہلکا کرنے والے جاں نثار صحابہ کی ایک جماعت میسّر آ گئی تھی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جو برگزیدہ وجود دعوتِ حق کے لیے ماموری کا منصب پاتے ہیں وہ ادب و خشیت کے مقام پر ہوتے ہیں۔ منصبِ نبوت اس کائنات میں اللہ تعالٰی کی طرف سے بلند ترین منصب ہے، جس کی ذمّے داریاں بڑی ہی گراں قدر ہیں۔ ان ذمّے داریوں کا احساس طبیعت کو قدرے مضطرب رکھتا ہے (نیز دیکھیے ۲۰ [طٰہٰ]: ۷۰)۔ پس وہ کمر توڑ دینے والا بوجھ جس کا اس سورت میں ذکر ہے (وِزْرَکَ الَّذِیْٓ اَنْقَضَ ظَھْرَکَ) عظیم ذمّے داریوں کے متعلّق شدید احساس کا بوجھ تھا، اصلاحِ عالم کا بوجھ تھا، قیامِ توحید کی مشکلات کا بوجھ تھا، منصبِ نبوت کی گراں بار ذمّے داریوں کا بوجھ تھا۔ الرازی نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے یہ بھی مراد ہے کہ آنحضرتؐ کو اہل و عیال کے نان و نفقہ وغیرہ کا کوئی بوجھ نہ رہا؛ پھر یہ کہ مکروہات دنیا کا کوئی بوجھ آپؐ پر نہ تھا اور آپؐ دنیا کے ہمّ و غم سے مبرّا تھے، کیونکہ عرب ہمّ کے لیے ضیقِ صدر کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ پھر اس سے امت کے گناہوں کا بوجھ مراد ہے۔ ایک معنی یہ کیے گئے ہیں کہ یہ بوجھ نزول وحی و جبریلؑ کا تھا۔ اسی طرح انھوں نے نو بوجھوں کا ذکر کیا ہے۔ امام رازی نے لکھا ہے: اَلْوِزْرُ مَا کَانَ یَکْرَھُہٗ مِنْ تَغْیِیْرِ ھِمْ لِسُنَّۃِ الْخَلِیْلِ الخ یعنی اس جگہ وزر سے مراد یہ ہے کہ آنحضرتؐ کو سخت ملال تھا کہ عرب حضرت ابراہیمؑ کی قائم کردہ راہ

سے منحرف ہو گئے تھے اور آپؐ کو کوئی راہ نہ مل رہی تھی کہ اس گم راہی سے انھیں نکالیں.

پچھلی سورت الضُّحٰی میں وعدہ فرمایا گیا تھا کہ محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حق میں ہر آنے والی گھڑی پہلی سے بہتر ہوگی (وَلَلْاٰخِرَۃُ خَیْرٌ لَّکَ مِنَ الْاُوْلٰی) اور اللہ تعالٰی آپؐ کو ان انعامات سے نوازے گا جو آپؐ کی خوشی اور انبساط کا موجب ہوں گے۔ پیشِ نظر سورت میں اس کی تائید میں بعض دلائل دیے ہیں اور اس وعدے کی تکمیل کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ ہم نے آپؐ کے ذکر کو رفعت اور بقائے دوام عطا کی ہے اور آپؐ کا وجود اور دعوٰی اپنے اندر غلبے کے آثار رکھتا ہے۔ دوست و دشمن کی توجہ آپؐ کی طرف ہے۔ ہر مجلس اور ہر نادیہ میں آپؐ کا ذکر ہے۔ یہ تو ابتدائی حالت تھی اور اب دیکھ لیجیے کہ روے زمین کا کوئی ناحیہ، کوئی گوشہ، کوئی حصّہ ایسا نہیں جہاں دن اور رات کے ہر ثانیے میں کہیں نہ کہیں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی دعوت کا اعادہ نہ ہوتا ہو، درود و سلام کی صدائیں نہ اٹھتی ہوں۔ یہ سب وَرَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ کی روشن براہین و شواہد نہیں تو اَور کیا ہیں؟ آج اس پاک وجود کے سوا کون سا فرد ہے جسے عالم انسانیت میں آج تک یہ رفعتِ ذکر نصیب ہوئی ہو۔ رات کے ہر حصّے میں آپؐ پر درود بھیجنے والے اور آپؐ کا نام بلند کرنے والے موجود ہیں۔ سورت کے آخر میں یہ پیشگوئی ہے کہ اسلام پر دو دفعہ مصیبت اور تنگی کا زمانہ بھی آئے گا، مگر ہر دفعہ عُسر کے بعد یُسر یقینی ہے؛ (دو مرتبہ دہرانے کا ایک مقصد تاکید ہے (روح المعانی)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اسلام پر ایک دورِ عُسر کا آئے گا اور اس کے ساتھ دو دورِ یُسر کے ہوں گے (الرازی) بلکہ جب بھی اسلام کے لیے مشکلات پیدا ہوں گی اللہ تعالٰی اپنی جناب سے انھیں دُور کرنے کے سامان پیدا فرما دے گا۔ آخر میں مسلسل جد و جہد کی تلقین کی ہے تاکہ اسلام غیر متناہی ترقیات حاصل کرتا چلا جائے.

مآخذ: (۱) ابن جریر؛ (۲) روح المعانی؛ (۳) البحر المحیط؛ (۴) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۳۶۸ھ؛ (۵) الرازی: مفاتیح الغیب [بذیلِ سورۃ].

(ادارہ)

⊗ **اَلِانْشِقاق**: قرآن مجید کی چوراسیویں سورت کا نام۔ اس میں ایک رکوع اور پچیس آیتیں ہیں۔ یہ ہجرت سے پہلے ابتدائی مکی زمانے میں نازل ہوئی (الاتقان).

اِنْشِقاق کا لفظ شَقَّ سے باب اِنْفِعال ہے اور شَقَّ الشَّیْءَ کے معنی ہیں چیز میں شگاف کر دیا، اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ اِنْشَقَّ الْبَرْق کے معنی ہیں بجلی بادلوں سے کوندتی ہوئی نکل گئی (لسان العرب، تاج العروس و اقرب الموارد، تحت مادّہ)۔ پس انشقاق کے معنی ہیں پھٹ جانا اور اس کے پھٹنے سے دوسری چیز جو اس کے پیچھے ہو اس کا نظر آنے لگنا اور ظاہر ہو جانا.

اس سورت میں قیامت اور قربِ قیامت کی علامتیں بیان کی گئی ہیں اور اسلام کی ترقیات کی بشارت دی گئی ہے۔ اس میں بتایا ہے کہ قیامت کے وقت آسمان پھٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گا۔ نزول ملائکہ کا راستہ کھل جائے گا (ابن حیان)۔ زمین پھیلا دی جائے گی اور وہ اپنے رب کی بات اور اس کے اوامر و نواہی سنے گی (ابن حیان)۔ جو کچھ اس میں ہے وہ اسے نکال پھینکے گی اور خالی ہو جائے گی (روح المعانی)۔ پھر بتایا کہ انسان کی فطرت میں ہے کہ اپنے رب کی طرف زور لگا کر جائے پھر اس سے ملے (لیکن سب لوگوں کی یہ فطرت پوری طرح اس عالم میں ظہور پذیر نہیں ہوتی)، اس لیے ضروری ہے کہ دوسرے عالم میں اس کی بالیدگی کا سامان کیا جائے۔ اس کے بعد قیامت پر چند دلائل دیے ہیں اور احوال قیامت کا ذکر ہے.

اس سورت میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے زمانے کی ترقی اور اس کے مختلف ادوار کا ذکر کیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے البخاری میں منقول ہے کہ اس سورت کی آیت لَتَرْکَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ذکر ہے (کتاب التفسیر) اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی کفار سے جنگوں اور فتوحات کا بیان ہے (الرازی؛ البحر المحیط) اور بتایا ہے کہ آپؐ کا اَمر بتدریج ترقی کرے گا، یعنی پہلے مغلوبیت کی حالت ہوگی، پھر برابری کی، پھر غلبے کی اور اس طرح اسلام ترقی کرتے کرتے تمام ظلمتوں کو محو کر دے گا اور بدرِ کامل کی طرح ہو جائے گا اور کفار کو دنیا اور آخرت میں ذلت و رسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا.

مآخذ: (۱) البخاری: کتاب التفسیر؛ (۲) احمد: مسند، ۶: ۴۷، ۹۱، ۱۰۸، ۱۲۷، ۱۸۵، ۲۰۶؛ (۳) ابن حیان: البحر المحیط، ان آیات کے تحت جن میں بعض انصاب کا ذکر ہے؛ (۴) الآلوسی: روح المعانی، ان آیات کے تحت جن میں بعض انصاب کا ذکر ہے؛ (۵) الرازی: فتوح الغیب، ان آیات کے تحت جن میں بعض انصاب کا ذکر ہے؛ (۶) الزمخشری: کشاف، ان آیات کے تحت جن میں بعض انصاب کا ذکر ہے.

(ادارہ)

⊗ **اَنْصاب**: یہ نُصُب کی جمع ہے (اقرب)۔ ایک جمع نُصْب بھی ہے، جس کا مفرد نَصِیب ہے (لسان)۔ جمع کی ان دونوں صورتوں کا استعمال قرآن مجید میں موجود ہے (۵ [المائدۃ]: ۳؛ ۷۰ [المعارج]: ۴۳)۔ نَصْبٌ کے معنی ہیں کسی چیز کا قائم کرنا، بلند کرنا، اونچا کرنا۔ اَنْصاب کے معنی میں صاحبِ تاج العروس نے لکھا ہے: کُلُّ مَا عُبِدَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ، یعنی ہر وہ چیز اَنْصاب میں داخل ہے جس کی اللہ تعالٰی کے سوا پوجا کی جائے۔ اسی لیے اَنْصاب کے معنی "اوثان" اور "اصنام" بھی کیے گئے ہیں، یعنی بُت۔ اس طرح یہ لاطینی لفظ deus اور انگریزی god کے ہم معنی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ فرق کیا ہے کہ اَنْصاب انسانی شکل پر لکڑی یا دھات کے بنے ہوے ہوں تو انھیں صَنَم اور پتھر وغیرہ کے ہوں تو وَثَن کہتے ہیں (یاقوت، ۴: ۹۱۴؛ ابن الکلبی: کتاب الاصنام، ص ۵۳)۔ القُتَیْبی کا قول ہے: النُّصْب صَنَمٌ اَو حَجَرٌ و کانت الجاھلیۃ تَنْصِبُہٗ وَ تَذْبَحُ عِنْدَہٗ، فَیَحْمَرّ لِلدَّمِ (بحوالۂ لسان العرب)، یعنی قبل اسلام عربوں میں اَنْصاب کا تصوّر یہ تھا کہ کوئی

بت یاان گھڑا پتھر ہو جسے گاڑ لیا جائے، اس پر قربانیاں کی جائیں اور ان قربانیوں کا خون لنڈھا کر اسے سرخ کر دیا جائے۔ انصاب پر جو قربانیاں دی جاتی ہیں انھیں عَتائِر کہتے تھے، جس کا مفرد عَتِیرۃ ہے۔ لسان العرب میں ہے کہ کعبے کے گرد جو پتھر گاڑ رکھے تھے اور جن پر قربانیاں کی جاتی تھیں وہ انصاب کہلاتے تھے (تحت ن ص ب).

دنیا کی ہر قوم میں بت پرستی کا رواج رہا ہے۔ عرب بھی اس شرک میں مبتلا تھے۔ ان کے ہر گھر میں بت موجود تھے (الأزرقی، ص ۷۸)۔ سفر پر جاتے اور کوئی بت ساتھ نہ رکھتے تو آٹے کا پتلا سا بنا کر ہم راہ رکھ لیتے تھے۔ کسی جگہ پڑاؤ ہوتا تو چار پتھر ڈھونڈ لاتے۔ تین پتھروں کا چولھا بناتے اور چوتھے کو، جو نسبۃً خوب صورت ہوتا، بطورِ بت کام میں لاتے اور چلتے وقت چاروں پتھر وہیں چھوڑ جاتے (ابن الکلبی: کتاب الاصنام، ص ۳۳)۔ ابن الکلبی نے عربوں کی بت پرستی کے لیے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں: وَاسْتُهْتِرَت العَرَبُ فِی عِبادَةِ الأَصْنام (ابن الکلبی، ص ۳۳)، یعنی عرب بت پرستی کے بڑے ہی والہ وشیدا تھے۔ افراد کی طرح ہر قبیلے کا بت بھی جدا تھا۔ کچھ بت عمومی عظمت کے حامل تھے۔ خود خانۂ کعبہ کے اندر اور حرمِ کعبہ میں سینکڑوں بت رکھے ہوئے تھے۔ ظہورِ اسلام کے وقت وہاں تین سو ساٹھ بت تھے، گویا ہر دن کے لیے نیا بت تھا.

بعثتِ نبوی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا سب سے اہم مقصد شرک کا ابطال اور توحید کا قیام تھا، اس لیے اسلام نے عبادتِ اصنام اور بت پرستی کی ہر شکل کو مٹایا۔ سرزمینِ عرب سے خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی حیاتِ طیبہ ہی میں ایک ایک کر کے تمام أنصاب واَصْنام ختم کر دیے گئے۔ خود حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی زندگی بعثت سے پہلے بھی شرک اور بت پرستی کی ہر آمیزش سے پاک وصاف تھی اور بعثت کے بعد بھی آپؐ نے بڑے زور سے انصاب کی بے حقیقتی کا اظہار فرمایا، مثلاً چند بتوں کا بطورِ مثال ذکر کر کے ارشاد ہوتا ہے: اِنْ هِیَ اِلَّآ اَسْمَآءٌ سَمَّیْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ (۵۳ [النجم]: ۲۳).

عربوں میں بت پرستی کا آغاز علامہ اَزْرَقی کے قول کے مطابق (تاریخ اخبار مکہ، ص ۱۲) یوں ہوا کہ جب مکّے کا کوئی باشندہ سفر پر جاتا تو حرم کی عظمت کے نقطۂ نگاہ، نیز مکّے اور کعبے سے محبت کے باعث وہاں کا کوئی پتھر ساتھ رکھ لیتا اور جہاں پڑاؤ ڈالتا اس پتھر کو گاڑ کر اس کے گرد اسی طرح طواف کرتا جس طرح بیت اللہ کا طواف کیا جاتا تھا۔ نسلاً بعد نسلٍ یہی صورت حال زیادہ سے زیادہ شدّت اختیار کرتی گئی.

مکّے میں بتوں کی باقاعدہ پوجا کا بانی عمرو ابن لُحَیّ ہے (مسلم، کتاب الجنۃ)۔ اس نے سرزمینِ حِیرَہ کے مقام ہِیت سے ہُبَل نام بت لا کر کعبے میں رکھا (الازرقی، ص ۵۸) اور اس کی عبادت کی تلقین کی۔ بعض کے نزدیک سب سے پہلے اسے خُزَیمَہ بن مُدرِکَہ نے نصب کیا (ابن الکلبی، ص ۲۸)۔ بعد میں بت پرستی اتنی بڑھ گئی کہ انبیاے بنی اسرائیل اپنی قوم کے سامنے عربوں کی بت پرستی کو بطورِ تمثیل پیش کرتے تھے۔ یہود نے عربوں کو توحید کی طرف کھینچنے کی کوشش کی، لیکن یمن کے ایک حصّے کو چھوڑ کر وہ عموماً ناکام رہے۔ عیسائی پانچ صدیوں تک عرب میں عیسائیت پھیلانے کی کوشش کرتے رہے۔ خود پولوس اس سرزمین میں پہنچا، لیکن بجز قلیل تعداد کے کسی نے مسیحیت قبول نہ کی۔ اس پر شام، مصر اور حبشہ سے بار بار حملے ہوئے، مگر عرب کے مذہب کی بنیاد شدید قسم کی بت پرستی پر قائم رہی۔ ان پر صدیوں تک نہایت سختی سے یورشیں ہوئیں، مگر ان کی اصنام پرستی میں کسی قسم کے زوال وانحطاط کے آثار ظاہر نہ ہوئے بلکہ بعثتِ نبوی کے وقت، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، گھر گھر بت خانہ بنا ہوا تھا.

جب ہُبَل خانۂ کعبہ میں لا کر رکھا گیا تو اس کا دایاں ہاتھ ٹوٹا ہوا تھا۔ قریش نے سونے کا ہاتھ بنوا کر لگا دیا۔ یہ بت عقیق کا بنا ہوا تھا۔ عمرو بن لُحَیّ کی طرف جن اَور بتوں کا نصب کرنا منسوب ہے ان میں بعض یہ ہیں: اَلْخَلَصَۃ جو اسفل مکّہ میں تھا۔ اسے عرب کپڑے پہناتے، گلے میں ہار ڈالتے، غلّہ نذر کرتے، اس پر دودھ بہاتے، شتر مرغ کے انڈے لٹکاتے اور اس کے پاس قربانیاں کرتے۔ باقی بتوں کا ذکر آگے آئے گا.

قومِ نوح کے جو بت عربوں نے اپنا لیے تھے ان کا ذکر قرآن مجید نے بھی کیا ہے: وَقَالُوْا لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا وَّلَا یَغُوْثَ وَیَعُوْقَ وَنَسْرًا (۷۱ [نوح]: ۲۳) ایک روایت یہ ہے کہ ان کی پوجا بھی عمرو ہی نے شروع کرائی (کتاب الاصنام، ص ۵۴).

وَدّ: یہ بت دُوْمَۃ الجَنْدَل میں تھا۔ بنو مُضَر اور بنو کَلْب اس کے خاص پجاری تھے۔ غزوۂ تبوک سے واپسی پر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے حضرت خالدؓ بن ولید کو دُوْمَۃ الجَنْدَل بھیجا اور انھوں نے یہ بت توڑ پھوڑ دیا۔ ابن الکلبی نے لکھا ہے کہ میں نے مالِک بن حارِثہ سے وَدّ کے متعلق پوچھا تو اس نے بتایا: کَانَ تِمْثَالَ رَجُلٍ كَاَعْظَمِ مَا یَكُوْنُ مِنَ الرِّجَالِ قَدْ ذُبِرَ عَلَیْهِ حُلَّتَانِ مُتَّزِرٌ بِحُلَّةٍ، مُرْتَدٍ بِاُخْرٰی- عَلَیْهِ سَیْفٌ قَدْ تَقَلَّدَهٗ وَقَدْ تَنَكَّبَ قَوْسًا وَبَیْنَ یَدَیْهِ حَرْبَةٌ فِیْهَا لِوَاءٌ وَوَفْضَةٌ فِیْهَا نَبْلٌ (ابن الکلبی: کتاب الاصنام، ص ۵۶) یعنی اس کی شکل ایک بلند و بالا انسان کی سی تھی۔ ایک چادر تہ بند کے طور پر اسے باندھی جاتی تھی اور ایک چادر جسم کے اوپر کے حصّے پر اڑھائی جاتی تھی۔ تلوار حمائل کی ہوتی۔ کمان لٹکائی ہوتی، سامنے ایک حَرْبہ (= برتن، جس میں جھنڈا رکھا ہوتا) اور تیروں کا ترکش دھرا رہتا.

سُواع: یہ سمندر کے کنارے یَنْبُوع میں تھا اور بنو لحیان اس کے مجاور تھے، بنو ہُذَیل بطورِ خاص اس کی عبادت کرتے تھے۔ عمرو بن العاصؓ نے اسے منہدم کیا.

یَغُوث: سبا (مَأرب، جنوبی عرب) کے پاس جُرَش نام ایک مقام میں بنو مَذْحِج، جُرَیش، بنو ہُذَیل اور بنو غُطَیف بطورِ خاص اس کے عبادت گزار تھے۔ پھر اسے نجران منتقل کر دیا گیا.

یَعُوق: یہ یمن میں خَیوان نام ایک مقام میں تھا، جو صنعاء کی طرف آنے

والی شاہ راہ پر واقع تھا۔ بنو ہَمْدان اور بنو خَوْلان اس کے پجاری تھے۔

نَسْر : یہ حِمْیَریوں کا بت بَلْخَع نام مقام پر تھا۔ جب حِمْیَریوں نے یہودیت اختیار کرلی تو اسے چھوڑ دیا۔

ابن الکلبی لکھتا ہے (کتاب الاصنام، ص ۵۱) وَدّ، سُواع، یَغُوث، یَعُوق اور نَسْر نیک لوگ تھے۔ اتفاق ایسا ہوا کہ ان سب کی وفات ایک ہی مہینے میں ہو گئی۔ رشتے داروں کے لیے یہ بڑے ماتم کی بات تھی۔ بنو قابیل کے ایک شخص نے (جو معلوم ہوتا ہے اچھا سنگ تراش تھا) کہا اگر کہو تو میں ان کی تمثال بنا دوں، جس میں ان کی پوری شبیہ آ جائے گی۔ ہاں میں ان میں روح نہیں پھونک سکوں گا۔ چنانچہ اس نے سنگ تراشی کر کے ان کی تمثالیں بنا دیں۔ رشتے دار ان مجسموں کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ تیسری نسل میں ان کی عبادت شروع ہو گئی (کتاب الاصنام، ص ۵۱)۔

خاص عربوں کے اہم بتوں میں سے لات، مَنات، عُزّٰی، اِساف اور نائلہ قابل ذکر ہیں۔ اوّل الذکر تین کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے، دیکھیے (۵۳ [النجم]: ۱۹)۔

لات طائف میں تھا جس کے مجاور بنو ثَقِیف تھے۔ یہ ایک مربّع پتھر تھا، جس پر ایک عمارت بھی بنا رکھی تھی۔ جاحظ نے لکھا ہے: یضاھؤن بذلک قُرَیْشًا (کتاب الحیوان، ۷: ۶۰) یعنی بنو ثقیف اسے قریش کے خانۂ کعبہ کا مدِّ مقابل سمجھتے تھے، حضرت مُغِیرہؓ بن شُعبہ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حکم سے اسے مسمار کر کے حوالۂ آتش کر دیا۔

مَناۃ: مکّۂ معظّمہ اور مدینۂ منوّرہ کے راستے کی ایک بستی قُدَید کے قریب تھا۔ اَوس اور خَزرج خصوصاً اس کی تعظیم کرتے تھے، بلکہ رسوم حج کی تکمیل کے لیے یہاں حاضری ضروری سمجھتے تھے اور احرام اسی جگہ پہنچ کر کھولتے تھے۔ بنو ہُذَیل اور بنو خُزاعہ بھی اس کی پوجا کرتے تھے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم جب ۸ھ میں فتح مکّہ کے لیے روانہ ہوئے تو راستے سے حضرت علی کرّم اللہ وجہہ کو اس کے انہدام کے لیے بھیجا۔

اَلعُزّٰی: یہ مکّے سے شمال مشرق کی طرف ذاتُ العِرْق کے قریب حُراض نام وادی میں تھا۔ یہاں قربانی کے لیے ایک مذبح بھی تھا، جسے غَبْغَب کہتے تھے۔ عُزّٰی کے مجاور بنو شَیبان تھے۔ یہ دراصل ایک درخت تھا۔ حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حکم سے حضرت خالدؓ بن ولید نے اسے کاٹ دیا۔ سب سے بڑا مقام عربوں کی نظر میں غالباً عُزّٰی کا تھا، پھر لات کا، پھر مناۃ کا۔

اِساف اور نائلہ: یہ دونوں بت مکّے میں تھے۔ اِساف صفا کے قریب تھا اور نائلہ مروہ کے قریب۔ کہتے ہیں فتح مکّہ کے وقت صَفا اور مَرْوَہ کے درمیان کوئی چھتیس بت تھے (الفاکہی، ص ۶)۔ جب آنحضرتؐ نے حرم کو بتوں سے صاف کرایا تو ان سب کو بھی آگ میں ڈلوا دیا۔

مندرجۂ بالا بتوں کے علاوہ ہر قبیلے کا الگ الگ بت بھی تھا۔ ان میں سے چند ایک کے نام درج ذیل ہیں۔ الیَعْبُوب: یہ گھوڑے کی شکل کا تھا۔ اس کے پجاری بنو طَیّ تھے۔ اس سے پہلے اس قبیلے کا ایک اور بت تھا، جسے بنو اَسوان ان سے چھین کر لے گئے تھے۔

اَلْفَلَس: اَلْفُلُس (الحازمی)، اَلْفِلْس (ابن دُرَید) اور اَلْفُلْس (یاقوت ۳: ۹۱۱)، یہ نجد کے پہاڑوں سَلْمٰی اور اَجَا کے درمیان تھا۔ سیاہ رنگ کے پتھر کو انسانی شکل میں تراش لیا گیا تھا۔ اس کے متولی بنو بَوْلان تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حکم سے حضرت علیؓ نے اسے توڑ پھوڑ دیا۔ وہاں سے حضرت علیؓ کو دو تلواریں ملیں، جن میں سے ایک تلوار ذوالفقار تھی (ابن الکلبی، ص ۱۵)۔

باجَر: یہ بنو الاَزْد کا بت تھا۔ بنی طَیّ اور قُضاعہ بھی اس کی پوجا کرتے تھے۔ اس کا ایک تلفظ باجِر بھی ہے۔ ابن الاثیر نے باحر (بجائے حطی) قلم بند کیا ہے۔

ذوالخَلَصہ: یہ سفید سنگ مرمر کا منقوش بت تھا، جس کے سر پر ایک تاج سا رکھا ہوا تھا۔ اس کے مجاور بنو اُمامہ بن باہلہ تھے۔ یہ مکّے اور یمن کے درمیان تَبالہ نام ایک مقام میں تھا۔ عام الوفود میں حضرت جریرؓ بن عبداللہ البَجَلی نے مدینے سے واپسی پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے حکم سے اسے توڑ پھوڑ کر آگ لگا دی۔

ذوالکَفَّین: یہ دَوس اور خُزاعہ کا بت تھا، جسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حکم سے طُفَیلؓ بن عمرو الدَّوسی نے نذر آتش کر دیا (ابن الکلبی، ص ۳۷)۔ المحبر (ص ۳۱۸) میں ہے کہ اسے عمرو بن حُمَمہ الدوسی نے توڑا۔

ذوالشَّرٰی: یہ بنو حارث کا بت تھا۔

اُقَیصِر: یہ شام کی سرحد پر قُضاعہ، جُذام، یمن کے عامِلہ بن سبا اور غطفان کا بت تھا۔

نُہْم: بنو مُزَینہ کا بت تھا، ظہور اسلام کے بعد اس کے پجاریوں نے پہلے خود ہی اسے توڑ پھوڑ دیا اور پھر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسلمان ہو گئے۔

سَعْد: جدّہ کے قریب محض ایک لمبوترا پتھر تھا۔

عائم یا عایم: اَزْدالسَّراۃ کا بت تھا۔

سُعَیر: اس کے پجاری بنو عَنَزہ تھے۔

عُمیانِس یا عمّ اَنَس: بنو خولان کا بُت۔

تَیم: بنو تمیم کا بُت۔

جِہار: بنو ہَوازِن کا بُت۔

اُوال: بَکر و تَغْلِب کا بت۔

مُحَرِّق: بنو بکر بن وائل کا بُت۔

بعض بتوں کے صرف نام معلوم ہیں۔ جیسے بَجَّہ، جَرِیش یا جُرَیش، الجَلْد، الشارِق، کُسَیعہ، مدان، عَوْف یا یُلَیل، جَبْہہ، الاُقْحُل، الجَیم، الدّار، الجَلْسَد، ذوالرِّجل، الشَّمس، ضِمار، المُرْحَب (یہ حضرموت میں تھا)، مِنْہب۔ مسند احمد بن حنبل کی ایک روایت میں ہے: مَعَ کُلِّ صَنَمٍ جِنِّیَۃٌ (۵: ۱۳۵) کہ عرب کے ہر بت کے ساتھ ایک جنّی کا تصور بھی موجود تھا۔ ان بتوں کے متعلق دیکھیے تاج العروس؛ لسان العرب؛ صحاح؛ جاحظ: التربیع و التدویر؛ مسعودی: مُروج الذَّهب

وغیرہ).

بلادِ دادر میں جواہرات سے مرصّع الزَّور نام سونے کا ایک بُت تھا۔ اس کی آنکھیں یاقوت کی تھیں، جبل الزُّون پر رکھا ہوا تھا۔ عہدِ عثمانی میں حضرت عبدالرحمٰن بن سَمُرہؓ نے اسے توڑ پھوڑ کر سونا اور جواہرات متولّیوں کو دیتے ہوئے کہا ہمیں اس دولت کی ضرورت نہیں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بت کوئی نفع یا نقصان نہیں پہنچا سکتے (یاقوت، ۲: ۵۴۲)۔ فتح مکہ کے موقع پر خود آنحضرتؐ نے حرم کے تمام بت تڑوا کر انھیں جلوا دیا (الازرقی، ص ۷۶).

(آرء لائڈن (طبع اوّل ۱: ۳۸۰) کا مضمون نگار لکھتا ہے: بہت امکان ہے کہ بہت ابتدا ہی میں یونانیوں نے جنوبی عرب کے تاجروں سے اپالو (Apollo) اور اس کی ماں لات (Lelo) وغیرہ سے بتوں کا تصور اخذ کیا ہو.

مآخذ: (۱) ابن السائب الکلبی: کتاب الأصنام، قاہرہ ۱۹۲۴ء؛ (۲) جاحظ: کتاب الأصنام؛ (۳) السُّہَیلی: الرَّوض الأنف؛ (۴) یاقوت: مُعجم الأدباء؛ (۵) دمیری، حیوۃ الحیوان؛ (۶) الأزرقی: اخبار مکة، غوطا ۱۸۵۸ء؛ (۷) محمد بن اسحٰق الفاکہی: تاریخ مکة؛ (۸) محمد بن احمد الفاسی: شفاء الغرام؛ (۹) محمد بن امین ابن ظُہیرہ: الجامع اللطیف؛ (۱۰) عبدالقادر البغدادی: خِزانة الأدب؛ (۱۱) محمود شکری آلوسی: بلوغ الارب فی احوال العرب، (آلوسی، یاقوت، البغدادی نے اپنی معلومات ابن الکلبی سے حاصل کی ہیں)؛ (۱۲) ابن القیّم: إغاثة اللّهفان؛ (۱۳) W. Robertson Smith: *The Religion of the Semites*، طبع دوم، لنڈن ۱۸۹۴ء؛ (۱۴) جواد علی: العرب قبل الاسلام؛ (۱۵) عمر فروخ: تاریخ الجاهلیة؛ (۱۶) محی الدین العطار: بلوغ الارب، عبیہ (لبنان) ۱۳۱۹ھ، ص ۲۵۳ ببعد، ۸۹ ببعد؛ (۱۷) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، طبع عبدالسلام، مصر ۱۹۶۲ء، بامداد اشاریہ؛ (۱۸) تفسیر المنار، ۸: ۱۴۵ ببعد؛ (۱۹) محمد بن حبیب: کتاب المُحبّر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۶ء، ص ۳۱۵ ببعد.

(عبدالمنّان عمر و ادارہ)

⊗ **اَنْصار**: یَثْرِب (آگے چل کر مدینة النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم) کے دو قبیلوں اَوْس اور خَزْرَج کا اسلامی تسمیہ (بمقابلۂ مہاجرین مکہ)، بفحوائے وَالَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّ نَصَرُوْٓا (۸ (الأنفال): ۷۲)، ان سے بشمول مہاجرین بحیثیت صحابۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلّم (مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ۭ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ، ۴۸ [الفتح]: ۲۹) امّت اسلامیہ کی تشکیل ہوئی۔ پھر یہ شرف بھی انصار ہی کو ملا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی دعوت پر ہجرت فرمائی۔ [امام بخاری نے کتاب مناقب انصار کا آغاز قرآن مجید کی اس آیت سے کیا ہے: وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ (۵۹ [الحشر]: ۹)۔ حضورؐ یثرب تشریف لائے تو اسلام کو وہ خطۂ ارض مل گیا جہاں فرد اور جماعت کی زندگی میں اس کی ترجمانی ہونے لگی، یعنی اقامتِ دین کا عمل شروع ہوا اور اوّلین اسلامی معاشرہ وجود میں آیا.

انصار جمع کا صیغہ ہے بمعنی مددگار، لیکن یہاں مدد سے مراد ہے دین کی مدد۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے اے اہلِ ایمان! اللہ کے مددگار (= انصار) بنو جیسے عیسیٰؑ ابن مَرْیَم نے حواریوں سے کہا تھا کون اللہ کے راستے میں میرے مددگار (انصار) ہیں (۶۱ [الصّف]: ۱۴)۔ پھر ارشاد ہوتا ہے "جو لوگ ایمان لائے جنھوں نے ہجرت کی اور اللہ کے راستے میں اپنے مال اور جانوں سے جہاد کیا، جنھوں نے مہاجرین کو پناہ دی اور ان کی مدد کی وہ سب آپس میں رفیق ہیں (۸ [الانفال]: ۷۲)۔ چنانچہ اَوْس و خَزْرَج ایمان لائے تو انھوں نے یہ دونوں ارشاد بوجہ احسن پورے کر دکھائے۔ انھوں نے دین کی مدد کی، اللہ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم کے انصار بنے، مہاجرین کو پناہ دی، ہر طرح سے ان کے رفیق اور مدد گار ثابت ہوئے اور دین کی نصرت میں مال اور جان سے جہاد کیا۔ بلاشبہ وہ ان دونوں آیتوں کا مصداق ہیں ایک کے بالمعنی، جس میں مہاجرین اور وہ لوگ بھی شریک ہیں جنھیں دولتِ ایمان حاصل ہوئی اور دوسری کے بالخصوص اور واقعۃً۔ [غَیْلان بن جَرِیر کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا کہ آپ لوگ انصار کے لقب سے خود اپنے آپ کو پکارتے تھے یا اللہ تعالٰی نے آپ کو یہ لقب دیا تھا۔ انھوں نے فرمایا: اللہ تعالٰی نے ہمیں یہ لقب دیا ہے (البخاری: کتاب مناقب الانصار، باب ۱)].

اَوْس و خَزْرَج ان دو قبیلوں کا نام ہے جو صدیوں سے یثرب میں آباد تھے اور یثرب جیسا کہ ہمیں معلوم ہے مکۂ معظمہ سے شمال کی جانب تقریبًا اڑھائی سو میل پر اس تجارتی شاہراہ کے قریب واقع ہے جو یمن سے شام کو گئی ہے۔ ان کے بارے میں عام رائے یہ ہے کہ بنو غسّان کی طرح وہ بھی دراصل قحطانی الاصل اور بنو کہلان کی ایک شاخ ہیں۔ ایک اَور تحقیق یہ ہے (دیکھیے سیّد سلیمان: ارض القرآن، ج ۲، طبع چہارم) کہ شمالی عرب کے دوسرے قبائل (العرب المُستعربہ) بالخصوص اہلِ مکہ کی طرح اَوْس و خَزْرَج بھی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ ان کا اپنا دعوٰی یہ تھا کہ بنو غسّان کی طرح وہ بھی یمن سے حجاز آئے اور یثرب میں آباد ہو گئے۔ بنو غسّان نے شمالی عرب کا رخ کیا لیکن اوس و خزرج حجاز ہی میں بس گئے۔ خیال یہ ہے کہ ان قبائل کی ہجرت کا سبب وہ سیلاب (سَیل عَرِم) تھا جس سے سبا کا علاقہ تباہ و برباد ہو گیا تھا اور جس کا ذکر قرآن مجید میں بھی آیا ہے (۳۴ [سبا]: ۱۵-۱۶) مگر پھر اوس و خزرج کا قریش مکہ سے بھی رشتہ ناتا تھا چنانچہ مُنذِر بن حرام خزرجی (حضرت حسّان بن ثابتؓ کے دادا) نے اپنا سلسلۂ نسب نابت بن اسمٰعیل علیہ السلام سے ملایا تھا۔ البخاری (بحوالۂ ارض القرآن، ۲: ۸۵، طبع چہارم) کی روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے جب انصار سے حضرت ہاجرہؓ کا قصہ بیان کیا تو یہ بھی کہا کہ وہ تمھاری ماں ہیں۔ جس سے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ اوس و خزرج دراصل عدنانی الاصل ہیں اور ہمیشہ سے یثرب میں آباد تھے (نیز دیکھیے وفاء الوفاء، ۱: ۱۱۶ ببعد)۔ بہر حال جیسے جیسے زمانہ گزرا وہ متعدّد شاخوں میں بٹ گئے۔ اسلام کا ظہور ہوا تو یثرب میں بھی، جس کے متعدد نخلستان اوس و خزرج اور یہود کے درمیان بٹے ہوئے تھے، ایک شہری ریاست کا سا نظام قائم تھا لیکن بغایت نامکمل اور ابتدائی حالت میں کہ اس کی کوئی معیّن شکل ہمارے سامنے نہیں آتی۔ مرور زمانہ کے ساتھ اوس و خزرج یہود کے زیرِ اثر آ گئے، جن کی متعدد

بستیاں شمالی عرب میں پھیلی ہوئی تھیں گو بالآخر بنوغسان کی مدد سے انھوں نے یہود کا زور توڑ ڈالا اور اپنے وطن میں پھر سیادت حاصل کر لی، لیکن یہود کی دست برد سے نجات ملی تو خانہ جنگی کا شکار ہو گئے، جس کا سلسلہ دیر تک جاری رہا۔ ایک کے بعد دوسری لڑائی ہوئی، جن کے نام کتبِ تاریخ میں محفوظ ہیں۔ آخری لڑائی بُعاث ہے، جس میں طرفین کے بڑے بڑے سردار مارے گئے اور جس کے پیشِ نظر انھوں نے فیصلہ کیا کہ عبداللہ بن اُبَیّ کو اپنا سردار تسلیم کر لیں تا کہ کسی طرح صلح و امن نصیب ہو لیکن حالات نے کوئی معیّن شکل اختیار نہیں کی تھی کہ اسلام کے آفتابِ عالم تاب کی شعاعیں یثرب میں جا پہنچیں اور دیکھتے ہی دیکھتے صورتِ حالات بدل گئی۔

بظاہر اس واقعہ کی ابتدا نہایت معمولی تھی جو آگے چل کر عظیم انقلاب کا باعث ہوا۔ عرب جاہلیت میں قاعدہ تھا کہ جیسا جیسا موقع ہوتا قبائل ایک دوسرے کے حلیف بن جاتے۔ قبیلۂ اَوس نے بھی جب خَزرج کے مقابلے میں اپنے آپ کو ضعیف پایا تو کوشش کی کہ قریش کو اپنا حلیف بنائیں، لہٰذا انھوں نے ایک سفارت قریش کی طرف بھیجی۔ آنحضرتؐ کو اس کی اطلاع ہوئی تو ارکانِ سفارت کے پاس تشریف لے گئے اور اسلام کی دعوت دی، جس پر اَیاس بن مُعاذ نے اپنے ساتھیوں سے کہا: خدا کی قسم یہ کام اس سے بہتر ہے جس کے لیے ہم آئے ہیں۔ مطلب یہ تھا کہ ہمیں اسلام قبول کر لینا چاہیے (ابن ہشام، سیرت، طبع وسٹینفلٹ، ص ۲۸۵)۔ یہ واقعہ سنہ ۱۰ نبوی کا ہے۔ اس سے پہلے سُوَید بن الصامت بھی، جس کی شاعری اور جنگ جوئی کا شہرہ تھا، حج کے موقع پر حضور رسالت مآبؐ سے قرآن پاک سُن کر اسلام کا معتقد ہو چکا تھا (الطبری، ۱: ۱۲۰۸، البدایة و النهایة، ۳: ۱۴۷ ببعد)۔ چنانچہ بُعاث کی لڑائی میں جب خزرج کے ہاتھوں مارا گیا تو اس کی قوم بھی جانتی تھی کہ وہ اسلام قبول کر چکا ہے (ابن ہشام، طبع وسٹینفلٹ، ص ۲۸۵؛ ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۴۵، مطبع ازہریہ، ۱۳۰۱ھ)۔

یہ ابتدا تھی اوس و خزرج کی حضور رسالت مآبؐ سے ربط و ضبط کی۔ لیکن ان کے باقاعدہ قبولِ اسلام کی ابتدا آنحضرتؐ کی نبوت کے گیارھویں برس ہوئی۔ جیسا کہ معلوم ہے نبی اکرمؐ ایامِ حج میں ہر سال قبائلِ عرب سے ملتے اور تبلیغ اسلام فرماتے، چنانچہ سنہ ۱۱ نبوی میں قبیلۂ خزرج کے چھے افراد سے عَقَبہ میں آپ کی ملاقات ہوئی، جنھوں نے وہیں اسلام قبول کر لیا۔ ان کے نام یہ ہیں: [مالک] ابوالہَیثم بن [التَّیِّہان]، ابواُمامہ اَسْعَد بن زُرارہ، عَوف بن الحارث، رافع بن مالِک، قُطْبَہ بن عامر بن حَدِیدہ اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم (دیکھیے ابن ہشام، طبع وسٹینفلٹ، ص ۲۸۶)۔ [بعض روایات میں ابوالہَیثم کے بجائے عُقْبہ بن عامر بن نابیؓ کا نام ہے (ابن سعد، ۱/۱: ۱۴۷)۔ یہ انصار کے اسلام کی ابتدا تھی۔]
اگلے برس اسی موسم میں بیعت عَقَبۂ اُولیٰ ہوئی، یعنی نبوت کے بارھویں برس میں، جس میں بارہ افراد شامل تھے۔ ان میں سے پانچ تو وہی گزشتہ سال والے مُصدِّقین تھے اور سات نئے تھے۔ اسی موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انصار کی درخواست پر حضرت مُصْعَبؓ بن عُمَیر کو بحیثیتِ معلّم ان کے ساتھ روانہ کیا۔ حضرت مُصْعَبؓ یثرب پہنچے تو ان کی کوششوں سے روز بروز اسلام پھیلنے لگا۔ چنانچہ حضرت سعد بن معاذ نے اسی زمانے میں حضرت مُصْعَبؓ ہی کے ذریعے اسلام قبول کیا۔

اگلے برس یعنی ۱۳ نبوی میں بیعت عَقَبۂ ثانیہ ہوئی، جس میں حضرت عباس بھی موجود تھے [اس میں بہتر افراد شریک تھے، جن میں سے دو عورتیں تھیں، ابن ہشام، ۲: ۴۹، طبع عبدالحمید]۔ روایت اگرچہ یہ ہے کہ حضرت عباس ہی نے اوس و خزرج سے کہا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمھارے پاس آنا چاہتے ہیں اگر مرتے دم تک ان کا ساتھ دے سکو بہتر ورنہ ابھی جواب دے دو۔ جس پر حضرت البَراءؓ بن مَعْرُور نے کہا: ہم لوگ تلواروں کی گود میں پلے ہیں۔ مگر وہ اتنا ہی کہنے پائے تھے کہ حضرت ابوالہیثمؓ نے کہا یا رسول اللہ! ایسا تو نہ ہوگا کہ آپ کو قوّت و اقتدار حاصل ہو تو آپؐ ہمیں چھوڑ کر پھر مکّۂ معظّمہ واپس آجائیں۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں میرا اور تمھارا خون ایک ہو چکا ہے۔ تم مجھ سے ہو اور میں تم سے (ابن ہشام، ص ۲۹۷، طبع وسٹینفلٹ، ص ۱۸۶)۔

بیعت ہو گئی تو آنحضرتؐ نے اوس و خزرج میں بارہ نقیب مقرر کیے، جو سب کے سب سردارانِ قبائل تھے، جس کا مطلب یہ تھا کہ ان کے ساتھ قبائل نے بھی اسلام قبول کر لیا ہے۔ نُقَبا کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ابن ہشام (حوالۂ مذکور)۔

بیعت عَقَبۂ ثانیہ کی خبر مکّۂ معظّمہ میں پھیلی اور قریش کو معلوم ہوا کہ اہلِ یثرب نے آنحضرتؐ کو یثرب آنے کی دعوت دی ہے تو انھوں نے آپؐ کے قتل کا منصوبہ بنایا۔ لہٰذا آنحضرتؐ نے مکّۂ معظّمہ سے ہجرت [رَكّ بآن] فرمائی اور سفر کی منزلیں طے کرتے ہوئے اوّل یثرب سے باہر قُبا میں (یثرب سے تین میل کے فاصلے پر بسمت جنوب) قیام فرمایا۔ سفر کی کلفت دور ہوئی تو یثرب کا رخ کیا۔ انصار ہمہ تن انتظار تھے۔ ان کا شوق لحظہ بہ لحظہ بڑھتا جاتا تھا۔ خواتین نے "طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا" (ہم پر چاند طلوع ہوا) کا ترانہ گایا۔ لڑکیاں دف بجا بجا کر آپ کا خیر مقدم کرتیں اور کہتیں:

نَحْنُ جَوَارٍ مِنْ بَنِی النَّجَّار

يَا حَبَّذَا مُحَمَّدًا مِنْ جَار

(ہم بنونجار کی لڑکیاں ہیں، محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیسے اچھے ہمسایہ ہیں۔)
حضورؐ نے یثرب میں قدم رکھا تو ہر کوئی متمنّی تھا کہ آپؐ کی مہمان داری کا شرف حاصل کرے۔ بالآخر یہ شرف حضرت ابوایّوب انصاریؓ کو حاصل ہوا۔ آپؐ نے ان کی دعوت قبول فرمائی اور جب تک مسجدِ نبوی اور ازواجِ مطہراتؓ کے حجرے تعمیر نہیں ہو گئے انھیں کے ہاں قیام فرمایا۔ مسجد تعمیر ہو رہی تھی تو یہ الفاظ مسلمانوں کی زبان پر تھے:

لَا عَيْشَ اِلَّا عَيْشُ اُلآخِرَة

اَللّٰهُمَّ ارْحَمِ الاَنْصارَ و المُهَاجِرَة

(ابن ہشام)

یہاں یہ واقعہ قابلِ ذکر ہے کہ مسجد نبوی دو یتیم انصاری بچوں کی زمین پر تعمیر ہوئی تھی، جس کی قیمت ان کے انکار کے باوجود ادا کر دی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انصار کے دلوں میں اسلام کی محبت کس قدر راسخ ہو چکی تھی اور وہ اس کی راہ میں ہر طرح کے ایثار و قربانی پر آمادہ تھے۔ اسلام سے ان کا قبائلی تشخص بدلا۔ ان کے شہر کا نام بدلا۔ ان کی زندگی بدلی اور وہ سر تا سر اسلام کے سانچے میں ڈھل گئے۔

اسلام کی تاریخ میں واقعۂ ہجرت سے ایک نئے باب کا آغاز ہوتا ہے۔ اسلام کو ایک خطۂ ارض کی ضرورت تھی، جہاں فرد اور جماعت کی زندگی میں عملاً اس کی ترجمانی ہو سکے۔ ہجرت سے یہ ضرورت پوری ہوئی، اسلامی ریاست وجود میں آئی اور آنحضرتؐ نے اس کا اوّلین دستور تیار کیا، جو کتب حدیث و تاریخ میں اب تک محفوظ ہے [ابن ہشام، ۲: ۱۱۹، طبع عبدالحمید]۔ یہ ابتدا تھی اس نظامِ اجتماع و عمران کی جو اسلام کا مقصود ہے۔ اس نظامِ اجتماع و عمران کا تقاضا تھا کہ انصار و مہاجرین کے مقامی اور نسبی رشتوں کے مقابلے میں محکم دینی و روحانی رشتہ قائم ہو؛ لہٰذا آنحضرتؐ نے اس سلسلۂ مؤاخات کی ابتدا فرمائی جس نے انصار و مہاجرین کو اس طرح یک جا کر دیا جیسے وہ ایک ہی خاندان کے افراد ہوں۔ آپؐ مسجدِ نبوی کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو انصار کو طلب کیا اور مہاجرین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: یہ تمھارے بھائی ہیں۔ ایک طرف انصار تھے کہ ان کے پاس جو کچھ تھا انھوں نے بے دریغ مہاجرین کی خدمت میں پیش کر دیا، یہ تھا ان کا جذبۂ ایثار و خلوص و محبت، دوسری جانب مہاجرین تھے ان کی غیرت، خودداری اور قناعت پسندی کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے انصار کے ایثار و قربانی سے صرف اس حد تک فائدہ اٹھایا جس حد تک وہ مجبور تھے۔

مدینۂ منوّرہ میں اسلام کی اشاعت اور اس کی تقویت و استحکام بالفاظ دیگر اسلامی ریاست کے قیام سے وہ مرحلہ بھی آ گیا جس میں مہاجرین و انصار کو ایک ایسی کڑی آزمائش سے گزرنا پڑا جس میں ہر طرح مالی اور جانی قربانی ناگزیر ہو گئی تھی۔ چنانچہ جہاد فی سبیل اللہ کی نوبت آئی اور سلسلۂ غزوات کا آغاز ہوا تو مہاجرین کی طرح انصار نے بھی ہر غزوے میں جان و مال سے حصّہ لیا۔ غزوۂ بدر کے موقع پر جب آنحضرتؐ نے مہاجرین و انصار سے خطاب فرمایا اور انصار بظاہر خاموش رہے حتّٰی کہ آنحضرتؐ کو ان کی رائے دریافت کرنا پڑی تو معلوم ہوا کہ ان کا خیال تھا حضورؐ شاید مہاجرین سے مخاطب ہیں، کیونکہ انصار تو ہر حالت میں آپؐ کی نصرت اور تائید کا عہد کر چکے تھے؛ چنانچہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ! کیا آپ کا خطاب ہم سے ہے؟ ہم تو ہر طرح سے آپ کے ساتھ ہیں۔ انصار بدر میں شریک ہوئے اور ابوجہل ایسا دشمنِ اسلام دو انصاری نوجوانوں کے ہاتھوں قتل ہوا۔ انھوں نے بغیر کسی غرض یا ذاتی منفعت کے ہر نازک موقع پر نبی اکرمؐ کا ساتھ دیا۔ ان کے ایثار کا یہ عالم تھا کہ طائف کے محاصرے کے بعد جب آنحضرتؐ نے جعرانہ میں قیام فرمایا اور حُنَین اور اَوْطاس کا مالِ غنیمت مؤلّفۃ القلوب میں تقسیم کیا تو انصار میں بعض کو خیال گزرا کہ رسول اللہؐ نے جو بمقابلۂ قریش ان کا حصّہ کم رکھا ہے تو اس کا مطلب کہیں یہ تو نہیں کہ حضورؐ ان کا ساتھ چھوڑ رہے ہیں، لہٰذا جِعْرانہ ہی میں حضور رسالت مآبؐ نے انصار کے مجمع میں وہ خطبہ ارشاد فرمایا تھا جس کا خاتمہ آپؐ نے ان الفاظ پر کیا تھا کہ اے انصار کیا تمھیں یہ پسند نہیں کہ اونٹ بکریاں تو لوگوں کے حصّے میں آئیں لیکن محمد رسول اللہ کو تم اپنے ساتھ لے جاؤ۔ انصار نے حضورؐ کے اس ارشاد کو سنا تو بے اختیار آب دیدہ ہو گئے۔ ان کی سمجھ میں آ گیا کہ آنحضرتؐ نے مؤلّفۃ القلوب سے کوئی ترجیحی سلوک نہیں کیا بلکہ ایک اَمر ضروری تھا کہ مفتوحین کی دل جوئی کی جائے۔ وہ خوش تھے کہ حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام ان کے ساتھ مدینۂ منوّرہ واپس جا رہے ہیں۔ انھوں نے اسلام کی تائید اور نصرت کا بیڑا اٹھایا اور وہ اس کی راہ میں ہر قربانی کے لیے تیار تھے، جس کی شہادت خود اللہ نے دی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ اُوْتُوْا وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۭ وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ (۵۹ [الحشر]: ۹)۔ انھیں مہاجرین سے محبت ہے۔ مہاجرین کو جو کچھ دیا جائے اس سے وہ دل تنگ نہیں ہوتے اگرچہ انھیں خود فاقہ برداشت کرنا پڑے۔ جس نے اپنے نفس کو لالچ سے محفوظ رکھا وہ فلاح پانے والوں میں سے ہے۔ آنحضرتؐ نے بھی وفات سے قبل مہاجرین کو بالخصوص وصیت کی کہ انصار سے اچھا برتاؤ کریں۔ ارشاد ہوا مسلمانوں کی تعداد بڑھتی ہی چلی جائے گی۔ لیکن انصار کم ہوتے جائیں گے۔ انھوں نے مجھے پناہ دی سو اپنے محسنوں کے ساتھ اخلاق سے پیش آؤ اور ان کی خطاؤں سے درگزر کرو (ابن ہشام، طبع وُسْتَنْفِلْٹ، ۱۸۶۰ء، ص ۱۰۷)۔ انصار نے آگے چل کر ایران و روم کے خلاف جنگوں میں حصّہ لیا۔ وہاں بعض اہم واقعات سے ان کا خاص تعلق ہے۔ اس سلسلے میں حضرت ابو ایّوب انصاریؓ [رَکَ بآں] کا نام سرفہرست ہے، جنھیں آنحضرتؐ کی مہمان داری کا شرف حاصل ہوا اور جو امیر معاویہؓ کے زمانے میں قسطنطینیہ کے حملے میں شریک تھے، وہیں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ پھر حضرت سعدؓ ابن مُعاذ ہیں، جنھیں آنحضرتؐ نے بنو قُرَیظہ کے معاملے میں حَکَم بنایا۔ حضرت حسّان بن ثابتؓ کا یہ شرف کیا کم ہے کہ انھیں بارگاہِ نبوّت کے شاعر کا منصب حاصل ہوا۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی نام ہیں جن سے ہم ایران و روم کی لڑائیوں میں روشناس ہوتے ہیں۔ خلافت اولٰی و ثانیہ میں بھی انصار نے انتہائی ایثار و بے غرضی سے خلفا کا ہاتھ بٹایا۔ اپنے لیے کسی خاص حیثیت یا ترجیحی سلوک کی خواہش نہیں کی۔ حضرت عثمانؓ کے خلاف جب ایک طوفان مخالفت اٹھا جب بھی انصار فتنہ و فساد سے الگ رہے۔ حضرت علی کرّم اللہ وجہہ کی خلافت میں بھی انھوں نے دیانت داری کے ساتھ خلیفۂ وقت کا ساتھ دیا؛ پھر کربلا کے المیے پر ان کا غم و الم اور واقعہ حرّہ میں جب مُسلِم بن عُقْبہ مدینہ منورہ میں ایک آفت بن کر داخل ہوا ان کا صبر اور برداشت اس امر کی دلیل ہے کہ انصار خوب سمجھتے تھے امت کے مصالح کیا ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ بحیثیت ایک جماعت انھوں نے امت کی اصلاح اور فلاح و بہبود کی خاطر ہمیشہ ایک صلح پسند

روش اختیار کی۔ ایسا نہیں کیا کہ اس وقت کی سیاسی گروہ بندیوں میں کسی انتہا پسند جماعت کا ساتھ دیں۔

سقیفۂ بنی ساعدہ میں البتہ انصار چاہتے تھے کہ حضرت سعد بن عُبادہؓ خلیفہ منتخب ہو جائیں لیکن ان کا یہ مطالبہ بھی حصولِ اقتدار کی خاطر نہ تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ آنحضرتؐ کے بعد اب یہ انصار ہی کی ذمے داری ہے کہ خلافت کا نظم و نسق اپنے ہاتھ میں لیں۔ بایں ہمہ جب حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی تقریروں سے یہ بات ان کی سمجھ میں آگئی کہ وقت کا اقتضا یہی ہے کہ خلیفہ کا انتخاب قریش میں سے ہو تو یہ ایک انصاری یعنی بشیر بن سعدؓ ہی تھے جنھوں نے آگے بڑھ کر انصار میں سے سب سے پہلے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی۔ حضرت سعد بن عبادہؓ بے شک دل گرفتہ ہو کر شام چلے گئے لیکن شاید مصلحت اسی میں تھی کہ ان کا قیام مدینۂ منوّرہ میں نہ رہے۔ بالفرض انھیں حضرت ابوبکرؓ کے انتخاب سے اختلاف بھی تھا تو ان کی آئندہ زندگی ان کی صلح پسندی کا ناقابلِ انکار ثبوت ہے۔ ان کی طرف سے اَمرِ خلافت میں کبھی رخنہ پیدا نہیں ہوا۔

مدینۂ منوّرہ اسلام کا قلب اور مرکز ہے۔ یہیں سے اسلامی فتوحات کا آغاز ہوا۔ پھر فتوحات کی بدولت جب اسلام نے ایک عالم گیر طاقت کی حیثیت اختیار کی تو مدینۂ منوّرہ کی آبادی میں روز بروز اضافہ ہونے لگا۔ لہٰذا اس کی آبادی کا دار و مدار محض انصار اور مہاجرین پر نہ رہا۔ انصار بھی مہاجرین کی طرح اب کشورِ اسلام میں پھیل رہے تھے۔ ان کی قبائلی حیثیت کا پہلے ہی سے خاتمہ ہو چکا تھا۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ بحیثیت ایک جماعت ان کا جداگانہ وجود بھی ختم ہو گیا۔ یہ صرف چند خاندان یا افراد تھے جنھوں نے اس نام کو باقی رکھا۔ ان میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر بنو احمر ہیں، جنھوں نے امارتِ قرطبہ اور طوائف الملوک کے زوال کے بعد غرناطہ میں اس خانوادۂ شاہی کی بنیاد رکھی جس نے ۱۴۹۲ء تک اندلس کے انتہائے جنوب میں ہسپانوی عیسائیوں کی یلغار کو روکے رکھا اور تہذیب و تمدّن میں بھی نہایت قابلِ قدر خدمات سرانجام دیں۔ اسلامی ہندوستان میں پوربی اضلاع کے مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد کا دعوٰی ہے کہ وہ انصار کی اولاد ہیں۔ لہٰذا انصاری کہلاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، طبع وُسْتِنْفِلْٹ، ۱۸۶۰ء؛ (۲) شبلی: سیرۃ النبیؐ، ۱/۱: ۲۵۸ بعد؛ (۳) سیّد سلیمان: ارض القرآن، ج ۲؛ (۴) قاضی محمد سلیمان: رحمۃ للعالمین، ج ۱؛ (۵) ابن الاثیر: کامل طبع از ہریہ ۱۳۰۱ھ، [۲: ۴۴ بعد؛ (۶) دائرۃ المعارف الاسلامیہ، تحت الانصار مع تعلیقات؛ (۷) احمد: مسند، ۳: ۱۰۵، ۱۸۸، ۲۶۰-۲۶۲؛ (۸) مسلم، غزوۃ الفتح و باب الہجرۃ؛ (۹) السیرۃ الحلبیۃ، ج ۳؛ (۱۰) المواھب اللدنیہ، ج ۱؛ (۱۱) الزرقانی، ج ۲؛ (۱۲) البخاری، کتاب مناقب الانصار، و باب الہجرۃ؛ (۱۳) الدِّینَوری: کتاب المعارف، ص ۵۴، گوٹنجن ۱۸۵۰ء؛ (۱۴) Margoliouth: *Muhammad and the rise of Islam*، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) Reuben Levey: *The Social Structure of Islam*، بمدد اشاریہ]۔

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ **(۲) الأنصار:** مدینے کے بنو اَوس و خزرج اسلام لانے کے بعد نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور مسلمانوں کے حامی و ناصر بن گئے۔ اوس اور خزرج دونوں حارثہ بن ثعلبہ بن عمرو مُزَیقیاء الأزدی القحطانی کے بیٹے تھے، ان کی والدہ قَیلہ بنت الأرقم تھی۔ اسی وجہ سے اوس و خزرج کو بنو قَیلہ بھی کہتے ہیں (فتوح البلدان، ص ۲۳؛ جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۸۱)۔ ان کی آمد سے پہلے مدینے میں یہود آباد تھے۔ جب عَرِم کے سیلاب سے سدِّ مأرب میں شگاف آ گیا تو قبیلۂ ازد کے لوگ یمن سے نکلے۔ ان میں سے اوس و خزرج مدینے میں آ بسے (فتوح البلدان، ص ۲۳)، اوس مدینے کے جنوب میں خزرج مدینے کے اندر وسط آبادی میں۔ اوس کا میل جول بنو قُرَیظہ اور بنو نضیر سے رہا اور خزرج کا بنو قَینُقاع سے۔ اوس کے حسبِ ذیل بطون اور خانوادے تھے: (۱) بنو عوف بن مالک بن الاوس، یہ اہلِ قبا تھے؛ (۲) بنو عمرو بن مالک بن الاوس، یہ النَّبِیت مشہور ہوئے، ان میں سے بنو الأشهل نے نام پایا؛ (۳) بنو مُرّۃ بن مالک بن الاوس، انھیں الجعادرۃ کہتے ہیں۔ بنو وائل وغیرہ انھیں میں سے تھے؛ (۴) بنو جُشَم بن مالک بن الاوس، انھیں میں سے بنو واقف تھے (جمہرۃ، ص ۴۷۰)۔ خزرج کے بطون اور اولادیں حسبِ ذیل تھیں: (۱) بنو عوف بن الخزرج، بنو سالم وغیرہ انھیں کی نسل میں سے تھے؛ (۲) بنو عمرو ابن الخزرج، ان کی نسل سے زیادہ مشہور بنو النجّار ہیں؛ (۳) بنو جُشَم بن الخزرج، ان کی نسل سے بنو زُرَیق وغیرہ تھے؛ (۴) بنو الحارث بن الخزرج، ان کی نسل میں بنو خُدرہ زیادہ مشہور تھے؛ (۵) بنو کعب بن الخزرج، ان کی نسل سے بنو ساعدہ وغیرہ تھے (جمہرۃ، ص ۴۷۱-۴۷۲)۔ بنو اوس و خزرج بیسیوں قبائل و بطون اور خاندانوں میں منقسم ہوتے چلے گئے (تفاصیل کے لیے دیکھیے جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۳۲-۳۶۶)۔ یہ قبائل ایک عرصے تک یہود کے زیرِ تسلّط رہے اور زراعت، تجارت اور صنعت و حرفت میں ان کے کارندے بنے رہے۔ بعد ازاں بیرونی امداد حاصل کر کے قبائل اوس و خزرج نے یہود سے نجات حاصل کی، مگر ایک اور مصیبت میں گرفتار ہو گئے۔ آپس میں لڑائیاں چھڑ گئیں۔ کچھ یہودی قبائل نے اوس کی پشت پناہی کی اور کچھ نے بنو خزرج کی (تفاصیل تاریخ ابن خلدون میں دیکھیے)۔ ان معرکوں میں یوم الدّرک، یوم الربیع اور یوم بُعاث زیادہ مشہور ہیں۔

بنو قَیلہ آپس کی خانہ جنگی اور فتنہ و فساد سے تنگ آ کر امن و سلامتی اور باہمی دوستی کے خواہاں تھے، نیز یہود کے طعنوں سے تنگ آ کر کسی صاحبِ کتاب نبی پر ایمان لانے کے خواہش مند۔ انھوں نے یہود سے یہ بھی سن رکھا تھا کہ ایک نبی آنے والا ہے۔ ان کی یہ تمنّا تھی کہ وہ دوسرے لوگوں سے پہلے اس آنے والے نبی پر ایمان لا کر یہود کی طرح اہلِ کتاب بن جائیں، نیز اس نبی کی بدولت دونوں متحارب قبیلوں میں دوستی اور محبت لوٹ آئے اور آئے دن کی لڑائیوں سے نجات مل جائے۔ جب نبوت کے نویں سال بنو خزرج کے چھے آدمی آنحضرتؐ پر ایمان لائے تو یہ انھیں خواہشات کی ایک کڑی کی تکمیل تھی۔

حضرت مُصعبؓ بن عُمَیر اور اسعد بن زُرارہؓ کی کوششوں سے اسلام کا پیغام مدینے کے ہر گھر میں پہنچنے لگا۔ حضرت مُصعب قرآن مجید پڑھاتے اور تبلیغ کرتے اور حضرت اسعد امامت کراتے تھے۔ جب مسلمانوں کی تعداد چالیس تک پہنچ گئی تو نماز جمعہ شروع کی گئی (زاد المعاد؛ اعلام النبلاء، ۱: ۲۱۸)۔ سعد بن عُبادہؓ اور اُسَید بن الحُضَیرؓ کے ایمان لانے کے بعد عمرو بن ثابت بن وَقش الاُصَیرِم کے سوا بنو عبدالاَشْہل کے تمام افراد ایمان لے آئے۔ عمرو بن ثابتؓ بھی جنگ اُحد کے دوران مسلمان ہو کر لڑائی میں شریک ہوئے اور شہید ہو گئے۔ نماز پڑھنے کا موقع ہی نصیب نہیں ہوا تھا۔ لوگوں کے شکوک رفع کرنے کے لیے آنحضرتؐ نے فرمایا کہ عمرو ایک بھی سجدہ نہ کرنے کے باوجود جنت میں داخل ہو گیا (جمھرۃ؛ انساب الاشراف)؛ البتہ بنو اوس کے بالائی مدینے میں رہنے والے چند خاندان مثلاً بنو خَطمہ، بنو وائل، بنو واقف اور بنو اُمیہ بن زید جنگِ خندق کے موقع پر ایمان لائے۔ اس تاخیر کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سردار ابو قَیس صَیفی بن اسلت انھیں اسلام سے روکتا رہا (ابن خلدون)۔ ان میں سے صرف بنو السَّلم اپنے حلیف بنو عمرو بن عوف کی بدولت جلد ایمان لے آئے تھے (جمھرۃ انساب العرب، ص ۳۴۵)۔

نبوّت کے گیارھویں سال تہتّر انصاری مسلمانوں نے حج کے موقع پر عقبہ میں ایامِ تشریق کی درمیانی شب کا ایک تہائی حصّہ گزرنے کے بعد چپکے چپکے آ کر بیعت کی۔ ان کے ساتھ دو انصاری عورتیں بھی تھیں (جوامع السیرۃ، ص ۷۵؛ ابن خلدون، ۱: ۳۰۸)۔ ایک بنو مازن ابن النجّار کی اُمّ عُمارہ نسیبہ بنت کعب بن عمرو تھیں اور دوسری بنو سَلِمہ کی اُمّ مَنیع اسماء بنت عمرو بن عدی (الطیالسی، ۲: ۹۳؛ زاد المعاد، ۲: ۵۱)۔ اوّل الذکر خاتون بڑی فاضلہ، مجاہدہ، بہادر، نڈر اور جان باز تھیں۔ اُحد، حُدَیبیہ، حُنَین اور یمامہ کی جنگوں میں شرکت کی۔ جنگ اُحد، میں اپنے خاوند اور دو بیٹوں سمیت شریک ہوئیں۔ مشکیزہ اٹھائے زخمیوں کو پانی پلاتیں، مرہم پٹی کرتیں اور لڑائی میں حصّہ لیتے ہوئے بہادری کے جوہر دکھاتی تھیں۔ اُحد میں بارہ زخم آئے تھے۔ جب بڑا نازک مرحلہ آیا تو ڈھال لے کر رسول اللہؐ کے سامنے کھڑی ہو گئیں اور اپنے دونوں بیٹوں اور خاوند کی رفاقت میں بڑی بہادری سے آپؐ کی حفاظت کی۔ زخمی ہو جانے کے باوجود دشمنوں کے حملوں کو روکتی رہیں۔ بارہ دشمنوں کو زخمی کیا اور چند ایک کو بیٹے کی معاونت سے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ایک شاہ سوار آنحضرتؐ کی طرف بڑھنے لگا تو اُمّ عمارہؓ نے اسے اور اس کے گھوڑے کو پتھر مار مار کر گرا دیا۔ آخر ابن قمیئہ نے کندھے پر تلوار کا وار کیا۔ اتنا گہرا زخم آیا کہ سال بھر علاج کراتی رہیں۔ رسول خداؐ نے دعا فرمائی کہ اے اللہ! انھیں جنت میں میری رفاقت حاصل ہو، آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جنگ احد میں اُمّ عُمارہ کا مقام فلاں فلاں شخص سے بلند ہے۔ یہی بہادر انصاری مجاہدہ جنگ یمامہ میں اپنے دونوں بیٹوں کو ساتھ لے کر شریک ہوئیں۔ ماں بیٹے اس کوشش میں تھے کہ مُسَیلمہ کذّاب کو قتل کریں۔ اس کوشش میں اُمّ عمارہؓ کا اپنا ایک ہاتھ کٹ گیا۔ ایک بیٹا حَبیب (بقول بعض خُبَیب) بن زید بن عاصم تو مسیلمہ کے ہاتھوں شہید ہوا مگر دوسرے بیٹے عبداللہ بن زید المازِنی نے تلوار مار کر مسیلمہ کو قتل کر دیا (اعلام النبلاء، ۲: ۲۰۰-۲۰۴؛ أنساب الأشراف، ۱: ۳۲۵)۔ بنو سَلِمہ کا سردار عبداللہ بن عمرو بن حرام اسی رات ایمان لا کر بیعت میں شریک ہوا۔ بیعت عقبۂ ثانیہ میں انصار نے آنحضرتؐ کے ہاتھ پر یہ عہد کیا کہ وہ آپؐ کی اسی طرح حفاظت کریں گے جس طرح اپنی عورتوں اور بچوں کی کرتے ہیں۔ یہ بھی طے پایا کہ آنحضرتؐ اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ انصار کی درخواست پر یثرب ہجرت کر جائیں گے۔ انصار نے یہ عہد و پیمان آپ کے چچا عباس ابن عبدالمطلب کی موجودگی میں کیا، جو ابھی حلقہ بگوشِ اسلام نہ ہوئے تھے (ابن خلدون)۔ اس موقع پر حضرت البَراء بن مَعْرُور انصاریؓ نے پورے اخلاص کا ثبوت دیتے ہوئے سب سے پہلے بیعت کی، ان کے بعد ابو الہَیثَم بن التَّیِّہان نے، پھر عباس بن عُبادہ نے، بعد میں دوسرے انصار نے (جوامع السیرۃ، ص ۷۴)۔

رسول خداؐ نے ان میں سے بارہ نقیب مقرر فرمائے، نو بنو خزرج سے اور تین بنو اوس سے (انساب، ۱: ۲۵۳): (۱) حضرت ابو اُمامہؓ اَسعد بن زرارہ النجّاری الخزرجی انصار میں سب سے پہلے ایمان لائے۔ بنو النجّار کے سردار، نقیب النقباء، تبلیغ و اشاعتِ اسلام میں گرم جوشی اور مساعی کے اعتراف میں بارگاہِ نبوی سے اسعد الخیر کا لقب ملا۔ مدینے میں سب سے پہلے انھوں نے جمعہ پڑھانا شروع کیا۔ ہجرت نبوی کے نو ماہ بعد، جب کہ مسجد نبوی زیر تعمیر تھی، خناق کی بیماری سے وفات پائی۔ وہ پہلے انصاری تھے جو جنۃ البقیع میں دفن کیے گئے۔ ان کی وفات کے بعد بنو النجّار نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے عرض کیا کہ ہمارا نقیب فوت ہو گیا ہے، آپ ہمارا نقیب نامزد فرما دیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ اب میں تمھارا نقیب ہوں۔ آپ نے حضرت اَسعدؓ کی تینوں بیٹیوں کو اپنی کفالت میں لے لیا اور جب آپؐ کے پاس سونے اور موتیوں کے زیورات آئے تو آپؐ نے ان لڑکیوں کو بھی پہنائے (ابن سعد، ۳/۲: ۱۳۸؛ أُسد الغابۃ، ۱: ۷۱؛ الأصابۃ، ۱: ۳۲)؛ (۲) حضرت سَعد بن الربیعؓ الخزرجی البدری، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے مؤاخاتی بھائی، جنگ اُحد میں ستر زخم کھانے کے بعد شہید ہوئے۔ اپنی قوم کے نام آخری وصیت میں یہ کہلا بھیجا کہ اگر تمھارے ایک فرد کی موجودگی میں بھی کفار آنحضرتؐ تک جا پہنچے تو خدا کو کیا جواب دو گے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۳۰ ببعد)؛ (۳) حضرت رافع بن مالکؓ بن العَجلان الزُّرَقی، بدر میں شریک نہ ہو سکے، غزوۂ اُحد میں شہید ہوئے؛ (۴) حضرت البَرَاء بن مَعْرُور الخزرجیؓ، بنو سَلِمہ کے سردار، بیعتِ عَقَبۂ اولیٰ میں پہل کرنے والے، ہجرت نبویؐ سے ایک مہینہ پہلے ماہِ صفر میں وفات پائی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے مدینے تشریف لانے کے بعد ان کی قبر پر جا کر دعائے مغفرت کی۔ وہ ابتدا ہی سے قبلے (کعبہ) کی طرف نماز پڑھا کرتے تھے۔ اپنی جائداد کے تین حصّے کیے۔ ایک آنحضرتؐ کے لیے، ایک اللہ کی راہ میں اور ایک اپنے لڑکے کے لیے۔ آنحضرتؐ نے اپنا حصّہ ان کے وارثوں کو لوٹا دیا (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۹۳ ببعد)؛ (۵) حضرت ابو جابر عبداللہ

بن عمرو بن حرام السلمیؓ، البدری، جنگ اُحد کے پہلے شہید۔ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ابوجابر کو شہادت کا اتنا مزہ آیا کہ شہید ہونے کے بعد اللہ سے درخواست کی تھی کہ پھر دنیا میں بھیج دے تاکہ دوبارہ شہادت کا مزہ پائیں؛ (۶) حضرت سَعْد بن عُبادہ الساعدیؓ، البدری، بنوخزرج کے بڑے معزّز اور فیاض سردار، آنحضرتؐ اور اصحابِ صُفّہ کی مہمان نوازی کرنے والے، انصار کے علم بردار، حَوران میں ۱۶ھ کو وفات پائی (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۹۶)؛ (۷) حضرت المُنذِر بن عمرو بن خُنَیس ؓ الساعدی الخزرجی، البدری، ۴ھ میں وفدِ بئرِ مَعُونہ کے امیر مقرر کیے گئے اور اسی حادثے میں دشمنوں کے ہاتھوں شہید ہوے (أنساب الأشراف، ۱: ۲۵۰؛ جمہرة، ص ۳۶۶)؛ (۸) حضرت عُبادہ بن الصامتؓ البدری، مِن جملہ پانچ انصار کے عہدِ نبوی میں قرآن مجید جمع کیا۔ حِمص اور فلسطین میں قرآن مجید اور دینی تعلیم کے لیے مامور ہوے اور بعمر بہتّر سال، ۳۴ھ میں بمقام رَمْلہ (فلسطین) وفات پائی (أنساب؛ سیر اعلام النبلاء، اوّل وثانی)؛ (۹) حضرت عبداللہ بن رواحہؓ البدری، مشہور خزرجی سردار، شاعر، کاتب، ۸ھ میں غزوۂ مُوتہ میں سپہ سالاری کرتے ہوے شہید ہوے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۶ ببعد)؛ (۱۰) حضرت اُسَیْد بن الحُضَیر الاَوْسی الاَشْہلی، بڑے عقلمند اور صائب الرائے سردار، حضرت مُصعب بن عُمَیرؓ کے ہاتھ پر مدینے میں اسلام لائے۔ بڑے خوش الحان قاری تھے۔ خلافت فاروقی میں ۲۰ھ کو وفات پائی اور جنت البقیع میں دفن کیے گئے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۴۶ ببعد)؛ (۱۱) حضرت سَعْد بن خَیْثَمہ الاوسیؓ، البدری، ان کے والد حضرت خَیْثَمہ بھی ایمان لائے اور غزوۂ بدر میں شرکت کے لیے باپ بیٹے میں مقابلہ ہو گیا۔ باپ چاہتا تھا کہ جنگ میں جا کر میں شہادت پاؤں۔ بیٹا کہتا تھا کہ اگر حصولِ جنت کا سوال نہ ہوتا تو میں باپ کی خواہش کو ترجیح دیتا۔ آخر قرعہ اندازی ہوئی سعد کا نام نکلا، بدر میں شریک ہو کر شہادت پائی۔ ان کے والد حضرت خَیْثَمہؓ جنگ اُحد میں شہید ہوے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۹۳)؛ (۱۲) حضرت ابوالہیثم مالک بن التَّیِّہان الاوسی، البدری، بیعت عَقَبۂ اُولیٰ اور ثانیہ میں شریک ہوے تھے۔ عہدِ فاروقی میں ۲۰ھ کو وفات پائی۔ الذہبی وغیرہ کے نزدیک صِفّین میں ان کے شہید ہونے والی روایت قابلِ اعتماد نہیں (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۳۸ ببعد)۔

اسلام نے اوس و خزرج کی دیرینہ عداوت و دشمنی کو محبّت و اخوّت میں تبدیل کر دیا اور یہود کی اقتصادی اجارہ داری اور سیاسی تفوّق کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ انصار نے اسلام کی حمایت و نُصرت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اپنی بے مثال قربانی اور نُصرت سے اسلام کی شان و شوکت کو دوبالا کر دیا۔ ان کی جاں نثاری اور فداکاری کی داستانوں سے تاریخ بھری پڑی ہے۔ غزوۂ بدر میں دو سو تیس سے زائد انصار نے شرکت کی، جن میں بنوخزرج کے ایک سو ستّر جاں نثار تھے، باقی بنواوس کے۔ کل ستّر اونٹوں میں سے اکیلے حضرت سعد بن عُبادہؓ الانصاری الخزرجی نے بیس اونٹ دیے تھے (الاستبصار فی نسب الانصار، بحوالۂ الانصار و الاسلام، ص ۹۹)۔ بدر کے چودہ شہدا میں آٹھ انصاری تھے (جوامع السیرة، ص ۱۴۶)۔ غزوۂ احد میں مہاجرین کے دوش بدوش انصار بھی بکثرت شریک ہو کر بڑی بے جگری سے لڑے، ستّر شہدا میں چھیاسٹھ انصاری تھے۔ بعض کے جسموں پر ستّر ستّر زخم تھے۔ شہدا کی فہرست ابن ہشام، جوامع السیرة، انساب الأشراف اور سیر اعلام النبلاء وغیرہ میں موجود ہے۔ یوم بئرِ مَعُونہ کے شہدا میں بھی انصار نمایاں ہیں۔ انصاری خاتون حضرت عَفراءؓ بنت ثَعلبہ النجّارہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ ان کے سات بیٹے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ جنگِ بدر میں شریک ہوئے۔ چھے مختلف غزوات میں شہید ہوے اور ان کی نسل صرف ایک لڑکے عوف سے چلی (المُحبّر، ص ۳۹۹ ببعد)۔ یہ شرف بھی ایک انصاری حضرت عبداللہ بن زید الخزرجی کے حصّے میں آیا کہ انھیں خواب میں اذان بتائی گئی۔ (جمہرة، ص ۳۶۱)۔ آنحضرتؐ نے انصار کے جود و کرم کی تعریف فرمائی (کتاب البخلاء، ۲: ۱۰۶)۔ حضرت اُبَیؓ بن کعب انصاری کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے پہلے کاتب بننے کا شرف حاصل ہوا (انساب الأشراف، ۱: ۵۳۱)۔ کعب ابن اشرف یہودی اور دیگر شرپسند دشمنانِ اسلام کے سر کچلنے کا شرف بھی انصار کے حصّے میں آیا (انساب، ۱: ۳۷۴؛ سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۲۶)۔ حضرت حَنظلہؓ بن ابی عامر (شہیدِ اُحد) کو "غَسیل الملائکہ" کا لقب ملا، حضرت عاصم بن ثابتؓ بن ابی الأقلح (شہید یوم رَجیع) کو "حَمِیُّ الدَّبر" کا (ابن خلدون)، حضرت المُنذِر بن عمرو بن خُنَیس (شہیدِ بئر معونہ) کو "المُعنِق لیَمُوت" کا (جمہرة)، حضرت خُزَیمہ بن ثابتؓ بن الفاکہ کو "ذوالشہادتین" کا (انساب، ۱: ۵۰۹)، حضرت سعد بن مُعاذؓ کی شہادت پر عرشِ الٰہی سے مسرّت و فرحت کا اظہار کیا گیا۔ انصار میں تنہا حضرت اوسؓ بن خَولِیّ بن عبداللہ کو یہ شرف حاصل ہوا کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تدفین کے وقت قبر میں اترے (جمہرة، ص ۳۵۵)۔ حضرت ابوبکر الصدیقؓ کے انتخاب کے وقت انصار کو وزرا کا لقب دیا گیا (انساب، ۱: ۵۸۲)۔ انصار میں سب سے پہلے حضرت اُسَید بن الحُضَیرؓ (یا بشیر بن سعدؓ) نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی (حوالۂ مذکور)۔ حضرت سَہلؓ بن مالک انصاری نے مدینے میں صحابہ میں سے سب سے آخر وفات پائی (جمہرة، ص ۳۶۶)۔ انصار نے مہاجرین کو اپنے کاروبار اور باغات کے پھلوں میں شریک کر لیا۔ اخوّت کی بنا پر مہاجرین کو انصار کا ورثہ ملنے لگا، لیکن بعد میں قرآن مجید نے اس وراثت کو ختم کر دیا (البخاری، کتاب الکفالہ)۔ مہاجرین نے بھی خوب محنت سے کام کیا اور انصار سے جو کچھ لیا تھا واپس کر دیا (البخاری، کتاب الہبہ)۔ ایک مرتبہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے پیشِ نظر یہ بھی تھا کہ انصار کو بحرَین کی آمدنی اور جاگیریں عطا کر دی جائیں (البخاری، کتاب الجزیہ)۔

کُتبِ تراجم سے معلوم ہوتا ہے کہ انصار میں عظیم المرتبت اور جلیل القدر محدّث، فقیہ، راوی، شاعر، قاضی، قاری اور مفتی پیدا ہوے۔ آنحضرتؐ کے شعرا میں حضرت عبداللہ بن رَواحہؓ، حضرت حسّان بن ثابتؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے اسما خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ انصار کے کئی خاندان مشرق و مغرب کے ممالک

اسلامیہ میں جا بسے۔ اس سلسلے میں ابن حزم نے جمھرۃ انساب العرب میں مفید معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ اَنْدَلُس کے مختلف علاقوں میں انصار کے نام کے آثار ملتے ہیں۔ اشبیلیہ میں شُوش الانصار کے نام سے ایک بستی آباد تھی۔ ابن منظور صاحبِ لسان العرب بھی ایک انصاری خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ انصار کے کارناموں کی داد شعرا نے بھی دی ہے؛ من جملہ ان قصائد کے کعب بن زُہَیر نے بھی ایک قصیدۂ رائیہ فی مدح الانصار لکھا ہے (براکلمان، تعریب عبدالحلیم النجار، ۱: ۱۵۷).

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو بھی انصار سے بڑی محبت تھی۔ آپؐ ان کی خدمات و ایثار و قربانی کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انصار کی محبت کو آپؐ نے جزوِ ایمان قرار دیا۔ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والا شخص انصار سے بیر نہیں رکھ سکتا۔ انصار سے بُغض رکھنے کو منافقت قرار دیا ہے۔ آپؐ نے انصار، ان کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے رحم و مغفرت کی دعا فرمائی ہے (البخاری، کتاب مناقب الانصار؛ ابوداؤد الطیالسی، ۲: ۱۳۶-۱۳۸).

اسلام سے پہلے انصار کی عادت تھی کہ حج سے واپسی پر گھروں میں دروازوں سے داخل نہ ہوتے بلکہ پچھواڑے سے آتے، اس پر قرآن مجید کی آیت: وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا (۲ [البقرۃ]: ۱۸۹) نازل ہوئی (مسلم: کتاب التفسیر).

مآخذ: (۱) القرآن الجید: ۲ [البقرۃ]: ۱۸۹؛ ۸ [الانفال]: ۷۲، ۷۴؛ ۹ [التوبۃ]: ۱۰۰، ۱۱۷؛ ۵۹ [الحشر]: ۹؛ ۶۱ [الصف]: ۱۴؛ (۲) ابوداؤد الطیالسی: المسند (تبویب، منحۃ المعبود فی ترتیب مسند الطیالسی ابی داؤد، تالیف احمد عبدالرحمٰن البنا الساعاتی) ۲: ۹۳، ۱۳۶-۱۳۸، مصر ۱۳۷۲ھ؛ (۳) البخاری، کتاب الایمان، کتاب مناقب الانصار، کتاب العمرہ، کتاب الحرث والمزارعۃ، کتاب الھبہ، کتاب الجزیہ، کتاب المظالم والغصب، کتاب الکفالہ؛ (۴) مسلم: کتاب التفسیر: وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا؛ (۵) ابن سعد: الطبقات، ۱/۱: ۱۴۵ببعد؛ ۱/۲: ۱ببعد؛ ۳/۲: ۲۱ (نیز بہ امداد اشاریہ)؛ (۶) ابن حبیب: المحبّر، ص ۲۶۸ (نیز بہ امداد اشاریہ)، حیدر آباد دکن ۱۳۶۱ھ؛ (۷) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب (طبع عبدالسلام ہارون)، ص ۳۳۲-۳۶۶، ۴۷۰-۴۷۲، ۴۸۱، مصر ۱۹۶۲ء؛ (۸) ابن حزم: جوامع السیرۃ (طبع احسان عباس)، ص ۷۵، ۷۶، (نیز بہ امداد اشاریہ)، مصر ۱۹۵۶ء؛ (۹) ابن دُرَید: کتاب الأشتقاق، ص ۲۶۰؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، ۲: ۴۵ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنّف: أسْد الغابۃ، قاہرہ ۱۲۸۶ھ؛ (۱۲) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۳: ۵۱ ببعد؛ (۱۳) ابن عبدالبرّ: الأستیعاب، حیدر آباد دکن؛ (۱۴) ابن خلدون: تاریخ (اُردو ترجمہ حصّۂ اوّل از ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ)، ۱۸۰-۲۰۱، ۳۰۵-۳۱۱، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۵) ابن حجر: الاصابۃ؛ (۱۶) ابن سید الناس: عیون الأثر، ۱: ۱۵۵ببعد، قاہرہ ۱۳۵۶ھ؛ (۱۷) ابن الجوزی: تلقیح فھوم اھل الأثر، ص ۲۱۳ ببعد؛ (۱۸) ابن کثیر: البدایۃ والنھایۃ، ۳: ۱۴۵ببعد، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۱۹) ابن القیّم: زاد المعاد، ۲: ۵۰ ببعد، مصر ۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۸ء؛ (۲۰) ابن منظور: لسان العرب؛ (مادّہ: نصر، اوس، خزرج)؛ (۲۱) ابوالفداء: تاریخ، ۱: ۱۰۷؛ (۲۲) البلاذری: انساب الاشراف (طبع محمد حمید اللہ)، ۱: ۲۳۸ ببعد (نیز بہ امداد اشاریہ)، مصر ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) وہی مصنّف: فتوح البلدان، ص ۹-۲۳، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ (۲۴) الاصفہانی: الأغانی (بہ امداد اشاریہ)؛ (۲۵) الجاحظ: کتاب البخلاء، ۲: ۱۰۶، قاہرہ ۱۹۴۰ء؛ (۲۶) الحَلَبی: إنسان العُیون (السیرۃ الحلبیۃ)، ۲: ۱۳ببعد؛ (۲۷) الدیاربکری: تاریخ الخمیس، ۱: ۳۱۶ ببعد؛ (۲۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، (طبع صلاح الدین المنجد) ہر سہ جلد (بہ امداد اشاریہ) قاہرہ؛ (۲۹) وہی مصنّف: تاریخ الاسلام، ۱: ۱۷۱ببعد و ۲: ۳۳ ببعد، قاہرہ ۱۳۶۷ھ؛ (۳۰) السَّمْہودی: وفاء الوفاء باخبار دار المصطفٰی، (طبع وُسْتِنْفِلْت ۱۸۶۰ء)؛ (۳۱) السُّہَیلی: روض الأنُف، ۱: ۱۳ ببعد، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۳۲) صبحی الصالح: النظم الاسلامیۃ (بہ امداد اشاریہ)، بیروت ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء؛ (۳۳) الطبری: تاریخ، ۲: ۲۳۴ (نیز بہ امداد اشاریہ)؛ (۳۴) عبدالدائم البقری: الانصار و الاسلام، قاہرہ ۱۳۶۴ھ/ ۱۹۴۵ء؛ (۳۵) عمر رضا کحّالہ: معجم قبائل العرب، الجزء الاول (مادّہ، اوس، خزرج)، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۳۶) القسطلانی: المواھب اللدنیۃ، ۱: ۷۶ ببعد؛ (۳۷) القلقشندی: صُبح الاعشٰی، ۱: ۳۱۹، مصر ۱۳۴۰ھ؛ (۳۸) وہی مصنّف: نھایۃ الارب فی معرفۃ الانساب، (طبع ابراہیم الابیاری)، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۳۹) المقرِیزی: أمتاع الأسماع، ۲۳ ببعد؛ (۴۰) النُّوَیری: نھایۃ الارب، ۲: ۳۱۶، مصر ۱۳۴۲ھ؛ (۴۱) الہَمْدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۲۱۱؛ (۴۲) ابن سلّام الجُمَحی: طبقات الشعراء؛ (۴۳) امین دویدار: صور من حیاۃ الرسول، ص ۲۱۸-۲۳۱، ۲۵۰-۲۵۵، ۳۶۱، مصر ۱۹۵۸ء.

(عبدالقیوم)

الأنصاری الہَرَوِی: ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد بن علی بن محمد بن علی بن جعفر بن منصور بن مَتّ الأنصاری الہَرَوِی الحَنْبلی، ہَرات کے قلعۂ کُہن دِژ میں ۲ شعبان ۳۹۶ھ/ ۴ مئی ۱۰۰۵ء کو پیدا ہوے۔ عالمِ شیرخوارگی ہی میں غیر معمولی کیفیات کے حامل تھے۔ صغر سنی میں ابو منصور الاَزْدی، ابوالفضل الجارُوْدِی اور یحیٰی بن عَمّار کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا اور ان سے حدیث اور تفسیر پڑھی۔ اگرچہ تعلیم کا سلسلہ شافعی اساتذہ سے شروع کیا تھا لیکن جلد ہی پُرجوش حنبلی بن گئے؛ کیونکہ حنابلہ قرآن و سنت کے بہت دل دادہ تھے۔ ۴۱۷ھ/ ۱۰۲۶ء میں وہ حصولِ تعلیم کا سلسلہ جاری رکھنے کے لیے نیشاپور گئے، جہاں الأصَمّ کے مریدوں سے اکثر ملتے رہے۔ وہاں سے طُوس اور بِسطام پہنچے۔ ۴۲۳ھ/ ۱۰۳۱ء میں سفرِ حج پر روانہ ہوے اور راستے میں بغداد ٹھیرے تاکہ ابو محمد الخَلّال کے درس میں شریک ہو سکیں۔ حج سے واپسی پر انھوں نے ابوالحسن الخَرَقانی سے شرفِ ملاقات حاصل کیا۔ ان کی صحبت نے الأنصاری کی عبادت گزارانہ زندگی پر بہت اثر ڈالا، جو انھوں نے اپنے والد ابو منصور کی صحبت و تربیت ہی میں شروع کر دی تھی۔ ابو منصور بلخ کے شریف الطَّقیلی کے مُرید تھے۔ آخر الامر الانصاری نے ہَرات میں سکونت اختیار کر لی۔ کچھ وقت شاگردوں کی تعلیم و تربیت میں اور کچھ علماے دین کے ساتھ بحثوں اور مناظروں میں صرف کرنے لگے۔ مؤخر الذکر سرگرمیوں کے باعث انھیں پانچ دفعہ جان کا خطرہ لاحق ہوا اور تین مرتبہ جلا وطن کیے گئے۔ انھوں نے ۲۲ ذوالحجہ ۴۸۱ھ/ ۸ مارچ ۱۰۸۹ء کو اپنے زاد بوم میں شیخ الاسلام کے معزّز لقب کے ساتھ وفات پائی.

سوانح نگاران کے زُہد و تقویٰ، علومِ دینیہ کے ہر شعبے میں ان کے تبحّر، قرآن و سنّت اور حنبلی مسلک کے ساتھ ان کی غیر متزلزل وابستگی کے بہت مدّاح ہیں لیکن حنبلیت سے شغف کے باعث مخالفین نے ان پر مذہب میں غلو اور خدا کی تجسیم اور تشبّہ بالانسان کے قائل ہونے کے الزامات بھی لگائے ہیں.

تصنیفات میں ان کی ہمہ گیر شخصیت کے مختلف پہلوؤں کی صحیح تصویر نظر آتی ہے۔ تصوّف میں انھوں نے اپنی روح کا جلوہ مناجات اور ان مسجّع یا منظوم تحریروں میں دکھایا ہے جو ادب فارسی کے شاہ کاروں میں شمار کی جاتی ہیں۔ ان کی کتاب منازل السائرین ایک بیش قیمت روحانی ہدایت نامہ ہے، جو جدت، اختصار اور نفسیاتی تجزیوں کی وجہ سے خاصا اثر آفرین ہے۔ اس کتاب کی شرحیں جس کثرت سے لکھی گئی ہیں وہی اس بات کا ثبوت ہیں کہ یہ کتاب تصوف کی تاریخ میں کس قدر عظیم اہمیّت کی حامل ہے۔ [بہترین شرح حافظ ابن القیّم کی مدارج السالکین تین جلدوں میں ہے۔] ان کی ایک اور کتاب طبقات الصّوفیہ ہے جو السُّلَمی کی تصنیف اور جامی کی نفحات الأُنس کے درمیان کڑی کا کام دیتی ہے۔ یہ ایک مستند تذکرہ ہے، اور اس اعتبار سے بھی بہت قابل قدر ہے کہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کی ہراتی بولی کا نمونہ ہے۔ آخر میں ان کی تصنیف ذَمّ الکلام وَاَھلِه، مسلمانوں میں فقہ معقول [یعنی فلسفۂ اعتزال] کے خلاف جو جد و جہد ہوتی رہی اس کی تاریخ کا ایک بڑا ماخذ ہے.

ان کے شاگردوں میں حسب ذیل قابلِ ذکر ہیں: ابو الوقت عبدالاوّل السِّجزی، مؤتمن السّاجی اور سب سے بڑھ کر یوسف الہَمَذانی، جو ان کے عقائد کے وارث ہیں.

مآخذ: (۱) Storey، ۱: ۹۲۴-۹۲۶؛ (۲) براکلمان، ۱: ۴۳۳؛ تکملہ، ۱: ۷۷۴؛ (۳) رِٹر (H. Ritter)، در *Isl.*، ۱۹۳۵ء، ص ۸۹-۱۰۰ (اس کی تصنیف بجنسہٖ اور وہ مخطوطات جن پر وہ مبنی ہے استانبول میں محفوظ ہیں)؛ (۴) ابن ابی یَعلَی: طَبقات الحنابلة، دمشق ۱۳۵۰ھ، ص ۴۰۰؛ (۵) ابن رَجَب البغدادی: طَبقات الحنابلة، (طبع Laoust) شمارہ ۲۷؛ (۶) جامی: نَفَحات الأُنس (طبع Lees)، ص ۳۱۶؛ (۷) الذّہبی: تاریخ الاسلام، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، شمارہ Or ۵۰، ۴۸۲۷ P، ۱۷۶ b؛ (۸) وہی مصنّف: تذکرة الحُفّاظ، حیدرآباد، ص ۳۷۵؛ (۹) السُّبکی: طَبقات الشافعية، قاہرہ، ۳: ۱۱۷؛ (۱۰) مُسَجَّعات کے بارے میں دیکھیے: براؤن (Browne)، ۲: ۲۶۴؛ (۱۱) مُناجات، طبع Kaviani، برلن ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) اِلٰھی نامہ، طبع و ترجمہ در *BIFAO*، ج ۴۷؛ (۱۳) طبقات کی زبان کے متعلّق دیکھیے ایوانوف (Ivanow)، در *JRAS*، ۱۹۲۳ء، ص ۱-۳۴، ۳۳۷-۳۸۲؛ (۱۴) منازل کے متعلّق دیکھیے: (۱) شرح از ابن القیّم الجوزیّة: مدارج السالکین، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۲) مجموعۂ انصاریات، در *IFAO*؛ (۳) متعدّد مقالات، در *MIDEO*، قاہرہ و (۴) کتاب صَدْ مَیدان، در *Mel Islam.*، *IFAO*، ۱۹۵۴ء.

(S. DE BEAURECUIL)

* **الأنطاکي:** داؤد بن عُمر الضّریر، عُرف البصیر، ایک "عثمانی عرب" عالم، محقق اور شاعر، اس کی نہایت مفصل سوانح عمری مؤلّفہ محمد امین بن فضل اللہ المُحِبّی، موسومہ خُلاصة الأثر في أعيان قرن حادي عشر ہے (راغب پاشا لائبریری، شمارہ ۹۹۹ بعد، ۱۵۸ ب، قاہرہ ۱۲۸۴ھ [۲: ۱۴۰-۱۴۹]) اور ابوالمعالی الطالوی کی سانحات، جو خود انطاکی کی مہیّا کردہ معلومات پر مبنی ہے۔ ان دونوں کتابوں میں لکھا ہے کہ وہ بمقام انطاکیہ ۹۵۰ھ/۱۵۴۱ء [کذا؟ ۱۵۴۳ء] میں پیدا ہوا اور پیدائشی نابینا تھا۔ اسی لیے اس کا عُرف "الضّریر" (یا بعض اوقات أکْمَہ = جنم کا اندھا) مشہور ہو گیا۔ دوسری طرف یہ بھی ہے کہ عربوں کی رسم کے مطابق، جو ہر چیز کی مبارک تاویل کیا کرتے ہیں، الأنطاکی کو تفاؤلاً البصیر (صاحبِ بصیرت) کا عرف دیا گیا ہو۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ لقب اسے اس کی جودتِ طبع اور قوّتِ مشاہدہ کی وجہ سے دیا گیا تھا۔ سانحات میں مُحِبّی کی تصانیف میں اور بعد کی سوانح عمریوں میں بھی، جو انھیں کتابوں پر مبنی ہیں، اس کے لیے "اعجوبة الدّہر" کا لقب استعمال کیا گیا ہے؛ گویا یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ وہ اپنے اندھے پن کے باوجود طب، فلکیات اور طبیعیات کا ماہر تھا۔ اس کا باپ عُمر ایک گاؤں حبیب حَبیب النّجار [رَبّ بَان] کا مختار (یعنی مکھیا) تھا۔ اس نے حبیب النّجار کی تربت (مقبرے) کے قریب ایک مہمان خانہ قائم کر رکھا تھا، جس میں غریب مسافروں کے لیے خورد و نوش کا سامان مہیّا کیا جاتا تھا۔ ایک دن ایک ایرانی عالم محمد شریف یہاں آیا اور جب اس نے دیکھا کہ داؤد کسی شدید مرض کی وجہ سے کھڑے ہونے اور چلنے سے معذور ہے تو اس نے اس کے جسم پر کوئی تیل ملا، کس کر پٹیاں باندھیں اور کچھ خون خارج کیا۔ اس علاج سے داؤد کو شفا ہو گئی۔ اس نے اس ایرانی عالم سے منطق اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی اور فارسی سیکھنے کا ارادہ بھی ظاہر کیا۔ اس پر استاد نے کہا کہ فارسی آسان زبان ہے، اس سے بہتر یہ ہے کہ یونانی سیکھو، کیونکہ اس کے سکھانے والے شاذ و نادر دستیاب ہوتے ہیں (سانحات)۔ داؤد کی جو طبّی تصانیف موجود ہیں ان میں اس نے قدیم یونانی حکما کا ذکر بڑے اہتمام سے کیا ہے اور نباتات کے قدیم یونانی نام بھی لکھے ہیں۔ غالباً اس نے نوجوانی میں یونانی زبان سیکھی ہوگی.

[آ]، لائڈن (طبع اوّل) میں براکلمان نے بتایا ہے کہ الانطاکی نے اناطولیہ کی سیاحت کے دوران میں یونانی سیکھی تھی، تاکہ طبّی کتابوں کا ان کی اصلی زبان میں مطالعہ کر سکے، لیکن براکلمان اپنی بعد کی تصنیف (*Gesch. der Arabischen Litteratur*، تکملہ، لائڈن ۱۹۳۸ء، ۲: ۴۹۱) میں اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ الانطاکی نے یونانی زبان ایک ایرانی عالم سے سیکھی تھی۔ اگرچہ کتاب خُلاصة الأثر (دیکھیے اوپر) میں بہت سے مقامات کا ذکر ہے، جہاں الانطاکی گیا تھا، لیکن اس سلسلے میں اس کی سیاحتِ اناطولیہ کا کہیں ذکر نہیں۔ صرف یہ لکھا ہے کہ مصر جاتے ہوے وہ دمشق اور بعض قریبی مقامات میں بھی گیا، جہاں بہت سے علما کے ساتھ اس کے تعلّقات تھے؛ اور (اس کی اپنی شہادت کے مطابق) جب وہ قاہرہ پہنچا تو لوگ اس کے دشمن ہو گئے۔ تمام مشرقی ماخذ متفق ہیں کہ الانطاکی کی کتابیں ان سوالات کے جوابات سے بھری پڑی ہیں جو سائنس اور فلسفے بالخصوص علومِ طبیعی و

ریاضی کے متعلق اس سے کیے گئے۔ تمام مآخذ میں داؤدالانطاکی کے متعلق نہایت حیرت انگیز، غیر معمولی اور تقریباً ناقابلِ یقین واقعات درج ہیں.

کتابوں میں لکھا ہے کہ الانطاکی آزاد خیال عالم تھا۔ اس نے معراج النبی[۴] [کے ایک خاص تصور] سے انکار کیا، قبّ اَلْکُحْل النَّفِیس لِجِلاءِ أَعْیُنِ الرئیس؛ ابن سینا: قصیدۃ عینیۃ، شرح، قاہرہ لائبریری، فہرست دوم، طبع ثانی، شمارہ ۲۵۶)۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ معجزات کی تاویل کرتا تھا (ابن معصوم: سُلافۃ العصر، مصر ۱۳۲۴ھ، ص ۴۲۸)۔ اس کے علاوہ یوسف الہادی الدمشقی کی کتاب ذکر الحبیب میں لکھا ہے کہ الانطاکی طب اور علوم طبیعی کے ساتھ ساتھ امام فخر الدین الرازی، شہاب الدین سُہرَوَرْدِی کی مشہور تصانیف، اور خصوصاً رسائل اخوان الصفا کے مطالعے میں خاص شغف رکھتا تھا، جس سے ظاہر ہے کہ اپنے خیالات اور فلسفے میں وہ ایک آزاد مفکر تھا۔ بہر حال آج کل تو داؤدالانطاکی اپنی کتاب تَذْکِرَۃُ أُولی الأَلْبَاب وَالْجَامِع لِلْعَجَب العُجاب کی وجہ سے علمِ طب ہی میں شہرت رکھتا ہے۔ ۱۰۰۸ھ / ۱۵۹۹ء میں داؤدالانطاکی شریفِ مکہ حسن بن ابونُمَیّ کی دعوت پر قاہرہ سے مکّے گیا اور اسی سال وہیں فوت ہو گیا [ایک بیان یہ ہے کہ اس کی وفات ۱۰۰۵ھ میں ہوئی (کشف الظنون)؛ شذرات الذہب میں ہے کہ سال وفات یقیناً ۱۰۱۱ھ ہے]۔ ایک روایت ہے کہ اس کی موت اسہال سے ہوئی اور دوسری روایت کے مطابق زہر خورانی اس کی موت کا باعث بنی۔ داؤد نہایت خوش گفتار اور ایک دل کش شخصیت کا حامل تھا.

اگرچہ اس عثمانی عربی عالم نے تین سلاطین (سلیمان قانونی، سلیم ثانی اور مراد ثالث) کے دورانِ حکومت میں قلمروِ عثمانی کے حدود میں زندگی بسر کی لیکن اس نے استانبول یا بلادِ اناطولیا میں کام نہیں کیا، اس لیے دوسری ترکی تحریروں یا علماو محققین کی سوانح عمریوں میں اس کا کہیں ذکر نہیں.

تصانیف: [براکلمان نے اس کی نو کتابوں کا تذکرہ کیا ہے لیکن اس کی یہ فہرست مکمل نہیں۔] طب کے متعلق داؤد الانطاکی کی سب سے بڑی تصنیف تذکرۃ اولی الالباب ہے۔ یہ کتاب ترکی اور عرب ممالک میں تذکرۃ داؤد کے نام سے مشہور ہوئی اور ۱۲۵۴ھ اور ۱۳۲۴ھ کے درمیان مصر میں سات دفعہ چھاپی گئی۔ ایک ضمن میں مصنف لکھتا ہے کہ اس نے اس کتاب کو ۹۷۶ھ میں لکھنا شروع کیا تھا (دیکھیے تذکرۃ، مصر ۱۳۰۰-۱۳۰۲ھ، ۱:۲۱)۔ ابن سینا نے القانون میں زیادہ سے زیادہ آٹھ سو مفردات کا ذکر کیا ہے لیکن انطاکی کے ہاں ان کی تعداد ایک ہزار سات سو بارہ ہے۔ اس کے بعد اس نے علم تشریح الاعضاء کا مختصر ذکر کیا ہے اور مزید تفصیلات کے لیے اپنی کتاب النُّزْھۃُ فِی التَّشْرِیْح کے مطالعے کا مشورہ دیا ہے۔ حصۂ دوم میں مختلف امراض و معالجات کو ترتیبِ تہجّی سے بیان کیا ہے۔ احکام القرآن کی فصل میں اس نے لوگوں کے امراض اور ان کے باہمی روابط پر ستاروں کی گردش کا اثر بتایا ہے۔ علمِ ہندسہ کے عنوان سے اس نے بتایا ہے کہ مکانات کی تعمیر وغیرہ کے نقشوں کی وجہ سے علمِ ہندسہ بھی طب سے تعلق رکھتا ہے۔ بلکہ یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے علمِ ہندسہ پر ایک کتاب لکھی ہے: کَشْفُ المُشْکِلات (بحوالۂ سابق، ۲:۱۰۶).

طب کے متعلق اس کی دوسری اہم تصنیف النُّزْھَۃ المُبْھِجۃ فی تَشْحِیذ الاَذھان و تعدیل الأَمْزِجۃ ہے، جو اس کے تذکرۃ کے ساتھ ہی چھاپی گئی ہے۔ یہ کتاب زیادہ تر اس نہج پر لکھی گئی ہے جنھیں آج کل پیتھالوجی (علم الامراض) کہتے ہیں اور فلسفیانہ اقوال کا ایک مجموعہ بھی شامل کتاب ہے۔ مصنف فخر کرتا ہے کہ اس سے پہلے کسی نے اس موضوع پر توجہ نہیں کی (وہی کتاب، ۱:۹)۔ اس کتاب میں اس نے مختلف اعضاے جسمانی کے الگ الگ امراض کی تصریح و تقسیم بیان کی ہے.

طب کے متعلق اس مصنف کی دوسری تصانیف یہ ہیں: الفِیۃ فی الطِّب، نُزھۃُ الاذھان فی اصلاح الاَبدان، (چارلُولُوعلی پاشا کی لائبریری، شمارہ ۳۴۴)، کفایۃ المُحتاج فی علم العلاج اور البَھجۃ و الدُّرّۃ الْمُنْتَخَبۃ فی ماصَحّ من الأَدویۃ المُجرَّبۃ (خالد افندی لائبریری، شمارہ ۷۵۲)، تحفۃ البکریۃ فی اَحکامِ الاستِحمام الکُلّیۃ و الجزئیۃ (صحت علی پاشا لائبریری، شمارہ ۲۰۹۳) اور طب پر فلکیات کے اطلاق کے متعلق اَنموذَج فی علم الأفلاک [دیسلان کی فہرستِ مخطوطات میں علم الفلک تحریر ہے]۔ اس میں اس نے مشورہ دیا ہے کہ حماموں کی تزئین و آرائش ایسے طریق سے ہونی چاہیے کہ ان میں جا کر انبساط کی کیفیت پیدا ہو۔ اس کے علاوہ حماموں کے فوائد و نقصانات واضح کیے ہیں اور بتایا ہے کہ ان میں کب داخل ہونا چاہیے اور کب ان سے باہر نکلنا چاہیے۔ آخر میں ٹھنڈے پانی کے عمل کا بھی ذکر کیا ہے.

مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ اس کی ایک کتاب وہ ہے جس میں ابن سینا کی کتاب القانون کی شرح کی ہے۔ اس کتاب کا نام نظم قانونچک ہے۔ براکلمان میں ایک کتاب کا غایۃ المَرام فِی الطِّب نام آیا ہے (تکملہ، ۲، ۴۹۲)۔ اس کی دوسری سب کتابوں کے جداگانہ ناموں کی فہرست مرتب کرنا غیر ضروری ہے (اس فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۲:۴۹۲؛ کتب خانہ لالہ لی کی فہرست؛ پیرس، برلن، لائڈن اور رام پور کی لائبریریوں کی فہرستیں).

طب کے علاوہ دوسرے مضامین پر بھی اس کی مختلف تصانیف ہیں: مذکورۂ بالا شرح قصیدۃ عَینِیّۃ (ابن سینا)؛ غایۃ المَرام فی المنطِق و الکلام [سلافۃ العصر، ص ۴۲۸ میں قانون بوعلی سینا پر اس کی دو کتابیں مذکور ہیں: ۱- شرح نظم قانون اور ۲- مختصر القانون، قانونچک (خلاصۃ الدر، ۲:۱۴۶)]؛ منطق پر رسالہ؛ فی الطائر و العقاب [براکلمان میں فی الطیر]؛ ایک رسالہ پارس پتھر کے متعلق؛ رسالۃ فی الھیئۃ، فلکیات پر؛ تزئین الاشواق؛ بتفصیل (ترتیب) الاسواق العُشّاق موضوع عشق و محبت پر، جو مصر میں پانچ دفعہ چھپ چکی ہے۔ براکلمان (مقالہ، در آ، لائڈن، طبع اوّل) نے دوسرے مستشرقین کی تحقیقات کی بنا پر لکھا ہے کہ یہ تصنیف طبِ قدیم سے تعلق رکھتی ہے، جس میں عشق ایک مرض سمجھا

جاتا تھا۔لیکن اس کتاب (مطبوعۂ مصر، بایزید پبلک لائبریری، شمارہ ۵۴۴) کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسے خیالات و مشاہدات پر مشتمل ہے جو عشق کے روحانی اثرات سے متعلق ہیں۔مشہور عاشقوں اور معشوقوں کے حالاتِ زندگی اور اس موضوع پر جو نظمیں لکھی گئی ہیں وہ بھی شامل کی ہیں۔اس کتاب کا طب سے کوئی تعلق نہیں۔

مزید براں الانطاکی نے بہت سی نظمیں بھی لکھی ہیں (مثالوں کے لیے دیکھیے: ابن معصوم: سلافۃ العصر، ا: ۴۲۹، مصر ۱۳۲۴ھ)۔اس طرح واضح ہوتا ہے کہ الانطاکی صرف ایک ماہر و حاذق طبیب ہی نہ تھا بلکہ ماہر ریاضیات اور شاعر بھی تھا۔

مآخذ: اس کی کتابیات کے مآخذ متن میں مذکور ہیں چونکہ دوسری تمام کتابوں میں محض اقتباسات و منقولات پائے جاتے ہیں اس لیے ان کے مآخذ کی تحقیق ممکن نہیں۔مغربی مآخذ کے لیے دیکھیے: (۱) لکلرک (Laclerc): *Histoire de la Medicine Arabe*، ۲: ۳۰۴ببعد (۲) وُسٹنفِلٹ (Wüstenfeld): *Geschichte der arab Aerzte und Naturforschr*، شمارہ ۲۷۵؛ (۳) بروکلمان، ۲: ۳۶۴ اور تکملہ، ۲: ۴۹۱ببعد؛ [(۴) کشف الظنون، ص ۳۸۶؛ (۵) شذرات الذھب، ۸: ۴۱۵ببعد؛ (۶) الافرانی: صفوۃ، ص ۱۲۹؛ (۷) العیاشی: الرحلۃ، ۲: ۲۷؛ (۸) شوکانی: البدر، ا: ۲۴۶؛ (۹) الاعلام، ۳: ۹، طبع دوم].

(عبدالحق عدنان)

---

* **الانطاکی:** (ابوالفرج) یحییٰ بن سعید بن یحییٰ، عرب طبیب اور مؤرخ، ملکی (Melkite) فرقے کا عیسائی، جو اسکندریہ کے سعید بن بطریق (Eutychius) [المولود ۲۶۳ھ] کا قریبی رشتے دار تھا، وہ غالباً ۹۸۰ء میں پیدا ہوا اور اپنی زندگی کے ابتدائی پینتیس چالیس سال مصر میں بسر کیے۔خلیفہ الحاکم نے مہربان ہو کر ۴۰۴ھ/۱۰۱۳-۱۰۱۴ء میں عیسائیوں کو مصر سے چلے جانے کی اجازت دے دی تو یحییٰ بن سعید نے ۴۰۵ھ/۱۰۱۴-۱۰۱۵ء میں بوزنطی علاقے کے شہر انطاکیہ میں سکونت اختیار کر لی اور آخر تک وہیں رہا۔اس نے ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء میں حکیم بن بطلان سے وہیں ملاقات کی تھی۔الانطاکی نے لمبی عمر پائی اور وہ ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء تک زندہ تھا۔

یحییٰ زیادہ تر مؤرخ اور سعید بن بطریق کی تواریخ کے تتمہ کا مصنف ہونے کے اعتبار سے معروف ہے، جس کا بیان ۳۲۶ھ/۹۳۸ء سے شروع ہوتا ہے۔اس نے اپنی یہ تصنیف ۳۹۷ھ/۱۰۰۶-۱۰۰۷ء میں پہلی مرتبہ شائع کی۔بعد ازاں ۴۰۵ھ/۱۰۱۴-۱۰۱۵ء سے کچھ عرصہ پہلے تازہ تاریخی مآخذ کی بنا پر اس میں ترمیم کی۔انطاکیہ میں اسے نئی کتابیں مل گئیں اور پھر اس نے اپنی تاریخ پر نظر کی اور اپنے عہد کے واقعات درج کر کے اسے بتدریج پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور اس مقصد کے لیے مواد حاصل کرنے کی خاطر کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا۔گو ہمارے پاس اس کی تصنیف کا ایسا کوئی مخطوطہ موجود نہیں جو ۴۲۵ھ/۱۰۳۴ء سے آگے جاتا ہو، لیکن گمان غالب یہ ہے کہ اس نے اپنی تاریخ اس وقت سے بعد تک جاری رکھی اور اسے ۴۵۵ھ [/۱۰۶۳ء] بلکہ شاید ۴۵۸ھ تک لے آیا تھا۔یحییٰ بن سعید واقعات کو سال وار نہیں لکھتا، بلکہ اپنا مواد (پہلے عباسی پھر فاطمی) خلفا کے عہدوں کے مطابق اور الگ الگ ملکوں کے تحت درج کرتا ہے۔وہ مصر، شام اور بوزنطی سلطنت سے خاص دلچسپی ظاہر کرتا ہے۔بغداد کے ساتھ اسے کم دلچسپی ہے اور شمالی افریقہ کا ذکر محض ابتدائی فاطمی خلفا کے سلسلے میں کرتا ہے۔تاریخ لکھتے وقت اس نے صرف مسلم مآخذ ہی سے استفادہ نہیں کیا بلکہ ان یونانی اور مقامی عیسائیوں کی کتابیں بھی پیش نظر رکھیں جن سے وہ انطاکیہ میں متعارف ہوا تھا۔اس کی تصنیف تواریخ و سنین کی معلومات سے بھری پڑی ہے، جن میں اکثر جگہ ہجری سنہ اور سلیوکسی سنہ دونوں درج ہیں۔بظاہر آخر الذکر سنہ کی تاریخیں اس نے اپنے مآخذ سے لیں اور انھیں سنہ ہجری سے خود تطبیق دی ہے۔یحییٰ کی تصنیف شام، عراق (الجزیرۃ) اور بوزنطی سلطنت کی چوتھی اور پانچویں صدی ہجری / دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کی تاریخ کے لیے بہت اہم ہے۔یہ تصنیف فاطمی مصر نیز مسیحی حلقوں اور ان کے دینی معاملات کے باب میں بھی خاص اہمیت رکھتی ہے۔اس پیچیدہ مسئلے کو حل کرنا مشکل ہے کہ اس کے مآخذ کیا تھے اور اس کی تاریخ اور ان عرب وقائع میں باہمی تعلق کیا تھا جو اسی زمانے میں لکھے گئے۔

مآخذ: مصنف کے بارے میں مآخذ اس حاشیے میں مل سکتے ہیں جو M. Canard نے A. Vasiliev: *Byzance et les Arabes*، ج ۲ (*La dynastie macédonienne*)، حصۂ دوم (*Extraites des sources arabes*)، برسلز ۱۹۵۰ء، کی فرانسیسی طباعت میں لکھا اور اس حاشیے میں V. Rosen کے بنیادی مطالعے *The Emperor Basil the Bulgar-Slayer. Extracts from the Chronicle of Yaḥyā of Antiock* (روسی زبان میں)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۳ء سے استفادہ کیا، جس کا خلاصہ A. Vasiliev: *Byzance et les Arabes*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۲ء، ۲: ۵۸-۵۹، کی روسی طباعت میں بھی درج ہے۔تنہا مکمل طبع L. Cheikho، B. Carra de Vaux و H. Zayyat کی ہے: CSCO، *Script. ar.*، سلسلہ ۳، کراسہ ۷، پیرس ۱۹۰۹ء؛ Vasiliev کا مطبوعہ متن اور ترجمہ (*Petrologia Orientalis*، ج ۱۸، ۱۹۲۴ء اور ج ۲۳، ۱۹۳۲ء)، ۴۰۴ پر ختم ہو جاتا ہے؛ قب نیز G. Graf: *Gesch. der christl. arab. Litteratur*، ۲: ۴۹-۵۱۔

(M. CANARD)

---

* **انطاکیہ:** شمالی شام کے شہر Antocheia کا معرّب نام۔یہ شہر دریائے عاصی (Orontes) کے کنارے بحیرۂ روم کے ساحل سے چودہ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔اس کی بنیاد سلیوکس (Seleucus) اوّل نے ۳۰۰ قبل مسیح میں رکھی تھی۔[رومی سپہ سالار] پومپی (Pompey) نے اس شہر پر ۶۴ قبل مسیح میں قبضہ کر لیا تھا، جس کے بعد وہ ایشیا میں رومیوں کا سب سے اہم شہر اور سلطنت روما کی ایشیائی ولایات کا صدر مقام بن گیا۔اس کے تدریجی انحطاط کی تاریخ ایران کی

سامانی سلطنت کے قیام سے شروع ہوتی ہے، جس نے دجلہ اور فرات کی وادی میں انطاکیہ کی سیاسی اور اقتصادی اہمیت بہت گھٹا دی اور اسے ایران کے پے در پے حملوں کا تختۂ مشق بنالیا۔ شاپور اوّل نے اسے پہلے ۲۵۸ء میں، پھر ۲۶۰ء میں مفتوح اور تاراج کیا اور یہاں کے بہت سے باشندوں کو ولایت سُوسیانہ کے شہر جُندی شاپور [رک بآن] میں لے گیا (قب الطبری، ۱: ۸۲۷)۔ ۲۶۶ء سے ۲۷۲ء تک انطاکیہ شہر تَدمُر (Palmyra) کی ملکہ زنوبیہ کے زیر اقتدار رہا۔ بایں ہمہ باہم داخلی جھگڑوں اور تباہ کن زلزلوں کے باوجود (جو اس علاقے میں عموماً آتے رہتے ہیں) اس شہر کی خوش حالی قائم رہی، یہاں تک کہ ۵۴۰ء میں خسرو اوّل (انوشروان) نے اس کا محاصرہ کر کے اسے تباہ کر ڈالا اور اس کے باشندے یہاں سے دوبارہ نکال کر ایرانی مملکت میں منتقل کر دیے گئے (قب نولدیکہ (Th. Nöldeke): *Ges. d. Perser u . Araber zur Zeit der Sasaniden*، لائپزگ ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۵، ۲۳۹؛ M. Streck: *Babylonien nach. d. arab. Geographen*، ۱۹۰۱ء، ۲: ۲۶۶ بعد)۔ اس کے بعد قیصر روم جسٹینین (Justinian) نے انطاکیہ کو اور محدود لیکن زیادہ مضبوط حصار میں از سر نو تعمیر کرایا (یہی حدود از منۂ وسطی کے پورے دور میں قائم رہیں) لیکن ایرانی لشکروں نے اسے پھر ۶۰۲ء اور ۶۱۱ء میں تاراج کیا اور ۱۶ھ/ ۶۳۷-۶۳۸ء میں عربوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔

ابتدائی خلفاے اسلام کے عہد میں انطاکیہ کا ذکر بہت کم ملتا ہے، تاہم یہ شہر عربوں کے سرحدی فوجی نظام العواصم [رک بآن] کا صدر مقام تھا اور بظاہر علمی سرگرمیوں کا ایک فعّال مرکز بنا رہا۔ ۲۶۵ھ/ ۸۷۸ء میں احمد بن طولون [رک بآن] نے شمالی شام کے ساتھ اس شہر کو بھی اپنے حلقۂ اقتدار میں شامل کر لیا۔ ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء تک یہ اس کے جانشینوں کے قبضے میں رہا۔ ۳۳۳ھ/ ۹۴۴ء میں سیف الدولہ [رک بآن] آل حمدان کے ہاتھ آ گیا۔ ۳۵۸ھ/ ۹۶۹ء میں بوزنطی سالار Michael Burtzes نے اسے فتح کر لیا اور اس پر ۴۷۷ھ/ ۱۰۸۴ء تک بوزنطی ڈیوک (امرا) حکمرانی کرتے رہے۔ پھر یہ سلجوقی سلطان سلیمان بن قُتُلمِش کے قبضے میں آ گیا۔ موصل اور حلب کے عُقَیلی خاندان کے حکمران مسلم بن قُرَیش [رک بآن] نے اس کے لیے جدوجہد شروع کر دی مگر سلیمان نے اسے انطاکیہ کے قریب صفر ۴۷۸ھ/ جون ۱۰۸۵ء میں شکست دی اور وہ جنگ میں مارا گیا۔ اگلے سال خود سلیمان بھی اپنے رشتے دار تُتُش سے شکست کھا کر ہلاک ہو گیا۔ اس داخلی جنگ میں سلجوقی سلطان ملک شاہ کو مداخلت کرنا پڑی، جس نے یاغی سیان نامی ایک ترک امیر کو انطاکیہ جاگیر کے طور پر دے دیا۔ صلیبیوں نے یہ شہر جمادی الاخرٰی ۴۹۱ھ/ جون ۱۰۹۸ء کو اسی یاغی سیان کے ہاتھ سے چھینا اور ازاں بعد انھوں نے موصل کے والی کُربُغا کا محاصرہ ناکام بنا کر اس پر قبضہ جمائے رکھا، یہاں تک کہ مملوک سلطان بَیبَرس بُندُقداری [رک بآن] نے ۴ رمضان ۶۶۶ھ/ ۱۹ مئی ۱۲۶۸ء کو یہ شہر دوبارہ سر کر کے منہدم کرا دیا۔ اس دور میں اس پر وہ نارمن خاندان حکمرانی کرتا رہا جو بوہیمانڈ (Bohemond) کی اولاد میں سے تھا اور جس کی عمل داری صلیبی عساکر کے متبادل حالات کے ساتھ ساتھ بڑھتی اور گھٹتی رہتی تھی، اگرچہ اس کے دار الریاست [انطاکیہ] کو ۵۸۴ھ/ ۱۱۸۸ء میں سلطان صلاح الدین [رک بآن] کی جانب سے کچھ عرصے کے سوا کبھی کوئی سخت خطرہ لاحق نہیں ہوا۔

اس کے بعد انطاکیہ پہلے حلب کی مملوک نیابت اور پھر عثمانی پاشالق کے توابع میں شامل رہا، پہلی جنگ عظیم کے بعد اس پر فروری ۱۹۱۹ء میں فرانسیسی افواج نے قبضہ جمایا اور اسے شام کے انتداب (mandate) میں شامل کر لیا۔ جب ۱۹۳۸ء میں اسکندرونہ کی سنجاق کے لیے الگ حکومتی نظام قائم کیا گیا (جس کا نام بعد میں جمہوریہ ہتے (Hatay) قرار پایا) تو انطاکیہ اس کا صدر مقام منتخب ہوا۔ لیکن فرانس نے یہ سنجاق ۲۳ جون ۱۹۳۹ء کو جمہوریہ ترکی کے حوالے کر دی (دیکھیے M. Khadduri: *The Alnaudretta Dispute*، در *American Journal of International Law*، ۱۹۴۵ء، ص ۴۰۶-۴۲۵).

بوزنطی عہد اور قرون وسطی کے شہر انطاکیہ کے بچے کھچے آثار نسبۃً کم ملتے ہیں کیونکہ ۱۸۷۲ء کے شدید زلزلے کے بعد شہر کے باشندوں کو اجازت مل گئی تھی کہ اپنے گھر بنانے کے لیے فصیلوں کا ملبہ استعمال کر لیں۔ انطاکیہ میں حَبِیب النجار [رک بآن] کی ایک درگاہ کے سوا مسلمانوں کی اور کوئی اہم یادگار عمارت باقی نہیں۔ یہ درگاہ پرانے بالا حصار کوہ سِلپِیس (Mt. Silpius) کے دامن میں واقع ہے۔ اسلامی روایات اس درگاہ کو اس مرد مومن کا مزار بیان کرتی ہیں جس کا ذکر بغیر نام کے قرآن مجید (۳۶ [یٰسین]: ۲۰ بعد) میں آیا ہے۔ ۱۹۳۱ء میں انطاکیہ کی قضا کی آبادی ۹۹۳۴۷ تھی (ترکمان: ۳۶۵۰۰، عَلَوی: ۱۲۶۰۲، عرب: ۲۱۹۲۶، ارمن: ۸۳۱۹).

مآخذ: بوزنطی عہد کے متعلق بہت وسیع لٹریچر پایا جاتا ہے؛ دیکھیے (۱) Pauly-Wissowa: بذیل مادّہ Antiocheia؛ (۲) *Antioch on -the-Orontes*، جلد ۱-۴، پرنسٹن ۱۹۳۴-۱۹۴۰ء؛ اس شہر کے کلیسائی پہلو کے متعلق: (۳) R. Devresse: *La Patriarchat d' Antioche... Jusqu'à la conquête arabe*، پیرس ۱۹۴۵ء؛ اسلامی عہد کے بارے میں (ل) جغرافیہ: (۴) عرب جغرافیہ نویسوں کی دی ہوئی معلومات، مرتّبۂ لی سٹرینج (G. Le Strange): *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۵) یحیٰی بن سعید الانطاکی: نظم الجواهر، در *Corpus scr. chr. or.*، سلسلہ ۳، ج ۶ و ۷ (۱۹۰۶-۱۹۱۰ء) وذیل، در *Patr. or.*، ۱۸: ۵ و ۲۳: ۳ (۱۹۲۴، ۱۹۳۱ء)؛ (۶) A. von Kremer: *Denkschriften d. Wiener Akad. d. Wissensch- aften*، ۱۸۵۲ء؛ (۷) المسعودی: مروج، ۲: ۲۲۶ بعد، ۲۸۲ بعد و ۳: ۴۰۶-۴۱۰ و ۴: ۵۵، ۹۱ و ۸: ۶۸-۷۰؛ (۸) نامعلوم مصنف کی عربی تصنیف (cod. vat. arab.، ص ۲۸۶)، طبع و ترجمہ از I. Guidi، در *Rendiconti ... Lencei*، روما ۱۸۹۷ء (تصحیح از D. S. Margoliouth، در *JRAS*، ۱۸۹۸ء، ص ۱۵۷-۱۶۹)۔ اس کتاب کو حاجی خلیفہ نے بھی جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۵۰۵ بعد، میں استعمال کیا ہے؛ نیز دیکھیے: (۹) R. Dussaud: *Topographie hist. de la*

Syrie antique et médiévale، پیرس ۱۹۲۷ء، بامداد اشاریہ؛ (ب) تاریخ: (۱۰) ان ماڈوں کے مآخذ جن کا حوالہ اس مقالے میں دیا گیا ہے؛ (۱۱) A. A. Vasiliev: Byzance et les Arabes، فرانسیسی طبع از H. Grégoire وغیرہ، ج ۱-۳، برسلز ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) E. S. Bouchier: A Short history of Antioch، اوکسفرڈ ۱۹۲۱ء؛ (۱۳) C. Cahen: La Syrie du Nord à l'époque des Croisades، پیرس ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) Gaudefroy-Demombynes: La Syrie à l' époque des Mamelouks، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (ج) سفرنامے: (۱۵) R. Pacocke: A Description of the East etc.، لنڈن ۱۷۴۳-۱۷۴۵ء، ۲: ۱۸۸-۱۹۳؛ (۱۶) C. Niebuhr: Reisebeschreibung nach Arabien، ایمسٹرڈم ۱۷۷۴ء، ۳: ۱۵-۱۸؛ (۱۷) J. Russegger: Reisen in Europa, Asien u. Afrika، شٹٹ گارٹ ۱۸۴۱ء، ۱: ۳۶۳-۳۷۳؛ (۱۸) T. Chesney: Expedition ... to the rivers Euphrates and Tigris، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۱: ۴۲۵ ببعد؛ (۱۹) H. Petermann: Reisen im Orient، لائپزگ ۱۸۶۷ء، ۲: ۳۶۶ ببعد؛ (۲۰) E. Sachau: Reise in Syrien u. Mesopotamien، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۴۶۲ ببعد؛ نیز دیکھیے (۲۱) V. Cuinet: La Turuqie d' Asie، پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۱۹۳-۱۹۷؛ (۲۲) P. Jacquot: Antioche , Cantre de Tourisme، بیروت ۱۹۳۱ء، ج ۲؛ (۲۳) J. Weulersse: Antioche, Essai de géographie urbaine، در B. E. O.، ۱۹۳۴ء، ص ۲۷-۷۹.

(M. STRECK و H. A. R. GIBB)

⊗ **أنطالیہ**: (ادالیہ) اناطولیا کے جنوب میں بحیرۂ روم کے ساحل پر اسی نام کی خلیج کے شمال مغربی گوشے میں ایک شہر۔ اس کا نام جو قدیم کتابوں میں أتالیا (Attaleia, Attalia؛ Peutinger کی جدول میں أتالیہ Atalia)، نئی یورپی زبانوں میں Adalia اور اکثر ترکی کتابوں میں ادالیہ کی شکل میں ملتا ہے، برگمہ (Bergama) کے حکمران اتالوس ثانی (Attalos II) (۱۵۹-۱۳۸ ق م) کے نام سے ماخوذ ہے، جو اس کے شہر کا پہلا بانی سمجھا جاتا ہے۔ جہان نما، از کاتب چلبی (ص ۶۳۸)، میں اس کا عربی املا "اوہ طولس" تحریر ہے۔ اس کا امکان ہے کہ اس شہر کی تعمیر سے پہلے بھی یہاں کوئی بستی موجود ہو (لیکن اس کے باوجود Hirachfeld کے علی الرغم Lanekoronski اس بیان کو کوئی اہمیت نہیں دیتا کہ یہاں ایک پرانی بستی کوری کوس (Korykos) کے نام سے موجود تھی).

انطالیہ کی جائے وقوع میں بعض ایسے طبیعی حالات جاذبِ توجہ ہیں جن سے یہاں زمانۂ قدیم میں ایک بندرگاہی شہر کا تعمیر کرنا آسان ہو گیا ہوگا۔ اوّل تو اس کا محلِ وقوع ایک ایسی خلیج کے سرے پر تھا جو خشکی میں دور تک اندر چلی گئی تھی؛ لہٰذا یہ بحیرۂ روم سے اناطولیا کے اندر جانے کے لیے بہت موزوں تھی۔ جنوبی اناطولیا کے پہاڑ، جو علی العموم ساحل سے بہت قریب اور متوازی چلے جاتے ہیں، یہاں سیدھے اندرونِ ملک کی طرف رخ کر لیتے ہیں اور اس طرح ان کے درمیان خلیج کے سرے پر ایک وسیع سرسبز میدان نکل آتا ہے۔ یہ میدان دور تک پہاڑوں میں پھیلتا چلا گیا ہے، لہٰذا ساحل سے جھیلوں کے علاقے تک اور وہاں سے فریکیا (Phrygia)، یعنی اندرونی اناطولیا کے مغربی حصے تک ایک قدرتی راستے سے پہنچ جانا نسبۃً آسان ہے۔ اس عمومی منظر کے اندر انطالیہ کے عین محلِ وقوع میں مختلف سازگار حالات نظر آتے ہیں، مثلاً سمندر کے کنارے بیس بیس تیس تیس میٹر بلند پہاڑیاں ہیں، جنھیں بسہولت قلعہ بند کیا جا سکتا تھا؛ ان پہاڑیوں کے درمیان ایک قدرتی بندرگاہ ہے، جس کے اندر عہدِ قدیم یا ازمنۂ وسطٰی کے جہازوں کا اچھا خاصا بیڑا سما سکتا ہے اور جو ہر قسم کی آندھیوں اور ریت سے اٹ جانے کی مصیبت سے محفوظ ہے؛ چنانچہ بالآخر سمندری پشتوں (break-waters) کی تعمیر سے یہ "ایک بند بندرگاہ" بن گئی۔ اس کے نواح کے دوسرے قصبوں میں ایسے سازگار حالات موجود نہ تھے، چنانچہ ان میں اتالوس (Attalos) کا بنایا ہوا یہ شہر بہت جلد ترقی کر کے سب سے بازی لے گیا۔ لیکن ابھی زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ خاندان اتالوس کے علاقوں کو سلطنت روما نے اپنی قلم رو میں شامل کر لیا اور یہ شہر (آس پاس کے تمام سواحل کی طرح) سمندری ڈاکوؤں کے قبضے میں چلا گیا۔ ۷۹ ق م میں مشہور قونصل سرویلیوس (P. Servilius) (المعروف بہ ایسوریکس Isaurekus) نے ان ڈاکوؤں کا استیصال کر دیا اور روما کی حکومت کا عملاً آغاز ہوا۔ فصیلوں کی توسیع کر کے انھیں مضبوط کیا گیا۔ بوزنطی زمانے میں انطالیہ کی اہمیت روز افزوں ہوتی گئی اور وہ بحیرۂ روم کی ایک مصروف تجارتی بندرگاہ بن گیا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی کشور کشائی کے ابتدائی زمانے میں یہ شہر وقتاً وقتاً مسلم بحری حملوں کی آماج گاہ رہا اور ۲۴۶ھ/ ۸۶۰ء میں خلیفہ المتوکّل کے ترکی النسل امیر البحر فضل بن قارن نے سمندر کی طرف سے حملہ کر کے اسے فتح کر لیا۔ اس کے بعد گیارھویں صدی کے نصف آخر میں جب ترکوں نے پورا اناطولیا فتح کیا تو شہر انطالیہ بھی ان کے قبضے میں آ گیا۔ لیکن ۱۱۰۳ء میں بادشاہ Alexis Komnene کی فوجوں نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ کچھ مدت بعد ترکوں نے اسے پھر فتح کر لیا اور ۱۱۲۰ء میں بادشاہ John Komnene نے پھر ترکوں سے چھین لیا۔ ۱۱۸۱ء میں سلطان قلیج آرسلان ثانی نے اس شہر کا محاصرہ کیا، لیکن اسے فتح کرنے میں کام یاب نہ ہو سکا۔ لاطینیوں کے قسطنطینیہ کو فتح کر لینے اور بوزنطی سلطنت کی تقسیم کے بعد قلم رو انطالیہ ایک فرنگی مسمی الدوبرانڈن (Aldobrandin) کے قبضے میں آ گیا۔ ۶۰۳ھ/ ۱۲۰۷ء میں سلطان غیاث الدّین کیخسرو اوّل نے اس کا محاصرہ کیا اور اگرچہ شاہ قبرص کا والی Gautier de Montbéliard فرنگیوں کی ایک جمعیت ساتھ لے کر مدد کو آیا لیکن انطالیہ پر سلطان کا قبضہ ہو گیا (اس فتح کے بعد سے سلجوقیوں اور اہلِ وینس کے درمیان روابط شروع ہوئے اور اہلِ وینس کو بعض تجارتی مراعات دی گئیں)۔ لیکن Gautier نے، جو شکست کھا کر گرفتار ہو گیا تھا اور بعد ازاں رہا کر دیا گیا، ۱۲۱۵ء میں پھر قبرص سے آ کر انطالیہ پر قبضہ کر لیا اور ترکوں کو تہ تیغ کیا۔ اناطولیا کے سلطان عزّ الدین کیکاؤس اوّل نے دوبارہ اس شہر پر قبضہ کر لیا اور تمام فرنگی، جن میں Gautier بھی شامل تھا، تلوار کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ ترکوں نے شہر

پناہ کی مرمت کی، بندرگاہ کی پرانی گودی اور پشتوں کو نئے سرے سے تعمیر کیا اور جہاز سازی کا ایک کارخانہ بھی قائم کر دیا۔

انطالیہ اناطولیا کے سلجوقیوں کے اس بیڑے کا مرکز بن گیا جو بحیرۂ روم میں متعیّن تھا۔ یہاں کے ترک حاکموں کا لقب ملک السواحل یا امیر السواحل ہوتا تھا، جسے ترک ''ساحل بے'' کہا کرتے تھے؛ بوزنطیوں کے ہاں یہ لفظ ''Salbeg'' (سال بیگ) کی شکل میں پہنچا۔

ایک زمانے تک انطالیہ (علائیہ کے ساتھ) سلجوقی حکمرانوں کی سرمائی قیام گاہ رہا۔ جب سلجوقی سلطنت کا زوال ہوا تو یہ علاقہ حمید اوغلو خاندان کے ہاتھ آ گیا۔ تیرھویں صدی کے آخر میں الیاس بے کا بیٹا دُندار بے، جس نے جھیلوں کے علاقے میں ایک ریاست قائم کر لی تھی، انطالیہ پر قابض ہو گیا اور اس کی حکومت اپنے بھائی یونس بے کے حوالے کر دی۔ دُندار نے خود ایلخانیوں کی سیادت تسلیم کر لی تھی، جو اس وقت اناطولیا پر قبضہ و اختیار رکھتے تھے، لیکن ۷۲۴ھ میں اسے اناطولیا کے ایلخانی حاکم دِمرطاش کے حکم سے انطالیہ میں قتل کر دیا گیا۔ تین سال بعد، یعنی ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء میں اس کے بیٹے اسحٰق بے نے مصر کے اقتدارِ خسروی کے آگے سرِ تسلیم خم کر کے اپنے باپ کے علاقوں پر قبضہ حاصل کر لیا۔ ادھر انطالیہ میں دُندار کے بھائی یونس بے کے بیٹوں نے بھی حکومت سنبھال لی۔ بعض مؤرخین حمید اوغوللر قبیلے کی اس دوسری شاخ کو تکہ اوغللری کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ سلجوقیوں نے انطالیہ فتح کرنے کے بعد وہاں تکیہ ترکوں کو آباد کر دیا تھا، اور اس کا امکان ہے کہ حمید اوغللری کا بھی انھیں میں سے ظہور ہوا ہو۔ بہرحال انطالیہ میں جن لوگوں کی حکومت تھی وہ حمید اوغللری ہی کی ایک شاخ تھے۔ ۱۳۶۱ء میں قبرص کے بادشاہ پیئر (Pierre) نے انطالیہ پر قبضہ کر لیا اور حمید اوغللری مجبور ہو کر شمال کی طرف پسپا ہو گئے، لیکن ۱۳۷۳ء میں یونس بے کے پوتے محمد بے ابن محمود بے نے پھر اس شہر پر قبضہ کر لیا۔ آخر الذکر کے بیٹے عثمان بے کے زمانے میں انطالیہ ترکانِ آلِ عثمان کے زیرِ نگین ہو گیا۔ جنگ انقرہ (۱۴۰۲ء) کے بعد اگرچہ عثمان بے نے قرہ مان (Karaman) رئیسوں سے مدد مانگ کر اس شہر پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش کی لیکن انطالیہ کے عثمانلی والی حمزہ بے نے اسے شکست دی اور قتل کر دیا (۱۴۲۲ - ۱۴۲۳ء)۔ دورِ عثمانی میں یہ شہر تکہ کی سنجاق کا صدر مقام رہا (اگرچہ تکیہ کے پاشا وقتاً فوقتاً آلمالی میں بھی رہتے تھے)۔ اولیا چلبی نے، جو ۱۰۸۲ھ/۱۶۷۱ - ۱۶۷۲ء میں اس شہر میں آیا تھا، انطالیہ کے حالات پوری تفصیل سے لکھے ہیں۔ اس کا بیان ہے کہ اس شہر کے گرد ایک فصیل تھی جو ۴۴۰۰ قدم طویل تھی اور جس میں اسّی برج بنے ہوئے تھے۔ اس قلعہ بند شہر کے اندر کم از کم تین ہزار پرانے مکانات تھے، جن کی چھتیں کھپریل کی تھیں۔ یہ مکانات چار محلوں میں منقسم تھے، جن میں تنگ گلیاں تھیں۔ فصیل کے باہر شمال کی طرف بیس ترکی اور چار یونانی محلّے تھے۔ یہ شہر تین اطراف میں باغوں سے گھرا ہوا تھا۔ شہر کی منڈی فصیل کے باہر تھی۔ بندرگاہ، جس کے مدخل پر دو برج بنے ہوئے تھے، کم از کم دو سو جہازوں کے لیے ایک مکمل اور محفوظ جائے پناہ مہیا کرتی تھی۔ اس شہر میں گیارہ بڑی مسجدیں (جن میں سے بہترین قویوجی مراد پاشا کی بنائی ہوئی تھی)، سات بڑے مدرسے، بہت سی خانقاہیں، سرائیں اور حمام تھے۔ انطالیہ میں کئی مختلف زمانوں کی عمارات موجود تھیں، مثلاً جو فصیلیں بندرگاہ کے گرد شہر کے قدیم مرکز کو گھیرے ہوئے ہیں اور اسے اندر کی طرف ذیلی حصوں میں تقسیم کرتی ہیں، وہ بنیادی طور پر ازمنۂ قدیمہ کی باقیات میں سے ہیں گو ازمنۂ وسطٰی میں اور زمانۂ حاضر میں بھی بارہا ان کی مرمت اور استحکامات کی تجدید کی گئی ہے۔ خود ترکوں نے بھی انطالیہ کے استحکامات میں بہت سے اضافے اور ترمیمیں کی ہیں۔ بے اندازہ عمارتی ملبہ بعد کی تعمیرات میں دوبارہ استعمال کیا گیا۔ سلجوقی زمانے میں انطالیہ کو جو اہمیت حاصل تھی وہ اس کے باقی ماندہ آثارِ قدیمہ سے ظاہر ہے، لیکن ان میں سے اکثر بعد کے زمانے میں بالکل ہی کھنڈر ہو گئے۔ اولو (=بڑی) مسجد اب متروک ہو چکی ہے۔ قرہ تای مسجد کا صرف ایک دروازہ، جو نہایت عمدہ نقش و نگار سے مزیّن ہے اور ایک محراب باقی رہ گئی ہے۔ یبولی مسجد میں، جو ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء میں تعمیر کی گئی تھی، ایک خوب صورت خشتی مینار موجود ہے۔ عہدِ سلاجقہ کے دوسرے آثار میں ایک لنگر خانہ، ایک منہدم خانقاہ اور بہت سی تربتیں (مقبرے) موجود ہیں۔ عہدِ عثمانی کی مساجد (مثلاً قویوجی مراد پاشا جامع اور محمد پاشا جامع) بھی قابلِ ذکر ہیں۔

موجودہ انطالیہ سمندر سے سیدھی بلند ہوتی ہوئی چٹانوں کے درمیان ایک ہموار میدان میں واقع ہے۔ اگر اسے سمندر میں سے دیکھیں تو قطار در قطار سرخ ٹائلوں کے سفید مکان، مکانوں کے اردگرد ہرے بھرے باغیچے اور پس منظر میں واقع پہاڑ بہت خوش نما نظارہ پیش کرتے ہیں۔ ساحلی چٹانوں کے اوپر سے سمندر میں گرنے والے آبشار اس منظر میں اَور بھی جان ڈال دیتے ہیں۔ ان آبشاروں کا پانی دریاے دؤدِن (Katarraktes) سے آتا ہے، جو شمالی پہاڑوں سے نکلتا ہے، میدانِ انطالیہ کی چونے کی تہوں کے اندر بار بار غائب ہو جاتا ہے اور پھر سطحِ زمین پر نمودار ہو کر شہر کے قریب متعدد ندیوں میں بٹ گیا ہے۔ یہ بے شمار ندیاں شہر کے تمام بیرونی بلکہ اندرونی باغوں کو بھی سیراب کرتی ہیں۔ انطالیہ کی آب و ہوا میں بحیرۂ روم کی آب و ہوا کی امتیازی خصوصیات نمایاں ہیں۔ یہ میدان تین اطراف سے پہاڑوں میں گھرا ہوا ہے، اِلٰہذا موسم گرما میں بہت گرم ہوتا ہے (جولائی میں اوسط درجۂ حرارت ۲۸ درجہ سنٹی گریڈ)۔ دوپہر کے وقت گرمی ۴۰ درجے تک پہنچ جاتی ہے اور صرف اس وقت کم ہوتی ہے جب سمندر کی طرف سے ہوا چلنا شروع ہو جائے، چونکہ ہوا میں نمی کی کثرت سے یہ گرمی ناقابلِ برداشت ہو جاتی ہے اس لیے آبادی کا ایک بڑا حصّہ موسم گرما بسر کرنے کے لیے آس پاس کی پہاڑی چراگاہوں اور گرد و پیش کے باغوں میں چلا جاتا ہے۔ اس موسم میں یہاں بارش بھی نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے موسم سرما خوش گوار اور معتدل ہوتا ہے (جنوری کا اوسط درجۂ حرارت دس درجے)۔ جاڑے میں کہرا شاذ و نادر پڑتا ہے اور برف باری بھی بہت کم ہوتی ہے۔ زور کی بارش (سال بھر میں ایک میٹر سے زیادہ)

موسمِ خزاں میں شروع ہو کر وسط بہار تک جاری رہتی ہے.

اس آب و ہوا کی وجہ سے اس علاقے میں معتدل درجۂ حرارت کی اور منطقۂ حارّہ کی بہت سی فصلیں اگائی جا سکتی ہیں۔ انطالیہ کے نواح میں بہت سے غلّوں اور سبزیوں کے علاوہ ہر قسم کے پھل خصوصاً نارنگی اور لیموں بلکہ کیلے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ پچھلے دنوں یہاں ایک زراعتی مرکز قائم کیا گیا ہے جس میں منطقۂ حارّہ کی بہت سی فصلوں کے اگانے کے تجربے کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ رسل و رسائل میں جس قدر ترقی ہو گی اسی قدر یہ علاقہ بالخصوص جلد پیدا ہونے والے پھلوں اور سبزیوں کی پیداوار کے لحاظ سے اہمیت حاصل کر لے گا۔ اب تک انطالیہ کا بیرونی دنیا کے ساتھ رابطہ زیادہ تر سمندر کے راستے ہی قائم ہے۔ آج کل بڑے جہاز پرانی بندرگاہ کے باہر بآسانی لنگر انداز ہو سکتے ہیں۔ استانبول کے ساتھ ڈاک کے دخانی جہازوں کی آمد و رفت باقاعدہ قائم ہے، اور غیر ملکی جہازوں کے ذریعے انطالیہ کا رابطہ زیادہ تر ایطالیہ، مصر اور شام کی بندرگاہوں سے قائم ہے۔ یہاں سے پھل، لکڑی (سوختنی اور عمارتی)، اناج، کچی دھاتیں وغیرہ برآمد کی جاتی ہیں۔ دوسری طرف پچھلے دنوں تک خشکی کے ذرائع رسل و رسائل زیادہ تر نذرِ تغافل رہے ہیں؛ چنانچہ اِزْمیر اور مرسین کی طرح انطالیہ اندرونِ ملک سے بالکل منقطع رہا، حالانکہ اس وسیع عقبی علاقے سے اس کی تجارتی سرگرمیاں بہت بڑھ سکتی تھیں۔ اَفیون ۔ ۔ انطالیہ ریلوے کی تعمیر سے صورتِ حال بدل جائے گی اور اندرونی اناطولیا کی تجارت کا ایک حصہ بندرگاہ انطالیہ کی طرف کھنچ آئے گا۔ دریں اثنا انطالیہ اور بُرْدُور کے درمیان ایک اچھی سڑک موجود ہے، جو انقرہ اور استانبول کے ساتھ سریع رسل و رسائل کی ضامن ہے.

جب تک پچھلے دنوں باقاعدہ مردم شماریاں نہیں ہوئیں انطالیہ کی آبادی کے متعلق کوئی صحیح تصور قائم کرنا ممکن نہ تھا۔ تقریباً ایک صدی پیشتر Ch. Texier کا اندازہ تھا کہ اس شہر کی آبادی پندرہ اور اٹھارہ ہزار کے درمیان ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں جو تخمینے لگائے گئے ان کی رُو سے تیرہ اور پچیس ہزار کے درمیان آبادی بتائی گئی۔ پہلی جنگ عظیم سے ایک سال پہلے آبادی پچیس اور تیس ہزار کے درمیان تھی۔ اس کل آبادی میں تین چوتھائی مسلمان اور ایک چوتھائی کلیسائے قدیم (آرتھوڈوکس چرچ) کے پیرو تھے۔ جب آخر الذکر مسیحی مبادلۂ آبادی کے تحت یونان بھیج دیے گئے تو پورا انطالیہ ترک شہر بن گیا اور اب تک بدستور ہے۔ ۱۹۲۷ء میں اس کی آبادی ۱۷۳۵۶ تھی اور ۱۹۳۵ء میں ۲۲۹۹۳ ہو گئی۔ ان اعداد میں غیر مسلموں اور ان لوگوں کی جن کی مادری زبان ترکی نہیں کل تعداد ایک سو بھی نہیں تھی۔ ۱۹۴۰ء میں شہر کی آبادی بڑھ کر ۲۵۰۷۵ [اور ۱۹۶۰ء میں ۵۰۱۳۰ ۴۱۶] تک پہنچ گئی.

ولایت انطالیہ (جو شروع میں ولایت قونیہ سے وابستہ تکّہ سنجاق کی ذیلی ولایت کا صدر مقام تھا) کا رقبہ ۱۹۴۷۹ مربع کیلومیٹر اور آبادی ۲۴۲۶۰۹ ہے۔ انطالیہ کی قضا کا رقبہ ۲۹۸۹ مربع کیلومیٹر اور آبادی ۴۷۶۹۷ ہے۔ اس اَمر کے باوجود کہ گزشتہ صدیوں میں اس کے بے شمار درخت برباد کر دیے گئے اب بھی ولایت انطالیہ کا وہ علاقہ جو جنگلوں سے ڈھکا ہوا ہے ملک بھر میں سب سے بڑا ہے۔ پہاڑی علاقوں میں "تختہ جی" (لکڑہارے)، جو درخت کاٹنے پر زندگی بسر کرتے ہیں اور خانہ بدوش رہتے ہیں، گرمیوں میں اپنے گلّوں اور ریوڑوں کو لے کر گرمائی چراگاہوں میں پہنچ جاتے ہیں۔ اس ولایت کی زرعی پیداوار اور جنگلوں کے علاوہ اس میں دولت کے بعض زیرِ زمین وسائل بھی موجود ہیں، جن میں سب سے اہم کروم کی کانیں ہیں (ان سے اب تک صرف جزوی طور پر کام لیا گیا ہے)۔ ان تمام وجوہ سے ولایت انطالیہ ترکی کے ان علاقوں میں سے ہے جن میں آگے چل کر بہت کچھ ترقی کے امکانات ہیں.

مآخذ: ان پرانے مشرقی مآخذ میں سے جن میں انطالیہ کے متعلق معلومات موجود ہیں: (۱) کاتب چلبی: جہان نما، ص ۶۳۸؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۹: ۲۸۵–۲۹۰، قابلِ ذکر ہیں؛ ان کے علاوہ دیکھیے (۳) ابن بطوطہ: سیاحت نامہ، ج ۱؛ (۴) Strabon: *Géographie*، ۱۴: ۶۶۷.

اس کے علاوہ گزشتہ صدی کی سیاحت و جغرافیے کی بعض کتابوں میں انطالیہ سے متعلق کچھ تصاویر ملتی ہیں، ان میں سے دیکھیے: (۵) C. Texier: *Asia Mineure*، ص ۷۰۵ ببعد؛ (۶) T. Spraitt و E. Forbes: *Travels in Lycia*، ۱: ۲۱۱؛ (۷) رِٹر (K. Ritter): *Erdkunde*، ۱۹: ۱۲۴ ببعد، ۶۴۰ ببعد؛ (۸) E. Reclus: *Nouvelle Géographie Universelle*، ۹: ۶۵۰؛ (۹) W. Ruge: *Beiträge zur Géographie von Kleinasian* (Petermann's Mitteilungen، ۱۸۰۲ء)؛ (۱۰) V. Cuinet: *La Turquie d Asiae*، ۱: ۸۵۳–۸۶۳؛ زیادہ حال کی تصانیف کے لیے دیکھیے: (۱۱) Banse: *Die Turkei*، ص ۱۶۰؛ (۱۲) M. Gemal: *Anadolu*، ص ۶۷ ببعد؛ (۱۳) G. Huart: *Epigraphie arabe d asie Mineure* (در *Révue Semitique*، ۱۹۰۵ء)، ص ۶۱؛ ازمنۂ قدیمہ کے متعلق کتابیں: (۱۴) Lanckronsky: *Städte Pamphyliens und Pisidie* (وی آنا ۱۸۹۰ء)، ص ۱۷–۳۲؛ [انطالیہ کے بارے میں تاریخی کتب و عمارات سے متعلق ایک مختصر سے نوٹ میں A. Gabriel لکھتا ہے کہ انطالیہ کے بارے میں قطعی طور پر ابھی تک تحقیق و تدقیق عمل میں نہیں آئی، اور زمانۂ قدیم سے متعلق کتابوں میں Lanckronsky کی مذکورہ بالا تصنیف (فرانسیسی ترجمہ: *Vielles de Pamphylie et de Pisidie*، پیرس ۱۸۹۰ء) کے علاوہ انطالیہ کے مسیحی دور سے متعلق عمارات کے لیے (۱۵) Hans Ratt: *Kleinasiatische Denkmäler* (لائپزگ ۱۹۰۵ء)، ص ۳۲–۳۶ کے مطالعے کی سفارش کرتا ہے۔] اسلامی عہد کی عمارتوں کے متعلق اس چھوٹی سی تصویر کے لیے جو R.M. Riefstahl نے تیار کی تھی دیکھیے: (۱۶) *Turkish architecture in south-western Anatolia*، کیمبرج ۱۹۳۱ء، ص ۴۱–۵۳: کتبے از P. Wittek اسی کتاب میں، ص ۷۸–۹۰)؛ انطالیہ کی تاریخ کے متعلق دیکھیے: (۱۷) حقّی: آنْدپِلِگْلِری، ص ۱۵–۱۸؛ انطالیہ کی تاریخ کے بارے میں اہم مآخذ: (۱۸) الطبری، مصر ۱۳۲۶ھ، ۲: ۲۰؛ (۱۹) ابن الاثیر: الکامل (بولاق ۱۲۹۰ھ)، ۱۲: ۱۰۵؛ (۲۰) ابن بی بی: مختصر سلجوق نامہ، (شائع کردۂ ہوتسما Houtsma) لائڈن ۱۹۰۲ء، ص ۳۳ ببعد، ۵۱ ببعد، ۹۷، ۱۰۳ ببعد، ۱۱۳ ببعد، ۱۲۳، ۱۲۷ ببعد، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۷۳، ۲۸۴، ۲۸۷ ببعد، ۲۹۶؛ (۲۱) Chalandon: *Les Comménes*، پیرس ۱۹۰۰ء، ۱: ۱۹۷–۲۳۴ و ۲ (پیرس ۱۹۱۲ء): ۳۸، ۴۸، ۱۳، ۸۱ ببعد، ۱۹۸؛ (۲۲) de Mas Latri:

Hist. de l Ile de Chypre (پیرس ۱۸۶۱ء) ۱: ۱۷۴: ۲: ۱۳:۱بعد، ۲۶۵ بعد؛ (۲۳) محمد عارف، احمد توحید وعلی: مختلف مقالات قسمۂ انطالیہ (در *TOEM*، *TTEM*)؛ (۲۴) سلیمان فکری: انطالیہ لواسی تاریخی، استانبول ۱۳۳۹ - ۱۳۴۰ھ؛ (۲۵) گنیل نورفوس صایمی [مردم شماری عمومی،] ۱۹۳۵ء، ۶: ۷۵.

(BASIM DARKOT)

---

* أنطَرطُوس: رک بہ طَرطُوس.

---

* أنطُون فَرَح: رک بہ فَرَح.

⊗ الاَنعام: قرآن مجید کی چھٹی سورت کا نام۔ یہ سورت ہجرت سے پہلے نازل ہوئی۔ اس میں بیس رکوع اور ایک سو پینسٹھ آیات ہیں۔ پوری کی پوری سورت اکھٹی ہی نازل ہوئی تھی (البحر المحیط).

اس سورت میں بعض دوسرے موضوعات کے علاوہ توحیدِ الٰہی کا مضمون بیان کیا گیا ہے اور اس تعلق میں نور و ظلمت کے پجاریوں یعنی مجوس کی موحّدانہ حالت (آیت ۱، ۶۳) اور ان مشرکانہ رسوم کا ذکر کیا ہے جو چوپایوں سے متعلق دنیا کی بعض اقوام میں پائی جاتی ہیں (آیت ۱۳۷)۔ اسی طرح کواکب پرستی کا ابطال کیا گیا ہے (آیت ۷۷) اور اسی ضمن میں رسالت کا ذکر اس تعلق سے آیا ہے کہ توحید کا قیام و احیا اسی سے وابستہ ہے اور اسی تعلق سے توحید کے دو زبردست علم بردار نبیوں، یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے علاوہ سترہ دوسرے انبیاؑ کا ذکر کیا گیا ہے (آیت ۸۵ ببعد)۔ پچھلی سورت کا اختتام عقیدۂ تثلیث کے ابطال سے ہوا تھا اس کا آغاز شرک فی الذات کے عقیدۂ ثنویہ سے کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ خیال غلط ہے کہ خدا دو ہیں، ایک خالق شر و ظلمت اور دوسرا خالق خیر و نور [یہ اس سورت کی پہلی ہی آیت سے واضح ہے]۔ یہ آتش پرستوں کا عقیدہ ہے۔ ابوعبداللہ الرازی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ظلمت اور تاریکی کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ تاریکی نور کے فقدان کا نام ہے (البحر المحیط)۔ خالق ایک ہی ہے۔ یہی وہ باریک حکمت ہے جس کی وجہ سے پہلی ہی آیت میں زمین و آسمان کی تخلیق کے لیے تو "خَلَقَ" کا لفظ استعمال کیا ہے اور ظلمت و نور کے ساتھ "جَعَلَ" کا اور اس طرح بتایا کہ خالقِ شر کوئی الگ وجود نہیں۔ یہ سب کچھ اس مسبّب الاسباب خدا کی قدرتوں کا پرتو ہے اور اس کی ذات میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ زمخشری نے لکھا ہے: خلق کے لفظ میں تقدیری معنی پائے جاتے ہیں اور جعل میں تصییری (کشاف)، اور اسماء اللہ میں سے اس کا اسم ذات اللہ استعمال کیا ہے (آیت ۳۰)، جس کا کبھی کوئی شریک نہیں ہوا نہ یہ نام کبھی کسی دوسرے معبود کے لیے استعمال ہوا۔ پھر اس آیت میں اس کے علم کامل کا ذکر کیا ہے، جو اس کی مخلوق میں ظاہر ہوا اور بتایا ہے کہ اس میں بھی کوئی دوسرا شریک نہیں۔ اس کے بعد اس طرف توجہ دلائی ہے کہ زمان اور مکان دونوں لحاظ سے سب کچھ اسی ذاتِ واحد کا ہے۔ وہی فاطر (آیت ۱۴) یعنی سب کی ابتدا اور اختراع کرنے والا ہے (لسان، تحت ف ط ر) اور ہر قسم کی احتیاج سے پاک اور رزّاق اور قاہر اور رحیم ہے اور عبادت اسی کی ہو سکتی ہے۔ فطرت سلیم کی شہادت بھی توحید کے حق میں ہے؛ پھر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عہد کا ذکر کر کے بتایا کہ عنقریب وہ وقت آئے گا کہ یہ ظالم مشرک شرک سے اپنی بے زاری کا اظہار کریں گے۔ یہ ظالم ہیں اور ظالم کبھی کام یاب نہیں ہوا کرتے (آیت ۲۱ ببعد، ۴۵).

پانچویں رکوع میں ظالموں کی ہلاکت کے ذکر کے بعد فرمایا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ یعنی لوگوں کے لیے مصیبتوں اور عذابوں کا آنا بلکہ قوموں کا استیصال بھی دراصل ربوبیت کے لیے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِیْنَ ظَلَمُوا کے معاً بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ کے الفاظ استعمال کیے ہیں یعنی قوموں کا استیصال محامد الٰہیہ کے منافی نہیں ہے۔ اور اس طرح ثنویت کی تردید کی ہے۔ چھٹے رکوع میں توحید پرستوں پر انعامات و احسانات کا ذکر ہے۔ توحید کے علم بردارِ اعظم محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ذکر کیا اور بتایا کہ کس طرح آپؐ شرک اور بت پرستی سے محفوظ اور فطرت کے راستے پر گامزن رہے اور بڑے زور سے یہ اعلان کیا: اِنِّیْ نُهِیْتُ اَنْ اَعْبُدَ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ (آیت ۵۶) اور کہا: اِنِّیْ عَلٰی بَیِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّیْ۔ اس میں توحید کو "بَیِّنَه" کا نام دیا ہے، جس کی طرف فطرت، عقل اور وحی نے راہ بری کی ہے۔ آٹھویں رکوع میں حفاظتِ کائنات کے قانون کی طرف توجہ دلائی ہے اور ان مخالفتوں کا ذکر کیا ہے جو توحیدِ الٰہی کو دنیا میں پھیلنے سے روکنے کے لیے کی جاتی ہیں اور بتایا ہے کہ اللہ تعالٰی ایسے سامان پیدا فرماتا رہتا ہے کہ مخالف طاقتیں کم زور ہوتی رہتی ہیں۔ اس ضمن میں توحید کی حفاظت کے لیے موحّدین کو کچھ ہدایات دی گئی ہیں۔ پھر توحید کے حق میں چند دلائل بیان کرنے کے لیے مشرکوں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ایک مناظرے کا ذکر ہے اور بتایا ہے کہ امن و اطمینان کا حصول توحید ہی کے ذریعے ممکن ہے اور مختلف قسم کے انسانی کمالات اور مختلف نیکیاں توحید کے مختلف پہلوؤں ہی سے پیدا ہوتی ہیں۔ توحید کو دنیا میں ہمیشہ قائم رکھنے کے لیے ایک ایسی کامل کتاب یعنی قرآن مجید کے نزول کا ذکر کیا ہے جس کی خیر کبھی منقطع نہیں ہوگی اور وہ اپنے دعاوی کی سچائی کے لیے اپنے سے باہر کسی چیز کی محتاج نہیں۔ بارھویں رکوع میں قدرت کاملہ کے بعض مظاہر کی طرف توجہ دلا کر توحید کا سبق دیا ہے اور ساتھ ہی بتایا ہے کہ توحید کا جو پیغام محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم لائے ہیں اس کی مثال دانے کی ہے جو نشوونما پا کر آخر دنیا پر چھا جائے گا اور ایک ہی ترکیب لفظی سے ان دونوں مضامین کو کمال بلاغت سے بیان کیا ہے۔ تیرھویں رکوع میں شرک کے سب سے زیادہ فتنہ انگیز پہلو کا ذکر کیا ہے یعنی اللہ تعالٰی کے لیے بیٹے اور بیٹیاں قرار دینا۔ اس صورت میں شرک کا مختلف پہلوؤں سے ابطال کیا گیا ہے۔ اس سے ایک غلط روی کے پیدا ہونے کا بھی ڈر تھا اس لیے اس طرف توجہ دلائی کہ بے شک شرک حد درجہ فاسد عقیدہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تم معبودان باطلہ کو سب و شتم سے یاد کرنے لگو۔ اس طرح

مذہبی منافرت سے بچایا ہے۔لوگ عموماً اس اصول کو نظر انداز کر کے محض مذہب کی خاطر ایک دوسرے کے دشمن ہو جاتے ہیں۔حالانکہ مذہب تو صلح، امن، آشتی اور باہم حسن سلوک کا علم بردار ہے.

چودھویں رکوع کے آخر میں ابطال شرک کا مضمون نہایت ہی لطیف ہو گیا ہے اور بتایا ہے کہ عقائد اور خیالات کا تعلق انسان کی غذا کے ساتھ بھی بہت گہرا ہے، اس لیے ان غذاؤں سے سے بھی مجتنب رہنا چاہیے جن کا تعلق شرک کے ساتھ ہے.

مشرکانہ رسوم جب کسی قوم کی روزمرہ زندگی کا حِصّہ بن جاتی اور خون میں رچ جاتی ہیں تو انھیں دور کرنا بہت ہی مشکل ہوتا ہے۔اس لیے اثباتِ توحید اور ابطالِ شرک پر دلائل و براہین پیش کرنے کے بعد آخر میں ان مشرکانہ رسوم سے بحث کی ہے اور ان کا بڑے زور سے ابطال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ان لوگوں نے اللہ تعالٰی کے لیے خود اس کی بنائی ہوئی کھیتیوں اور مویشیوں ہی سے ایک حصّہ مقرر کیا ہے اور بزعم خود شارع بن کر کہتے ہیں کہ یہ تو اللہ کے لیے ہے اور یہ ان کے لیے جنھیں ہم نے اللہ کا شریک ٹھیرایا ہے۔ پھر جو حصّہ ان کے ٹھیرائے ہوے شریکوں کے لیے ہے وہ تو اللہ کو نہیں پہنچتا، مگر جو کچھ اللہ کے لیے مقرر کیا ہوتا ہے وہ ان کے ٹھیرائے ہوے معبودانِ باطلہ کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ لوگ کیسے برے فیصلے کرتے ہیں اور دیکھو اسی طرح بہت سے مشرک ہیں کہ ان کی نظر میں ان معبودانِ باطلہ نے قتلِ اولاد ایسا وحشیانہ فعل بھی خوش نما کر دکھایا ہے۔نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ (اخلاقی، قومی اور نوعی) ہلاکت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور بعض جانوروں اور کھیتیوں کے متعلق کہتے ہیں کہ انھیں صرف وہی لوگ کھا سکتے ہیں جنھیں ہم کھلانا چاہیں حالانکہ ان کی پابندی خود ساختہ ہے۔ پھر کچھ جانور ہیں جن پر سواری اور بار برداری حرام کر دی گئی ہے اور کچھ جانور ہیں کہ ذبح کرتے ہوے ان پر اللہ تعالٰی کا نام نہیں لیا جاتا۔ یہ سب کچھ انھوں نے اللہ تعالٰی پر افترا کیا ہے۔عنقریب اللہ تعالٰی انھیں ان کی افترا پردازیوں کا بدلہ دے گا۔ یہ کہتے ہیں کہ ان چوپایوں کے پیٹ میں سے جو زندہ بچہ پیدا ہو وہ مردوں کے لیے تو حلال ہے لیکن عورتوں کے لیے حرام۔ اور اگر مُردہ ہو تو پھر اس کے کھانے میں مرد و عورت سب شریک ہیں۔ یہ باتیں جو انھوں نے گھڑی ہیں ان کا بدلہ اللہ تعالٰی انھیں دے کر رہے گا۔یقیناً وہ لوگ زیاں کار ہیں جنھوں نے اپنی اولاد کو جہالت و نادانی کی بنا پر قتل کیا اور اللہ کے دیے ہوے رزق کو اللہ پر افترا کر کے حرام ٹھیرا لیا۔ اس کے بعد بعثتِ اسلام سے قبل عربوں کے بعض توہّمات کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ کس طرح ایک ہی جانور کا نر حلال اور مادّہ حرام یا مادّہ حلال اور نر حرام کر لیے گئے ہیں یا جانور خود حلال ہے مگر اس کا بچہ حرام۔ غرض ایسی تمام لغویات کا ابطال کیا ہے (آیت ۱۱۷-۱۴۴) اور بتایا ہے کہ یہ سب فضول رسمیں ہیں۔صحت مند معاشرہ ایسی لغو اور بے اصل باتوں کی پیروی سے قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کے قیام کی دوسری راہیں ہیں؛ چنانچہ اٹھارھویں رکوع میں بطورِ مثال قوموں کی ترقی کے لیے بعض احکام دیے ہیں اور اس طرح بتایا ہے کہ قرآن مجید نے توحید کی تلقین کسی ذہنی تفریح کے لیے نہیں کی کہ محض چند بڑے بڑے عالی دماغ لوگوں کے لیے بلند و بالا نظریوں کی دعوت کا سامان مہیا ہو جائے بلکہ افراد کی زندگیوں پر توحید کا عملی اثر ڈالنا مقصود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس سورت کا نام بھی ایسا تجویز کیا ہے جس کا تعلق عموماً لوگوں کی گھریلو زندگی سے ہے اور ان رسوم کا ذکر کیا ہے جو لوگوں کی عملی زندگی میں رچ بس گئی تھیں.

یہ سورت ترتیبِ نزول کے لحاظ سے مقدم الذّکر چار سورتوں سے بہت پہلے کی ہے مگر ترتیبِ تلاوت کے لحاظ سے اسے بعد میں رکھا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حکم خداوندی کے ماتحت سورتوں کو ان کی نزولی ترتیب کے مطابق نہیں بلکہ مضامین کی طبعی ترتیب کے مطابق رکھا ہے۔ پچھلی سورت میں ربوبیت اور عقیدۂ تثلیث کا ابطال کیا گیا تھا اس سورت میں توحید کے مضمون کو مکمل کرنے کے لیے دو خداؤں کے عقیدے اور شرک کے دوسرے پہلوؤں کی تردید کی گئی ہے۔ پچھلی سورت میں توحید پر عیسائیوں سے سیّد الانبیاءؐ کے ایک مباحثے کا ذکر تھا۔اس سورت میں دوسرے مشرکوں کے ساتھ توحید پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ایک مباحثے کا بیان ہے، جس میں آپؑ نے کمال ایقان سے کواکب پرستی کا مدلّل ابطال کیا ہے۔ابن حیّان اور علامہ طنطاوی نے پچھلی سورت المائدہ کے اختتام سے اس سورت کے آغاز کے ربط پر لطیف بحث کی ہے۔ اَنْعام، یعنی چوپایوں کے بارے میں عربوں کے رسوم کے لیے دیکھیے بلوغ الارب از محی الدین العطار، عبیہ (لبنان) ۱۳۱۹ھ.

(ادارہ)

اِنِف: (Enif)، الاَنْف = "ناک"، دوسرے سے تیسرے درجے [یا مقدار Magnitude] کا ستارہ، جو شکل فلکی الفَرَس (Pagasus) میں واقع ہے، جسے عرب "الفَرَسُ الاعظم" کہتے ہیں، قزوینی اور الغ بیگ نے اس ستارے کو فَمُ الفَرَس (گھوڑے کا منہ) لکھا ہے، موخّر الذّکر اسے جَحْفَلَۃُ الفرس (گھوڑے کا ہونٹ) بھی کہتا ہے، البتّانی نے اس کا کوئی خاص نام نہیں بتایا، بلکہ وہ اسے "وہ ستارہ" کہتا ہے جو گھوڑے کے منہ میں ہے، تاہم لفظ اِنِف غالباً مغرب کے عرب ہیئت دانوں کی تصانیف کے ذریعے قرونِ وسطٰی کے لاطینی ترجموں میں داخل ہوا.

مآخذ: (۱) البتّانی: *Opus astronomieum* (طبع نالینو Nallino)، ۲: ۱۵۴، ۳: ۲۵۴؛ (۲) القزوینی: *Kosmographie* (طبع وُسْتِنْفِلْٹ Wüstenfeld)، ۱: ۳۴-۳۵؛ (۳) L. Indeler: *Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der starnnamen*، (برلن ۱۸۰۹ء)، ص ۱۱۷۔ [نیز دیکھیے ڈ آ، لائڈن، طبع ثانی، ۲: ۶۹۸].

(H. SUTER)

اَنْفا: کاسابلانکا (Casablanca) کا قدیم نام (عربی: الدّار البیضاء، (عوامی تلفظ: ضار لبَیْضا)؛ پرتگالی تواریخ میں اکثر اوقات Anafe لکھا گیا ہے۔ E. Laoust (در *REI*، ۱۹۳۹ء) کے بیان کے مطابق یہ بربری لفظ اَفَا (afa) کی بدلی ہوئی صورت ہے، جس کا مفہوم پہاڑ کی چوٹی یا چھوٹی سی پہاڑی ہے۔خیال ہے کہ اس

کا ابتدائی محلِ وقوع اس پہاڑی پر ہوگا جہاں اس وقت آبادی ہے جسے "بالائی انفا" کہتے ہیں۔ مارمول (Marmol) اس کی بنا کو قرطاجنیوں (Carthaginians) کی طرف اور لیو (Leo) رومیوں کی طرف منسوب کرتا ہے، لیکن ان میں سے کسی نظریے کے ثبوت میں کوئی تحریر ملتی ہے نہ عمارتی آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ الزّیانی اس کی تعمیر امرائے زناتہ کی طرف منسوب کرتا ہے اور اس کی تاریخ پہلی صدی ہجری رساتویں صدی عیسوی کے اواخر کی بتاتا ہے، لیکن اپنے مآخذ کا ذکر نہیں کرتا۔ الادریسی اس بندرگاہ کے ذکر میں کہتا ہے کہ اس کے زمانے میں یہاں غلّوں کی برآمدی تجارت خوب ہوتی تھی۔ اس بارے میں کچھ معلوم نہیں کہ اس شہر نے بَرغَواتا [رَتّ بآن، بربری قبائل کا ایک وفاق] کے واقعے میں کیا حصّہ لیا۔ مرینیوں کے عہدِ حکومت میں أنفا کا نام صوبہ تامَسنا کے دارالحکومت کے طور پر آتا ہے؛ اس میں ایک مستحکم شہر پناہ تھی اور ایک والی اور قاضی تھا؛ ابوالحسن نے یہاں ایک مدرسہ بھی بنایا تھا۔ خاندانِ مذکور کے زوال کے ساتھ یہاں فوضویّت کا جو دور دورہ ہوا اس میں یہ شہر عملاً آزاد ہو گیا اور... [پرتگیزوں نے اسے تباہ و برباد کیا اور یہ اسی حالت میں رہا] یہاں تک کہ سلطان سیدی محمد عبداللہ نے اسے اٹھارھویں صدی میں ازسرِنو تعمیر کیا۔ اس وقت سے اس کا نام دارالبَیضاء [رَتّ بآن] پڑ گیا.

مآخذ: (۱) الاَدریسی: *Descr. de l'Afr. et de l' Esp.*، فرانسیسی میں ڈوزی (Dozy) اور ڈخویہ (de Goeje) نے ترجمہ کرکے شائع کیا، ۱۸۶۶ء، ص ۸۴؛ (۲) Mormol: *L. Afrique*، فرانسیسی ترجمہ از Perrot: *d' Ablan-court*، ۱۶۶۷ء، ۲: ۱۴۰؛ (۳) Leo Africanus: *Descr. de l' Afrique*، طبع شیفر (Scheffer)، ۱۸۹۷ء، ۲: ۹-۱۳؛ (۴) *Une description géo-graphique du maroc d' Az-Zyâny*، ترجمہ فرانسیسی از Coufourier، در *AM*، ۱۹۰۶ء، ص ۳۵۲؛ (۵) لیوی پرووانسال (E. Lévi Provençal): *Un nouveau texte de histoire mérinide: le Musnad d' Ibn Marzūk*، *Hesp.*، ۱۹۲۵ء، ص ۲۹؛ (۶) David Lopes، در *Historia de Portugal*، طبع Damião Peres، ۱۹۳۲ء، ۳: ۵۳۶-۵۳۷؛ (۷) Robert Ricard: *Sources inédites de l' histoire du Maroc*، سلسلۂ اوّل، Dynastic Sa' dienne، پرتگال ۱۹۳۳ء، ۵: xv-xvi.

(A. ADAM)

----

* **اَلْاَنْفال:** قرآن مجید کی آٹھویں سورت کا نام۔ یہ سورت جنگ بدر کے بعد ۲ھ میں نازل ہوئی (اتقان؛ تفسیر المنار)۔ اس میں دس رکوع اور بسم اللہ کے علاوہ پچھتر آیتیں ہیں۔ انفال کے معنی ہیں دشمن کا وہ مال (غنیمت) جو باقاعدہ جنگ میں ہاتھ آئے اور فدیے کی رقوم بھی اس میں شامل ہیں۔ لغت کے بعض ماہروں کے نزدیک نَفَل اور غنیمت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں اور ان میں صرف اعتباری فرق ہے، اس جہت سے کہ وہ فتح کے بعد اور مظفّر و منصور ہو کر ملتا ہے اسے غنیمت کہا جاتا ہے اور اس جہت سے کہ وہ محض اللہ تعالٰی کا فضل و احسان ہے اور اس پر اس کا عطا کرنا لازم نہیں نفل ہے (مفردات، بذیلِ مادّہ)؛ بعض کے نزدیک ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی غنیمت عام ہے اور ہر اس مال کو کہتے ہیں جو دشمن سے حاصل ہو، خواہ اس کے حصول میں مشقت کی گئی ہو یا بلا مشقت ہوا ہو، فتح سے قبل ملا ہو یا بعد میں اور استحقاق سے حاصل ہو یا بغیر استحقاق کے اور نفل خاص ہے اور اس مال کو کہتے ہیں جو غنیمت سے قبل از تقسیم حاصل ہوا ہو۔ بعض کے نزدیک نفل وہ مال ہے جو جنگ و جدل کے بغیر حاصل ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جو مال تقسیمِ غنائم کے بعد بانٹا جائے اسے نفل کہا جاتا ہے (مفردات)۔ فَیئ اور نَفَل میں یہ فرق ہے کہ فَیئ کے لیے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور پھر دشمن نے ہتھیار ڈال دیے ہوں لیکن نفل کے لیے یہ ضروری نہیں۔ بہرحال اَنْفال نفل کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں جس قدر واجب ہو اس پر اضافہ اور زیادتی اور اسے 'نافلۃ' بھی کہا جاتا ہے۔ اسی معنی میں نفلی نماز ہے۔ النوفل کے معنی ہیں عطائے کثیر (دیکھیے مفردات و لسان العرب، تحتِ نفل).

اس سورت کا مرکزی مضمون جنگِ بدر (رمضان ۲ھ، ابن ہشام، ۲: ۲۶۶، طبع عبدالحمید) اور اس سے متعلقہ واقعات ہیں، جس میں مسلمانوں کو مالِ غنیمت بھی ملا اور انھوں نے جنگی قیدی بھی بنائے۔ اس لیے پہلی ہی آیت میں اَنفال کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ انفال اللہ اور اس کے رسولؐ کے لیے ہے (قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَ الرَّسُوْلِ) یعنی جنگ میں دشمن کا مال یوں جائز ہے کہ قومی مفاد کے لیے بیت المال میں پہنچا دینا چاہیے نہ یہ کہ جو مال جس کے ہاتھ لگے وہی اس کا مالک ہو جائے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کی ضروریات پر خرچ ہو۔ اسلامی جنگوں کی اصل غرض مال کا حاصل کرنا اور غنیمتوں کا لوٹنا نہیں اسی لیے انفال کے ذکر کے فوراً ہی بعد زندگی کے اصل مقصد اور حقیقت ایمان کی طرف توجہ دلائی ہے (فَاتَّقُوا اللّٰہَ ... اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا، آیت ۱-۴) اور معاشرتی اصلاح، خدا و رسول کی اطاعت اور اعمالِ صالحہ بجا لانے کی تلقین کی ہے اور جنگ کے لیے تیار کرتے ہوئے قیامِ نماز اور انفاق فی سبیل اللہ، تکبّر سے اجتناب اور خوفِ خدا کی ہدایت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہؓ کی جنگیں (تکبّر سے) پاک تھیں اور بڑی بڑی فتوحات کے وقت بھی انھوں نے دشمن کے ساتھ کمال عفو و درگزر سے کام لیا ہے اور بلا وجہ خون ریزی نہیں کی۔ پھر اصل مضمون جنگ بدر کا ذکر کیا ہے (کَمَآ اَخْرَجَکَ رَبُّکَ ... الخ) اور بتایا ہے کہ اس جنگ کی اصل غرض احقاقِ حق ہے اور یہ کہ دشمنوں کی کمر توڑ دی جائے تاکہ صداقت کی جس آواز کو وہ دبانا چاہتے ہیں اور مسلمانوں کے استیصال کے پیچھے لگے ہوئے ہیں ان کوششوں پر کاری ضرب لگے اور دین کا بول بالا ہو۔ اس لیے جنگِ بدر کا ذکر "کَمَا" (= جس طرح) کے لفظ سے کیا ہے۔ اس میں اشارہ اس سے پہلی آیات کے مضمون کی طرف ہے۔ یعنی مومن کا اصل کام تو وہی ہے جو اوپر کی آیات میں بیان ہوا ہے، یعنی تقوٰی، صلح و آشتی، خدا خوفی، ایمانی منازل کو بڑھ چڑھ کر طے کرنا، نمازوں کا قیام اللہ تعالٰی کی راہ میں اپنی طاقتوں اور اموال کا خرچ کرنا، رزقِ حلال و طیب وغیرہ۔ انھیں اغراض کے لیے مسلمانوں کو جنگِ بدر کے لیے نکلنا پڑا (اس جگہ کما کے لفظ کے

استعمال کی وجوہ کے لیے دیکھیے: ابن جریر، کشاف، تفسیر المنار)۔ یہ جنگ کن حالات میں لڑی گئی: اوّل یہ ہے کہ آنحضرتؐ اپنی خواہش یا لوگوں کے کہنے سے نہیں نکلے تھے بلکہ حکمِ الٰہی کے ماتحت انھیں یہ اقدام کرنا پڑا (كَمَآ اَخْرَجَكَ رَبُّكَ ...) اور اس اقدام میں وہ حق پر تھے، یعنی یہ اقدام اس کے مطابق تھا جو واجب تھا (بِالْحَقِّ)، اسی اندازے سے تھا جو واجب تھا اور اس وقت میں ہوا جو واجب تھا (مفردات، بذیلِ مادّۂ حق)۔ دوسری جگہ قرآن نے جنگِ بدر کو جہاد قرار دیا ہے اور اس میں حصّہ لینے والوں کو "مجاہدین" کہا ہے وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ ...(۴ [النساء]: ۹۵) اور مسلمانوں کے ایک حصّے کے لیے یہ اقدام بڑا ہی شاق اور مشکلات کا موجب تھا (وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَكٰرِهُوْنَ، آیت ۵)۔ وہ خوشی سے اور کسی لوٹ کھسوٹ اور غنائم کے لیے اپنے گھروں سے نہیں نکلے تھے بلکہ ان کا یہ حال تھا کہ گویا وہ آنکھوں دیکھے موت کی طرف ہانکے جا رہے ہیں۔ واقعات یہ تھے کہ مہاجرین بے سروسامان، انصار ابھی نا آزمودہ، یہود برسرِ مخالفت، منافقوں کی ریشہ دوانیاں مستزاد، گرد و پیش کے عرب قبائل قریش مکہ سے مرعوب اور مذہبًا ان کے ہمدرد۔ يُجَادِلُوْنَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ (آیت ۶) میں بتایا ہے کہ جنگ کی ضرورت صاف صاف ظاہر ہو چکی تھی۔ اور اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا (۲۲ [الحج]: ۳۹)، اور قَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ (۲ [البقرۃ]: ۱۹۰) میں بتایا ہے کہ یہ مظلوم تھے اور مجبور ہوئے کہ حملہ آوروں کے مقابلے کے لیے میدان میں نکلیں۔ مسلمان ابھی مدینے سے روانہ بھی نہ ہوئے تھے کہ کفار کی زبردست فوج ابوجہل کی کمان میں مکّے سے روانہ ہو چکی تھی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اس کی اطلاع مل چکی تھی (احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۱۷)۔ عین اس وقت ایک تجارتی قافلہ شام سے ابوسفیان کی سرکردگی میں مکّے کو واپس ہو رہا تھا اور اس کی اطلاع بھی مسلمانوں کو تھی (مسلم، بابِ غزوۂ بدر)۔ مذکورۂ بالا تصریحات سے ظاہر ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ابوجہل کی مسلّح فوج سے مقابلے کے لیے نکلے تھے نہ کہ ابوسفیان کے قافلے کو لوٹنے کے لیے۔

احادیث کے مطالعے سے بھی یہی حقیقت ظاہر ہوتی ہے، چنانچہ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے صحابہ کرامؓ کے سامنے اس معاملے کو رکھ کر ساری صورتِ حال واضح کر دی تو مہاجرین میں مقداد بن عمروؓ (جن کا دوسرا نام مقداد بن الاسود بھی ہے) نے اٹھ کر کہا: یا رسول اللہؐ جدھر آپ کا رب آپ کو حکم دے رہا ہے اس طرف چلیے، ہم آپ کے ساتھ ہیں۔ ہم بنی اسرائیل کی طرح یہ کہنے والے نہیں: فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ اِنَّا هٰهُنَا قٰعِدُوْنَ (۵ [المائدۃ]: ۲۴= جا! تو اور تیرا رب دونوں (مخالفوں سے) جنگ کریں، ہم تو یہیں بیٹھے ہیں) بلکہ ہم تو آپؐ کے ساتھ جانیں لڑا دیں گے اور آپ کا ساتھ نہ چھوڑیں گے جب تک ہم میں سے کسی ایک کی آنکھ بھی گردش کر رہی ہے (البخاری: کتاب المغازی؛ ابن الاثیر: تأریخ، ۲: ۵۶ ببعد)۔ اس کے بعد انصار میں سے سعدؓ بن معاذ نے کہا: یا رسول اللہؐ جو کچھ آپؐ نے ارادہ فرمایا ہے اسے کر گزریے۔ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپؐ کو حق و حکمت کے ساتھ بھیجا ہے اگر آپؐ ہمیں لے کر سامنے سمندر پر جا پہنچیں اور اس میں اتر جائیں تو ہم آپؐ کے ساتھ کود پڑیں گے اور ہم میں سے ایک بھی پیچھے نہیں رہے گا۔ ہمیں یہ ہرگز ناگوار نہیں کہ آپؐ ہمیں لے کر کل دشمن سے نبرد آزما ہوں۔ ہم جنگ میں ثابت قدم رہیں گے اور مقابلے میں سچی جان نثاری دکھائیں گے (مسلم، اور کتاب المغازی؛ ابن ہشام، ۲: ۲۵۴، طبع عبدالحمید)۔ یہ الفاظ ثابت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ اور اکابر صحابہؓ قافلے کو لوٹنے کے لیے نہیں بلکہ ابوجہل کی ساز و سامان سے لیس فوج کے مقابلے کے لیے نکلے تھے جو عمرو بن حضرمی کے قتل کا بدلہ لینے (ابن الاثیر: تأریخ، ۲: ۵۴، مصر ۱۳۰۱ھ) اور اس بہانے مسلمانوں کو نیست و نابود کرنے کے لیے مدینے کی طرف بڑھتا چلا آ رہا تھا۔ جب ابوجہل سے کہا گیا کہ ابوسفیان کا قافلہ بچ کر مکّے کی طرف جا چکا ہے پھر بھی اس نے واپس ہونے سے انکار کر دیا اور مسلمانوں کی طرف بڑھا (بحوالۂ سابق)۔ بدر مدینے سے قریب اور مکّے سے دور تھا لیکن کفار مقامِ بدر پر مسلمانوں سے پہلے پہنچے تھے (ابن ہشام)۔ بعض روایات کی رُو سے مسلمان پہلے پہنچے تھے، تاہم یہ ثابت ہے کہ ان لوگوں کی مکّے سے روانگی کی اطلاع کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مدینے سے روانہ ہوئے تھے۔ حضور علیہ السلام نے جنوب مغرب کی راہ لی یہ وہ راستہ تھا جدھر سے قریش کا لشکر آ رہا تھا، حالانکہ اگر قافلے کو لوٹنا مدِّنظر ہوتا تو شمال مغرب کی راہ لی جاتی جو شام سے مکّے جانے کے لیے کاروانِ تجارت کا راستہ تھا۔

بعض مسلمان جو کم زوری کی حالت میں تھے، چاہتے تھے کہ جنوب سے آنے والی ابوجہل کی فوج سے مٹھ بھیڑ کے بجائے شمال سے آنے والا ابوسفیان کا قافلہ انھیں مل جائے (غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ) لیکن اللہ تعالٰی اور اس کے رسولؐ کا منشا یہ نہ تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی فتح کی پیشگوئیوں کے پورا ہونے اور کفار کی طاقت کچلنے کا وقت آ چکا تھا۔ نویں آیت (اِذْ تَسْتَغِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ ...) میں بتایا کہ مسلمان جنگوں میں اپنی طاقت پر مغرور نہیں ہوتے بلکہ دست بدعا ہوتے ہیں تب فرشتے ان کی مدد کرتے ہیں، تاکہ دشمن مرعوب ہوں اور مومنوں کو طمانینت عطا کرتے ہیں (جنگ بدر کے متعلّق مزید دیکھیے مادّۂ بدر، العطار: بلوغ الارب، مطبوعہ عبیہ (لبنان) ۱۳۱۹ھ، ص ۴۳ ببعد)۔ جنگِ بدر کے ابتدائی مراحل بیان کرنے کے بعد دوسرے رکوع میں میدانِ جنگ کی کیفیت بیان کی ہے اور عین حالتِ جنگ کا نقشہ کھینچا ہے۔ اور بتایا ہے کہ مسلمان کا یہ کام نہیں کہ دشمن کو پیٹھ دکھائے اور اسے یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ انسان کے اعمال و افکار میں حکمتِ الٰہیہ کا ایک خاص قانون کام کر رہا ہے اس لیے مسلمانوں کو اپنے دل کی نگرانی سے بھی غافل نہیں ہونا چاہیے۔ پھر اس جنگ کے نتائج پر روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ اس جنگ کے نتیجے میں گو کفار کی حقیقی طاقت ٹوٹ جائے گی لیکن ان کی طرف سے جنگیں جاری رہیں گی اور وہ موجودہ تعداد سے زیادہ کی فوج لے کر

حملہ آور ہوں گے لیکن ان کا جتھا اور ان کی فوجی تیاریاں ان کے کسی کام نہیں آئیں گی۔ اللہ تعالٰی کی مدد مومنوں ہی کے شامل حال ہوگی اور کفار کی حالتِ عناد آخر انھیں برباد کر کے رکھ دے گی۔ حقیقی زندگی اس رسولؐ کی متابعت میں ہے اور اس میں حقیقی ترقّی کا راز ہے۔ چوتھے رکوع میں اور اس کے بعد کفار کی آئندہ سرگرمیوں اور اس عذاب کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ جنگِ بدر کے بعد کفار ابھی اور لڑائیاں بھی لڑیں گے اور فوجی تیاریوں پر ان کا روپیہ صرف ہوگا لیکن آخر مغلوب ہوں گے اور پیشگوئی کی ہے کہ آئندہ مسلمان ہی خانۂ کعبہ کے متولّی رہیں گے اور کافروں اور مسلمانوں میں کھلا امتیاز قائم ہو جائے گا۔ پس جنگِ بدر میں مسلمانوں کا کفار کے مقابلے کے لیے نکلنا محض اس مصلحت ایزدی سے تھا ورنہ مسلمانوں میں اتنی طاقت کہاں تھی کہ اتنی بڑی جمعیت سے مقابلے کے لیے نکلتے۔ جنگِ بدر کو 'فرقان' قرار دیا ہے اور اس کی وجہ بتائی ہے۔ پھر جنگوں میں ثابت قدمی اور توکل کی نصیحت کی ہے۔ کفار کی بدعہدیوں کا ذکر کیا ہے۔ آٹھویں رکوع میں دشمن کے مقابلے کی تیاری کی طرف توجہ دلائی ہے لیکن صلح کو ہمیشہ مقدم رکھا ہے؛ اور ساتھ ہی مسلمانوں میں باہمی الفت پیدا کرنے کی تلقین کی ہے اور بتایا ہے کہ دشمن کی زیادہ تعداد سے کبھی نہ گھبراؤ۔ نویں رکوع میں مسئلۂ غلامی کو حل کیا ہے اور بتایا ہے کہ شدید جنگ اور اس میں غلبے کے بغیر جنگی قیدی نہیں بنائے جاسکتے اور ترکِ موالات کے اصول بتائے ہیں اور بتایا ہے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں پر ایک دوسرے کی مدد فرض ہے۔

اس سے پچھلی سورت میں ضرورتِ نبوّت پر بحث کرتے ہوئے بتایا تھا کہ جن لوگوں نے صداقت کو مٹانے کی کوشش کی ان کا کیسا برا انجام ہوا۔ اس سورت میں صداقت کے سب سے بڑے علم بردار حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے مخالفوں کی ناکامی کا ذکر ہے اور بتایا ہے کہ یہ معاملہ ان کے ساتھ اسی طرح پیش آیا ہے جس طرح فرعونیوں اور ان سے پہلے مخالفینِ حق کے دشمنوں کے ساتھ پیش آتا رہا ہے، آخر اللہ تعالٰی نے ان پر گرفت کی۔ اسی گرفت کا سب سے پہلا ظہور جنگِ بدر میں ہوا۔ اسی لیے اس کا ذکر کیا ہے۔ جنگِ بدر کو تاریخ اسلام میں یہ اہمیت حاصل ہے کہ یہ اسلام کی پہلی جنگ ہے اور اس میں مسلمانوں کی حد درجہ کم زور حالت کے باوجود کفارِ مکہ کی طاقت کچل ڈالی گئی۔ اکثر صنادید قریش مارے گئے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قتیبہ: المعارف؛ ابن ہشام: السیرۃ؛ انساب الاشراف؛ جوامع السیرۃ)۔ اس غزوے نے مذہبی اور ملکی حالات پر گوناگوں اثرات پیدا کیے اور اسلام کی ترقّی کا راستہ کھول دیا (سورۃ الاَعْراف کے ساتھ اس سورت کے تعلق کے لیے دیکھیے البحر المحیط؛ تفسیر المنار)۔

سورۃ الانفال اور سورۃ التوبہ (البراءۃ) ایک دوسرے کے مضمون کی تکمیل کرتی ہیں بلکہ دراصل یہ ایک ہی سورت کے دو حصے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم نہیں لکھی گئی، اور بسم اللہ کا نزول سورت التوبۃ کے آغاز میں نہیں ہوا۔ قرآن مجید کی تمام سورتوں میں سے صرف سورت التوبۃ ہی ایسی سورۃ ہے جو اس خصوصیّت کی حامل ہے۔

(ادارہ)

⊗ **اَلْاِنْفِطار**: قرآن مجید کی بیاسیویں سورت کا نام، جو ابتدائی مکّی زمانے کی سورت ہے۔ اس میں ایک رکوع اور بسم اللہ کی آیت کے علاوہ انیس آیتیں ہیں۔ انفطار کا مادّہ ف ط ر ہے۔ فطر کے معنی ہیں کسی چیز کو پہلی مرتبہ طول میں پھاڑنا (مفردات)۔ یہ پھاڑنا کبھی کسی چیز کو بگاڑنے کے لیے ہوتا ہے اور کبھی مبنی بر مصلحت۔ اسی لیے فطور کے معنی خلل اور شگاف کے بھی ہیں، جیسے فرمایا ہَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ (۶۷ [الملک]: ۳) اور امام راغب کے نزدیک فَطَرَ اللّٰہُ الْخَلْقَ کے معنی ہیں (ایجاد الشیء وابداعه علی هَیْئَةٍ مترشحة لفعل من الافعال) اللہ تعالٰی نے ہر چیز کی تخلیق اس طرح کی ہے کہ اس میں کچھ کرنے کی استعداد موجود ہے اور اس میں اس الٰہی معرفت کی طرف اشارہ ہے جو تخلیقی طور پر انسان کے اندر ودیعت کی گئی ہے، اسی لیے فطرۃ اللہ سے معرفتِ الٰہی کی استعداد مراد ہے، جو انسان کی جبلّت میں موجود ہے۔ اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ کے معنی میں امام راغب نے کہا ہے: یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو اللہ تعالٰی کی طرف سے اس پر فیضان ہوگا وہ اسے قبول کرلے گا (دیکھیے مفردات، تحت مادۂ ف ط ر)۔

اس سورت میں بڑی بلاغت کے ساتھ قیامت اور قُربِ قیامت کی علامات وکیفیات کا ذکر ہے۔ قیامت کی علامات میں بتایا کہ اس وقت آسمان پھٹ جائے گا۔ ستارے ٹوٹ کر منتشر ہو جائیں گے۔ دریا بہہ پڑیں گے۔ قبریں اکھاڑ دی جائیں گی اور ہر شخص اپنے اگلے اور پچھلے اعمال کو جان لے گا (اور پوچھا جائے گا کہ) اے انسان تجھے جو ذاتی اور نسبتی کمال کی حالت میں پیدا کیا تھا پھر تو نے صداقتوں کا انکار کرکے اپنے تئیں ذلیل کیوں کر لیا۔ دراصل آخرت کا انکار انسان کو اس راہ پر ڈال دیتا ہے، حالانکہ انسانی اعمال ضائع نہیں جاتے فرمایا: اے (غافل) انسان کس چیز نے تجھے اپنے ربِّ کریم سے سرکش بنا دیا ہے، جس نے تجھے پیدا کیا پھر ٹھیک ٹھیک درست کر دیا، پھر تیرے ظاہری اور باطنی قوٰی میں اعتدال وتناسب ملحوظ رکھا، پھر جس صورت میں چاہا تجھے ترتیب دے دیا۔ اصل بات یہ ہے کہ تم جزا وسزا کو جھٹلاتے ہو حالانکہ اس کی طرف سے تم پر ایسے زبردست نگرانِ کار مقرر ہیں جو تمھارے اعمال کا ہر آن محاسبہ کرتے رہتے ہیں اور تمھارا کوئی بھی فعل ان کی نظروں سے مخفی نہیں۔ آخرت میں اس کا کامل ظہور ہوگا۔ اور سب اختیار اللہ تعالٰی کے ہاتھ میں ہوگا۔

(ادارہ)

⊗ **اَنْقَرہ**: ترکی کا مرکزِ حکومت، شہر انقرہ اندرون اناطولیہ میں شمال مغرب کی جانب اس میدان کے مشرقی کنارے پر واقع ہے جس میں دریائے سقاریا کا دایاں معاون انگورد چای (= انقرہ صو یو) بہتا ہے۔ نواح شہر میں اس میدان کی کم

ازکم بلندی سطح بحر سے آٹھ سو پینتیس (ریلوے سٹیشن پر آٹھ سو اکاون) میٹر ہے۔ وہ پہاڑی جس پر قلعۂ انقرہ واقع ہے (بلندی ۹۷۸ میٹر) میدان سے ایک سو بیس میٹر سے زیادہ بلند ہے۔ حیدر پاشا (استانبول) سے یہ شہر ریلوے کے ذریعے ۵۷۸ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے اور خطِ مستقیم میں بحیرۂ اسود کے قریب ترین ساحل سے اس کا فاصلہ ۱۸۵ کیلومیٹر کے قریب ہے۔

تاریخ: انقرہ اَیْدُلُو کے ان قدیم شہروں میں سے ہے جن کی تاسیس کا قطعی زمانہ متعیّن نہیں کیا جا سکتا اور جن کی ابتدائی تاریخ پردۂ ماضی میں مستور ہے۔ حال کے چند سال میں زمانۂ ماقبل تاریخ کے جو آثار دستیاب ہوے ہیں وہ اس کی قدامت بنا پر شاہد ہیں۔ یہ حقیقت قابلِ ذکر ہے کہ اس خطّے کے لوگوں نے اپنی قیام گاہ کو جو نام دیا تھا اور جو تاریخ میں ملتا ہے وہ خفیف سی تبدیلی کے ساتھ ہمارے زمانے تک باقی رہا ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ دوسرے قدیم شہروں کی طرح انقرہ کی ابتدا کے ساتھ بھی کئی افسانے وابستہ ہو گئے ہیں، جو اس کا صحیح نام عام اشتقاقات کی مدد سے معیّن کرنے کی راہ میں حائل ہیں۔

ان افسانوں میں ایک کی رُو سے گورڈیس (Gordius) کے بیٹے مائیڈاس (Midas) حاکم فریکیہ (فریجیا) نے اس شہر کی بنیاد اس مقام پر رکھی تھی جہاں اسے ایک جہاز کا لنگر ملا تھا۔ یونانی مؤرّخ Pausanias کہتا ہے کہ یہ لنگر اس کے زمانے (دوسری صدی عیسوی) تک جوپیٹر (Jupiter) کے ایک معبد میں محفوظ تھا (۱: ۴: ۴۴)۔ دوسری طرف شہر کے نام کو اسی طرح لنگر کے ساتھ مربوط کرنے کی غرض سے بوزنطی ایتیین (Etienne) قریائی، مؤرّخ اپولونیس (Apollonius) کے حوالے سے یہ روایت بیان کرتا ہے کہ جب گولیائی (غلاتی، Gauls) ایشیا میں داخل ہوے (تقریباً تیسری صدی قبل مسیح) تو ایک طرف ان کی جنگ ایرانیوں اور ان کے حلیفوں اور دوسری طرف مصریوں سے ہوئی۔ مصری جہازوں کے جو لنگر ان کے ہاتھ لگے انھیں مالِ غنیمت کے طور پر وہ اپنے ساتھ لے آئے اور اپنے معبدوں میں رکھ دیا، شہر کا نام بھی اسی واقعے کی مناسبت سے رکھا گیا۔ افسانے اور حقیقت کا باہمی تعلّق جو بھی ہو، یہ واقعہ ہے کہ حکومت روما کے زمانے میں بھی جہاز کا لنگر شہر انقرہ میں مخصوص نشان کے طور پر استعمال ہوتا تھا بلکہ یہ نشان اس عہد کے بعض سکّوں اور تمغوں پر بھی نقش ہے۔ اس کے خلاف زمانۂ قریب کے بعض اسلامی۔ ترکی اسناد میں شہر کا نام "انگورو" فارسی لفظ "انگور" سے منسوب بتایا گیا ہے، بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ قلعے کی تعمیر "انگاریہ" (بیگار) سے ہوئی تھی، اس لیے اس کا یہ نام رکھا گیا۔ یورپی مصنّفین میں بعض ایسے بھی ہوے ہیں جنھوں نے شہر کے نام کو یونانی لفظ aghuriddha (کچے انگور)، anguri (کھیرے ککڑی) اور، Kicpert کی طرح، ارمنی لفظ ankur (مختل، ناہموار سطح کے معنوں میں) سے منسوب کرنا چاہا ہے۔ پیرو (Perrot) کے قول کے مطابق شہر کے اس نام اور سنسکرت کے لفظ انکس کے درمیان، جو فرض کیا جاتا ہے کہ فریکیہ کی زبان سے مشتق ہے اور "ٹیڑھے"، "گڑبڑ" کے معنی میں آتا ہے، زیادہ معقول مناسبت پائی جاتی ہے۔ یہ آخر الذکر لفظ یونانی لفظ ἄγχος کے ساتھ "سنگلاخ وادی" اور "تنگ درّہ" کے معنوں میں آ سکتا ہے، اس طرح شہر کا نام حصار کے قریب کی وادی کی شکل سے ماخوذ ہو سکتا ہے۔ زمانۂ حال میں یہ امر زیرِ غور رہا ہے کہ انقرہ اور حتّیوں کے (جو بیسویں سے آٹھویں صدی قبل مسیح تک اندلو کے ایک بڑے حصّے پر حکمران رہے) شہر انکوا (Ankuwa) میں باہمی تعلّق کیا ہے، اور نیچے اس ضمن میں جو تحقیقات درج ہے اس کی روشنی میں یہ غیر ممکن معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ شہر اسی حتّی شہر کی جاے وقوع پر بنایا گیا ہو۔ اس شہر کی تاریخ میں جتنے بھی نام آئے ہیں (Aγγυo,α، Aγχo,α، Ankyre، Ankyra، اَنگریہ، اَنگورو، اَنگرہ، اَنگورہ، اور موجودہ نام انقرہ، جو اب بین الاقوامی سطح پر اس شہر کا رسمی نام قرار پا گیا ہے) سب کے سب ایک دوسرے سے بہت کم مختلف ہیں۔

شہر انقرہ کی وجہِ تسمیہ خواہ کچھ ہو یہ ظاہر ہے کہ اندلو کی شاہ راہوں پر اس کی عمومی حیثیت اور جاے وقوع کے مقامی جغرافیائی حالات دونوں اس امر کے متقاضی تھے کہ یہاں ایک ایسا شہر تعمیر ہو جو اہم مرکز کا کردار ادا کر سکے۔ انقرہ نے ضرور اوّلاً اپنے مقامی جغرافیائی حالات کی بنا پر گرد و پیش کی اقوام کو اپنی طرف متوجّہ کیا ہوگا اور انھیں یہاں سکونت اختیار کرنے کا شوق دلایا ہوگا۔ اس طرح جو شہر بنا اس کے جوہر سے آخر کار ایک ایسا شہر معرضِ ظہور میں آ گیا جو اہم شاہ راہوں پر ایک منزل و مرحلے کا کام دیتا تھا اور اس کی قدر و قیمت بہت نمایاں تھی۔

انقرہ کے گرد و پیش وہ تمام مشترک احوال و ظروف موجود ہیں جو اندرونِ اناطولیہ کے تمام شہروں کی بنا رکھتے وقت پیشِ نظر تھے؛ یعنی ایک تو اس وسیع منطقے میں زیادہ تر شہر میدانوں کے کنارے بنے، پھر یہ بھی ضروری تھا کہ وہ میدانوں کو گھیرے ہوے پہاڑوں کے نزدیک بنائے جائیں، جن سے پانی مہیّا ہوتا رہے؛ چنانچہ انقرہ بھی ایک ایسے میدان میں ہے جہاں انگورو چای (انگورو اوزو) بہتا ہے اور اس دریا کے تین معاون (جن کے موجودہ نام بِنت درہ سی یا خطیب یا کیاش صو یو، اینجہ صو اور چُبُق صو ہیں) اس میدان میں انقرہ کے قریب ہی اس میں آ ملتے ہیں۔ اگرچہ یہ میدان بہت سے ان میدانوں کے مقابلے میں جن میں اندلو کے بعض اور اہم شہر آباد ہیں ذرا تنگ ہے تاہم یہاں ایسے ممکنات موجود ہیں کہ ایک مخصوص وضع و قطع کا چھوٹا سا شہر پروان چڑھ سکے۔ انقرہ کے مقامی جغرافیے میں بالخصوص قدیم اور متوسط زمانوں کی ضرورتوں کے لیے ایسے سازگار حالات نظر آتے ہیں جنھوں نے اسے ایک اہم مرکز کی حیثیت دے دی ہوگی۔ طبعی ماحول میں حفاظت و استحکام کا بڑا عنصر وہ چٹانیں ہیں جو کم و بیش ایک ہزار سے بارہ سو کیلومیٹر تک بلند ہیں اور جن کے اطراف میں گہرے نشیب ہیں۔ ان کے اوپر مزید چند سو میٹر بلند مسطّح بلندیاں (ridges) اور چوٹیاں ہیں اور ان کے بیچ میں بھی جا بجا کشادہ میدان پائے جاتے ہیں۔ بِنت درہ کی تنگ وادی، قلعۂ انقرہ جس قدیم لاوائی چوٹی پر واقع ہے اس کا اس کنارے سے جدا ہونا جو گرمائی قیام گاہ کے میدان کے اوپر ہے، اس چوٹی کا ایسا ہونا کہ جہاں سے دشمن کو بہت دور سے دیکھا

جاسکتا ہے اور جسے بآسانی مستحکم کیا جاسکتا ہے۔ان سب وجوہ سے یہ بڑی عسکری اہمیت کا حامل شہر بن جاتا ہے۔جس طرح اس کا امکان ہے کہ حتّی دور کا شہر اسی پہاڑی پر آباد تھا اسی طرح غالبًا فریکیوں کا شہر اور گلتیوں کے مستحکم قلعوں (appidos) میں سے بھی ایک یہاں واقع تھا اور اس کے ذرا بعد یونانی - رومی شہر کا (جو میدان کی جانب پھیلا ہوا تھا) قلعہ (acropel) بھی اسی پر بنایا گیا تھا؛ نیز سلجوقی اور عثمانی دور کا حصار بھی یہیں سر بلند تھا۔گزشتہ دنوں انقرہ میں جو قدیم آثار دریافت ہوے تھے ان سے پتا چلتا ہے کہ پورا مستحکم شہر قلعہ نما تھا۔اس کی عسکری اہمیت عرصے سے زائل ہوچکی ہے۔تاہم آج بھی انقرہ کے عمومی منظر کے انتہائی مستحکم خط و خال ایک پہاڑی جزیرے کی طرح، میدان کی سطح سے بلند ہوتی ہوئی سرخ - سرمئی رنگ کی ننگی چٹانوں کے اوپر واقع ایک پُرہیبت قلعے کی تشکیل کرتے ہیں.

جاے وقوع کی اہمیت و استحکام سے قطع نظر قدیم انقرہ کی طرزِ زندگی کے ابتدائی بنیادی اختلافات کا تعلّق اس سے بھی تھا کہ یہ شہر اس بڑی شاہ راہ پر واقع تھا جو اندلو کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک قطع کرتی ہے اور گرد و پیش کے بنجر علاقوں سے بچتی ہوئی کنارے کے پہاڑوں کے اندر نیچے نیچے چلی گئی ہے۔ اس طرح اس نے مرورِ زمانہ سے ایک اہم مقام حاصل کرلیا تھا۔اس نقطۂ نظر سے انقرہ کا کردار قدرتی طور پر ایک طرف تو ان سلطنتوں کی قدرت و قوت کے درجے پر منحصر تھا جو اس گزرگاہ پر حکمران تھیں، دوسری طرف انقرہ کی حدود کے قریب یا خود اس پر قابض ہونے پر موقوف تھا۔حوادث تاریخی کی رفتار کے مطابق انقرہ کبھی تو ایسا شہر نظر آتا ہے جو امن و سکون کی زندگی بسر کرتا تھا، جس کی عبادت گاہیں آراستہ و پیراستہ تھیں اور جو بڑی شاہ راہ پر اہم تجارتی مرکز تھا، اور کبھی مستحکم چھاؤنی بن جاتا تھا، جس پر بسا اوقات حملے ہوتے رہتے تھے اور دشمن قابض ہوکر اسے خراب و برباد کردیتے تھے۔اگرچہ اپنی لمبی زندگی کے دوران میں اسے گاہے گاہے بعض بڑے موانع سے سابقہ پڑتا رہا تاہم شہر کی مذکورہ ترقّی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابتدا میں تو صدیوں تک وہ حسبِ معمول اس پہاڑی پر جہاں وہ آباد تھا جما رہا، لیکن اس کے بعد اس پہاڑی کے دامن کی طرف بڑھنا شروع ہوا اور میدان تک پھیل گیا، یہاں تک کہ آخری برسوں میں انقرہ کی نواحی بستیاں ان ڈھلانوں تک جا پہنچیں جو اس میدان کے بالمقابل ہیں.

زمانۂ ماقبل تاریخ سے متعلّق آثار: انقرہ کے نزدیک قدیم حجری (پیلیولتھک) اور متأخر حجری (نیولتھک) انسانی آثار متعدّد بار مل چکے ہیں۔سب سے پہلے ۱۹۱۰ء میں R. Campbell Thompson کو اوزاغیل کے مقام پر، بعد ازاں ۱۹۳۱ء میں K. Bittel کو گیس کے کارخانے کے قریب چقماق پتھر سے ساختہ (mousterien) آلاتِ جراحی ملے۔ ۱۹۳۷ء میں ش - عزیز قانصوہ نے چوبوق کی وادی میں تقریبًا اسی زمانے کے، یعنی وسطی قدیم حجری (پیلیولتھک) عہد کی، مصنوعات دریافت کیں (دیکھیے انقرہ و جوارینک پری هستور یاشندہ یکی بولو شلر، دوسری ترک تاریخی کانگرس، ۱۹۳۷ء)۔اس کے بعد اَور چیزیں دریافت ہوتی رہیں۔وہ دستی بیلچہ (بالطہ) جو Leuchs کو شہر کے مغرب میں اورمان کے مزروعہ میدان کے قریب ملا قدیم حجری (پیلیولتھک) (Chelléan) زمانے سے منسوب سمجھا جاتا ہے۔دوسری طرف ۱۹۳۳ء میں انقرہ کے جنوب میں اَخلات لیکل میں حامد زبیر نے تانبے کے عہد سے متعلّق آثارِ قدیمہ کے ایک سٹیشن میں کھدائیاں کیں۔حال کی کھدائیوں میں پتا چل گیا ہے کہ انقرہ کے مقام پر انسانی بود و باش کی جڑ بہت گہری گئی ہے.

حتّی دور: قدیم اندلو کی تاریخ میں حتّیوں نے جو کردار ادا کیا وہ زمانۂ حال میں دریافت ہونا شروع ہوگیا ہے۔ابتدا ہی میں انقرہ کے قرب و جوار میں ان سے منسوب کئی آثار کا علم ہوچکا تھا (مثلًا شیر کا وہ مجسمہ جو G. Perrot کو قلابہ نامی گاؤں میں ایک چشمے پر ملا)۔۱۹۰۵ء میں بوغوزکوئی (حتّوشاش) میں (انقرہ سے ایک سو ساٹھ کیلومیٹر مشرق کی سمت) H. Winckler و T. Makridi نے جو منظّم کھدائیاں کیں اور پھر بعد میں بھی متعدّد دفعہ ہوتی رہیں ان کی بدولت حتّی تاریخ کے نقطۂ نظر سے غیر معمولی اہمیت کے آثار دریافت ہوے ہیں۔وہ الواح جو بوغوزکوی میں ملیں اور پڑھی جاسکی ہیں ان میں شہروں کے جو نام ملتے ہیں جن میں سے بعض اندلو کے موجودہ شہروں کے ناموں سے بہت کم مختلف ہیں۔ان میں اَنکُلہ اور اَنکُوَہ کے سے نام بھی شامل ہیں۔خیال کیا جاتا ہے کہ یہ اَنکُوَہ، جس کا نام کئی بار آتا ہے اور جو حتّی مملکت کے ایک ضلع کا صدر مقام تھا، پایۂ تخت حتّوشاش سے تین دن کی مسافت پر تھا: "بادشاہ نے پہلی رات شہر اِمراتہ میں بسر کی، دوسری شب ہوبِگستا (Hobigassa) میں گزاری اور تیسرے روز اَنکُوَہ پہنچ گیا" (متن، ص ۲۶۲۶)۔یہاں بادشاہ کی سرمائی قیام گاہ تھی۔مؤرّخ E. Cavaignac تسلیم کرتا ہے کہ شہر (انقرہ) کا قدیم نام اَنقِرَہ (Ankyra) اسی اَنکُوَہ سے مشتق ہے (*Revue hittite et asianique*، ۱۹۳۰ء، ۱:۱۰۱)۔اگر حتّی شہروں حَبَب (Habab)، میتِلاس (Metilas) اور مراس (Maras) کے ناموں میں موجودہ شہروں حلَب ملَطیہ اور مَرعَش کے ناموں کی بنیاد مل سکتی ہے تو کیا اَنقَرہ کے نام کا اَنکُوَہ سے اشتقاق قابلِ قبول نہیں ہوسکتا؟ مذکورۂ بالا متن سے یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ جس طرح موجودہ انقرہ کی جاے وقوع پر اَنکُوَہ کا آباد ہونا ممکن ہے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی اَور جگہ، مثلًا ہِرشِیل - ایرماق کے طاس میں، واقع ہو۔ E. Farrer پہلے قیاس کو کلیۃً تو قبول نہیں کرتا لیکن وہ اسے غیر ممکن بھی نہیں سمجھتا۔مختصر یہ کہ یہ مسئلہ جس طرح ابھی تک حل نہیں ہوسکا اسی طرح اس لفظ (انقرہ) کا مفہوم بھی واضح نہیں ہوا۔دوسری طرف اگرچہ انقرہ میں مذکورۂ بالا مجسّمے اور دیگر ہیکلوں کے علاوہ حتّی دور کی بعض اَور چیزیں بھی ملی ہیں تاہم ممکن ہے کہ وہ حتّی قلعہ جو اسی پہاڑی پر واقع تھا جہاں آج کل کا قلعہ ہے - بوغوزکوئی، عَوَرقلعہ (انقرہ سے ساٹھ کیلومیٹر جنوب مغرب میں) وغیرہ کی سی عمارتوں کی طرح - بہت بڑے پیمانے پر ایسی دیواروں سے تعمیر کیا گیا تھا جو ہموار اور بڑے بڑے پتھروں کی بنیاد پر کچی اینٹوں سے بنائی گئی تھیں۔چونکہ عین اسی جگہ بعد کے زمانے میں اَور عمارتیں بنتی رہیں اس لیے

یہ قدرتی بات ہے کہ اس قلعے کے استحکامات میں سے کوئی چیز باقی نہیں رہی۔

فریکیا اور گالو۔ رومن دور: یہ معلوم ہے کہ حتی سلطنت کے خاتمے کے بعد (آٹھویں صدی ق ۔م) اس جگہ وسطی اور بالائی سقاریہ کے گردونواح میں فریکی آباد ہو گئے۔ ان لوگوں کی گزر اوقات زراعت اور بھیڑ بکری چرانے پر تھی۔ زیادہ تر شہر میدانوں میں اور مصنوعی نیچی نیچی پہاڑیوں پر بنائے گئے تھے۔ ان پہاڑیوں میں سے چند کی پایۂ تخت گورڈین (Gordion) کے نواح میں کھدائی ہوئی تھی (Koerte، ص ۱۹۰۰)۔ انقرہ کے قرب وجوار میں بھی ان پہاڑیوں میں سے جو ان سے منسوب تھیں بعض موجود تھیں اور ان میں کھدائی کی گئی تھی (Makridi، ۱۹۲۵ء، حامد زبیر، ۱۹۳۳ء)۔ فریکیوں کا انقرہ لازمی طور پر بعینہٖ اسی جگہ تعمیر ہوا ہو گا جہاں کسی زمانے میں حتّیوں کا قلعہ تھا۔ ساتویں صدی [قبل مسیح] میں ان علاقوں میں سے جن میں فریکی آباد تھے بعض لیڈیا (Lydia) کے بادشاہوں کے زیر نگیں ہو گئے۔ اسی اثنا میں ایک دفعہ وہاں کمّروں کا غلبہ ہو گیا، جو مغرب سے آئے تھے، اور پھر چھٹی صدی [قبل مسیح (؟)] کے وسط میں یہ علاقے ایرانیوں کی حکومت میں آ گئے۔ ۳۳۴ قبل مسیح میں جب سکندر مشرق کو فتح کرنے نکلا تو گورڈیئن سے یہاں آیا اور یہیں اس نے پافلاگونیا کے ایلچیوں کو بار دیا۔ اس کی موت کے بعد اگرچہ یہ شہر نصف صدی تک سلوکیوں کے حصے میں رہا تاہم انقرہ کے حقیقی مالک غلاطی زیادہ تر تیسری صدی قبل مسیح کے پہلے ربع میں جزیرہ نمائے بلقان سے آئے اور اس صدی کے آخر تک یہاں آباد رہے۔ فریکیوں اور ان کے شہروں میں ایسے یونانی موجود تھے جو مستعمرین کی حیثیت سے مقیم تھے۔ اس طرح اس علاقے نے بتدریج ایک گالو۔ گریک (Gallo-Greek) صورت اختیار کر لی۔ غلاطیوں کی تین بڑی جماعتیں تھیں۔ ان میں سے انقرہ تِکتُوساگ (Tectosag) جماعت کا مرکز بن گیا۔ غلاطی، جیسا کہ مغربی یورپ میں بھی نظر آتا ہے، اپنے مستحکم شہروں کو، جن کے سرے سیدھی ڈھلانوں تک پھیلے ہوئے تھے، پہاڑیوں اور چٹانی چھجوں پر بناتے تھے اور انھیں بڑے بڑے کھردرے پتھروں سے بنی ہوئی گول یا بیضوی فصیل (oppidum) سے محصور کر دیتے تھے۔ قدیم انقرہ کا قلعہ بھی اسی نمونے کا تھا اور بالآخر اس کی جگہ رومیوں کا قلعہ اور فصیلیں بن گئیں۔

رومی گالو۔ گریک لوگوں کے خلاف، جنھوں نے ان کے دشمنوں سے ساز باز کر لی تھی، اپنی مہم کے دوران میں قنصل مانیلوس کے زیر قیادت دوسری صدی ق ۔م میں ان علاقوں میں وارد ہوئے اور انقرہ میں داخل ہو گئے (۱۸۹ ق ۔م)، لیکن چونکہ ان کے دشمنوں نے صلح قبول کر لی اس لیے انھوں نے ملک کی آزادی کو ختم نہیں کیا۔ کچھ عرصے بعد (۱۸۶ ق ۔م) جب یہاں برگمہ کے بادشاہوں کا غلبہ ہو گیا تو یہ لوگ رومی حکومت سے مجبوراً برگشتہ ہو گئے۔ پہلی صدی ق ۔م میں ملک پر پونٹس (Pontus) کے بادشاہ مثری دات (Mitridat) کا تصرف ہو گیا۔ (۸۸۔۸۴ ق ۔م)، لیکن روم کے سردار پومپی (Pompei) نے اسے انقرہ کے قریب شکست دی۔ اس نے غلاطیہ کی حکومت Dejotar کے سپرد کر دی، جس نے اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا تھا۔ اس کی وفات پر اس کی جگہ اس کا کاتب Amintas برسرِ حکومت ہوا، جس کے انتقال پر انقرہ، مع پورے غلاطیہ کے، روم کی سلطنت سے ملحق کر دیا گیا اور لیکونیا سمیت ایک فوجی والی کی حکومت میں رکھ دیا گیا۔

رومیوں کے انقرہ میں مصلحانہ داخلے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہ ہوا کہ وہ دَور جو عملاً غلاطی حکمرانوں کے زمانے میں شروع ہو چکا تھا بدستور جاری رہا، جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے غلاطی اپنی جگہوں پر قائم رہے اور اس تمدن کی پیروی کرتے رہے جو ان تک بحرِ ابیض (بحیرۂ روم) کے ساحلوں سے پہنچا تھا۔ وہ یونانی بولتے تھے اور اپنی سب تحریریں یونانی یا رومی حروف میں لکھتے تھے۔ غلاطی حکمرانوں کے شایانِ شان شہر میں زراعت اور جانوروں کی پرورش کے محاصل سے بڑی بڑی آمدنیاں تھیں، جن کی بدولت وہ رئیسانہ ٹھاٹھ سے زندگی بسر کرتے تھے۔ رومی بادشاہ بھی اکثر اس شہر پر مہربان رہتے تھے۔ شہر کا لقب آغوسٹس کے اعزاز میں سِبَسْت (Sebast) ہو گیا تھا۔ آغوسٹس نے یہاں اپنے نام پر ایک معبد (Augusteum) بھی بنوایا تھا۔ اس روم وآغوسٹس معبد کے اندر، جسے آخری غلاطی حکمران Amintas کے بیٹے Pylacménes نے دسویں صدی عیسوی میں مکمل کیا تھا، آغوسٹس کا مشہور وصیت نامہ، یا زیادہ صحیح طور پر اس کے ان احکام میں سے جو اس نے اپنی زبان سے ارشاد کیے تھے ایک کی نقل کندہ کی گئی تھی؛ چنانچہ Monumentum Aneyranum، جو ہمارے زمانے تک باقی ہے، یہی (معبد) ہے۔ نیرو (Nero) نے یہاں بڑا شہر (metropol) اور Carcalla کی فصیلیں بنوا کر اس کا نام Antoniana رکھا۔ رومی دَور میں یہاں بہت سے معبد، ایک ہپوڈروم (hippodrome) (آتِ میدان)، حمام اور بادشاہوں کے قیام کے لیے مخصوص محل تعمیر کیے گئے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ ان دنوں انقرہ تین رومی عساکر (legions) کی قرارگاہ اور اہم فوجی مرکز تھا، لیکن اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ شہر کے ایک لاکھ باشندے کس طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ یہ شہر، جس کا میدان کی جانب پھیلنے کا میلان غلاطی عہد ہی میں ظاہر ہو گیا تھا، اس زمانے میں بالخصوص شمال مغرب اور شمال کی سمت میں جہاں رومی معابد میں سے بیشتر تعمیر ہوئے تھے پھیلنا شروع ہوا اور ممکن ہے کہ (دریائے) بِنت درہ کے بازو کے اندر بھی، جو اس کے لیے ایک قدرتی خندق کا کام دیتا تھا۔ یہ نئے رومی محلّے ایک بیرونی فصیل سے گھرے ہوئے تھے۔ اندرونی قلعے اور اس فصیل کی دیواریں اب موجود نہیں ہیں۔ مختلف ادوار میں انھیں جس تباہی و بربادی کا سامنا کرنا پڑا اس کے بعد انھیں کے ملبے سے نئی عمارتیں بنائی گئیں اور اسی جگہ یا اس سے ذرا فاصلے پر وہ فصیلیں کھڑی ہو گئیں جو بوزنطی اور سلجوقی دور میں تعمیر ہوئیں۔ رومی دَور میں انقرہ آنَدُلُو کے متمدن ترین شہروں میں سے تھا۔ ان باقی ماندہ آثار کے بارے میں جنھیں وہ یورپی سیاح جو انقرہ سے گزرے، بہت غور و توجہ سے دیکھتے رہے ہیں۔ Ch. Texier، جس نے ۱۸۳۴ء میں یہ مقامات دیکھے تھے، کہتا ہے: ''جہاں تہاں بکھرے ہوئے ان آثار کی شان و شوکت سرسری نظر سے روم کی عمارتوں سے کم نہیں۔ ان عمارتوں

کی وہ یونانی صنعت کاریاں جنھیں حملہ آوروں نے منہدم کر دیا جس باریکی و نفاست سے مزیّن ہیں وہ روم کی معابد میں بھی نظر نہیں آتیں''۔ کتبات میں جن مراسم اور جشنوں کا ذکر بالتفصیل موجود ہے وہ اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ ایک طاقتور سلطنت کے زیرِ سایہ یہ دشمنوں کے غلبے سے محفوظ تھا اور خوش حالی کی زندگی بسر کرتا تھا، لیکن اس کے باوجود رومی دور میں بھی اس شہر کو وقتاً فوقتاً، بالخصوص قوطوں اور ایرانیوں کی طرف سے، حملے کا خطرہ لاحق رہتا تھا اور قلعے کی مسلسل تعمیر واستحکام کا اس خطرے سے ضرور تعلّق رہا ہوگا۔

انقرہ قرونِ وسطٰی میں: اس زمانے میں یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ انقرہ طویل اور پُرسکون ادوار میں زندگی گزارتا رہا۔ شروع میں سات سو برس سے زائد (۳۳۴۔ ۱۰۷۳ء) عرصے تک اس کی قسمت مشرقی رومی سلطنت کے اقبال و ادبار سے وابستہ رہی۔ اس سلطنت کے قوی ادوار میں یہ شہر نئی نئی عمارتوں سے مزیّن ہوا۔ دوسری طرف وہ اَنَدلُو کے سرکردہ عیسائی مرکزوں میں سے ایک بن گیا۔ اس کا رقبہ تھوڑا اور بڑھ گیا اور اس کی فصیلیں مختلف زمانوں میں، اور بالخصوص ساتویں صدی سے جب کہ اسے عربوں کے حملے کا سامنا کرنا پڑا، ازسرِ نو تعمیر ہوتی رہیں۔

عربوں کی انقرہ سے واقفیت یقیناً بہت پرانی ہوگی۔ یاقوت: (مُعجَم، طبع وُسْتِنْفِلْت، ۱: ۳۹۰) انقرہ سے مخصوص ایک فصل میں زمانۂ جاہلیت کے عرب شاعر امرؤالقیس کا بھی ذکر کرتا ہے۔ یہ شاعر جنوبی عرب کے ایک حکمران [حُجر] کا بیٹا تھا اور تخت حاصل کرنے کے لیے قیصر جستینیانوس (Justinian) سے امداد طلب کرنے کی غرض سے بازنطیوم گیا تھا۔ وہاں سے واپسی پر، (گویا ۵۴۰ء میں)، اسے انقرہ میں زہر دے دیا گیا اور مرنے سے پہلے اس نے انقرہ کے بارے میں اپنے تاثرات جن آخری اشعار میں بیان کیے ہیں وہ اس نے یہیں کہے تھے (لوگوں میں مشہور تھا کہ وہ قبر جو شہر کے قریب تیمور کی پہاڑی پر واقع ہے اور جسے بعض لوگ خود تیمور کی قبر بتاتے ہیں دراصل امرؤالقیس ہی کی ہے) [رَکّ بہ امرؤالقیس]۔

ساتویں صدی میں پہلا بڑا حملہ ایران کی سمت سے ہوا اور انقرہ پر قبضہ کر کے پہلے شاپور اور بعد ازاں خسرو پرویز نے اسے تباہ و برباد کیا (۶۲۰ء)، لیکن قیصر ہرقل (Heraclius) نے ایرانیوں کو فیصلہ کُن شکست دی۔ عرب ۶۴۶ء میں عموریہ (Amorium) کے سامنے نمودار ہوے اور ۶۵۴ء میں انھوں نے انقرہ کو فتح کر لیا لیکن وہاں رکے نہیں۔ ۷۰۸ء میں، پھر دس سال بعد، عربوں کی یورشیں دوبارہ شروع ہوئیں۔ ایسوریہ کے قیصر لیون (Leon) ثالث نے شہر کی فصیلوں کی مرمّت کی۔ ۷۹۹ء (بلکہ ۸۰۶ء) میں عبّاسی خلیفہ ہارون الرشید کی فوجوں نے انقرہ پر ازسرِ نو قبضہ کر لیا، اس کے بعد ۸۳۹ء میں یہ المُعْتَصِم کے تصرّف میں آیا، جیسا کہ ایک عرب شاعر حسین ابن ضحّاک کے ایک مصرع میں اشارہ کیا گیا ہے، یہ شہر سرتاسر برباد ہوگیا [قبَّ ابو تمام]:

جَرَی لَهَا الفَألُ بَرْحًا یومَ اَنْقِرَةٍ
اِذْ غُوْدِرَتْ وَحْشَةَ السَّاحاتِ وَ الرَّحَبِ

(فتح عموریہ کے ذکر میں دیکھیے یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّۂ انقرہ)۔ بوزنطی استاد میں اس مہم کے بارے میں معلومات مفقود ہیں۔ ۸۵۹ء میں میخائیل ثالث نے فصیلوں کو دوبارہ تعمیر کیا، زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ پاؤلیکیوں (Pauliciens) نے اس شہر پر قبضہ جما لیا، جو بالائی فرات اور دیورکی (Tephrice) کے نواح میں مجتمع تھے۔ ان کے مذہبی عقائد مشکوک تھے اور وہ کبھی تو عربوں کے موافق اور کبھی ان کے مخالف نظر آتے تھے۔ قُدامہ (۸۸۰ء میں) ان کا ذکر البیالقہ کے نام سے کرتا ہے۔ انھوں نے کچھ عرصے کے لیے ۸۷۱ء میں شہر کو Chrysocheir کی حکومت میں شامل کر دیا (بقول P. Wittek)۔ ارمن مآخذ سے استفادہ کرتے ہوے Çamçiyan نے ایک کتاب کا پتا چلایا ہے جس میں لکھا ہے کہ یہ Chrysocheir قورشہر نامی ایک مسلمان تھا۔ اس کے بعد کہا جاتا ہے کہ انقرہ نے دو صدیوں تک امن و سکون کی زندگی گزاری۔ اب شہر صرف ۹۳۱ء میں طَرَسُوس سے، جو اس زمانے میں مجاہدینِ اسلام کے اجتماع کا مرکز تھا، آنے والے عربوں کے حملے کا نشانہ بنا، لیکن ۹۵۶ء میں خود طرسوس کو نیکوفورس فوکاس ثانی نے بوزنطی سلطنت میں شامل کر لیا اور اس طرح آئندہ حملوں کا سدّباب ہوگیا۔ مشرقی بوزنطی سلطنت کے علاقے کی مشرق اور جنوب مشرق کی جانب توسیع سے انقرہ اپنی حدود سے دور دور تک ایک پُرامن و سکون شہر بن گیا۔ اس اثنا میں ان اداری تقسیمات کی رو سے جو بوزنطیوں کی جانب سے اَنَدلُو میں عمل میں آئیں یہ شہر Bukellarion تِما (Tema) کا صدر مقام رہا۔

گیارھویں صدی کے وسط میں انقرہ کی قسمت نے ایک نئی سمت میں پلٹا کھایا۔ ۱۰۷۱ء میں ملاذگرد (مَنازِکِرد؛ Mantzikert) کے مقام پر سلجوقی سلطان آلپ آرسلان کے ہاتھوں بوزنطی عساکر کو جو شکست ہوئی اس سے پورا اَنَدلُو ترکی اقتدار کے لیے کھل گیا۔ بوزنطی سلطنت، جس نے ایک طاقتور دشمن سے کاری ضرب کھائی تھی اور ساتھ ہی اندرونی اختلافات سے کم زور ہو چکی تھی، اس ترکی یورش کے مقابلے میں نہ ٹھیر سکی۔ اس زمانے میں جب ترکی فوجیں بحیرۂ ایجہ کے کناروں تک پھیل رہی تھیں اس کا امکان تو ضرور تھا کہ ملک میں کہیں کہیں بعض ایسی جگہیں ہوں جہاں انھیں مقامی مقاومت کا سامنا کرنا پڑے لیکن صورتِ حال کے زیادہ روشن ہونے کا بظاہر کوئی امکان نہ تھا۔ ہمیں معلوم ہے کہ ملاذگرد کی شکست کے بعد بھی دو سال تک ترک انقرہ کے اردگرد منڈلاتے رہے۔ اگرچہ وہ اس کے بہت قریب تک پہنچ گئے تھے :Gerphanion (*Mélange d' archéologie anatolienne*، ص ۲۱۵)، لیکن اس کے کچھ ہی عرصے بعد شہر نے ترکوں کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ یہ معلوم نہیں کہ شہر پر پہلی بار قبضہ کرنے والا ترک سپہ سالار کون تھا۔ ممکن ہے وہ خود کوئی سلجوقی حکمران یا اس کا کوئی سپہ سالار یا کسی آزاد ریاست (دانشمندیہ؟) کا سردار ہو۔ بہر حال یہ دور انقرہ کی اور بالعموم اَنَدلُو کی تاریخ میں ایک ایسا زمانہ ہے جو پردۂ ظلمت میں مستور ہے۔

۱۱۰۱ء میں صلیبی فوجوں کے سپہ سالار ریمنڈ ڈی طولوس (Raymand

(de Toulouse) نے، جو بوزنطیم کے راستے آیا تھا، انقرہ پر قبضہ کر کے قلعہ نشین فوج کو تہ تیغ کر دیا، جو تقریبًا دو سو ترکوں پر مشتمل تھی؛ لیکن وہ یہاں رکا نہیں بلکہ انطاکیہ کے حکمران بوہیمنڈ (Bohémond) کو، جسے ایک سال قبل ترکوں نے گرفتار کر لیا تھا، چھڑانے کی نیت سے مشرق کی سمت بڑھا اور شہر بوزنطی حکومت کو واپس کر دیا۔ ۱۱۰۲ء میں کونٹ دی نیورے (Counte de Nevres) کے زیر کمان صلیبی مجاہد یہاں سے گزرے۔ یہ دونوں مہمّیں صلیبیوں کی شکست و ہزیمت پر ختم ہوئیں۔ اس دوران میں انقرہ ترکی مملکت میں داخل رہتے ہوئے ایک مستحکم بوزنطی شہر بن گیا تھا اور کچھ عرصہ اس طرح رہنے کے بعد پھر سلجوقیوں کے ہاتھ آیا۔ صحیح طور پر صرف یہ معلوم ہے کہ ۱۱۲۷ء میں یہ شہر سلجوقیوں میں سے دانشمندی حکمران امیر غازی کے قبضے میں آ گیا۔ اس کے بیٹے محمد غازی کی وفات کے بعد انقرہ پر قُونیہ کے سلجوقی حاکم مسعود اوّل کا قبضہ ہو گیا (تقریبًا ۱۱۴۳ء میں) اور موخر الذکر کی وفات (۱۱۵۵ء) پر چانکری سمیت اس کے ایک بیٹے بادشاہ کو مل گیا لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد اس پر اس کے بڑے بھائی قِلِج آرسلان ثانی، سلطانِ قُونیہ، نے قبضہ کر لیا۔ مدت دراز تک حکومت کرنے کے بعد جب قلیج آرسلان کی سلطنت اس کے گیارہ بیٹوں میں تقسیم ہوئی تو انقرہ ان میں سے محی الدین مسعود کے حصّے میں آیا۔ لیکن اس کے بھائی اور توقاد کے حاکم رکن الدین سلیمان نے، جو قُونیہ پر بھی قابض ہو چکا تھا، اسے دو سال تک انقرہ کے قلعے میں محصور رکھا اور آخر کار اسے مع اس کے دو بیٹوں کے قتل کر دیا (۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء)۔ اس کے کچھ دنوں بعد (۱۲۱۰ء میں) علاء الدین کیقباد نے انقرہ میں اپنے بھائی عزّالدین کیکاؤس اوّل کے خلاف بغاوت کی، لیکن دو سال کے مقابلے کے بعد اطاعت قبول کر لی اور اسے مَلَطیہ کے قلعے میں محبوس کر دیا گیا۔ بھائی کی وفات پر وہ سلجوقی تخت کا مالک ہو گیا۔ علاء الدین کیقباد اوّل کا دورِ حکومت (۱۲۱۹-۱۲۳۷ء) سلجوقی سلطنت کا سب سے درخشاں دور تھا۔ اس زمانے میں انقرہ ایک سرحدی شہر نہ تھا۔ قزل بے نے، جو اس وقت یہاں کا والی تھا، انگوروصو پر آق کوپرو (نامی پل) بنوایا (۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء)، جو اب تک باقی ہے۔ اس کے بعد سلجوقی سلطنت بہت جلد زوال پذیر ہو گئی۔ اگرچہ غیاث الدین کیخسرو مغل حملہ آوروں کے خلاف کچھ عرصے کے لیے انقرہ کے قلعے میں بند ہو کر بیٹھا رہا تاہم ۱۲۴۳ء میں سلطنت کا ایک حصّہ مغلوں کے اثر و نفوذ میں آ گیا۔ ۱۲۴۹-۱۲۵۰ء میں کیکاؤس ثانی نے پھر ایک بار انقرہ کی فصیلوں کی مرمت کی، لیکن پورے اَنڈلُو میں سلجوقی اقتدار یکسر زائل ہو چکا تھا۔ اگرچہ سلاطین نے برائے نام اپنی حکومت برقرار رکھی تاہم حقیقی اقتدار رؤسا کے ہاتھ میں تھا اور یہ مغل حکمرانوں کے تابع فرمان تھے۔ انقرہ شہر میں اس نوعیت کی حکومت طریقۂ اخی [رَتّ بان] کے رؤسا کے ہاتھوں میں تھی اور اَنڈلُو میں گرمیان خاندان کے حاکم شمال مشرق سے آئے تھے اور بعد ازاں کوتاہیہ پر حکمران رہے۔ ان کی گڑبڑ کا یہ دور ۱۳۰۸ء میں اَنڈلُو کے ایلخانی حکومت میں آ جانے تک جاری رہا۔

سلجوقی سلاطین انقرہ کی فوجی اہمیت سے واقف تھے اور اسی لیے وہ اس کی فصیلوں کے استحکام میں سعی و اہتمام کرتے رہے۔ اس کے برخلاف سلجوقی معابد کے نقطۂ نظر سے انقرہ اندرون اَنڈلُو کے بعض اَور شہروں مثلًا قُونیہ، سیواس، قیصری وغیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ P. Wittek نے علاء الدین کیقباد کے عہد کی صرف ایک مسجد کا ذکر کیا ہے، جو قلعے کے اندر تھی۔ اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی سے پہلے انقرہ میں اسلامی طرزِ زندگی نے زیادہ رواج نہ پایا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے ادوار میں بھی سلاطین نے یہاں خود مسجدوں یا مدرسوں کی قسم کی کوئی مذہبی یا ثقافتی عمارتیں نہیں بنائیں بلکہ ان کی تعمیر مختلف والیوں اور رؤسائے طریقت کے انفرادی اقدامات پر چھوڑ دی۔ چونکہ انقرہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں جاتا رہا اور ایک سرحدی شہر سمجھا جاتا تھا اس لیے [یہ امر آسانی سے] سمجھ میں آ سکتا ہے کہ یہ سلاطین اسے زیادہ تر محض فوجی اہمیت ہی کیوں دیتے رہے۔

یہ معلوم ہے کہ انقرہ زیادہ سے زیادہ ۷۰۳ھ/۱۳۰۴ء میں ایلخانیوں کی عمل داری میں آ چکا تھا۔ اس تاریخ سے لے کر ۱۳۴۳ء تک کے بعض ایسے سکّے موجود ہیں جن پر ایلخانی حکمرانوں کے نام عربی اور اویغور حروف میں کندہ ہیں۔ حصار کے دروازے پر ۷۲۹ھ/۱۳۳۰ء [کذا؟ ۱۳۲۹ء] کا ایک فارسی کتبہ ہے، جس میں محاصل وصول کرنے کے بارے میں ہدایات درج ہیں (P. Wittek: اَنْقرہ دَہِ اِیلْخانی کِتابِہ سِی، در تُرک حُقُوق وِ اِقْتِصاد مجموعہ سِی، استانبول ۱۹۳۱ء، ۱: ۱۶۱-۱۶۶)۔ ایلخانی اَنڈلُو پر وسیع قابلیت و صلاحیت کے والیوں کی وساطت سے حکومت کرتے رہے۔ مغلوں کی حکومت انقرہ سے سیؤری شہر تک تھی اور یہ صورتِ حال نہ صرف العُمَری کے بیانات (۱۳۴۳ء) بلکہ حَمد اللہ المُستَوفی کی نُزھۃ القُلُوب سے بھی واضح ہوتی ہے، جو ۱۳۴۰ء میں تالیف ہوئی تھی۔ ۱۳۲۸ء میں ایلخانی والی حسن جلایری نے ایران جاتے وقت جب اَنڈلُو کو چھوڑا تو اپنی جگہ حکومت علاء الدین اِرْتِنَہ کو سونپ دی، جو ان دنوں سیواس میں مقیم تھا۔ یہ معلوم ہے کہ اِرْتِنَہ کے دورِ حکومت میں ۱۳۴۳ء تک انقرہ میں سکّے ایلخانیوں کے نام پر مضروب ہوتے رہے۔ ۱۳۳۵ء میں ابوسعید خاں کی وفات کے بعد اِرْتِنَہ نے، جو رفتہ رفتہ خود مختار ہوتا گیا تھا، ۱۳۴۱ء میں سلطان کا لقب اختیار کر لیا تھا۔ اس کی وفات پر اس کا بیٹا محمد اس کا جانشین ہوا۔ اس وقت سے انقرہ کی حکومت ان والیوں کے ہاتھ میں رہی جنھیں اِرْتِنَہ اور اس کے اخلاف نامزد کرتے تھے، اگرچہ یہ معلوم ہے کہ اِرْتِنَہ نے اَنڈلُو کے مختلف شہروں میں ۱۳۴۱ء کے بعد سے اپنے نام کے سکّے جاری کیے تھے۔

یہ صورتِ حال کب تک جاری رہی؟ اس کی صحیح تعیین مشکل ہے، لیکن Cantacuzène (بون، ۲: ۲۸۴) کی رُو سے، جو ایک بہت قابلِ اعتماد ماخذ ہے، پتا چلتا ہے کہ ۱۳۵۴ء میں بعہد اورخان غازی اس کے بیٹے سلیمان پاشا نے انقرہ کو عثمانی سلطنت میں شامل کر لیا تھا۔ اس زمانے میں انقرہ کا آخری (ایلخانی) والی ملک ناصر تھا۔

اس مسئلے پر خاصی بحث و تمحیص ہوتی رہی ہے کہ انقرہ میں سلجوقی اور عثمانی

ادوار کے مابین دو برائی جمہوریت کا دور تھا یا نہیں۔ قدیم عثمانی اسناد میں، جو بنیادی طور پر بہت ناقص ہیں، کہا گیا ہے کہ انقرہ کو اخیوں کے ہاتھ سے چھینا گیا تھا اور یہی تصوّر نئی تصنیفات (مثلاً Hammer) میں بھی دہرایا گیا ہے۔ موجودہ تصوّر کے مطابق اخی، جو بہت بڑے علاقے کے مالک تھے، انقرہ کے حقیقی حکمران بھی تھے۔ Wittek کہتا ہے کہ یہ تو محقّق ہے کہ ان لوگوں نے اَنڈلُو میں ایک اہم کردار ادا کیا، لیکن ایلخانی حکومت کے دوران میں اصل اقتدار و اختیار امیر یا عامل کے ہاتھ میں تھا اور اخیوں کے ذمّے محض شہری معاملات تھے؛ نیز موجودہ اسناد کے نہایت ناقص ہونے کا ذکر کرتے ہوئے وہ یہ خیال بھی ظاہر کرتا ہے کہ جو علاقہ چاروں طرف سے جنگ و جدال میں محصور تھا اس کے کسی ایک شہر میں جمہوریت کا قیام قابلِ قبول نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ اخیوں نے، جن کی ابتدا "فُتُوّۃ" کے اس طریقے سے ہوئی جو ایک زمانے میں بغداد میں پیدا ہوا تھا، اَنڈلُو میں آنے کے بعد صنعتی اور تجارتی کردار ادا کیا ہو اور اس طرح ان کے مقامی سرداروں نے بعض اوقات [حکومت میں] بہت اثر و رسوخ حاصل کر لیا ہو۔ اَنْقَرہ کے اخی سرداروں میں سب سے زیادہ مشہور اخی حسام الدّین (م ۱۲۹۶ء) اور اس کا بیٹا شرف الدّین (م ۱۳۵۰ء) تھے۔ شرف الدّین کی لوحِ مزار پر "سلطان اھل الفُتُوّۃ والمروۃ اخی معظم" کندہ ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انقرہ کی تاریخ میں یہاں یہ ذکر بھی کر دیا جائے کہ دنیاے اسلام نے اس شہر کو کیا نام دیا اور اسے زمانے کے ساتھ ساتھ کن تغیّرات سے سابقہ پڑا۔ قدیم عرب جغرافیہ نگاروں نے اس شہر کا نام عام طور پر اَنْقَرہ دیا ہے، جو مذکورہ بالا (Αγχυρα) کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن تیرھویں صدی کے شروع ہی میں، یعنی مغلوں کے اِستیلا سے پہلے، یاقوت اور ابن الاثیر میں اَنْقَرہ کے ساتھ ساتھ اَنْگُورِیہ بھی نظر آنے لگتا ہے، جس کی ترکی شکل اِنْگُورو بتدریج عام طور پر مستعمل ہونے لگی۔ سلجوقی کتبوں اور اَنْقَرہ میں ضرب شدہ سکّوں میں اس کا نام ہمیشہ اَنْقَرہ اور ایلخانیوں کے کتبوں اور سکّوں میں اِنْگُورِیہ لکھا جاتا تھا۔ یہ موخر الذکر شکل ابن بی بی (تیرھویں صدی کا آخر) میں، ابوالفداء (م ۱۳۳۰ء) کی تالیفات میں اور عزیز اَسْتَرآبادی (بزم و رزم، چودھویں صدی کا آخر) میں بھی نظر آتی ہے۔ اس کے برعکس حمد اللہ المُسْتَوفی (نُزْهَةُ القُلُوب، ۱۳۴۰ء) کے ہاں اِنْگُورِی یا اَنْگُورِہ کے پہلو بہ پہلو انقرہ بھی ملتا ہے۔ زیادہ قریب کے زمانے کی عثمانی اسناد (اولیا چلبی: سیاحت نامہ و جہانِ نُما) میں ایک موقع پر اَنْقَرہ اور اِنْگُورُو دونوں شکلوں کو استعمال کیا گیا ہے۔ بظاہر ان میں سے پہلی شکل تو رسمی تحریروں میں مستعمل تھی اور عام لوگوں میں اس کی جگہ شکل اِنْگُورُو رائج ہو گئی تھی۔ قدیم شہر کے لیے اَنْقِیرہ (Ancyre) کے علاوہ اَور شکلیں بھی استعمال ہوتی رہی ہیں؛ چنانچہ صلیبی مہمّوں کے وقائع نویسوں میں سے Albertus Aqunsis شہر کا نام Ancras لکھتا ہے۔ زیادہ قریب کے دور میں Tournefort اس کے لیے Angori اور Angora کی شکلیں استعمال کرتا ہے۔ یہی آخر الذّکر شکل یورپ کی جدید مطبوعات میں رائج ہو گئی تھی۔ ۱۹۲۳ء سے شکل اَنْقَرہ رسمی طور پر قبول کر لی گئی اور شکل اِنْگُورُو قطعی طور پر متروک ہو گئی۔

قرونِ وُسطٰی کی عرب اسناد میں بعض دفعہ اَنْقَرہ کو ذات السَّلاسِل یا محض سَلاسِل کہا گیا ہے۔ اس سے غالبًا اشارہ شہر کے "پہاڑی سلسلوں سے گھرے ہوئے" ہونے کی طرف اتنا نہیں جتنا کہ اس کے کئی فصیلوں سے بنے ہوئے قلعے کے استحکام کی طرف ہے۔ یہ نام شُکر اللہ (طبع Th. Seif، در MOG، ۲: ۸۸)، قرہ مانی محمد پاشا (تاریخ آلِ عثمان، مترجمۂ مُکْرِمین خلیل، در TTEM، ۱۴: ۹۱)، Haniwaldanus (Löwenklau: Muslim Hist.، ۱۵۹۵ء، ص ۱۳۱) اور عالی (کُنْہ الاخبار، ۵: ۶۲) میں اور آخر میں اِولیا چلبی (سیاحت نامہ، طبع احمد جودت، ۲: ۴۲۷) کے ہاں ملتا ہے۔

عُثمانی دور: اَنْقَرہ کو، جس کے بارے میں خیال ہے کہ اسے ۱۳۵۶ء میں اُورخان بے نے عثمانی سلطنت میں شامل کر لیا تھا، مراد اوّل نے ۱۳۶۰ء میں دوبارہ فتح کیا۔ یہ واقعہ، جس کی طرف احمدی [مصنّفِ سکندر نامہ] کے اشعار میں اشارہ موجود ہے، عالی کی کُنہ الاخبار میں بھی مذکور ہے اور نشری، اِدْرِیس (Gaubert: Soc. de Géogr. de Paris، ج ۵، ۱۸۳۵ء و ج ۶، ۱۸۴۲ء) اور سَعْد الدین (تاج التواریخ، ۱: ۶۷ ببعد) نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ اگرچہ یہ غیر ممکن نہیں کہ اُورخان کی وفات پر شہر کے سرکردہ لوگوں نے عثمانی حکومت سے گلوخلاصی کا موقع تلاش کیا ہو اور چونکہ ان کے مفاد بہ نسبت بروسہ کے قَیصَری اور قونیہ سے زیادہ وابستہ تھے لہٰذا انھوں نے سابقہ سلجوقی سلطنت کے وارث حکمرانوں سے ایکا کر لیا ہو۔ تاہم وِٹِک (Wittek) کے نزدیک اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ اَنْقَرہ نے اَنڈلُو کی کسی ایسی باغیانہ تحریک سے اشتراک کیا تھا، لیکن ساتھ ہی اس کا بھی امکان ہے کہ کچھ اَور نہیں تو انقرہ نے عثمانی حکومت کے شروع زمانے میں نسبۃً خود مختاری حاصل کر لی ہو۔

پندرھویں صدی میں جب اَنڈلُو کو تیموری حملے کا ہدف بننا پڑا تو انقرہ کا والی یعقوب بے تھا۔ جب تیمور کو یہ خبر ملی کہ بایزید یِلْدِرِم توقاد کے قریب پہنچ گیا ہے تو اس نے اسے انقرہ کی طرف کھینچنے کی غرض سے شہر کا محاصرہ کر لیا۔ بایزید یِلْدِرِم نے آ کر محاصرہ اٹھوایا اور اپنی فوجوں کو شہر کے شمال میں چِبُوق اُووَہ سینا کے مقام پر مجتمع کیا۔ یہیں ۱۹ ذوالحجہ ۸۰۴ھ / ۲۰ جولائی ۱۴۰۲ء کو وہ بڑی جنگ ہوئی جس کا ذکر تاریخ میں جنگِ انقرہ کے نام سے آتا ہے۔ کمکی فوجوں کی غدّاری، پانی کی قلّت اور دشمنوں کی عددی فوقیت جیسے عوامل کی موجودگی کے باعث بایزید کو شکست ہوئی۔ وہ اپنے بیٹوں موسٰی اور مصطفٰی کے ساتھ تیمور کے ہاتھوں میں قید ہو گیا اور آق شہر میں منتقل کیے جانے سے پہلے کچھ عرصے تک انقرہ کے قلعے میں نظر بند رہا۔ جب تیمور اَنڈلُو سے واپس ہوا تو انقرہ بایزید یِلْدِرِم کے بیٹے محمد چلبی کے ہاتھ میں تھا، جس کی تخت نشینی کا اعلان اَمَاسِیہ میں ہو چکا تھا۔ ۱۴۰۴ء میں عیسٰی چلبی نے اس کا محاصرہ کیا، لیکن سلیمان چلبی کی فوجوں نے ۱۴۰۶ء میں تھوڑے عرصے کے لیے

اس پر قبضہ جما لیا۔ یعقوب بے نے محمد چلبی کے خلاف جو بغاوت کی اسے محض اس حکمران کے خلاف مقاومت نہ کر سکنے پر محمول کیا جاتا ہے۔ ۱۴۸۲ء میں بایزید ثانی اور جم سلطان کی باہمی مخاصمت کے دوران میں انقرہ کے والی نے جم کی طرف داری کی اور بایزید نے اُسے سرزنش کی۔ جم کی بیوی اور اس کے بچے یہاں بایزید کے ہاتھ پڑ گئے، جس نے انھیں استانبول میں منتقل کر دیا۔ جس زمانے میں عثمانی سلطنت کی صوبہ بندی ہو رہی تھی انقرہ اَنَدلُو بڑی ایالت کا صدر مقام مقرر ہوا۔ بعد میں صدر مقام کوتاہیہ میں منتقل ہو گیا اور انقرہ صرف ایک سَنجاق کا مرکز رہ گیا۔ جہاں نُما سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سَنجاق عموماً بھی کہلاتی تھی۔ کچھ اور عرصے بعد انقرہ اَنَدلُو کی ایالت سے علیحدہ ایک ایالت کا صدر مقام ہو گیا، جو آخر کار قیر شہر، یُوزغات، چوَرُوم اور قَیصری کی سنجاقوں پر مشتمل ولایت میں شامل ہو گئی تھی۔

سترھویں صدی میں انقرہ جلالی مکر و فریب کی بڑی آماج گاہوں میں سے ایک بن گیا۔ جلالیوں میں سے انقرہ کے قلندر اوغلو محمد پاشا نے سَنجاق کی بیگلک [امارت] حاصل کرنے کی نیت سے اس شہر کا محاصرہ کر لیا اور انجام کار ۱۶۰۷ء میں اس پر متصرّف ہو گیا، لیکن اگلے ہی سال قُویُوجی مراد پاشا نے اسے مغلوب کر لیا۔ اس حادثے کے بعد کے برسوں میں انقرہ کی تاریخ میں اس کے سوا کسی اہم واقعے کا ذکر نہیں کیا گیا کہ کبھی کبھی شہر میں باہمی رقابتیں نمودار ہوتی رہیں اور گاہ بگاہ اسے حکومتِ استانبول سے نافرمانی کرنے والے عُمّال اور مقامی رؤسا کے ہاتھوں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کی ایک مثال ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء کے جاڑے میں صدر اعظم ہزار پارہ احمد پاشا کے خلاف دفتردار زادہ محمد پاشا اور وزیر علی پاشا کی بغاوت کے واقعات ہیں۔ اس سے یہ سمجھ میں آ سکتا ہے کہ باوجود حدودِ شہر کے اِدھر اُدھر پھیل جانے کے ہمیشہ قلعے کو صحیح و سالم رکھنے کی کوشش کیوں کی جاتی رہی۔ انقرہ پر تھوڑے عرصے کے لیے مصر کے والی محمد علی پاشا کی فوجوں نے بھی قبضہ کر لیا تھا۔ محمد علی نے سلطان محمود ثانی کے خلاف عَلَم بغاوت بلند کیا تھا۔

سولھویں سے اٹھارھویں صدی تک انقرہ قدیم حصار کے گرد و جوانب میں، بالخصوص شمال مغرب، مغرب اور جنوب کی طرف میدان کی جانب پھیلتا گیا۔ جنوب کی سمت خاص طور پر یہ رومی ۔ بوزنطی شہر کی حدود سے تجاوز کر گیا تھا اور اس نے ایک اہم مرکزی شہر کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ ۹۲۹ھ/۱۵۲۲ء کی سرشماری (انقرہ ولواسی تحریر دفتری، باش وکالت ارشیوی، شمارہ ۱۱۷) کی تفصیلات کے مطابق سولھویں صدی کے ربع اوّل کے آخر میں انقرہ شہر میں دو ہزار سے زائد مسلمان، ایک سو بیس کے قریب عیسائی اور تقریباً تیس یہودی گھر تھے، جس میں سے ایک سو اسّی قلعے کے اندر تھے۔ چونکہ ان اندراجات میں عورتوں اور بچوں کی تعداد درج نہیں اس لیے مجموعی آبادی کی تعداد معیّن کرنا ممکن نہیں، لیکن اس کا اندازہ دس سے بارہ ہزار تک کیا جا سکتا ہے۔ اسی تحریر کی رو سے بادشاہ کا صرف خاص انقرہ کے محاصل میں سے پانچ لاکھ اٹھاسی ہزار چھے سو چھیاسٹھ آقچہ تھا۔ اس کا ایک تہائی سے زیادہ حصّہ (دو لاکھ آقچہ) شہر میں مسکرات بنانے اور فروخت کرنے، تقریباً ایک چوتھائی بازار اور ترازووں (Kapanlar) کے ٹیکسوں، تخمیناً اتنا ہی چھاپنے اور مہر لگانے کی فیسوں، باقی میں سے (۵۲۳۳۳ آقچہ) انقرہ کی رنگریزی کی دکانوں، ۵۰۰۰۴ آقچہ صرّافے اور شہر کے اندر کے کھیتوں اور گیہوں کی منڈی کے محاصل پر مشتمل تھا۔ میر لِوا کا صرف خاص ایک لاکھ نوے ہزار آقچہ تک پہنچا تھا اور اس کا بیشتر حصہ احتساب، نائب و عَسَس باشی (کوتوال)، بیت المال، مالِ غنیمت وغیرہ کے محاصل سے وصول شدہ رقموں، نیز باغ، باغچوں، چارے اور چراگاہوں کی آمدنی سے حاصل ہوتا تھا۔ ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں اِولیا چلبی انقرہ آیا۔ اس کے بیان کے مطابق اس نے دفترِ خاقانی (سرکاری رجسٹر) کے اندراجات کا مطالعہ کیا۔ اس نے جو معلومات فراہم کی ہیں ان کے رُو سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصے میں شہر بہت بڑھ گیا تھا؛ چنانچہ وہ میر لوا کی آمدنی ۲۶۳۴۰۰ آقچہ تک بتاتا ہے اور شہر کے بارے میں قسم قسم کی معلومات دیتا ہے:

''شہر کی اندرونی فصیل سفید پتھروں سے بنائی گئی تھی؛ اس کے ایک دوسرے سے بلند چار طبقے تھے اور اس کے چار ہزار قدم کے محیط کے اندر تقریباً چھے سو بغیر باغچوں کے گھر تھے۔ پائینِ شہر کی اطراف کو بھی جلالی حملوں کے خوف سے حصار بند کر دیا گیا تھا۔ یہاں تقریباً ستر باغ اور باغچوں والی بڑی بڑی عمارتیں اور چھے ہزار سے زائد آباد گھر تھے۔ گھروں کے اوپر چونے یا گچ کا پلستر نہیں تھا بلکہ عام طور پر وہ انقرہ کی مشہور کچی اینٹوں سے بنائے گئے تھے، جو پختہ اینٹوں کی طرح سخت اور مضبوط ہوتی تھیں۔ بازار اور بزستان [بدستان=مسقّف بازار] شہر کے بالائی حصّے میں تھے۔ جہاں نما میں مذکور ہے کہ انقرہ کے زیادہ تر باشندے ترکمان تھے۔ اِولیا چلبی لکھتا ہے کہ باشندوں میں رومی کم اور ان کے مقابلے میں یہودی اور ارمَن زیادہ تھے۔ اس زمانے میں انقرہ کے قرب و جوار کے میدانوں میں عمدہ قسم کے اناج اور پھل پیدا ہوتے تھے۔ چراگاہوں میں اچھی نسل کے جانور (بھیڑ، بکری، گھوڑ) پرورش پاتے تھے اور ایسی خام پیداوار سے جو بآسانی دست یاب ہو جاتی تھی ساختہ مصنوعات بھی ترقی کر چکی تھیں (کھالیں، منسوجات، نمکین گوشت، شراب، خشک میوے)۔ اس کے علاوہ انقرہ کے نام سے موسوم بکریاں [Angora goats]، جو دنیا بھر میں مشہور ہیں اور مخصوص نوعیت کی ہوتی ہیں، بڑی تعداد میں موجود تھیں۔ انقرہ کی بکریوں کی اون کو، جس کی تعریف میں مقامی مصنّفوں نے کہا ہے کہ وہ ''دودھ کی طرح سفید''، ''ریشم کی مانند نرم'' اور ''ہیرے کی مثل چمک دار'' ہوتی ہے، انقرہ میں اور اس کے قصبات میں کات کر تاگے کی شکل میں تیار کیا جاتا تھا اور اس تاگے سے کپڑے بُنے جاتے تھے، جنھیں صُوف اور شالی کہتے ہیں۔ انقرہ کے باشندوں کا بڑا ذریعہ معاش یہی تھا۔ انقرہ کے کپڑوں میں سے بہترین محلِّ سلطانی میں اور کم تر درجے کے کاروانوں کے ذریعے استانبول اور اِزمِیر بھیجے جاتے تھے۔ سلطنت کے اندر ان کی بہت مانگ تھی اور مصر اور یورپ کو بھی برآمد ہوتے تھے۔ انقرہ کے کپڑے یورپ کے بازاروں میں cimatile یا camelot کے نام سے معروف تھے۔ اِولیا چلبی کہتا ہے کہ فرنگی جو

پشم دار بکریاں یورپ بھیجتے تھے وہ تھوڑے دنوں بعد معمولی بکریاں بن جاتی تھیں بلکہ اس تاگے سے جو انقرہ سے حاصل کیا جاتا تھا دوسری جگہوں میں صوف نہیں بنایا جاسکتا تھا۔ اس کا اپنا خیال یہ ہے کہ اس کا اصل راز انقرہ کی آب و ہوا اور اس کی جاے وقوع کی خوبی میں مضمر ہے۔ یہ شہرت غالبًا انیسویں صدی کے شروع تک قائم رہی۔ ۱۸۱۲ء تک بھی کپڑا بننے کے تقریبًا ایک ہزار کارخانے چل رہے تھے اور ان میں دس ہزار جلاہے مشغول کار تھے۔ ایک مقامی تصنیف میں مندرج بیان کے مطابق انقرہ میں سال بھر میں ایک ہزار قرش (پیاسٹر) کی مالیت کے چُغے اور اعلٰی قسم کے صوف بُنے جاتے تھے۔ رنگ ریزی کے کارخانوں میں شالی پر رنگ کیا جاتا تھا اور اون سے عمدہ قسم کی جانمازیں (سجادے) بنائی جاتی تھیں۔ اٹھارھویں صدی کے شروع میں جب Pournefort انقرہ آیا تو یہاں بہت سے فرانسیسی اور ولندیزی تاجر موجود تھے۔ اُون بھی بڑی مقدار میں (ایک اُوقہ تیس تھالر (Thaler) تک) برآمد کی جاتی تھی۔ لیکن انیسویں صدی کے آغاز میں انقرہ کی اونی صنعت زوال پذیر ہوگئی۔ خود ملک کے اندر اُونی کپڑوں کی مانگ تقریبًا غائب ہوگئی اور بیرونی ممالک میں کشمیر اور ایران کے بنے ہوے کپڑوں سے مقابلے کا اثر بھی پڑا۔ علاوہ ازیں یورپ میں جو بڑا صنعتی انقلاب رونما ہوا اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ انقرہ کے کارخانے بہت ہی کم ہوگئے۔ اسی کے ساتھ وہاں کی مقامی رنگ (جہرہ= rhamus tinctoris) کی صنعت کو، جو بہت مقبول تھی، یورپ کے ارزاں معدنی و کیمیائی رنگوں کا مقابلہ کرنا پڑا اور وہ رفتہ رفتہ ختم ہوگئی۔ اون پہلے کی طرح کپڑے بنانے کے کام نہیں آتی تھی بلکہ زیادہ تر باہر بھیجی جانے لگی۔ Tschischatscheff، Ainswarth اور Mordtmann کا تخمینہ ہے کہ انیسویں صدی کے اواسط میں جو اُون انقرہ میں تیار کرکے باہر بھیجی جاتی تھی اس کی مقدار تقریبًا پانچ لاکھ اُوقہ تک تھی۔ انگریز انقرہ کی جو بکریاں جنوبی افریقہ میں لے گئے تھے اور جن کی پرورش ایک مساعد طبعی ماحول میں مکمل ضروری شرائط کے ساتھ عمل میں آئی، ان کی اون نے اس صدی کے اواخر میں منڈیوں میں خاصی اہمیت حاصل کرلی۔ کچھ عرصے بعد یہی تجربہ بہت کامیابی کے ساتھ ریاست ہاے متحدۂ امریکہ میں بھی دہرایا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مقابلے کے زمانے میں انقرہ کی اون کی قیمت سونے کے نصف لیرا سے گھٹ کر بیسویں صدی کے شروع میں صرف دس قرش رہ گئی۔ بے توجہی کے باعث انقرہ کی بکریاں بڑی تعداد میں تلف ہوگئیں۔ انیسویں صدی کے آخر میں انقرہ اور اس کے گردونواح (بالخصوص زِر = قصبۂ اِستانوس Istanos) میں کپڑے کے ایک دو کارخانے رہ گئے تھے۔ اس سے بآسانی یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ انقرہ، جس کی زندگی کا دار و مدار اون کی صنعت اور تجارت پر تھا، ان حالات میں کس حد تک ماند پڑ گیا ہوگا اور کیوں انیسویں صدی کے دوران میں غریب و مفلس رہ گیا۔ J. Deny کے تحریر کردہ ایک مقالے میں (دیکھیے تکملۂ [آ] فرانسیسی، طبع اوّل) اشارۃً ان مختلف تأثرات کا ذکر کیا گیا ہے جو اس زمانے میں انقرہ آنے والے سیاحوں نے لکھے ہیں: Poujoulat کی نظر میں اَنَدْلُو کے ان شہروں میں جو اس نے دیکھے تھے انقرہ "مفلس ترین" شہر تھا۔ لیکن بقول Perrot انقرہ ان میں "سب سے بڑا" تھا۔ Texier کہتا ہے کہ "ان تمام مصائب کے باوجود جو انقرہ کو دیکھنے پڑے یہ شہر اَنَدْلُو کے آباد ترین شہروں میں سے ایک تھا"۔ چونکہ عمارتی پتھر کی موجودگی کے باوجود اس کی عمارتیں کچی اینٹوں سے بنائی گئی تھیں اس لیے اس کے مکان نہ پائدار ہوتے تھے اور نہ ان پر باہر کے رخ کوئی آرائش کی جاتی تھی؛ اس لیے انقرہ کی ظاہری شکل و صورت سے شہر کی بدحالی کا احساس ہوتا تھا، جو نسبۃً نئے شہروں میں نظر نہ آتی تھی، اور اس کا گنجان آباد ہونا اس کی جاے وقوع کی خوبی، ایک صحت افزا مقام ہونے، اس کی زرخیز زمین اور بالخصوص بے شمار بکریوں کے ریوڑوں کی موجودگی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے دوران میں شہر کی وسعت اور اس کے باشندوں کی تعداد کے بارے میں جو معلومات دی گئی ہیں وہ ایک دوسرے سے زیادہ مطابقت نہیں رکھتیں۔ Tournefart اٹھارھویں صدی کے شروع میں لکھتا ہے کہ شہر میں چالیس ہزار ترک تھے اور مجموعی آبادی پینتالیس ہزار تھی۔ جغرافیے کی ایک ترکی کتاب میں، جو اس صدی کے آخر میں مرتب ہوئی، انقرہ کو ایک بڑا شہر بتایا گیا ہے، جس میں اٹھارہ ہزار گھر تھے۔ Ch. Texier کا بیان ہے کہ شہر کی آبادی کا ایک تہائی حصہ عیسائی تھا (جس میں ارمن اور رومی بالخصوص قابلِ ذکر ہیں) اور مجموعی آبادی (۱۸۳۰ء میں) اٹھائیس ہزار تھی۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ انقرہ شہر کا رقبہ اتنا بڑا تھا کہ اس میں اس سے بہت زیادہ باشندے سما سکتے تھے اور انقرہ کی ایالت میں، اون کی بدولت، موجودہ آبادی سے دُگنی آبادی آرام و آسائش سے گزر کر سکتی تھی۔ A. D. Mordtmann نے ۱۸۵۹ء میں شہر کے گھروں کی جو تعداد دی ہے (بارہ ہزار، جن میں سے آٹھ ہزار دو سو بیس ترکی، دو ہزار چھے سو ارمن۔ کیتھولک، تین سو ارمن، آٹھ سو رومی اور اسی یہودی گھرانے تھے) اگر وہ صحیح ہے تو آبادی کی تعداد اس سے بہت زیادہ ہوگی۔ Perrot نے ۱۸۷۰ء میں آبادی کا تخمینہ پینتالیس ہزار تک کیا تھا۔ بعد کے زمانے کے تخمینے بالعموم اس سے بہت کم ہیں؛ چنانچہ ہومان (Humann) کے قول کے مطابق ۱۸۸۲ء میں انقرہ کے چار ہزار ترکوں کے اور ارمن۔ کیتھولکوں کے سترہ ہزار گھروں میں بتیس ہزار نفوس رہتے تھے۔ Naumann ان کی تعداد ۱۸۹۰ء میں پچیس سے تیس ہزار تک بتاتا ہے اور Cuinet ستائیس ہزار آٹھ سو پچپن۔ ان [ترکی] "سالناموں" میں جو بیسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں شائع ہوے باشندگان شہر کی تعداد کے بارے میں معین معلومات نہیں ملتیں لیکن کہا گیا ہے کہ شہر میں چھے ہزار پانسو گھر، تقریبًا دو ہزار دو سو دکانیں اور چوالیس بڑی اور چھوٹی مسجدیں تھیں۔ غیر ملکی اسناد میں تقریبًا ایک چوتھائی عیسائی، بالخصوص ارمن۔ کیتھولک، دکھائے گئے ہیں۔ یہ [عیسائی] باشندے ان محلوں میں رہتے تھے جو پہاڑی کی مغربی ڈھلان پر واقع تھے اور شہر کی تجارت کا ایک بڑا حصہ ان کے ہاتھ میں تھا، یہاں تک کہ ان میں سے بعض کا استانبول میں بھی بڑا کاروبار تھا۔ ارمنوں کی ایک خانقاہ (monastery)

مغربی اور وسطی اَنَڈلُو کی ارمن خانقاہوں میں سب سے قدیم سمجھی جاتی تھی۔ دوسری طرف انقرہ ایک یونانی اُسقُفی (metropolitic) مرکز بھی تھا۔ اَنَڈلُو کے اور بہت سے مقامات کی طرح یہاں کے راسخ العقیدہ عیسائی بھی ترکی زبان میں بات چیت کرتے تھے۔ دیہاتی پادری تو ان دعاؤں کے معنی بھی نہیں سمجھتے تھے جنھیں وہ برے بھلے طریقے پر پڑھا کرتے تھے۔ ہوار (Cl. Huart) کہتا ہے کہ اٹھارھویں صدی کے آخر میں انقرہ کے ایک اُسقف نے کچھ مذہبی کتابیں لکھی تھیں جو رومی حروف لیکن ترکی زبان میں تھیں (*Trois ouvrages en Turc d' Angora*، در *JA*، ۱۹۰۰ء، ج ۱۵، سلسلہ ۹: ص ۴۵۹ ببعد)۔

انقرہ ترکیہ کا دارالحکومت: چونکہ جنگ بلقان کے بعد روم ایلی کے صوبے ترکی کے ہاتھ سے نکل گئے اور اس طرح نئی سرحدیں استانبول سے صرف دو سو کیلومیٹر کے فاصلے پر رہ گئیں، نیز اسی زمانے میں یہ امر بھی مشکوک نظر آنے لگا تھا کہ یہ بندرگاہ (استانبول) بحری سلطنتوں کے کسی حملے کا مقابلہ کر سکے گی، لہذا مختلف طریقوں پر یہ تجویز زیر غور رہی کہ عثمانی سلطنت کے مرکز کو وسطی اَنَڈلُو میں کسی ایسی جگہ منتقل کر دیا جائے جو بیرونی تعرضات سے محفوظ ہو (یہ تجویز فان ڈر گولٹز (Von der Goltz) پاشا کی طرف سے بھی ایک نوٹ میں پیش کی گئی تھی، جو عرصے تک ترکی فوج میں ملازم رہا تھا)، لیکن استانبول کے سامنے اَنَڈلُو کے سب شہر ماند تھے اور ترکی حکومت کے ارباب حل و عقد کے لیے اس میں بڑی جاذبیت تھی، اس لیے وہ اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور نہ کر سکے۔ ۱۹۱۵ء کے آغاز موسم بہار میں انگریزی اور فرانسیسی بیڑے نے چناق قلعہ کے درّے میں زبردستی راستہ پیدا کر لیا اور بعد ازاں اس پورے عرصے میں جب تک جنگ کا خطرہ باقی رہا یہ سوچا جاتا رہا کہ پایۂ تخت کو اَنَڈلُو میں منتقل کر دیا جائے اور اس ضمن میں اِسکی شہر، قدیم سلطنت گرمیان کا دارالحکومت کوتاہیہ، اور پرانے سلجوقی پایۂ تخت قُونیہ میں بعض تیاریاں بھی کی گئیں؛ لیکن انقرہ کا خیال کسی کو نہ آیا، جو ان شہروں کے مقابلے میں بہت بے حقیقت تھا، حتّٰی کہ کچھ عرصے بعد جب ۱۹۲۰ء میں استانبول پر فتح مند سلطنتوں کا قبضہ ہو گیا اور تشکیلات ملّی کے لیے کوئی اداری مرکز تلاش کیا جا رہا تھا تو کچھ لوگ ایسے تھے جو چاہتے تھے کہ سیوَاس کو ترک نہ کیا جائے، جہاں عارضی طور پر روم ایلی و اَنَڈلُو مدافعۂ حقوق جمعیتی کی کانگرس قائم کی گئی تھی۔ بعض ایسے تھے جو سلطنت کا مرکز بنانے کے لیے اِسکی شہر، کوتاہیہ اور قُونیہ کی سفارش کرتے تھے یا یہ سوچتے تھے کہ انقرہ سے مزید شمال کی سمت کسی کھلی جگہ میں ایک بالکل نیا پایۂ تخت بنایا جائے۔ بایں ہمہ کانگریس کی مجلس تمثیلیہ کی نظر میں انقرہ کو آئندہ بننے والی ترکی مجلس ملّی کے مرکز کے طور پر منتخب کرنے کے حق میں کئی اہم جغرافیائی اور تاریخی اسباب موجود تھے۔

تاریخ کے ابتدائی اور درمیانی ادوار میں جب اَنَڈلُو میں بڑی بڑی سیاسی تشکیلات قائم ہو رہی تھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ جو جگہیں شہروں کا مرکز قرار پائیں وہ کم و بیش ایسے درمیانی کشادہ خطوں میں واقع تھیں جن کے ایک طرف اَنَڈلُو کے وہ تمام وسطی خشک گیاہی میدان تھے جو سکونت کے لیے زیادہ مساعد نہ تھے اور دوسری طرف سرحد کے وہ ناہموار علاقے تھے جہاں نقل و حرکت دشوار تھی اور بیرونی حملوں کا ہر وقت خطرہ لگا رہتا تھا۔ ان خطوں میں، کنارے کے جنگلی علاقوں اور وسطی علاقے کے خشک گیاہی میدان کے درمیان، سکونت اور نقل و حرکت کے نقطۂ نظر سے آمد و رفت کی سہولتیں موجود تھیں اور وہ بڑی سڑکیں جو ملک کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک قطع کرتی تھیں یہاں ایک مسلسل حلقہ بناتی تھیں ــــ اندرونی اَنَڈلُو میں جو مشہور اور اہم شہر مثلاً اِسکی شہر، انقرہ، قیصری، نِیگدہ، قرہ مان، قُونیہ، اَفیون [قرہ حصاری] اور کوتاہیہ، خشک گیاہی میدانوں کے کنارے آباد ہوئے وہ کہیں نہ کہیں سڑکوں کے اس حلقے میں ایک منزل بناتے تھے اور اس حلقے سے اطراف کے علاقوں، یعنی مشرق میں سیواس سے مَلَطیہ اور دیار بکر اور اسی طرح اِرزِ روم تک؛ شمال میں بحیرۂ اسود کے ساحل (یعنی سَمسُون یا سینوب) تک؛ مغرب میں اِسکی شہر اور اَفیون [قرہ حِصاری] کے قریب سے بحیرۂ مَرمَرا (Marmara) اور ایجین کے ساحلوں (یعنی مِلَت، بیزانس وغیرہ) تک اور جنوب میں کیلکیا قپوسی (گولک بوغاری) کے اوپر سے شام کی طرف جانے والے راستے نکلتے تھے۔ جیسا کہ H. Louis نے کہا ہے: "اندرونی اَنَڈلُو کا سڑکوں کا یہ حلقہ اطراف کے علاقوں کو بہت مضبوطی سے اپنے ساتھ ملائے ہوئے تھا"۔ اَنَڈلُو کی بڑی بڑی سیاسی تشکیلات کے مرکز سب یہیں قائم ہوئے؛ چنانچہ متّحدہ حِتّی سلطنت کا مرکز ہتوشاش (بوغاز کوئی) اس مقام پر تھا جہاں سے بتدریج بحیرۂ اسود کے ساحل کی طرف اترنے والا راستہ علیحدہ ہوتا ہے۔ فریکیہ اور غلطیہ کے زمانے میں ہمیں معلوم ہے کہ انقرہ، گورڈیون (Gordion) اور عموریہ ہی مرکزی کردار ادا کرتے تھے۔ زیادہ زمانۂ حال میں قُونیہ سلجوقی سلطنت کا پایۂ تخت رہا۔ اندرونی اَنَڈلُو کی سڑکوں کے مذکورۂ بالا حلقے میں جس سمت سے حملے کا اندیشہ اکثر لاحق رہتا تھا، اس سے انقرہ مشرق کی طرف ہٹ کر ایک نسبۃً محفوظ مقام پر واقع تھا، تاہم وہ مغربی سرحدوں اور استانبول سے ریل کے ذریعے مربوط بھی تھا (اس زمانے میں ریلوے ابھی مزید مشرق کی طرف نہیں بڑھی تھی)۔ جب اس کا سلطنت کے آئندہ مرکز کے طور پر انتخاب کیا گیا تو انقرہ ایک ایسا درماندہ شہر تھا جو ہر قسم کی مدنی آسائش کے لوازمات سے محروم اور ملیریا کا گھر تھا۔ یہاں اتنا پانی بھی میسر نہ تھا کہ ایک اوسط درجے کے شہر کی ضروریات کے لیے کافی ہو سکے۔ یہاں کی آندھیاں مشہور تھیں اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ کلّی طور پر بے شجر و گیاہ تھا۔ اَتاتُرک نے اپنی اہم بڑی تقریر میں پہلے یہ ذکر کیا تھا کہ اَنَڈلُو و روم ایلی مدافعۂ حقوق جمعیتی کی ہیئتِ تمثیلیہ کے مرکز کو انقرہ میں منتقل کرنے کا مسئلہ ۱۹۱۹ء کے تشرینِ اوّل (اکتوبر) کے شروع میں بھی زیر بحث آیا تھا، پھر استانبول اور مغربی صوبوں سے اس مرکز کے قریب ہونے کی ضرورت کو، جس کی تائید بہت سے منطقی اسباب سے ہوتی تھی، واضح طریق پر بیان کیا تھا (دیکھیے غازی مصطفٰی کمال: نُطق، ۱: ۲۴۰)۔
مصطفٰی کمال پاشا کی سرکردگی میں ہیئتِ تمثیلیہ ۲۷ کانونِ اوّل [دسمبر]

۱۹۱۹ء میں انقرہ آ گئی، اور چونکہ اتحادیوں نے ۱۶ مارچ ۱۹۲۰ء کو استانبول پر قبضہ کر لیا، لہٰذا اس مجلس مبعوثان کے بالمقابل، جو عملاً تو پہلے ہی ختم ہو چکی تھی اور بعد میں باقاعدہ طور پر منسوخ ہو گئی، ۱۹ مارچ ۱۹۲۰ء کے ایک اعلان کے ذریعے پوری مملکتِ ترکیہ کو اس فیصلے کا پابند کر دیا گیا جو انقرہ کی "فوق العادت صلاحیت کی مالک" مجلس کے ایک اجتماع میں کیا گیا تھا۔ ۲۳ نیسان [اپریل] ۱۹۲۰ء کو جمعے کے دن مجلس کا انقرہ میں اجتماع ہوا۔ اس طرح انقرہ "تورکیہ بیوک ملت مجلسی" (مجلسِ ملیۂ کبیر ترکی) کی حکومت کا حقیقی مرکز بن گیا؛ چنانچہ قومی جنگ کا اس کے تمام ادوار میں انتظام انقرہ ہی سے کیا جاتا رہا۔ ۲۰ تشرینِ اوّل [اکتوبر] ۱۹۲۱ء کو ترکیہ بیوک ملت مجلسی اور فرانس کے مابین انقرہ کا وہ معاہدہ طے ہوا جس سے ترکی کی قومی امنگوں کی مغرب کی سلطنتوں میں سے ایک کی طرف سے تصدیق ہو گئی اور ان امنگوں کے حصول کا راستہ پیدا ہو گیا۔ ۱۹۲۳ء میں طے ہونے والے معاہدۂ لوزان (Lausanne) کے نتیجے میں مملکت اجنبی تصرّف سے آزاد ہو گئی، اور تشرینِ اوّل [اکتوبر] ۱۹۲۲ء میں سلطنت کے الغا کے بعد وہ وقت آ گیا کہ ترکی حکومت کے مرکز کو ایک قانون کے ذریعے معیّن کر دیا جائے اور یہ "بہت ضروری ہو گیا کہ حکومت کے (نئے) مرکز کو فوراً معیّن کر کے تمام داخلی و خارجی ترددات کو ختم کر دیا جائے" (دیکھیے نُطق، ۱: ۵۲۷)۔ بعض معترضین کے علی الرغم ۱۳ تشرینِ اوّل [اکتوبر] ۱۹۲۳ء کے ایک قانون (بعنوان "دولت ترکیہ کا مقرِّ ادارہ سی انقرہ شہر ہے") کی رُو سے اعلان کر دیا گیا کہ انقرہ ترکی مملکت کا مرکز ہے؛ دو ہفتے بعد (۲۹ تشرینِ اوّل، ۱۹۲۳ء) اس شہر میں جمہوریت کی بنیاد رکھی گئی جو ترکیہ کی موجودہ اداری شکل ہے۔

آج کل کا انقرہ: انقرہ کو نئی ترکیہ کا مرکز بنانے کا فیصلہ ہو جانے کے بعد شہر کو آباد کرنے کے لیے، بہت کچھ سعی و کوشش کی ضرورت پیش آئی۔ یہ کام، جس کی داغ بیل ڈالنا شروع میں ناممکن نظر آتا تھا، سب قسم کی مشکلات کے باوجود، ان تھک عزم و مستعدی سے شروع کیا گیا۔ چونکہ انقرہ کی آبادی تیزی سے بڑھ رہی تھی اور شروع میں کوئی باقاعدہ لائحہ عمل پیش نظر نہ تھا، جس سے اس بڑھتی ہوئی آبادی کے حسبِ حال تشکیلات عمل میں آتیں، اس لیے آبادکاری ایک حد تک غیر منظم طریقے پر ہوئی؛ تاہم اس کے ساتھ ساتھ شروع ہی سے قدیم شہر کے اندرونی رقبے میں جو خالی جگہیں تھیں وہاں عمارتیں تعمیر ہو گئیں اور اس کے باہر بالکل نئے محلے اور مضافاتی مرکز بن گئے۔ دلدلیں خشک کر دی گئیں اور انقرہ کو ملیریا کی مصیبت سے مکمل طور پر نجات مل گئی۔ ہر طرف بہت سی سرکاری عمارتیں تعمیر ہو گئیں اور سڑکیں بن گئیں۔ آبادکاری کے کام کو ایک منظم لائحہ عمل کے مطابق آگے بڑھانا کہیں ۱۹۲۸ء میں جا کر ممکن ہوا، جب کہ جانسن (H. Jansen) کے منصوبے کو قبول کر لیا گیا۔ اس منصوبے کا مقصد یہ تھا کہ پرانے شہر کو اس کی اصلی خصوصیات سمیت باقی رکھا جائے، اس کے اندر ذرائع حمل و نقل کی اصلاح کی جائے اور تجارتی کاروبار کا کچھ حصّہ وہیں رہے۔ نئے انقرہ میں سب سے مقدم مجلس ملّی کی عالی شان عمارت، اس کے علاوہ سرکاری دفاتر کا ایک محلّہ، باغیچوں والے سکنی مکان اور ایک ایسا ثقافتی محلّہ تھا جس کے اندر زیادہ تر اعلیٰ تعلیمی ادارے آ جائیں اور شہر کے صنعتی حصّے اس کے مضافات میں بنائے جائیں۔ اس تجویز میں یہ بھی شامل تھا کہ شہر کے مختلف حصّوں کو ایک دوسرے سے ملانے کے لیے ایسی بڑی سڑکیں بنائی جائیں جن کے دونوں طرف درخت ہوں اور ان کے آر پار یا متوازی دوسرے درجے کی سڑکیں؛ نیز شہر کے مختلف حصّوں کو باہم مربوط کرنے کی غرض سے مضافاتی ریل گاڑیاں اور بسیں چلانے کا انتظام کیا جائے۔ ایک اہم مسئلہ یہ در پیش تھا کہ تیزی سے بڑھتے ہوئے شہر کے لیے پینے کے لیے، نیز باغوں اور باغیچوں کو سینچنے کے لیے اور صنعتی اداروں اور گھروں میں استعمال کے لیے پانی کا انتظام کیا جائے، جس کی سخت ضرورت تھی۔ رومیوں نے قدیم زمانے میں مَغابہ (Magaba) (اِلما یا اورِیس) پہاڑ سے شہر میں پانی لانے کی جو نہریں بنائی تھیں اور اسی طرح وہ نہریں جو سلجوقی اور عثمانی ادوار میں بنی تھیں، مرورِ زمانہ سے شکستہ و ناکارہ ہو چکی تھیں؛ یہاں تک کہ بقول A. D. Mordtmann، جو یہاں ۱۸۵۹ء کے موسم خزاں میں آیا تھا، شہر رفتہ رفتہ بے آب ہوتا جا رہا تھا اور اس میں صرف چند چشمے پائے جاتے تھے۔ بالآخر ۱۸۹۰ء میں والی عابدین پاشا کی سعی و ہمت سے الما طاغ کی زیریں پہاڑیوں کے قدرتی چشموں سے کاریزوں کے ذریعے انقرہ تک پانی پہنچانے کا انتظام کیا گیا۔ لیکن یہ سب ذرائع، خواہ ان میں کتنی ہی توسیع و اصلاح کی جاتی، ایک بڑے شہر کی ضروریات پوری نہیں کر سکتے تھے، لہٰذا یہ قرار پایا کہ وادی چُبوق میں، جو انقرہ سے شمالی سمت میں بارہ کیلومیٹر کی مسافت پر ہے، ایک بڑا بند بنایا جائے۔ یہ بند، جو ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۶ء کے مابین تعمیر ہوا، دو سو میٹر چوڑا اور اڑسٹھ میٹر بلند ہے اور اس کے عقب میں سات کیلومیٹر میدان میں ایک سو پچیس ملین کیوبک پانی جمع رہتا ہے، جو دو لاکھ سے زائد آبادی کے کسی شہر کی ضروریات کے لیے کافی ہے۔ اس بند کی بدولت انقرہ میں ہر طرف بہتا ہوا پانی موجود ہے۔ اس کے ساتھ انقرہ کے آس پاس کی پہاڑی ڈھلانوں، دامنِ قلعہ کی پرانی آتش زدہ جگہوں، سڑکوں کے کناروں اور پارکوں میں وسیع پیمانے پر درخت لگا دیے گئے ہیں اور ان کی بدولت قدرتی طور پر شہر کی شکل و صورت بہت بدل گئی ہے۔ اگرچہ انقرہ، طرح طرح کے عوارض کے نقطۂ نظر سے، اَنَدُولُو کے شمالی کنارے کے منطقے کے ساتھ اس اندرونی حصّے میں واقع ہے جہاں یہ عوارض کم ہیں، تاہم اقلیم کے نقطۂ نظر سے اس کی جائے وقوع قدرتی جنگلی علاقے اور خشک گیاہی میدانوں کے بین بین ہے۔ اقلیم انقرہ میں رصد کا کام ۱۹۲۶ء کے بعد سے باقاعدہ شروع کیا گیا ہے اور اس کے نتائج محکمۂ موسمیات کے رسائل (bulletins) میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ ان کے مطابق آخری آٹھ سال میں انقرہ کا سالانہ اوسط درجۂ حرارت بارہ درجے (سینٹی گریڈ)، سب سے زیادہ سرد مہینے کانونِ ثانی [جنوری] کا ایک درجہ آٹھ دقیقے، سب سے زیادہ گرم مہینے تمّوز [جولائی] (اور اس کے ساتھ ساتھ ویسے ہی گرم مہینے اگست کا) تئیس درجے پانچ

دقیقے تھا۔ اس عرصے میں سب سے نیچا اور سب سے اونچا درجۂ حرارت ناپا گیا تو علی الترتیب سینتیس درجے پانچ دقیقے اور چوبیس درجے دو دقیقے تھا۔ بارش کا حساب یہ ہے کہ گزشتہ تیرہ سال میں حاصل شدہ معلومات کی رُو سے بارش کی سالانہ اوسط مقدار تین سو تیس ملی میٹر (سب سے زیادہ اور سب سے کم بارش کے برسوں کے اعداد بالترتیب پانچ سو ایک اور دو سو بیس ملی میٹر تھے)۔ زیادہ تر بارش (کچھ برف کی شکل میں) جاڑے، بالخصوص شروع موسمِ بہار کے مہینوں میں ہوتی ہے۔ عام موسمی صورتِ حال کی رو سے سال میں کوئی موسم ایسا نہیں ہوتا جس میں بارش بالکل نہ ہو لیکن بالعموم سب سے کم گرمیوں کے آخر میں ہوتی ہے.

حال میں انقرہ کی آبادی تیزی سے بڑھی۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ شہر ترقی کر رہا ہے۔ ایک طویل دورِ انحطاط کے بعد انقرہ میں، جس کی آبادی صرف تیس ہزار سے بھی کچھ کم تھی، ۱۹۲۶ء کی پہلی سرشماری کی رُو سے ستاون ہزار آٹھ سو باشندے تھے۔ ۱۹۲۷ء کی سرشماری میں حدودِ شہر کے اندر رہنے والوں کی تعداد چوہتر ہزار پانچ سو ترپن اور ۱۹۳۵ء کی سرشماری میں ایک لاکھ بائیس ہزار سات سو بیس ہوگئی۔ ۱۹۴۰ء کی سرشماری کے قطعی اعداد کے مطابق آبادی ایک لاکھ ستاون ہزار دو سو باون تھی۔ یہ آخری تعداد ۱۹۲۷ء کی تعداد میں ایک سو گیارہ فی صد اور ۱۹۳۵ء کی تعداد میں اٹھائیس فی صد کا اضافہ دکھاتی ہے۔ اس طرح ترکی میں، استانبول اور ازمیر کے بعد، انقرہ تیسرا بڑا شہر ہوگیا ہے۔ آبادی میں یہ اضافہ مرکزِ حکومت کے یہاں منتقل ہو جانے کے بعد مملکت کی ہر طرف سے خصوصاً استانبول سے، لوگوں کے سرکاری ملازموں، کاریگروں اور مزدوروں کی حیثیت سے بھاری تعداد میں یہاں آکر بس جانے کا نتیجہ ہے۔ اسی سبب سے بڑے شہروں کے معمولی تناسب کے بالعکس آج کل انقرہ میں مردوں کی تعداد عورتوں کی تعداد سے کم و بیش ایک چوتھائی زائد ہے (۱۹۴۰ء کی سرشماری میں نوّے ہزار نو سو ترپن مرد اور چھیاسٹھ ہزار دو سو نواسی عورتیں)۔ تاہم تناسب کا یہ فرق آہستہ آہستہ کم ہوتا جا رہا ہے (۱۹۲۷ء کی سرشماری کے مطابق انقرہ میں ایک ہزار مردوں کے مقابل پانچ سو گیارہ عورتیں تھیں، لیکن عورتوں کی یہ تعداد ۱۹۳۵ء میں چھے سو چالیس اور ۱۹۴۰ء میں سات سو چالیس ہوگئی)۔ ۱۹۳۵ء کی سرشماری میں انقرہ کی ایک لاکھ بائیس ہزار سات سو بیس کی مصدّقہ آبادی میں سے صرف انتیس ہزار (۲۳٫۵ فی صد) باشندے انقرہ کی مرکزی قضا میں اور دس ہزار (۸ فی صد) ولایت انقرہ کی دوسری قضاؤں میں پیدا ہوے تھے۔ اس کے برعکس باشندوں میں سے ستّر ہزار (۵۷ فی صد) ترکی کے دوسرے صوبوں میں پیدا ہوے اور یہاں آکر بس گئے تھے؛ باقی ماندہ تیرہ ہزار افراد ترکی کے باہر پیدا ہوے تھے۔ ان سب لوگوں میں وہ جن کی مادری زبان ترکی ہے ۹۷ فی صد تھے۔ مذہب کے لحاظ سے بھی تناسب تقریباً یہی تھا (۱۹۴۰ء میں مسلمان: ۱۵۲۷۰۰، یعنی ۹۷ فی صد سے زائد اور غیر مسلم ۴۵۰۰، یعنی ۳ فی صد سے کم)۔ پڑھے لکھے لوگ ۱۹۲۷ء میں مردوں میں ۴۳٫۵ فی صد اور عورتوں میں ۲۸٫۵ فی صد تھے؛ لیکن ۱۹۴۰ء میں تناسب فی صد ۶۸ اور ۴۹ ہوگیا۔ جن بچوں کے لیے تعلیم لازمی تھی ان میں یہ تناسب ۸۰ فی صد (لڑکے) اور ۴۷ فی صد (لڑکیاں) سے زیادہ تھا.

شہر کے موجودہ رقبے (۱۶۴۰۰ ہیکٹر) میں جو باشندے آباد ہیں ان کی تعداد فی ہیکٹر نو ہے۔ یہ تناسب، جو استانبول کی اوسط گنجان آبادی سے تقریباً ۴٫۵ کم ہے، ظاہر کرتا ہے کہ جو لوگ آج کل انقرہ میں آباد ہیں وہ ایک بہت وسیع اور کشادہ رقبے میں زندگی گزار رہے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس رقبے کے اندر (مثلاً شہر کے قدیم مرکز میں) بعض حصّے ایسے بھی ہیں جہاں گنجان آبادی ۱۷۵ سے ۲۰۰ فی ہیکٹر، بلکہ اس سے بھی زیادہ ہے.

موجودہ انقرہ کے مسکونہ حصّوں کو قریب سے دیکھا جائے تو نئی عمارتوں کی بدولت گزشتہ چند سال میں قدیم ترین محلّوں کی شکل و صورت بھی کم و بیش تبدیل ہو گئی ہے۔ مکانوں کی وضع قطع، باشندوں کی گنجان آبادی اور ان کے مخصوص پیشوں کے لحاظ سے ان کی مختلف قسمیں آسانی سے ممیّز کی جا سکتی ہیں.

(الف) قدیم انقرہ کی پہچان یہ ہے کہ اس میں اس منطقے کے اندر جس کے گرد کی فصیلوں کے باقی ماندہ آثار اب نظر بھی نہیں آتے (اگرچہ یہ رقبہ اب ہر سمت میں پھیل گیا ہے) اُن وسیع سڑکوں اور میدانوں کے علی الرغم جو زمانۂ حال میں وجود میں آئے ہیں، تنگ اور پیچیدہ راستے موجود ہیں۔ قدیم زمانے میں بیچ بیچ میں آگ لگنے سے جو خالی جگہیں پیدا ہو گئی تھیں اب یک سر پُر ہو چکی ہیں۔ اس اعتبار سے قدیم انقرہ کا آباد رقبہ مسلسل بڑھتا چلا گیا ہے۔ انقرہ کے تاریخی قدر و قیمت کے حامل آثار اسی حصّے میں ہیں اور آبادی کے لحاظ سے بھی اب تک یہ حصّہ سب سے زیادہ گنجان آباد ہے۔ انقرہ کے باشندوں میں سے تقریباً پانچ میں سے تین اسی حصّے میں رہتے ہیں اور یہاں آبادی کی گنجانی فی ہیکٹر دو سو تک پہنچ گئی ہے۔ در حقیقت قدیم انقرہ ایسے دو حصّوں پر مشتمل ہے جو خارجی منظر اور داخلی ہیئت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں: حصار بند پہاڑی کا بلند تر حصّہ (اندرونِ قلعہ) اور اس پہاڑی کی وسطی ڈھلانوں سے لے کر میدان کی طرف پھیلے ہوے محلّے.

قلعۂ انقرہ دو قلعوں سے بن کر بنا ہے، یعنی اندرونی قلعہ، جو پہاڑی کے بلند تر حصّے پر واقع ہے اور بیرونی قلعہ، جو اندرونی قلعے کو شمال، جنوب اور مغرب سے گھیرے ہوے ہے۔ بیرونی قلعے کے تقریباً بیس برجوں میں سے پندرہ اور ان کے درمیان کی دیواروں کا ایک بڑا حصّہ ہمارے زمانے تک کم و بیش اچھی حالت میں باقی ہے۔ باہر کی طرف اس کے دو دروازے کھلتے ہیں، جن میں سے زیادہ اہم حصار قپی ہے، جو ساعت برج (گھنٹہ گھر) کے پہلو میں ہے۔ اندرونی قلعہ، جو پہاڑی کی چوٹی پر پچاس ہزار میٹر رقبے پر پھیلا ہوا ہے، تقریباً مستطیل شکل کا ہے۔ بیرونی قلعے کی دیواروں کا ایک حصّہ بیک وقت اندرونی قلعے کی شمالی حد بھی بناتا ہے۔ اندرونی قلعے کی دیواروں کے نیچے کے حصّے سب کے سب سنگ مرمر اور سنگِ اسود (basalt) کے تراشیدہ ٹکڑوں سے بنائے گئے ہیں اور ان کے اوپر

متعدّد پختہ اینٹوں کے رڈّے لگائے گئے ہیں جو اوپر کو بلند ہوتے ہوئے بتدریج بڑھتے گئے ہیں۔ اگرچہ اینٹوں سے بنے ہوئے حصّے زیادہ تر خراب ہو گئے ہیں، تاہم اندرونی قلعے (حصار) کی مجموعی ہیئت اپنی پوری آن بان کے ساتھ باقی ہے۔ اندرونی قلعے کا محیط گیارہ سو پچاس میٹر ہے اور دیواریں چودہ سے سولہ میٹر (مشرقی رخ پر دس سے بارہ میٹر) تک بلند ہیں۔ دیواروں کے اوپر اٹھے ہوئے بیالیس برج ہیں جو زیادہ تر پنج گوشہ ہیں۔ ان میں سے انیس برج، جو قلعے کے مغربی رخ کے ساتھ ساتھ چلے گئے ہیں، ایک ایسے جہازی بیڑے کا منظر پیش کرتے ہیں جو ایک قطار میں آگے بڑھ رہا ہو۔ اندر داخل ہونے کے بڑے دروازے کے جنوب میں اور اندرونی قلعے کے جنوب مشرقی گوشے میں مشرق قلعہ سی نام کا ایک برج ہے اور شمال مشرقی گوشے کے قریب آق قلعہ ہے، جو حصار کا بلند ترین نقطہ تشکیل کرتا ہے اور اپنی نو سو اٹھتر میٹر بلندی کے ساتھ خطیب چای کی سطح سے، جو اس کے دامن میں بہتا ہے، ایک سو دس میٹر اونچا ہے۔ اندرونی قلعے کی طرح بیرونی قلعے کی فصیلیں اور برج بھی بوزنطی تعمیرات کے اوپر متعدّد بار بنائے اور مرمّت کیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ سلجوقی دور میں ایک دوسری دیوار بھی بنائی گئی تھی، جو شمال میں آق قلعہ کے ایک گوشے سے ملی ہوئی ہے اور یہاں سے خطیب چای نظر آتا ہے۔ آٹھویں اور نویں صدی کے عرصے میں، جب کہ انقرہ شہر بہت سے حملوں سے دوچار ہوتا رہا، قلعے کو بار بار [از سر نو] تعمیر کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی اور اس کام کے لیے قدیم رومی آثار اور روبخرابی عبادت گاہوں کے سنگ مرمر کے ٹکڑے، ستونوں کے پائے، سرپوشوں (باشلک؟) اور مجسموں کے ٹکڑے، کتبوں کے پتھر، مصنوعی آبی گزرگاہوں (aquaducts) کے پائپ وغیرہ استعمال کیے گئے۔ یہ اندرونی قلعے کے فصیلوں کی پوری لمبائی، بالخصوص جنوبی رخ، میں نظر آتے ہیں۔ قلعے سے بہت شان دار منظر دکھائی دیتا ہے۔ ان پہاڑی ڈھلانوں کے پیچھے، جو اس میدان کو گھیرے ہوئے ہیں جس میں نیا انقرہ پھیلا ہوا اور جن پر مضافاتِ شہر کی جھونپڑیاں (کوشک) اور ان کے باغیچے ہیں، پہاڑوں کی طویل قطاروں کے نیلے خطوط یکے بعد دیگرے نظر آتے ہیں۔ یہاں سے ادھر ادھر دیکھنے سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ کسی ایسے مقام کو جسے انسانوں نے بہت قدیم زمانے سے اپنا مسکن بنایا اور مستحکم کیا ہوا سے مختلف قومیں، جو ایک دوسری کی وارث ہوتی رہیں، صدیوں تک کیوں ترک نہیں کر سکتیں.

انقرہ کے اندرونی اور بیرونی قلعے کے درمیان کی ڈھلواں سطح اور وہ رقبہ جو اندرونی قلعے کے گرد ہے ایسے محلّوں سے معمور ہے جن میں ناہموار فرش کے تنگ اور پیچیدہ راستوں کے دورویہ پرانے مکان بنے ہیں، لیکن وہ محلّہ جو اندرونی قلعے کے مغربی رخ کے سامنے پھیلا ہوا ہے اور ۱۹۱۷ء کی آتش زدگی میں تباہ ہو گیا تھا اب ایک سرسبز میدان بنا دیا گیا ہے۔ قدیم انقرہ کے بعض گھروں کے متعلّق اندازہ کیا جاتا ہے کہ وہ اٹھارھویں صدی کے شروع سے باقی چلے آتے ہیں، لیکن تقریبًا ان سب میں بعد کے زمانے کی تعمیرات کی وجہ سے کم و بیش تبدیلیاں ہو گئی ہیں۔ ان گھروں میں ایسے بہت کم ہیں جو لکڑی یا پتھر سے بنائے گئے ہوں۔ قدیم انقرہ کا مثالی (typical) مکان لکڑی کا ایک ڈھانچہ قائم کرنے کے بعد اس کے خلاؤں کو کچی اینٹوں سے پُر کر کے بنایا جاتا تھا۔ اگرچہ کئی کئی منزل کے مکان بھی موجود تھے تاہم جو مکان دیکھنے میں آئے ہیں وہ زیادہ تر ایک منزل کے ہیں۔ ان میں ایک کشادہ صحن، ایک گودام یا نعمت خانہ اور بعض اوقات ایک اصطبل بھی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ چھجّے جو زیادہ تر باہر کی طرف بنائے جاتے ہیں، یا افقی اینٹوں کے چند رڈّوں کے اوپر بنی ہوئی منزل، جو بالعموم نیچے کی منزل سے آگے کو بڑھی ہوئی ہوتی ہے، ان گلیوں کو جو پہلے ہی سے تنگ تھیں اوپر کی طرف جا کر اور تنگ کر دیتی ہے۔ رہائش کے لیے مخصوص منزل میں اوپر سے کھلا ہوا دالان ہوتا ہے، جس میں بازار کی طرف کھڑکیاں ہوتی ہیں اور صحن کے رخ کو بانسوں یا بلّیوں سے بند کر دیا جاتا ہے۔ کمروں کے دروازے اسی دالان میں کھلتے ہیں۔ دیواروں پر چونے سے سفیدی کر دی جاتی ہے اور لکڑی کے حصّوں کو اکثر گہرے رنگ کی زمین پر شوخ رنگ کے پھولوں اور چھجّے دار اندرونی چھت کو ہندسی اشکال سے مزیّن کر دیتے ہیں۔ کھڑکیوں میں شیشے کے چھوٹے چھوٹے رنگ برنگ ٹکڑے اور لکڑی کے پردے لگے ہوتے ہیں تاکہ مکان گرمیوں میں تپش اور خاک سے اور جاڑوں میں تند ہواؤں سے محفوظ رہیں.

خارجی فصیلوں کے استانبول قپی اور مقبروں کے پہلو میں پہلے ایک میدان واقع تھا۔ اب اس میدان اور ان راستوں کے ساتھ ساتھ جو یہاں آ کر ختم ہوتے ہیں بیوک ملّت مجلسی کی پرانی اور نئی عمارتیں اور انھیں کے ساتھ ہوٹل، بینک، تجارتی منڈیوں وغیرہ کی عمارتیں بن گئی ہیں.

(ب) نیا شہر اور مضافات: جس زمانے میں قلعۂ انقرہ کے بیرونی محلّے اور سڑکیں کشادہ کی جا رہی تھیں اور بڑے پیمانے پر عمارتیں تعمیر ہو رہی تھیں، جن سے اس کی شکل و صورت بدل رہی تھی اس وقت اس کے جنوب میں واقع میدان میں، جو قبل ازیں بالکل بے کار پڑا تھا اور جہاں وقت بے وقت انجہ صُو کا پانی بھر جاتا تھا، ایک نئے انقرہ (ینی شہر) کی بنیاد رکھی جا رہی تھی۔ ینی شہر کی ریڑھ کی ہڈی وہ بڑی سڑک ہے جو اُلوس میدان سے شروع ہو کر قدیم انقرہ کے جنوبی سرے کو چھوتی ہوئی جاتی ہے اور چھے کیلومیٹر لمبی ہے۔ یہ اتاترک بولیوار کہلاتی ہے اور اس پر یا اس کے اطراف میں، پرانے انقرہ کے بالکل قریب، تجارتی منڈیوں اور بینکوں کا محلّہ ہے۔ زیادہ جنوب کی سمت وہ محلّہ ہے جہاں انقرہ یونیورسٹی کی عمارتیں واقع ہیں اور اس سے ذرا پرے سکنی محلّے ہیں، جن میں باقاعدہ بنی ہوئی سڑکوں اور گلیوں کے ساتھ ساتھ مکانات تعمیر کیے گئے ہیں، جن میں سے بعض میں باغیچے بھی ہیں۔ اس کے جنوب میں میدان کے پہلو کی ڈھلان میں وہ سرکاری محلہ ہے جو برابر پھیلتا جا رہا ہے۔ پھر یہ بڑی سڑک تھوڑی سی چڑھائی کے ساتھ چنکیہ کے 'جمہور ریاستی کوشک' کے آگے پہنچ جاتی ہے، جو انقرہ کے حسین ترین مناظر میں سے ایک ہے اور جس کے دونوں طرف سفیروں کے لیے مخصوص بنگلے بنے ہوئے ہیں۔ نیا شہر

گزشتہ چند سال میں ہر سمت میں بڑھتا رہا ہے۔ شمال میں یہ براہِ راست پرانے انقرہ سے جا ملا ہے اور مشرق کی جانب جبہ جی کی نواحی بستی سے، جو ریلوے لائن کے ساتھ ساتھ پھیلتی گئی ہے۔ ۱۹۴۰ء کی سرشماری میں یِنی شہر کی آبادی جبہ جی سمیت اکتالیس ہزار تھی۔ علاوہ ان قطعات کے جنھیں شہر انقرہ کے حصّے کہا جا سکتا ہے اطرافِ شہر میں اس سے ذرا فاصلے پر بعض قدیم دیہات کی جگہ، یا بالکل نئے سرے سے، کئی اضافی بستیاں بن گئی ہیں۔ گرمائی مساکن اور سکونتی مضافات ڈھلانوں پر بنائے گئے ہیں۔ اس کے برعکس وہ صنعتی اضافی بستی جس میں بڑے بڑے کارخانے ہیں شہر کے اَور زیادہ مغرب میں واقع ہے.

مملکتِ ترکیہ کے اندر جو ریل کے نئے راستے بنائے گئے ہیں ان کی بدولت انقرہ نقل و حرکت کا ایک اہم مرکز بن گیا ہے۔ اس طرح انقرہ بحیرۂ اسود کے ساحلوں سے مشرق اور جنوب میں مربوط ہو گیا ہے۔ وہ تیز رفتار ٹرین (Toros Express) جو مغربی یورپ کو براستۂ ترکیہ عراق وغیرہ سے ملاتی ہے انقرہ سے گزرتی ہے.

ترکیہ کے دار الحکومت کی حیثیت سے انقرہ کو محض سیاسی اور اداری اہمیت ہی حاصل نہیں بلکہ گزشتہ برسوں میں ہونے والی ترقی کے باعث یہ شہر ایک ثقافتی مرکز اور اپنی صنعتی، تجارتی اور مالی سرگرمیوں کی بدولت ایک اقتصادی مرکز بھی بنتا جا رہا ہے۔ انقرہ میں متعدّد ابتدائی اور ثانوی مکاتب و مدارس، تجارتی و صنعتی درس گاہوں اور کالجوں (lycees) کے علاوہ ثانوی درجات کے مدرسوں کی تربیت کا ایک کالج ہے جو غازی انسٹی ٹیوٹ کہلاتا ہے۔ علاوہ ازیں علومِ سیاسیہ کا مکتب (قدیم ملکیہ)، حقوق فاکولتہ سی (Law Faculty)، تاریخ و جغرافیا فاکولتہ سی، ایک یوکسک (اعلی) زراعتی انسٹی ٹیوٹ، جس میں جنگل، زراعت اور بیطاری (مداواے حیوانات) کی فیکلٹیاں ہیں، حرب اکیڈمی سی کا فوجی سکول اور پیدک کا صوبائی مکتب ہے۔ طب کی فیکلٹی بھی بننے کو ہے۔ عوام کے ثقافتی ذوق کو فروغ دینے کے خیال سے ایک عوامی مرکز اور اس کے قرب میں اِتنوگرافی کا ایک عجائب گھر موجود ہے، جس میں 'وقت شایان ٹرک ایتنوگرافی' کے ذخائر کے علاوہ ایک مخصوص کمرے میں مختلف ''طریقتوں'' سے متعلق چیزیں اور کئی اَور کمروں میں حطّی آثارِ قدیمہ ہیں۔ شہر کی جنوب مغربی پہاڑیوں میں سے ایک (رصد تپہ) پر اتاترک کا عالی شان مقبرہ تعمیر ہوا ہے۔ [انقرہ میں دو یونیورسٹیاں بھی ہیں۔ ان میں سے ایک مڈل ایسٹ ٹیکنیکل یونیورسٹی ہے، جو پورے مشرقِ اوسط کی تکنیکی ضروریات کی کفیل ہے.]

اقتصادی لحاظ سے انقرہ کو ہمیشہ سے ایک مرکز مبادلہ کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اون کی صنعت کے انحطاط کے بعد بھی یہاں ایک خاصے وسیع علاقے کی زرعی پیداوار جمع ہوتی اور بیرونی ممالک کو برآمد کی جاتی رہی اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اشیا جن کا یہ علاقہ محتاج تھا باہر سے درآمد ہوتی رہی ہیں۔ چونکہ اس کی آبادی تیزی سے بڑھ رہی ہے لہٰذا اب انقرہ اس پیداوار کا بیشتر حصّہ اپنے ہی صرف میں لے آتا ہے جو پہلے کی نسبت ایک زیادہ وسیع علاقے سے آتی ہے۔ خارجی ملکوں سے درآمدہ سامان کی مانگ بھی قدرتی طور پر بہت بڑھ گئی ہے۔ انقرہ کے علاقے میں اون کے علاوہ اَور خام پیداوار بھی خاصی مقدار میں موجود ہے۔ آبادی کے بڑھ جانے کی وجہ سے کاری گر بآسانی دست یاب ہو سکتے ہیں اور مقامی ضروریات میں بھی اضافہ ہوتا جا رہا ہے، لہٰذا اس کا امکان موجود ہے کہ یہاں بڑے پیمانے پر بھی صنعتیں قائم کی جائیں؛ چنانچہ اسی لیے یہاں کچھ کارخانے تو ایسے بن گئے ہیں جو براہِ راست ایک بڑے شہر کی ضروریات کو پورا کر سکیں اور کچھ ایسے جو مصنوعہ چیزوں کو باہر بھیج سکیں (بجلی، گیس کے کارخانے اور آٹے کی چکیاں، کپڑوں کے کارخانے اور کارگاہیں، فرنیچر، چمڑے وغیرہ کے کارخانے).

اِداری لحاظ سے انقرہ ان صوبائی تشکیلات کی رُو سے جو ۱۹۲۴ء کے بعد عمل میں آئیں ولایت انقرہ کا صدر مقام ہے۔ اس ولایت کا رقبہ ۲۸۹۲۳ مربع کیلو میٹر ہے اور اس میں بارہ قضائیں ہیں (انقرہ، اَیاش، بالا، بے پازاری، چُبُوق، ہَیمَنہ، قلعہ جک، کِسکِلین، قِزِل جہامام، قوچ حِصار، نَلّی خان، یُولا دِلی)۔ ۱۹۳۵ء میں انقرہ کی مرکزی قضا میں ایک سو چھبیس اور پوری ولایت کے اندر تقریبًا گیارہ سو چالیس گاؤں تھے اور ولایت کی آبادی ۵۳۴۰۲۵ تھی۔ [اکتوبر ۱۹۶۰ء کی سرشماری کی رو سے ایالتِ انقرہ کی آبادی تیرہ لاکھ سے اور شہر انقرہ کی ساڑھے چھے لاکھ سے زائد ہو گئی ہے۔ گویا انقرہ اب ترکیہ کا دوسرا بڑا شہر ہے.]

مآخذ: قدیم زمانے سے متعلق متن مادّہ میں جن مغربی اسناد کے نام دیے گئے ہے ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) Pauly-Wissowa: *Realencycl. d. Klass. Altertumswiss*، ۱: ۲۲۲۰–۲۲۲۱؛ (۲) Strabon: *Géographie*، ۴: ۱۸۷ و ۱۲: ۵۱۷، ۵۶۷؛ قرونِ وسطی کے لیے دیکھیے: (۳) P. Wittek: *Zur Geschichte Angoras im Mittelalter* (در *Festschr. für Georg. Jacob zum siebzigsten Geburstag*، ۱۹۳۲ء، ص ۳۲۹–۳۵۴، اس میں بہت سی عربی، ترکی اور مغربی اسناد مندرج ہیں)؛ (۴) G. de Jerphanion: *Mélanges d' archéologie anatolienne...* (در *MFOB*، بیروت ۱۹۲۸ء، ج ۱۳)؛ (۵) H. Grègoire: *Byzantion (1927-29)*، ۴: ۴۳۷–۴۶۱ و ۵: ۳۲۷–۳۴۶؛ (۶) W. M. Ramsay: *The Historical Geography of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۹۰ء (خصوصًا قدیم راستوں پر انقرہ کے محلِ وقوع کے متعلق)؛ (۷) V. Schultze: *Altchristliche Städte und Landschaften*، ۲: ۳۹۲ ببعد؛ (۸) *Dictionnaire d' Histoire et de Géographie ecclesiastiques* (طبع A. Baudrillard، ص ۱۵۳۸ ببعد، شروع کے عیسائی ادوار کے بارے میں)؛ (۹) E. Mamboury: *Ankara* (۱۹۳۳ء، یہاں کی تاریخی معلومات کا کچھ حصّہ مکرمین خلیل ینانچ کی فراہم کردہ زبانی اطلاعات پر مبنی ہے اور کچھ P. Wittek کی مذکورہ بالا تصنیف سے لیا گیا ہے)؛ عثمانی دور سے متعلق اسناد کے سلسلے میں دیکھیے: (۱۰) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲: ۴۲۶–۴۴۳؛ (۱۱) وہی مصنّف: جِہان نُما، ص ۶۳۳؛ یورپی سیاحوں کے سفرنامے: (۱۲) A. G. v. Busbeck: *Itinera Constantinopolitum et Amasianum* (فرانسیسی، جرمن اور انگریزی ترجمے موجود ہیں؛ ترکی ترجمہ از حسین جاہد یالچین: ترک مکتبلری، استانبول ۱۹۳۸ء)؛ (۱۳) J. B.

:Tavernier ‏Les six voyages...، پیرس ۱۶۸۱ء؛ (۱۴) P. de
:Tournefort ‏Relation d' un voyage du Levant (ایمسٹرڈم
۱۷۱۲ء)؛ (۱۵) P. Lucas: ‏Voyage du sieur Paul Lucas fait par
l'ordre du Roy ...، پیرس ۱۷۱۲ء؛ (۱۶) W. Ainsworth: ‏Journey
from Angora by Kaisariah , Malatiyah...، (در JRGS، ۱۸۴۰ء،
۱۰: ۲۷۵ببعد، ۳۱۱ ببعد)؛ (۱۷) W. J. Hamilton: ‏Researches in Asia
Minor... (لنڈن ۱۸۴۲ء)، ج ۱؛ (۱۸) P. de Tchihatcheff: ‏Asie
mineure، پیرس ۱۸۵۳ - ۱۸۶۹ء؛ (۱۹) B. Poujoulat: ‏Voyage
dans l' Asie Mineure...، پیرس ۱۸۶۰ء؛ (۲۰) Ch. Texier: ‏Asie
Mineure (Coll. Univers)، پیرس ۱۸۶۲ء، ص ۳۷۹ - ۳۹۲؛ (۲۱) .Ph
le Bas: ‏Asie Mineure، پیرس ۱۸۶۳ء)؛ (۲۲) H. Barth: ‏Reise
von Trapezunt ... nach Scutari، گوتھا ۱۸۶۰ء، ص ۷۸؛ (۲۳) .A. D
Mord- tmann: ‏Anatolien Skizzen und Reisebriefe aus
Kleinasien 1850-1859، ہانوور (Haunover) ۱۹۲۵ء، ص ۱۷۳ ببعد؛ (۲۴)
G. Perrot: ‏Souvenir d' un voyage en Asie Mineure، پیرس
۱۸۶۴ء؛ (۲۵) K. Humann و O. Puchstein: ‏Reisen in Klein-
asien und Nordsyrien، برلن ۱۸۹۰ء؛ (۲۶) E. Naumann: ‏Vom
Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrats، میونخ ولائپزگ
۱۸۹۳ء، ص ۱۳۹ - ۱۵۲؛ (۲۷) J. G. C. Anderson: ‏Exploration in
Galatia cis Halym (در .Journ. of the Hist. Soc، ۱۸۹۹ء، ۱۹:
۹۷ ببعد)؛ آثار قدیمہ، مقبروں اور کتبوں کے بارے میں علاوہ مذکورۂ بالا تصانیف کے
دیکھیے: (۲۸) G. Perrot: ‏Exploration de la Galatie، پیرس ۱۸۲۶ء،
ص ۲۲۷ ببعد؛ (۲۹) G. Perrot، E. Guillaume و J. Delbet: ‏La
Galatie et la Bithynie (پیرس ۱۸۶۲ء)؛ (۳۰) O. Hirschfeld:
Zum monumentum Ancyranum، (.Arch. Epigr. Mitt)، وی
انا ۱۸۵۵ء؛ (۳۱) J. Mordtmann: ‏Marmora Ancyrana، برلن
۱۸۷۴ء؛ (۳۲) T. Mommsen: ‏Res Gestaedivi Auqusti، برلن
۱۸۸۳ء؛ (۳۳) A. Domaszewski: ‏Inschriften aus Kleinasien
Ancyra، در .Arch. Epigr. Mitt، ۱۸۸۵ء، ۹: ۱۳۱۳ ببعد؛ اسلامی اور ترکی
مقابر و کتبات کے لیے دیکھیے: (۳۴) مبارک غالب: انقرہ (استانبول ۱۳۴۱ھ/ ۱۹۲۸ء)؛
جغرافیائی معلومات پر مشتمل پرانی تصانیف کے لیے دیکھیے: (۳۵) K. Ritter:
Erdkunde (ج ۱۸، Kleinasien)، ص ۴۷۲ ببعد؛ (۳۶) E. Reclus:
Nouvelle Géographie Universelle، ۹: ۳۷۳؛ (۳۷) Vital
Cuinet: ‏Turquie d' Asie (پیرس ۱۸۹۲ء)، ۱: ۲۴۷ ببعد؛ (۳۸) انقرہ
ولایتی سالنامۂ رسمی سی (۱۲۸۸ - ۱۳۲۵ھ کے مابین صوبائی حکومت کی طرف
سے باقاعدہ وقفوں کے ساتھ شائع کیا گیا)؛ نئے انقرہ کے لیے دیکھیے (۳۹) غازی مصطفٰی
کمال: نطق؛ (۴۰) E. Mambouri: انقرہ (۱۹۳۳ء)؛ (۴۱) H. Louis:
ترکیا جغرافیا سنک بعضی اِساسلَری (برنجی جغرافیا کانگرسی)، ۱۹۴۱ء، ص
۲۲۳ ببعد؛ (۴۲) گینل نُفوس صایمی (۱۹۳۵ء)، نشریہ ۷۵، ۲ (انقرہ ولایتی) اور
۱۹۴۰ء کی سرشماری کے ابتدائی نتائج؛ (۴۳) اِستاتِستِیک ییللغی (اِستاتِستِیک عمومیہ مدیر
لغی) ۱۹۳۹ - ۱۹۴۰ء، شمارہ ۱۵۹، ج ۱۱؛ (۴۴) انقرہ شہرنگ جو سیلی، جینیسن و
بِرگِس طَرَفَنْدَن یاپیلان پلان و پروجہ لرینہ عائد ایضاحنامہ لر (انقرہ شہر امانتی)،
انقرہ ۱۹۲۹ء؛ [(۴۵) Turkey—Facts and Figures، استانبول ۱۹۳۹ء.]

(بسیم دارکوت، در [آ، ت])

---

* **اِلا ئِکْشاریہ:** رَکَ بہ ینی چری.

---

* **اَنگورہ:** رَکَ بہ انقرہ.

---

* **اَنْمار:** رَکَ بہ غَطفان.

---

* **اَنِّیّۃ:** ایک اصطلاح جو حرفِ اتصال اَنْ یا اَنَّ (بمعنی "کہ") سے مشتق
اور ارسطو کی اصطلاح τὸ ὅτι کا لفظی ترجمہ ہے، اور اس لیے اس سے مراد یہ
حقیقت ہے کہ کوئی شے اپنی "ہُوِیّت" (thatness) ہے (حرف اَنَّ کو بعض
اوقات اسم کی طرح استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ الاَنّ کے وہی معنی لیے جاتے ہیں
جو الاَنِّیّۃ کے ہیں)۔ اصل عبارت جس میں ارسطو نے اس اصطلاح کو استعمال کیا
اس کی کتاب .Anal. Post، ۲/۱، میں ہے۔ وہاں اس نے کسی شے کے ہونے
(τὸ ὅτι) کی حقیقت اور اس کے کیا ہونے (τοό τί εστιν) کے مسئلے میں
جو فرق کیا ہے وہ اس بحث کی اصل بنا ہے جو زمانۂ مابعد میں وجود (existentia)
اور ماہیۃ (essentia) کے بارے میں پیدا ہوئی۔ حقیقت میں مسلم فلاسفہ نے لفظ
اَنِّیّۃ کو سب سے بڑھ کر جس معنی خیز مفہوم میں استعمال کیا ہے وہ existentia کا
مفہوم ہے، یعنی کسی خاص شے کا وجودِ حقیقی، برعکس اس کی ذاتی حقیقت (essentia)،
اس کی اصل نوعیت، اس کے "کیا ہونے" یعنی ماہیۃ کے، جسے لاطینی ترجموں میں
quidditas کہا گیا ہے؛ مثلاً جب الغزالی اپنی کتاب مقاصد الفلاسفۃ میں
مسلم فلسفیوں کے اس عمومی عقیدے کی کہ اللہ میں وجود اور ذات دونوں متحد ہیں،
توضیح کرتے ہیں تو وہاں وہ الفاظ 'انیۃ' اور 'ماہیۃ' استعمال کرتے ہیں۔ چونکہ فلسفے
میں وجود اور غیر موجود ہستی کو اکثر ملتبس کر دیا جاتا ہے، چنانچہ یونانی فلسفے میں ὄν اور
εἶναι کی اصطلاحیں دونوں معنوں میں استعمال ہوتی ہیں اور خود ارسطا طالیس
(.Met، ۷/ ۱۷: ۱۰۴۱ الف، س ۱۵) τοόότι اور τὸ εἶναι کو مرادفات کی طرح
استعمال کرتا ہے (ان اصطلاحوں کا یہاں عربی ترجمہ، Bouyges کے ایڈیشن،
ص ۱۰۰۶، س ۹، میں الاَنّ اور الاَنِّیّۃ ہے)۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ لفظ الاَنِّیّۃ غیر
موجود ہستی کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر ارسطا طالیس کی کتاب
Metaphysics، ۹/ ۱۰: ۱۰۵۱ ب، س ۲۳، کی ایک عبارت میں صدق اور کذب
کی غیر موجود ہستی کو اِنِّیّۃ کے لفظ سے ادا کیا گیا ہے (یونانی متن میں ὑπάρχετν
ہے) اور ابن رشد نے اس عبارت کی شرح میں اس اصطلاح کا ترجمہ 'ماہیۃ' کیا ہے۔
فرضی ارسطوئی نو افلاطونی رسائل Theology of Aristotle اور liber de

causis کا، جہاں ὄν اور εἶναι کا ترجمہ ہمیشہ انیہ کیا گیا ہے، ممتاز وصف یہ ہے کہ ان میں فلوطینس کے پانچ معقول مقولات (categories) کا اضافہ کر دیا گیا ہے (قب Plotinus: *Enn.*، ۲:۶)۔ اس میں مقولہ ὄν (وجود) کا ترجمہ 'انیۃ' کیا گیا ہے اور اس کے برعکس مقولہ ταυτότης (شخصیت) کا ترجمہ ھُوِیّۃ کیا گیا ہے، لیکن دوسرے تراجم میں، مثلاً ارسطو کی الٰہیات (*Metaphysics*) کے ترجمے میں، ὄν کا ترجمہ اکثر ھویۃ بھی کیا گیا ہے (مثلاً کتاب ۵/۷ میں جہاں ὄν کی تعریف کی گئی ہے)، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انیۃ، وجود اور ھُوِیّۃ کی اصطلاحیں اکثر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوئی ہیں.

یہاں یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ بعض ایرانی صوفیوں نے انیہ کو محض خیالی طور پر اَنا (=مَیں) سے مشتق قرار دیا ہے اور بعض جدید یورپی اہلِ علم نے بھی ان کی پیروی کی ہے لیکن یہ اگر اَور طرح نہیں تو محض نحوی اعتبار ہی سے صحیح نہیں مانا جاسکتا۔ اَنَا کے صحیح مشتقات: انانیۃ اور انانیٌ، دونوں متاخر عرب فلاسفہ کے ہاں پائے جاتے ہیں، مثلاً الشیرازی (سترھویں صدی).

مآخذ: ہمارے پاس عربی اصطلاحات فلسفہ کی کوئی قابلِ اطمینان لغت نہیں، تاہم ان مثالوں کے مطالعے سے فائدہ ہوگا جو Bouyges نے اپنی طبع ارسطاطالیس: الٰہیات، مع شرح ابن رشد، کے تدقیقی اشاریوں میں دی ہیں۔ اگرچہ ابن سینا نے اس اصطلاح [انّیۃ] کو بکثرت استعمال کیا ہے لیکن وہ نہ تو الغزالی کی تھافۃ میں پائی جاتی ہے اور نہ ابن رشد کی تھافۃ التھافۃ میں [نیز دیکھیے دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ۳:۸۹ ببعد].

(S. VAN DEN BERGH)

----

* اَنْواء: (ع) قدیم عربوں کے ہاں [موسم کے] حساب کا ایک طریقہ۔ اس کا واحِد نوء اور مادّہ ن اء [صحیح: ن و ء] ہے، جس کے معنے ہیں "بمشکل اٹھنا، جھکنا، کوئی بوجھ مشکل سے اٹھانا" (قرآن مجید میں ہے [وَ اٰتَیْنٰهُ مِنَ الْكُنُوْزِ مَاۤ اِنَّ مَفَاتِحَهٗ لَتَنُوْٓاُ بِالْعُصْبَةِ اُولِی الْقُوَّةِ] ۲۸ [القصص]: ۷۶) اور کسی ستارے یا ستاروں کے مجموعے کے شام کے وقت (acronychal) غروب ہونے اور اس کے مقابلے میں صبح کو (heliacal) اس کے مقابل کے ستارے (رَقِیْب) کے طلوع ہونے کا مفہوم رکھتا ہے؛ پھر معنی میں توسیع کر کے اسے محض کسی معیّن مدّت کے لیے استعمال کیا جانے لگا [لسان (فصل النون، حرف الھمزہ)۔ عرب اللہ تعالٰی کی طرف منسوب کرنے کے بجاے بارش ہونے، ہواؤں کے چلنے اور گرمی و سردی کی آمد کو بعض ستاروں کے طلوع و غروب سے وابستہ سمجھتے تھے۔ اس عقیدۂ جاہلیت کی طرف نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے اس ارشاد میں اشارہ ہے: ثَلَاثٌ مِن اَمرِ الْجاھلیۃ: الطَّعْنُ فی الأنساب والنِیاحۃُ والأنْواء؛ پھر فرمایا: مَن قال مُطِرْنا بِنَوءِ کذا و کذا فانّہ کافِرٌ باللّٰہ و مؤمنٌ بالکواکبِ.

ابوعُبَید کا قول ہے کہ ایسے ستارے اٹھائیس ہیں (جو دراصل منازلِ قمر ہیں؛ ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے: لسان)۔ مغرب میں ہر تیرہ دن کے بعد ایک ستارہ غروب ہو جاتا ہے اور اسی وقت ایک ستارہ مشرق میں طلوع ہوتا ہے۔ جب بھی یہ واقعہ ہوتا، عرب کہتے تھے کہ اب یا تو بارش ہوگی یا آندھی آئے گی یا قحط وغیرہ پڑے گا؛ مثلاً وہ کہتے تھے مُطِرْنا بِنَوءِ الثُّریا، یعنی ثریا کے غروب (یا طلوع) ہونے کی وجہ سے بارش ہوئی۔ دراصل نوء کا لفظ اضداد میں سے ہے اور طلوع و غروب دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن عام استعمال میں ان ستاروں کو جو مغرب میں غروب ہوتے ہیں نوء کہتے ہیں اور اس کے ساتھ جو مشرق میں طلوع ہوتے ہیں بَوارِح کہلاتے ہیں].

قرونِ وُسطٰی اور موجودہ عہد کی اصطلاح میں انواء کے معنے "ابر، بارش، تند ہوا، طوفان" ہیں (دیکھیے ڈوزی: *Suppl.*، بذیلِ مادّہ؛ Beaussier، بذیلِ مادّہ؛ H. Wehr: *Arab. Wörterbuch*، بذیلِ مادّہ)، اس لیے کہ جن ستاروں کو ہم اس طرح دیکھتے ہیں انھیں بارش کے ہونے [یا نہ ہونے] میں دخل حاصل ہے۔ بشکل جمع انواء کا لفظ اسی پورے نظام کے معنوں میں آتا ہے جو ستاروں یا ستاروں کے مجموعوں کے کسی سلسلے کے شام کے وقت غروب اور صبح کے وقت طلوع ہونے پر مبنی ہے۔ یہ لفظ بعض ایسی کتابوں کے نام میں بھی نظر آتا ہے جن کی اپنی ایک مستقل صنف ہے.

(۱) نظامِ انواء: مرورِ وقت کا اندازہ لگانے کے لیے قدیم عربوں میں ایک سادہ سا ابتدائی طریقہ رائج تھا، جو ممکن ہے کہ اس زمانے میں بھی تقویم ثریا (Calendar of the Pleiades) سے متاثر ہو چکا ہو (قب J. Henninger: *Sternkunde*، ص ۱۱۴، اور وہ حوالے جو وہاں مذکور ہیں)۔ اس کا خلاصہ یوں بیان کیا جاسکتا ہے: (الف) ایک طرف تو ستاروں یا ستاروں کے کسی مجموعے کا شام کے وقت غروب ہونا وقت کی معیّنہ مدتوں کی نشان دہی کرتا تھا، جنھیں نوء کہتے ہیں، لیکن جن کے اندر خود نوء کی مدت ایک سے سات دن کی ہوتی تھی۔ یہ ستارے خود بارش لانے والے مانے جاتے تھے اور استسقاء [رک بآن] کے وقت انھیں پکارا جاتا تھا۔ جن بدویوں کو اس علم میں مہارت حاصل تھی وہ انواء کے ذریعے یہ پیشگوئی کر سکتے تھے کہ کسی معیّنہ مدت کے دوران میں موسم کی کیفیت کیا رہے گی؛ (ب) دوسری طرف انھیں ستاروں یا ان کے مجموعوں کے سلسلوں کے چھے چھے مہینے کے وقفوں پر صبح کو طلوع ہونے سے شمسی سال کا حساب لگایا جاتا تھا، یعنی غالبًا اٹھائیس دن کی مدتیں مقرر کر کے۔ [اس سلسلے میں] جو اقوال ہم تک پہنچے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقویم کی حقیقی بنیاد یہی تھی.

ظہورِ اسلام سے کچھ پہلے (قب قرآن مجید، ۱۰ [یونس]: ۵ [...وَ قَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِیْنَ وَ الْحِسَاب]؛ ۳۶ [یٰسٓ]: ۳۹ [وَ الْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ۔ الآیۃ]) عربوں نے مقامات یا منازلِ [رک بآن] قمر کا پہچاننا سیکھ لیا تھا جو تعداد میں اٹھائیس تھے اور یہ علم [شاید] انھیں ہندوستان سے ملا تھا۔ انھوں نے دیکھا کہ ان منازل کی فہرست مجموعی طور پر ان کی اپنی فہرست انواء کے مطابق تھی لہٰذا انھوں نے ان دونوں نظریوں کو یک جا کر دیا اور منطقۂ شمسیہ کو تقریبًا °۱۲-'۵۰ کے مساوی حصوں میں تقسیم کر کے اپنے انواء کو اس طرح مرتب کیا کہ وہ منازلِ

قمری پر منطبق ہو جائیں اس طریقے سے اٹھائیس انواء، جو اٹھائیس منازل (دیکھیے فہرست، در لسان، بذیلِ نوء) پر منطبق ہوے، اٹھائیس ستاروں یا ان کے مجموعوں کے ذریعے معیّن کر دیے گئے، جن کے چودہ جوڑے بنے (جن میں سے ایک کا شام کو غروب دوسرے کے صبح کو طلوع کے مقابل تھا) اور جو تیرہ تیرہ دن کی ستائیس اور چودہ دن کی ایک مدت کی نشان دہی کرتے تھے۔ یہ تعدیلات، جن کی صحیح تاریخ معین نہیں کی جا سکتی، یقیناً ظہورِ اسلام کے بعد مکمّل کی گئیں... لیکن پرانا طریقہ پھر بھی باقی رہا، ایک طرف تو ذاتی تجربے کی بنا پر بدوی قبائل میں (قب مثلاً جنوبی تونس کے مرازگ کے ہاں نُوہ، جمع: نواوی، در G. Boris: *Documents linguistiques*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۲۰۸-۲۱۱) اور دوسری طرف روایۃً اور انواء کی منازل سے مکمّل تطبیق کے ساتھ اس سے متعلّق ایسی مخصوص تصانیف میں جنھوں نے اسے بعض دیہاتی آبادیوں میں قائم و دائم رکھا ہے (دیکھیے Ed. Westermarck: *Ritual and Belief in Morocco*، لنڈن ۱۹۲۶ء، ۲: ۱۷۷ و *Wit and Wisdom in Morocco*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۳۱۳-۳۱۷).

(۲) انواء عربی ادب میں: سب سے پہلے، جیسے کہ توقّع کی جا سکتی تھی، لغت نویسوں نے انواء کی بابت بدویوں کے خیالات جمع کیے اور انھیں اپنی لُغوی تصانیف میں شائع کیا۔ کتاب الازمنة اور اس جیسی دیگر تصانیف سے قطع نظر کرتے ہوے ہم صرف ان تصانیف سے بحث کریں گے جن کا عنوان کتاب الانواء ہے۔ کتاب الانواء کے جن بڑے بڑے مصنّفین کا ذکر آیا ہے ان کے نام حسبِ ذیل ہیں، گو ان کی تصانیف میں سے اب تک ایک بھی ہمیں نہیں مل سکی: ابن کُناسہ (م ۲۰۷ھ/ ۸۲۲ء)؛ مُؤرِج (م ۱۹۵ھ/ ۸۱۰-۸۱۱ء)؛ النّضر بن شُمَیل (م تقریباً ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء)؛ الاصمعی (م ۲۱۳ھ/ ۸۲۸ء)؛ ابن الاَعرابی (م ۲۳۳ھ/ [۸۴۷-۸۴۸ء])؛ الشّیبانی (م تقریباً ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء)؛ المُبَرّد (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء)۔ دوسری جانب ابن قتیبہ کی کتاب الانواء موجود ہے، جو حال ہی میں (۱۹۵۷ء) حیدر آباد میں طبع ہوئی، اور کچھ حصّے ابو حنیفہ الدّینَوری (م بعد ۲۸۲ھ/ ۸۹۵ء) کی کتاب کے بھی مل گئے ہیں، مگر الاَخفش الاصغر (م ۳۱۵ھ/ ۹۲۷ء)؛ الزّجاج (م ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء)؛ ابن دُرَید (م ۳۲۱ھ/ ۹۳۳ء)؛ قاضی وَکیع (م ۳۳۰ھ/ ۹۴۱ء) اور دیگر مصنّفین کی تصانیف ضائع ہو چکی ہیں۔ اساسی طور پر ان تصانیف میں نظامِ انواء کی تشریح، منازل کی فہرست (یعنی تعدیل کردہ انواء کی)، منازل کو معیّن کرنے والے ستاروں کے طلوع و غروب کی تاریخیں، ہواؤں اور بارشوں کا نظام وغیرہ کی تشریح درج ہے اور تشریح کے ساتھ کہاوتیں اور اشعار بھی دیے گئے ہیں، جن کی عموماً شرح بھی موجود ہے۔

لیکن تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی سے ہیئت دانوں نے بھی انواء میں دلچسپی لینا شروع کر دی تھی، چنانچہ الحسن بن سَہل بن نوبخت، ابو معشر البلخی (م ۲۷۲ھ/ ۸۸۵-۸۸۶ء)، ثابت ابن قُرّہ (م ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء) اور ابن خُرّداذبہ (م ۳۰۰ھ/ ۹۱۲-۹۱۳ء) نے کتاب الانواء کے نام سے اپنی اپنی کتابیں لکھیں اور البیرونی (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) نے اپنی کتاب الآثار الباقیة میں ایک پورا باب اس کی نذر کر دیا اور سنان بن ثابت ابن قُرّہ کی کتاب الانواء کا، جو ایک تقویم ہے، کچھ حصّہ (ص ۲۴۳-۲۷۵) بھی نقل کیا.

در حقیقت عرب مصنّفین سے یہ امید کی جا سکتی تھی کہ اُس طرز کی تقاویم تیار کریں گے جیسی کہ انھیں مفتوحہ ممالک میں ملی تھیں اور اگرچہ اس وقت ہمارے پاس صرف سِنان کی تقویم ہے، جو عراق کے لیے بنائی گئی تھی، تاہم گمانِ غالب یہ ہے کہ مصری مصنّفوں نے بھی بہت شروع زمانے میں تقاویم تیار کی ہوں گی، جیسا کہ ابن المَمّاتی اور المَقریزی کے بعض ابواب سے اور اس واقعے سے ثابت ہوتا ہے کہ اندلس میں جو جنتریاں مرتّب ہوئیں ان میں قبطی مہینوں کے نام موجود ہیں۔ فی الواقع اندلس کی ایک جنتری ہمارے پاس موجود ہے، جو ڈوزی نے *Calendrier de Cordoue de l'année 961* (لائڈن ۱۸۷۳ء) کے نام سے شائع کی تھی اور جس کا اصل نام اس وقت بھی کتاب الانواء تھا۔ یہی نام مراکش کے ریاضی دان ابن البنّاء (م ۷۲۱ھ/ ۱۳۲۱ء) کی کتاب کا بھی تھا، جسے H. P. J. Renaud نے شائع کیا ہے (پیرس ۱۹۳۸ء)۔ دیگر کتبِ الانواء، جو اب ناپید ہو گئی ہیں، الغَربال (م ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۲-۱۰۱۳ء) اور الخطیب الاُموی القُرطبی (م ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵-۱۲۰۶ء) سے منسوب ہیں۔ یہ جنتریاں شمسی ہیں اور مصنّف ہر دن کے ذیل میں انواء کی بابت اطلاع درج کرتا ہے، دن اور رات کی لمبائی بتاتا ہے، زرعی دستور وغیرہ دکھاتا ہے اور قرطبہ کی تقویم کے مطابق عیسائی تہوار بھی دیتا ہے۔ آج کل کی مقبول عام جنتریاں (زَعْدِیّہ، تقویم، وغیرہ) کتاب الانواء ہی کی نئی صورتیں ہیں.

مآخذ: (۱) البتّانی: *Opus astronomicum*، طبع و ترجمہ C. A. Nallino، میلان ۱۹۰۳ء ببعد، بمدد اشاریہ؛ (۲) الفَرغانی: کتاب فی الحرکات السماویة و جوامع النجوم، طبع و ترجمہ J. Golius، (*Elementa astronomica*)، ایمسٹرڈم ۱۶۶۹ء؛ (۳) عبدالرحمٰن الصُّوفی: کتاب الصُّوَر السماویة، حیدر آباد؛ (۴) ابن سِیدَہ: المخصص، ۹: ۹ ببعد؛ (۵) البیرونی: *Chronologie Orient. Volker*، طبع زخاؤ (C. E. Sachau)، لائپزگ ۱۸۷۸ء؛ (۶) ابن ماجد: کتاب الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد، طبع G. Ferrand، پیرس ۱۹۲۱-۱۹۲۳ء؛ (۷) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وُسٹنفلٹ؛ (۸) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۵: ۵۳-۵۴؛ (۹) لسان العرب، بذیلِ مادّۂ نوء؛ (۱۰) المَرزُوقی: کتاب الازمنة والامکنة، حیدر آباد ۱۳۳۲ھ؛ (۱۱) Reinaud: *Introduction générale â la geographie des Orientaux*، یعنی *Geographie d' Aboulfeda*، ج ۱، پیرس ۱۸۴۸ء، ص clxxxiii؛ (۱۲) G. Ferrand: *Introduction á l'astronomie nautique arabe*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۳) Motylinski: *Les Mansions lunaires des Arabes*، الجزائر ۱۸۹۹ء؛ (۱۴) J. Henninger: *Über Sternkundeund Sternkult in Nord-und Zentral arabien*، در *Zeitschrift für Ethnologie*، ۱۹۵۴ء، ص ۸۲-۱۱۷؛ (۱۵) Ch. Pellat: *Dictions rimés, anwā' et mansions lunaires chez les Arabes*،

در *Arabica*، ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۷-۴۱؛ [(۱۶) مفردات، بذیلِ مادّہ؛ (۱۷) ابن الأثیر: نہایۃ، بذیل مادّہ].

(CH. PELLAT)

---

* **اَنوارِ سُہَیلی**: کَلِیلَۃ وَدِمْنَۃ کا فارسی ترجمہ از حسین واعظ کاشفی؛ رَکَ بہ کاشفی.

---

* **اِنُوخ**: (=Enoch، احنوخ، حنوک) رَکَ بہ اِدْرِیس.

⊗ **اَنْوَر پاشا**: ترکی کا مشہور قائد و سیاست دان، انجمنِ اتّحاد و ترقّی (عثمانلی اتّحاد و ترقّی جمعیتی) کا ممتاز رہنما، احرار ترکوں کا سالار، جس نے رفیقوں کی ایک جاں باز جمعیت کے ساتھ مملکت ترکیہ کے نہایت نازک دور میں شدید خارجی اور داخلی خطروں کا مقابلہ پامردی سے کیا.

انور کے والدین ـــ احمد بے اور عائشہ ـــ کا وطن مناستر تھا (موجودہ بتول (Betolj)، سابق مقدونیہ، حال جنوبی یوگوسلافیا)۔ خود انور کی ولادت استانبول کے محلّہ ''دیوان یُولُو'' میں ۲۲ نومبر ۱۸۸۱ء کو ہوئی، جہاں اس کے والد ایک معمولی سرکاری ملازمت کے سلسلے میں مقیم تھے۔ انور اپنے چھے بھائی بہنوں میں سب سے بڑا تھا۔ اس کے بچپن ہی میں والدین، غالبًا بسلسلۂ تبادلہ، وطن واپس چلے گئے، جہاں ثانوی تعلیم مکمّل کر کے انور استانبول کے مکتبۂ حربیہ میں داخل ہو گیا۔ وہاں اس نے فوجی افسروں کے تربیتی نصاب کے علاوہ جنرل سٹاف کا اعلٰی نصاب بھی پورا کر لیا اور ۲ دسمبر ۱۹۰۲ء کو آخری امتحان ہوا تو پوری جماعت میں دوسرا درجہ حاصل کیا (پہلا درجہ انور کے گہرے اور عمر بھر کے دوست اسمٰعیل حقی پاشا (۱۸۷۹-۱۹۱۵ء) کو ملا)۔ اس زمانے میں ترکی کی سات بڑی فوجیں تھیں۔ انور کو تیسری فوج کے جنرل سٹاف میں بطورِ کپتان مقرر کیا گیا، جو مقدونیہ میں متعیّن تھا.

مقدونیہ میں اس وقت چھاپا مار دستوں کا ہنگامہ بپا تھا، جنھیں بلقانی ریاستوں سے امداد مل رہی تھی۔ انور کے آئندہ تین سال انھیں دستوں کے خلاف تادیبی کارروائیوں میں گزرے۔ ستمبر ۱۹۰۶ء میں اسے میجر بنا کر تیسری فوج کے صدر مقام مناستر میں لگا دیا گیا۔ غالبًا یہیں وہ انجمنِ اتّحاد و ترقّی کا رکن بنا۔ عام روایت کے مطابق اس کا نمبر بارھواں تھا.

جس انجمن نے آگے چل کر ''اتّحاد و ترقّی'' کے نام سے شہرت پائی اس کی ابتدا ۱۸۸۹ء میں ہوئی تھی۔ مقصد یہ تھا کہ ملک میں دستوری حکومت قائم کی جائے اور تمام انتظامی شعبے جدید اصول پر لائے جائیں، لیکن جب تک یہ تحریک فوج میں نہ پہنچی اس نے کوئی مؤثّر شکل اختیار نہ کی اور نہ اس کے ذریعے کوئی نتیجہ خیز قدم اٹھایا جا سکا۔ اگرچہ فوجی افسروں نے انجمن کی توسیع کے لیے سرگرمی سے کام کیا لیکن حقیقۃً اس میں زبردست روحِ عمل پیدا کرنے اور اسے فعّال قوّت بنانے میں انور کے برابر کوئی نہ پہنچ سکا [رَکَ بہ انجمن اتّحاد و ترقّی]۔ انور ہی تھا جس نے سلطان کو بحالیِ دستور پر مجبور کرنے کے لیے سب سے پہلے عملی اقدام کیا.

مقدونیہ کے فوجی حلقوں میں جو دستوری تحریک تیزی سے پھیل رہی تھی اس کی بھنک سلطان کے کان میں پڑ چکی تھی۔ ایسی تحریکوں کو دبا دینے کی عام تدبیر یہ تھی کہ گرم جوش کارکنوں کو ترقّی دے کر مرکز میں بلا لیا جاتا جہاں ان کی نقل و حرکت کی پوری پوری نگرانی کی جاتی، پھر حسبِ ضرورت ان کے خلاف مقدمے قائم کر دیے جاتے یا بے دست و پا بنا دینے کے دوسرے حربوں سے کام لیا جاتا۔ انور کے سامنے بھی ترقّی کا ایسا ہی مرحلہ پیش آیا تو اس نے فیصلہ کر لیا کہ ترقّی نہیں لینا چاہیے اور جہاں ہے وہیں رہ کر اصل کام جاری رکھا جائے۔ اسی فیصلے کے مطابق وہ ۸ جون ۱۹۰۸ء کو صدر مقام سے نکلا اور ہم نواؤں کی ایک مختصر سی جمعیت کے ساتھ مقدونیہ کے پہاڑوں میں چلا گیا۔ ۴ جولائی ۱۹۰۸ء کو احمد نیازی بے نے بھی یہی قدم اٹھایا اور رِسْنہ (موجودہ رسان (Resan)، جنوبی یوگوسلافیا) کے پہاڑوں میں جا بیٹھا۔ پھر ایوب صبری نے انھیں کی پیروی کی۔ غرض ایک ہنگامے کی صورت پیدا ہو گئی۔ سلطان نے شمسی پاشا کو ہنگامہ فرو کرنے کے لیے بھیجا، لیکن اسے ۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو مناستر کے بازار میں دن دہاڑے گولی مار دی گئی۔ پھر تیسری فوج کے مختلف دستے پے در پے دستور کے حق میں اعلان کرنے لگے، یہاں تک کہ سلطان ۲۴ جولائی ۱۹۰۸ء کو ۱۸۷۶ء کے دستور کی بحالی کے اعلان پر مجبور ہو گیا۔ غرض انور ہی کی دلیری اور جاں بازی کی بدولت مملکتِ ترکیہ کے لیے نئے دور کا دروازہ کھلا۔ وہی اس ڈرامے کا ہیرو تھا اور اس وقت اس کی عمر صرف چھبیس سال تھی.

دستور کا اعلان تو ہو گیا مگر تھوڑے ہی عرصے میں سلطان نے خفیہ جوڑ توڑ شروع کر دیے، یہاں تک کہ رجعت پسند عناصر نے استانبول میں ایسے ہنگامے کا سر و سامان کر لیا جس کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ دستور درہم برہم ہو جائے۔ پھر مقدونیہ کی تیسری فوج نے محمود شوکت پاشا کی سرکردگی میں حفاظتِ دستور کا آخری فرض انجام دیا۔ تیسری فوج استانبول پہنچ گئی۔ ۲۸ اپریل ۱۹۰۹ء کو سلطان عبدالحمید کی معزولی کا اعلان ہوا اور اس کا بھائی محمد رشاد خان، محمد خامس کے لقب سے سلطان بن گیا۔ اس اقدام کی روح و رواں بھی انور ہی تھا.

احیائے ترکیہ کے اسباب کی گرد آوری میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی کوششیں کارگر نہ ہو سکیں تو دُولِ یورپ باہر سے فتنوں کی آگ بھڑکانے میں مصروف ہو گئیں۔ پہلے اطالیہ کو طرابلس الغرب (موجودہ لیبیا) پر حملے کے لیے ابھارا گیا، پھر جنگِ بلقان شروع کرائی گئی تاکہ ترکوں کو امن و اطمینان سے اصلاحِ احوال کا موقع نہ مل سکے؛ چنانچہ انور اور اس کے رفیق داخلی مشکلات کو ختم کر کے اصلاحات کی داغ بیل بھی نہیں ڈال سکے تھے کہ ان کے لیے ایثار و جانبازی کی نئی آزمائشیں پیش آ گئیں.

انور نے مقدونیہ میں جرمنوں کی عسکری تنظیمات و تدابیر سے شناسائی حاصل کی تھی۔ ۱۹۰۹ء میں اسے برلن کے ترکی سفارت خانے میں فوجی اتاشی بنا دیا گیا۔ اس زمانے میں اس نے عسکریاتِ جرمن کا گہرا مطالعہ کیا اور وہاں کی فوجی ترجیحات و

استعداد میں مہارت پیدا کی۔ ستمبر ۱۹۱۱ء میں اطالیہ نے یکا یک طرابلس الغرب پر حملہ کر دیا تو انور اتاشی کے عہدے سے مستعفی ہو گیا تا کہ آزاد رضا کار کی حیثیت سے مملکت کے اس دور افتادہ حصّے کی حفاظت کا فرض انجام دے جہاں براہِ راست ترک فوج نہیں بھیجی جا سکتی تھی کیونکہ راستے میں مصر حائل تھا، جو اگرچہ اصلاً مملکتِ ترکیہ کا ایک صوبہ تھا مگر اس پر برطانیہ مسلّط ہو چکا تھا اور اس نے وہاں سے فوج گزارنے کی ممانعت کر دی تھی۔

انور اور اس کے مختلف فدا کار رفیق، جن میں سے مصطفیٰ کمال اور عصمت اِنونو بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں، خدا جانے کس طرح بھیس بدل کر طرابلس پہنچے۔ وہاں مقامی عربوں کو منظّم کر کے اور جوانوں کو جلد از جلد فوجی تربیت دے کر اطالویوں پر یورشوں کا لامتناہی سلسلہ شروع کر دیا گیا۔ زیادہ تر بندوقیں اور توپیں اطالویوں ہی سے چھینیں اور انھیں ساحلِ طرابلس سے چند قدم بھی آگے بڑھنے کا موقع نہ دیا۔ یہی دَور ہے جس میں ترکوں کی اعانت، ہمدردی اور محبت کے ولولوں سے دنیائے اسلام نے زندگی کی نئی کروٹ لی اور خود پاک و ہند کے مسلمانوں میں ہمہ گیر بیداری کی ابتدا ہوئی۔

اطالیہ طرابلس میں بے چارگی و بدحالی سے دو چار ہوا تو بلقانی ریاستوں میں عہد و پیمان کرا کے ۱۹۱۲ء میں ترکی پر حملہ کرا دیا گیا۔ اب انور اور اس کے رفیقوں کو طرابلس چھوڑ کر وطن کی حفاظت کے لیے لوٹنا پڑا، دولِ یورپ جس طرح طرابلس میں اطالیہ کی پاس دار تھیں اسی طرح بلقانی ریاستوں کی پشتیبان بن گئیں۔ ترکیہ کو پے در پے شکستیں ہوئیں۔ مقدونیہ اور تھریس چھن گئے، اِدرنہ (ایڈریانوپل) طویل محاصرے کے بعد حوالگی پر مجبور ہوا اور استانبول کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا۔ اس وقت کامل پاشا صدرِ اعظم تھا، جسے عملاً برطانیہ کا کارندہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کے ذریعے سے جنگ ملتوی کرا کے لنڈن میں صلح کی کانفرنس کا انتظام کر لیا گیا، جس میں قرار پایا کہ حکومتِ ترکیہ مقدونیہ، تھریس کے بڑے حصّے نیز اِدرنہ اور جزیرۂ اقریطش (کریٹ) سے دست بردار ہو جائے۔ کامل پاشا نے اپنی وزارت کو اس کی منظوری پر آمادہ کر لیا۔ ۳۰ جنوری ۱۹۱۳ء کو وزارت اس تجویز پر صاد کرنے والی تھی کہ انور جان ہتھیلی پر رکھ کر اس ایوان میں جا پہنچا جہاں وزارت کا اجلاس ہوا تھا۔ اس کے ہاتھ میں ایک کاغذ تھا، جس پر پانسو سے زیادہ فوجی افسروں کے دستخط تھے۔ مطالبہ یہ تھا کہ یا تو جنگ جاری رکھی جائے یا وزارت مستعفی ہو جائے۔ ناظم پاشا وزیرِ جنگ انور کو روکنے کے لیے آگے بڑھا، اس کے ایڈی کانگ نے گولی چلا دی، جس سے انور بال بال بچا، مگر اس کا ایک ساتھی مارا گیا۔ انور کے ساتھیوں میں سے بھی کسی نے جوابی گولی چلائی اور ناظم پاشا مارا گیا۔ انور نے اندر پہنچتے ہی فوجی افسروں کا مطالبہ پیش کر دیا، یعنی جنگ جاری رکھی جائے یا استعفا دے دیا جائے۔ کامل پاشا اور اس کے ساتھی مستعفی ہو گئے۔ تھوڑے ہی عرصے میں محمود شوکت پاشا کے زیرِ صدارت نئی وزارت بن گئی۔ لنڈن میں صلح کی جو صورت قرار پائی تھی وہ ٹھکرا دی گئی اور جنگ ازسرِ نو شروع ہو گئی۔ اب خود بلقانیوں میں پھوٹ پڑ چکی تھی۔ ترکوں نے تھریس کا بھی خاصا حصّہ بچا لیا اور اِدرنہ بھی واپس لے لیا، جہاں ترک فوج خود انور کے زیرِ قیادت فاتحانہ داخل ہوئی (۲۲ جولائی ۱۹۱۳ء)۔

محمود شوکت پاشا کو مخالفینِ احیائے ترکیہ کے ایک گروہ نے ایوانِ وزارت سے نکلتے وقت شہید کر دیا (۴ جنوری ۱۹۱۴ء)۔ سعید حلیم پاشا نے نئی وزارت بنائی، جس میں انور کو وزیرِ جنگ کا عہدہ ملا اور اسے پاشا کا خطاب دیا گیا۔

وزیرِ جنگ بنتے ہی انور نے وسیع پیمانے پر فوجی اصلاحات شروع کر دیں۔ پرانے افسروں کو خدمات سے سبک دوش کر دیا۔ نئے اور کاروان جوان بروئے کار لائے گئے، اعلیٰ فوجی عہدوں پر تقرّر کے ساتھ آزمائش کی ایک میعاد مقرر کر دی گئی تا کہ عہدے دار کی صلاحیت اور کارکردگی کا اندازہ بخوبی ہو جائے۔ یوں فوج جلد اعلیٰ پیمانے پر پہنچ گئی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جنگِ بلقان کے وقت مملکتِ ترکیہ کی حدود بہت وسیع تھیں مگر اس کی فوج چھوٹی چھوٹی بلقانی ریاستوں کے مقابلے میں بھی شکستیں کھاتی رہی۔ انور کی تیار کردہ فوج چار سال تک عامی جنگ میں مختلف محاذوں پر لڑی اور ہر جگہ اس کی کارکردگی قابلِ ستائش رہی۔

اصلاحات کے ابتدائی دور میں پہلی عالمی جنگ پیش آ گئی اور اس میں ترکوں کے لیے اتحادیوں کے خلاف شرکت کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ انور یا اس کے رفیقوں نے اپنی خوشی سے اس میں حصّہ نہیں لیا تھا۔ وہ عرصۂ دراز سے دیکھ رہے تھے کہ دُولِ یورپ ایک دوسرے کو مطمئن کرنے کے لیے یا تو افریقہ کے مختلف علاقے نو آبادیوں کے طور پر بانٹ لیتے ہیں یا مملکتِ ترکیہ کے کسی علاقے یا جزیرے کو طُعمہ بنایا جاتا ہے۔ بلقان کے مختلف علاقے، بوسنیا اور ہرزی گوینا، پھر مقدونیہ، تھریس کا بڑا حصّہ، البانیا، اقریطش، طرابلس، جزائر دوازدہ گانہ (ڈوڈیکانیز)، روڈس، قبرص وغیرہ اسی طرح چھنے تھے۔ آخر برطانیہ اور فرانس نے روس کو ساتھ ملانے کے لیے اسے آبنائیں اور استانبول دے دینے کا وعدہ کر لیا تھا۔ روسی زاروں کی حکومت کا تختہ الٹ جانے کے بعد بالشویکوں نے خفیہ معاہدے شائع کر دیے تو یہ حقیقت دنیا بھر پر آشکارا ہو گئی۔ ترک شاملِ جنگ ہوتے یا نہ ہوتے، ان کے لیے عزّت، امن اور اطمینان کی زندگی بسر کرنے کی کوئی صورت نہ تھی۔ ان کے سامنے یہی راستہ رہ گیا تھا کہ یا تو عزّت کی زندگی کے لیے جانیں لڑا دیں یا بیٹھے بٹھائے ذلّت و نامرادی کی ٹھوکریں کھائیں؛ چنانچہ پہلے روس کے خلاف جرمنی سے ایک دفاعی معاہدہ کیا گیا (۲ اگست ۱۹۱۴ء)۔ سعید حلیم پاشا، انور اور چند خاص رفیقوں کے سوا اس کا علم کسی کو نہ تھا۔ حکومتِ ترکیہ نے برطانیہ سے دو جنگی جہاز بنانے کی فرمائش کر رکھی تھی اور ان کا روپیہ بھی دے دیا تھا مگر برطانیہ نے وہ جہاز دینے سے انکار کر دیا، لہٰذا ترکوں نے جرمنی سے دو جنگی جہاز لے لیے (جن کے جرمن نام گوبن (Goeben) اور بریسلا (Breslau) تھے؛ ترکوں نے اپنے نام تجویز کر لیے)۔ ان جہازوں نے بحیرۂ اسود میں روسی بیڑے اور بندرگاہوں کو تباہ کیا۔ اس پر اکتوبر ۱۹۱۴ء میں ترکوں کے خلاف اعلانِ

جنگ کر دیا گیا۔

عالمی جنگ میں ترک فوجوں کی مفصل کارکردگی زیرِ غور موضوع سے خارج ہے۔ اجمالاً صرف یہ ذکر کافی ہوگا کہ ترک فوجوں نے قفقاز کے محاذ پر زبردست جنگ جاری رکھی۔ دو مرتبہ سویز پر حملہ کیا تاکہ مصر سے انگریزوں کو خارج کر دیا جائے۔ اس اقدام پر شدید مخالفانہ ضرب شریف حسین کی وجہ سے لگی۔ ترک فوج نے عدن پر حملہ کیا۔ ایک ترک فوج فخرالدین پاشا کے زیرِ قیادت اختتامِ جنگ تک مدینۂ منورہ کی حفاظت کرتی رہی۔ سب سے بڑا معرکہ گیلی پولی میں پیش آیا، جہاں ترکوں نے مصطفٰی کمال پاشا کی سرکردگی میں اتحادیوں کو شکستِ فاش دی اور شدید نقصان کے بعد نکل جانے پر مجبور کر دیا۔ انور نے "تشکیلاتِ مخصوصہ" کے نام سے ایک ادارہ سلیمان عسکری کے زیرِ اہتمام قائم کر دیا تھا، جس نے مقدونیہ، لیبیا (طرابلس الغرب)، قفقاز وغیرہ میں چھاپہ مار جنگ جاری رکھی۔ کُوت العمارہ (عراق) میں انگریزوں کو سخت ہزیمت اٹھانا پڑی۔

سعید حلیم پاشا کی وفات پر طلعت پاشا کو صدرِ اعظم مقرر کیا گیا۔ سلطان محمد خامس کا انتقال ہوا تو اس کا بھائی وحید الدین، محمد سادس کے لقب سے سلطان بنا۔ جب جنگ کے حالات بہت نازک صورت اختیار کر گئے تو ۱۴ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو طلعت پاشا کی وزارت مستعفی ہوگئی تاکہ اتحادیوں سے متارکۂ جنگ کی گفتگو میں سہولت رہے۔ ۲ نومبر کو طلعت، انور، جمال، ڈاکٹر ناظم اور انجمن اتحاد و ترقّی کے دوسرے ممتاز ارکان انور کے ایڈی کانگ کاظم کے مکان پر جمع ہوئے، جو آبنائے باسفورس کے کنارے تھا اور ایک جرمن جہاز میں سوار ہو کر اُڈیسہ (بحیرۂ اسود) کی روسی بندرگاہ میں جا اترے، جو اس وقت جرمنوں کے قبضے میں تھی، انور وہاں ٹھہر گیا، کیونکہ وہ قفقاز جانے کا خواہاں تھا۔ باقی سب لوگ دسمبر میں برلن پہنچ گئے۔ چند روز بعد وہ بھی برلن چلا گیا۔ استانبول پر اتحادیوں کا قبضہ ہو چکا تھا اور سلطان ان کے زیرِ اثر تھا۔ وہاں ایک فوجی عدالت قائم کی گئی، جس نے ۵ جولائی ۱۹۱۹ء کو انور، طلعت، جمال اور ڈاکٹر ناظم کے خلاف غیر حاضری میں موت کی سزا سنا دی۔

ترکِ وطن کے بعد انور تقریباً ساڑھے تین سال تک زندہ رہا۔ اس دور کی سرگرمیوں کا کوئی منضبط، مرتب اور مفصل مرقّع ہمارے سامنے موجود نہیں، صرف متفرق اطلاعات ہیں؛ مثلاً یہ کہ وہ اور جمال پاشا کئی مرتبہ روس اور وسطِ ایشیا گئے۔ اس اثنا میں اناطولیہ میں ایک قومی تحریک شروع ہو چکی تھی اور انور کی نظریں اس پر لگی ہوئی تھیں۔ وہ چاہتا تھا کہ اپنی پوری قوّتِ عمل و تنظیم اس تحریک کی تقویّت میں صرف کر دے، لیکن یہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ جو لوگ براہِ راست تحریک کے ذمّے دار تھے ان سے کسی بھی درجے میں اختلاف کی نوبت آئے۔ اسی دور میں اس نے دو اداروں کی بنیاد رکھی۔ ایک کا نام اسلام و استقلال جمہوریت لری اتحادی (= انقلابی اسلامی انجمنوں کا اتحاد) تھا، جسے ایک بین الملّی انقلابی اسلامی ادارہ سمجھنا چاہیے۔ دوسرے کا نام خلق شورا الرفرقہ سی (= عوامی شورائی انجمن) تھا، جو پہلے ادارے کی ایک شاخ تھا۔ بالشویکوں نے نمائندگانِ اقوامِ شرق کی ایک کانفرنس باکو میں منعقد کی تھی (یکم تا ۹ ستمبر ۱۹۲۰ء)۔ اس کانفرنس میں انور نے بھی لیبیا، تونس، الجزائر اور مراکش کے نمائندے کی حیثیت سے حصّہ لیا۔ مصطفٰی کمال کی طرف سے بھی ایک وفد ابراہیم طالع کی سرکردگی میں شریک ہوا تھا۔

غرض انور کبھی برلن، کبھی روس جاتا آتا رہا۔ ایک مرتبہ اس کا طیارہ انجن کی خرابی کے باعث لتھوانیا میں اتر پڑا اور وہاں اسے کئی ہفتے قید رکھا گیا۔ پھر احباب برلن کی مداخلت سے رہائی ملی۔ اسے یقین تھا کہ بالشویک اس تحریکِ آزادی کی پوری حمایت کریں گے جو مصطفٰی کمال کے زیرِ قیادت اناطولیا میں شروع ہو چکی تھی، لہٰذا اس نے وزارتِ خارجہ روس سے اجازت لینا چاہی کہ ترک اسیرانِ جنگ اور مسلمانانِ قفقاز سے رسالے کے دو ڈویژن تیار کر کے انھیں اپنے زیرِ کمان اناطولیا لے جائے اور تحریکِ استقلال کی حمایت کرے (اکتوبر ۱۹۲۰ء)۔ برلن سے مجاہدینِ اناطولیا کے لیے اسلحہ خریدنے کی بھی کوشش کی۔ مختلف تصریحات سے، جن کی تفصیلی کیفیت معلوم نہیں، مترشح ہوتا ہے کہ مصطفٰی کمال کو انور کا اناطولیا آنا اور تحریک میں حصّہ لینا پسند نہ تھا؛ مثلاً انور نے میجر نعیم جاوید کو "خلق شورا الرفرقہ سی" کی طرف سے پروپیگنڈے کا سامان دے کر بھیجا تو اسے بحیرۂ اسود کی بندرگاہ میں گرفتار کر لیا گیا۔ مصطفٰی کمال کی طرف سے علی فواد سفیر بن کر ماسکو آیا اور انور نے اس سے ملاقات کی (۲۶ فروری ۱۹۲۱ء) تو سفیر مذکور نے انور کو تحریکِ اناطولیا میں مداخلت سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ اس بنا پر انور نے ایک طویل مکتوب مصطفٰی کمال کے نام بھیجا، جس میں واضح کیا کہ خدا جانے میرے متعلق بے بنیاد شبہات کیوں پیدا ہو گئے؟ آخر میں کہا کہ میں صرف باہر ہی سے قومی تحریک کے لیے ہر ممکن اعانت کا انتظام کرنے پر قانع رہوں گا (۱۶ جولائی ۱۹۲۱ء)۔

ممکن ہے یہ اطلاعات بے بنیاد ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مصطفٰی کمال تک خبریں اس انداز میں پہنچی ہوں کہ شبہات کے لیے گنجائش پیدا ہوگئی ہو اور جو لوگ نہایت نازک حالات میں اہم کاموں کی ذمّے داری اٹھا لیتے ہیں وہی صحیح اندازہ کر سکتے ہیں کہ کوئی نئی چیز پیدا ہوئی تو اس کا اثر اصل تحریک پر کہاں کہاں اور کس کس طرح پڑے گا۔ سب سے آخر میں یہ کہ طبیعتوں کا تفاوت بھی بعض اوقات دو بڑی شخصیتوں کے اشتراک میں حائل ہو جاتا ہے۔

محولۂ بالا مکتوب بھیجنے سے چند روز بعد انور کو اطلاع ملی کہ یونانی فوجیں انقرہ کی طرف تیزی سے بڑھ رہی ہیں۔ یہ سنتے ہی وہ ماسکو سے باطوم پہنچ گیا، جو بحیرۂ اسود کے مشرقی کنارے پر اناطولیا کی سرحد سے قریب بڑی بندرگاہ ہے۔ وہاں ۵ ستمبر کو انجمن اتحاد و ترقّی کے ارکان کا ایک اجلاس ہوا، جس میں مجلس انقرہ سے اپیل کی گئی کہ انجمن اتحاد و ترقّی کے ارکان سے مخالفت کا برتاؤ ترک کر دیا جائے۔ یہی وقت ہے جب یونانی فوجیں جنگِ سقاریہ (۲ ستمبر - ۱۳ ستمبر ۱۹۲۱ء) میں شکست فاش کھا کر اس طرح بھاگیں کہ پھر اِزمیر (سمرنا) تک دم نہ لیا۔ بہت سے یونانی مارے گئے یا سمندر میں ڈوب گئے اور ان کی ایک بہت قلیل تعداد ہی جہازوں میں سوار ہو کر بچ نکلنے میں کامیاب ہو سکی۔ مصطفٰی کمال کی سیاسی حیثیت

مستحکم ہوگئی۔ اس وقت کوئی مداخلت بداہۃً سراسر خلافِ مصلحت تھی، چنانچہ انور باطوم سے تِفلس، باکو، عشق آباد اور مَرْو کے راستے بخارا چلا گیا (اکتوبر ۱۹۲۱ء)۔ چند قدیم رفیق ہم راہ تھے۔ ان میں سے حاجی سامی کا نام تصریحًا مذکور ہے، جو ادارۂ خاص (تشکیلاتِ مخصوصہ) میں کام کر چکا تھا۔

عام بیان کے مطابق انور نے بالشویکوں کو یقین دلا دیا تھا کہ وہ مختلف مسلم عناصر کو منظّم کر کے انگریزوں کے خلاف لڑائے گا۔ یقینًا اس کا عزم یہی ہوگا، تاہم وہ ترکستان کو اجنبی اقتدار سے محفوظ کر دینے کا مقصد نظر انداز نہیں کر سکتا تھا اور ترکستان اس وقت بالشویکوں کے قبضے میں نہیں آیا تھا، چنانچہ اس نے اُزبکوں کے مختلف گروہوں کو اکٹھا کر کے بالشویکوں کے خلاف مزاحمت پر آمادہ کرنے میں بھی کوئی دقیقۂ سعی اٹھا نہ رکھا۔

اپنے مقاصد کے لیے حسنِ تدبیر سے کام لینا گناہ نہیں، تاہم انور کی ذات اس قسم کے ہیر پھیر اور ایچ پیچ سے بہت بالا تھی۔ اس وقت اُزبک مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ایک جمعیتِ احرار تھی، جس کی عنانِ قیادت عثمان خواجہ کے ہاتھ میں تھی۔ یہ لوگ بالشویکوں کی اعانت سے امیرِ بخارا کو کابل بھگا چکے تھے اور جمہوریت کے حامی تھے۔ دوسرا گروہ قبائلیوں پر مشتمل تھا، جو "بَسْمَچی" کہلاتا تھا اور جمہوریت پسندوں اور بالشویکوں دونوں کی مخالفت اور امیرِ مفرور کی حمایت کر رہا تھا۔ عثمان خواجہ نے انور کا خیر مقدم کیا اور انور نے احمد زکی ولیدی طوغان سے گہرے روابط پیدا کر لیے جو اُزبکوں کو بالشویکوں کے خلاف منظّم کر رہا تھا۔

۸ نومبر کو انور تیس رفیقوں کے ساتھ بظاہر شکار کے بہانے سے نکلا۔ حقیقۃً وہ بسمچیوں سے مل کر جلد از جلد کام شروع کر دینا چاہتا تھا۔ تاخیر میں اندیشہ تھا کہ بالشویکوں کی حیثیت مستحکم ہو جائے گی۔ وہ شیر آباد سے مشرقی جانب پلٹا اور افغانی سرحد کے ساتھ ساتھ چلتا گیا۔ مقامی گروہ اس کی جمعیت میں شامل ہوتے گئے۔ کواگن تپہ کے حوالی میں، جو دوشَنْبِہ (موجودہ سٹالن آباد) کے جنوب مغرب میں ہے، اس نے ابراہیم سے ارتباط پیدا کر لیا۔ وہ بھی بَسْمَچی رہنما تھا، مگر امیرِ بخارا کا چنداں سرگرم حامی نہ تھا۔ ابراہیم کو احرار ترکوں سے بھی اتنی ہی نفرت تھی جتنی احرار بخاریوں سے تھی، لہٰذا اس نے انور کو گرفتار کر لیا اور تقریبًا چھے ہفتے نظر بند رکھا (یکم دسمبر ۱۹۲۱ - ۱۵ جنوری ۱۹۲۲ء)۔ ایشاں سلطان کے زیرِ قیادت بَسْمَچیوں نے انور کو رہا کرایا؛ پھر اس نے دو سو تاجیک لے کر دوشَنْبِہ پر حملہ کر دیا جہاں سے روسی فوج کو نکال دیا گیا (۱۳ فروری ۱۹۲۲ء)۔

۱۹ فروری کو مفرورین کے تعاقب میں انور کا بازو زخمی ہو گیا۔ دوشَنْبِہ پر کامیاب یورش کے باعث بہت سے مسلّح افراد اس کے پاس جمع ہو گئے۔ بعض کارندے افغانستان چلے گئے تاکہ مزید کمک لائیں۔ پھر کافران کی لڑائی میں انور کو ہزیمت سے سابقہ پڑا (۲۸ جون) اور جس تیزی سے لوگ اس کے گرد جمع ہوئے تھے اسی تیزی سے منتشر ہو گئے، یہاں تک کہ انور بَسْمَچیوں کے ایک قائد دانشمند بک کے ساتھ مل جانے پر مجبور ہو گیا۔ یہ اتصال بَلْجُوان میں ہوا، جو دوشَنْبِہ سے جنوب مشرق میں ہے۔

۴ اگست ۱۹۲۲ء کو چکن نام گاؤں کے قریب ایک روسی فوج پر جوابی حملہ کیا گیا، جس کی تعداد انور کے رفیقوں سے بہت زیادہ تھی۔ خود انور نے رسالے کی کمان سنبھالی، کلدار توپوں کی باڑھ سے گزرتے ہوئے آگے بڑھنا چاہا اور وہیں شہادت پائی۔ جمعۃ المبارک کا دن تھا اور ذوالحجہ ۱۳۴۰ھ کی غالبًا ساتویں تاریخ تھی۔ دانشمند بک نے انور کو بچانے کی کوشش میں جان دے دی۔ چکن ہی میں انھیں ۵ اگست کو دفن کیا گیا۔ انور نے چالیس سال آٹھ مہینے اور تیرہ روز کی عمر پائی۔ اس کی زندگی کا کوئی لمحہ ایسا نہ تھا جو ملّت و قوم کی بہبود کے لیے فکر و تدبیر یا ایثار و جانبازی سے خالی گزرا ہو۔

انور کا قد متوسّط اور جسم سُبک تھا۔ آنکھیں نہایت خوب صورت اور ان میں خاص چمک تھی۔ وہ ذاتی شجاعت میں بے مثال، جوشِ عمل و سرگرمی کا ایک بے کراں نمونہ، نہایت خلیق، بردبار، شیریں گفتار اور پیکرِ ایثار تھا۔ اس کی تنظیمی صلاحیتوں کا ایک قابلِ قدر مظاہرہ طرابلس الغرب (لیبیا) میں ہوا، جہاں کامل بے سروسامانی کے عالم میں اس نے مقامی عربوں کو اطالویوں کے خلاف ایک زبردست دفاعی قوت بنا دیا۔ پھر تھوڑے عرصے میں عساکرِ ترکیہ کی کایا پلٹ دی۔ رفیقوں میں گہری اور پائدار وفاداری پیدا کر لینے کا اس میں خاص جوہر تھا۔ عوام کو اس سے بے پناہ محبت تھی۔ اس کے اخلاص و دیانت اور حبِّ وطن کی شہادت حریف بھی دیتے رہے۔ راقم الحرف کو اس کے ابتدائی رفیق غازی رؤف بے نے بتایا کہ وہ حیا و شرافت کا پیکر تھا۔

۵ مارچ ۱۹۱۴ء کو انور کی شادی سلطان محمد خامس اور سلطان محمد سادس کی بھانجی امینہ ناجیہ سلطان سے ہوئی تھی۔ اس نے اپنے پیچھے ایک بیٹا اور دو بیٹیاں چھوڑیں۔ بیٹیوں میں بڑی کا حال معلوم نہ ہو سکا۔ چھوٹی کا نام تُرکان تھا، جس کی شادی ہَوَیدا امیا تپک سے ہوئی، جو ۱۹۶۳ء میں ترکیہ کی طرف سے سفیرِ ڈنمارک تھا۔ بیٹے کا نام علی انور تھا۔ اس کے حالات کا پتا نہ چل سکا۔ امینہ ناجیہ سلطان (۱۸۹۸-۱۹۵۷ء) کے ساتھ ۵ مارچ ۱۹۱۴ء کو انور کی شادی ہوئی تھی۔ نومبر ۱۹۱۸ء میں انور کے لیے وطن چھوڑ جانے کے سوا چارہ نہ رہا تو دوبارہ بیوی اور بچوں کی صورت دیکھنا نصیب نہ ہوئی البتہ آخری دور میں اس نے ناجیہ سلطان کو ایک درد بھرا خط وسط ایشیا سے بھیجا تھا۔ انور کی شہادت سے تقریبًا چودہ مہینے بعد اس کے بھائی کامل کِلی گِل نے ناجیہ سے شادی کر لی تھی۔

انور متعدّد زبانیں جانتا تھا۔ ترکی اس کی مادری زبان تھی۔ مکتبۂ حربیہ میں فرانسیسی کی تحصیل لازم تھی۔ پھر اس نے جرمن اور انگریزی بقدرِ ضرورت سیکھ لی۔ طرابلس الغرب میں عربوں سے سابقہ پڑا تو بے تکلّف عربی بولنے لگا۔ جب ماسکو گیا تو وہاں روسی میں بھی بات چیت کا محاورہ ہو گیا۔

صرف ایک واقعہ قابلِ ذکر رہ گیا۔ انور نے ۱۹۱۸ء کے اوائل میں جنوبی و غربی محاذِ جنگ کا دورہ کیا تھا۔ جمال پاشا ساتھ تھا، جو اس زمانے میں شام کا

گورنر تھا۔ اچانک انور نے مدینۂ منوّرہ حاضر ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ حجاز ریلوے اس وقت جاری تھی۔ وہ اور جمال سپیشل ٹرین میں مدینۂ منوّرہ پہنچے۔ اگرچہ سٹیشن پر سواری کا انتظام موجود تھا، مگر انور نے سوار ہونے سے انکار کر دیا اور کہا: "ہم غلاموں کی حیثیت سے یہاں آئے ہیں"۔ سٹیشن سے پیدل مسجد النبیؐ پہنچے۔ پھر روضۂ اطہر کی زیارت سے شرف یاب ہوے۔ مقامی علما کے اجتماع میں بھی شرکت کی اور واپس چلے گئے۔ اس کی آمد کی کچھ تفصیلات مولانا حسین احمدؒ نے اسیر مالٹا اور نقش حیات (جلد دوم) میں درج کی ہیں۔

۱۹۳۴ء کے بعد انور کے اہلِ خاندان نے خاندانی نام "کلی گل" اختیار کر لیا تھا۔ ان میں سے جن جن کے حالات معلوم ہو سکے ان کا ذکر درج ذیل ہے:

نوری کلی گل: (۱۸۹۰-۱۹۴۹ء) احمد بے (بعد میں پاشا) اور عائشہ کا دوسرا فرزند اور انور پاشا کا چھوٹا بھائی۔ وہ بھی فوج میں شامل ہوا۔ ۱۹۱۴ء میں میجر تھا۔ ۱۹۱۵-۱۹۱۸ء تک طرابلس الغرب (لیبیا) میں مقامی عربوں کو منظم کر کے اطالویوں کے خلاف لڑاتا رہا اور انھیں ساحلی علاقے سے آگے نہ بڑھنے دیا۔ پہلی عالمی جنگ کے اختتام پر وہ قفقاز میں چھاپا مار دستوں کی تنظیم کر رہا تھا۔ حکومت استانبول نے اسے واپس بلا لیا، مگر وہ ارزِ روم میں ٹھیرا رہا۔ ۱۹۲۰ء میں داغستان پہنچ گیا اور وہاں بالشویکوں کی مزاحمت کے انتظام میں مشغول رہا۔ پھر استانبول واپس جا کر سکون کی زندگی بسر کرنے لگا۔ ۲ مارچ ۱۹۴۹ء کو شلجہ کے کارخانۂ اسلحہ سازی میں جو دھماکہ ہوا اس میں فوت ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تقرر کارخانے میں ہو گیا تھا۔

کامل کلی گل: انور کا سب سے چھوٹا بھائی۔ تاریخ پیدائش معلوم نہ ہو سکی۔ ۱۹۶۲ء میں انتقال ہوا۔ اس نے انور کی بیوی ناجیہ سلطان سے ۳۰ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو شادی کی تھی۔

مدیحہ کلی گل: انور کی سب سے چھوٹی بہن، پیدائش ۱۸۹۹ء۔ اس کی شادی ۱۹۱۹ء میں کرنل (بعد میں جنرل) کاظم سے ہوئی، جو انور کا ایڈی کانگ رہ چکا تھا۔ کاظم کو ۱۹۶۱ء میں صدر گرسل مرحوم نے دستور ساز اسمبلی کا صدر بنا دیا تھا۔ بعد میں جمہوریہ کے سینٹ کا رکن نامزد کر دیا۔ مدیحہ نے ۱۹۶۳ء میں وفات پائی۔

خلیل پاشا: (۱۸۸۱-۱۹۵۷ء) انور کا سوتیلا چچا، جو اس کا ہم عمر تھا۔ مکتبۂ حربیہ میں تعلیم و تربیت پا کر ۱۹۰۴ء میں ممتاز یوزباشی (کپتان) بنا۔ طرابلس الغرب (لیبیا) اور بلقان کی جنگوں کے علاوہ عالمی جنگ میں بھی اہم خدمات انجام دیں۔ ۱۹۱۶ میں بریگیڈیر جنرل (میرلوا) کے عہدے پر پہنچا۔ پھر اسے لفٹنٹ جنرل بنا کر چھٹی فوج کی کمان سونپ دی گئی، جو عراق میں مصروفِ جنگ تھی۔ خلیل پاشا نے وہاں شان دار فتوحات حاصل کیں۔ کوت العمارہ میں اسی نے برطانیہ کی تیرہ ہزار فوج کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا تھا، جو جنرل راؤ تشنڈ کے زیرِ کمان تھی۔ جون ۱۹۱۸ء میں اسے قفقاز کی مشرقی فوج کا کمان دار بنا دیا گیا اور وہ باکو پر قابض ہو گیا۔ متارکہ ہو جانے پر اسے باطوم میں نظر بند کر دیا گیا، مگر وہ بچ نکلا اور استانبول پہنچ گیا، جہاں اسے ارمنوں پر تشدّد کے الزام میں قید ہونا پڑا۔ وہاں سے بھی مخلصی حاصل کر لی (۸ اگست ۱۹۱۹ء) اور اناطولیا پہنچ گیا۔ مصطفٰی کمال نے اسے فوجی اور مالی امداد حاصل کرنے کے لیے ماسکو بھیج دیا، جہاں وہ چچرن (وزیر خارجہ) اور قراخان سے ملا۔ اسلحہ اور ایک لاکھ ترکی پونڈ کی امداد لے کر لوٹا۔ ۱۹۲۰ء کے سرما میں پھر ماسکو پہنچا ہوا تھا۔ وہاں انور سے رابطہ پیدا کر کے "خلق شورالرفرقہ سی" کے لیے کام شروع کرنے کی غرض سے طرابزون پہنچا، مگر مصطفٰی کمال کی حکومت نے اسے وہاں سے نکال دیا۔ احرار ترکوں کی کامیابی کے بعد خلیل پاشا استانبول گیا۔ سلطان وحید الدین کی حکومت نے اتحادیوں کے زیرِ اثر اسے فوج سے برطرف کر دیا تھا (۱۸ فروری ۱۹۲۰ء)۔ یہ حکم ۱۹۲۳ء میں منسوخ ہو گیا۔ پھر خلیل پاشا نے کسی سیاسی یا فوجی کام میں کوئی حصّہ نہ لیا۔ ۱۹۳۴ء کے قانون کی پیروی میں اس نے "کوت" خاندانی نام اختیار کیا، جو کوت العمارہ میں اس کی شان دار فتح کی یادگار تھا۔

مآخذ: ضیا شاکر (Soku): Yokin tarihin üc büyük adams: Camal, Enwer, Talât، طبع ثانی، استانبول ۱۹۴۴ء ایک عام پسند تذکرہ ہے لیکن ہر معاملے میں پابند صحت نہیں؛ (۲) Kurt Okay: Enwer Pasha, der grosse Freund Deutschlands، برلن ۱۹۳۵ء، میں واقعہ اور افسانہ دونوں موجود ہیں؛ انور کی بیوہ کے حالات (۳) اخبار وطن، استانبول، ۱۵ دسمبر ۱۹۵۲ و ۲۱ جنوری ۱۹۵۳ء میں شائع ہوے؛ ۱۹۱۴ تک انور کے سیاسی اور فوجی مشاغل کے لیے قب (۴) A. D. Alderson: Structure of the Ottoman Dynasty اوکسفرڈ ۱۹۵۶ء، لوحہ ۴۷؛ (۵) Tevfik Biyikliöglu: Trakya' da Milli Mücadeie، انقرہ ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء، بالخصوص ۱: ۸۸ببعد؛ (۶) Resneli Ahmad Niyazi: Khatirat -i- Niyāzi، استانبول ۱۳۲۶ھ [انگریزی تلخیص از E. F. Night: The Awakening of Turkey؛ عربی ترجمہ از ولی الدین بے، اردو ترجمہ از انشاء اللہ: ترکی کی بیداری]؛ (۷) E. E. Ramsaur: The Young Turks، پرنسٹن ۱۹۵۷ء؛ (۸) Ali Fuad Türkgeldi: Görüp Işit- tiklerim، طبع ثانی، انقرہ ۱۹۵۱ء؛ جرمنوں کے ساتھ اتحاد اور پہلی عالمی جنگ میں شامل ہونے کے متعلق قب: (۹) Ibnülemin Mahmud Kemal Inal: Osmanli devinde son sadriazamlar، استانبول ۱۹۴۰-۱۹۵۳ء، بالخصوص ص ۱۸۹۶ ببعد؛ (۱۰) Harp kabinelerinin isticvabi، استانبول ۱۹۳۳ء (۱۹۱۹ء کی پارلیمانی لجنۂ تحقیقات کے سامنے اراکینِ مجلسِ خاصِ جنگ کی شہادت)؛ (۱۱) Carl Mühlmann: Deutschland und die Türkei, 1913-1914، برلن ۱۹۲۹ء؛ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ء میں اس کی فوجی قیادت کے لیے قب: (۱۲) W. E. D. Alllen و Paul Muratoff: Caucasian Battlefields، کیمبرج ۱۹۵۳ء؛ (۱۳) احمد جمال پاشا: Memoes of a Turkish Statesman، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۱۴) M. Larcher: La guerre dans la guerre mondiale، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) Carl Mühlmann: Dasdeutsch-türkische Waffenbündnis im Weltkrieg، لایپزگ ۱۹۴۰ء؛ (۱۶) Joseph Pomiankowski: Der Zusammenbruch des ottomanischen Reiches، لایپزگ ۱۹۲۸ء؛ جلاوطنی میں انور خلیل اور نوری کی کارروائیوں کے لیے

قب: (۱۷) Samet Ağaoğlu: *Babamin arkadaşlari*، استانبول ۱۹۵۹ء، ص ۳۰-۴۳ (نوری کا خاکہ)؛ (۱۸) Abdullah Receb Baysun: *Turkistan Milli hareketleri*، استانبول ۱۹۴۵ء؛ (۱۹) Tevfik Biyiklioğlu: *Atatürk Anadoluda*، انقرہ ۱۹۵۹ء، ص ۵، ۳، ۱۸ببعد؛ (۲۰) Wipert von Blücher: *Deutschlands Weg nach Rapallo*، Wiesbaden ۱۹۵۱ء، ص ۱۳۲-۱۳۵؛ (۲۱) Olaf Caroe: *Soviet Empire*، لنڈن ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۴-۱۳۰؛ (۲۲) Joseph Castagné: *Les Basmatchis (1917-1924)*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۲۳) Ali Fuat Cebesoy: *Maskova hatiralari*، استانبول ۱۹۵۵ء، خصوصاً ص ۱۲۸-۱۳۷، ۱۵۷-۱۸۸، ۲۲۰-۲۳۹، ۳۱۳، ۳۲۷؛ (۲۴) Baymirza Hayit: *Turkestan im XX Jahrhundert*، Darmstadt ۱۹۵۶ء؛ (۲۵) Gotthard Jäschke، در *WI*، ۱۹۲۹ء، ۱۰: ۱۳۶ و سلسلۂ نو، ۱۹۵۷ء، ص ۴۳-۵۲ و ۶ (۱۹۶۱ء): ۱۸۵-۲۲۲ و ۸ (۱۹۶۲ء): ۳۵-۴۳؛ (۲۶) Sami Sabit Karaman: *Trabzon ve kars hatiralari*، در *Millî mücadele ve Enver Pasa*، ازمیر ۱۹۴۹ء؛ (۲۷) Friedrich von Rabenau: *Seeckt: Aus seinem Leben 1918-1936*، لائپزگ ۱۹۴۰ء، ص ۹۵، ۳۵۶ ببعد؛ (۲۸) D. A. Rustow، در *World Politics*، ۱۱ (۱۹۵۹ء): ۵۱۳-۵۵۲؛ (۲۹) Otto - Ernst Schuddekopf: *Karl Radek in Berlin*، در *Archiv für Sozialgeschichte*، ۲ (۱۹۶۲ء): ۸۷-۱۶۶ (جس میں Radak کی برلن کی ان یادداشتوں کا جرمن زبان میں ترجمہ، بعنوان *November* بھی شامل ہے، جو پہلی بار مجلہ 'Krasnayanov'، اکتوبر، نومبر ۱۹۲۶ء، میں طبع ہوئیں، بالخصوص ص ۹۷ (جہاں انور کی برلن سے ماسکو جانے کی پہلی اور دوسری کوشش میں کچھ التباس واقع ہوگیا ہے) اور ص ۱۵۲؛ (۳۰) احمد زکی ولیدی طوغان: *Bugünku Türkili (Turkistan) ve yokin mazisi*، استانبول ۱۹۴۷ء، ص ۴۳۴-۴۵۳؛ (۳۱) انور کا خط بنام مصطفیٰ کمال، مؤرخہ ۱۶ جولائی ۱۹۲۰ء، کی نقل "جو ادارۂ تاریخِ انقلابِ ترکیہ" (Türk Inkilap Tārihi Enstitüsü) میں موجود ہے.

ان مآخذ میں ان معلومات کا اضافہ کر دیا گیا ہے جو جنرل کاظم اُور بے (انقرہ، ۳۰ اور ۳۱ جنوری ۱۹۶۳ء) اور بے علی انور (استانبول، ۴ فروری ۱۹۶۳ء) سے ملاقاتوں کے دوران میں ان کی عنایت سے حاصل ہوئیں۔ ان کے علاوہ دیگر معلومات ازراہِ مہربانی Bay Faik Resit Unat، انقرہ، نے بہم پہنچائیں)؛ (۳۲) وجاہت حسین: انور پاشا، لاہور ۱۹۲۱ء؛ (۳۳) مقالہ انور پاشا، از D. A. Rustow، در آ، لائڈن، طبع دوم؛ (۳۴) مجلۂ الہلال، کلکتہ، جلد اوّل (اگست - اواخر دسمبر ۱۹۱۲ء) وجلد دوم (جنوری - اواخر جون ۱۹۱۳ء)؛ (۳۵) حسین احمد مدنیؒ: نقش حیات (خودنوشت سوانح)، جلد دوم، مطبوعۂ دلی پرنٹنگ ورکس، دلی ۱۹۵۴ء؛ (۳۶) حسین احمد مدنی: اسیر مالٹا].

(غلام رسول مہر)

⊗ **اَنْوری**: اوحدالدین محمد بن علی بن اسحٰق (۵۶۴ھ/ ۱۱۶۸ء)، جس کا شمار شاہانِ سلجوقیہ بالخصوص سنجر کے عہد میں فارسی کے عظیم شعرا میں ہوتا ہے۔ اس کا نام کہیں محمد بن محمد بھی لکھا ہوا ملتا ہے [لباب الالباب، طبع براؤن، ۲: ۱۲۵ ببعد]، لیکن محمد الظہیری السمرقندی نے بھی، جو انوری کا ہم عصر تھا، اس کا نام محمد بن علی ہی لکھا ہے دیکھیے سند باد نامہ، جو اس نے ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء کے تھوڑے عرصے بعد لکھی، طبع احمد آتش، استانبول ۱۹۴۸ء، مقدمہ و ص ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷ وغیرہ؛ نیز اغراض السیاسۃ، جس کی طباعت ابھی نہیں ہوئی (مخطوطہ در کتب خانۂ آیا صوفیا، استانبول، شمارہ ۲۸۴۴، ورق ۴۳۶ ب)۔ انوری اپنے ایک شعر میں کہتا ہے کہ اس کے دادا کا نام اسحٰق تھا۔ چند سال ہوئے ایران میں دیوان قطران کا ایک مخطوطہ ملا ہے، جسے ترتیب دینے والا علی بن اسحٰق ابیوردی شاعر ہے۔ ہر شخص کا خیال یہ ہے کہ اس دیوان کا مرتب مشہور شاعر انوری ہے (قب مہدی بیانی: دیوان قطران تبریزی، بخط انوری ابیوردی، در مجلۂ یغما، ج ۳، شمارہ ۱۱، تہران ۱۳۲۹ھ ش، ص ۴۷۴-۴۹۵ و دیوان قطران تبریزی، طبع محمد نخجوانی، تبریز ۱۳۳۳ھ ش)، لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس دیوان پر شاعر کا تخلص موجود نہیں۔ اگر انوری کے نام کے بارے میں جو کچھ اوپر مذکور ہوا صحیح ہے تو کہنا چاہیے کہ اس دیوان کا مرتب خود انوری نہیں بلکہ اس کا باپ تھا۔ اکثر مآخذ میں لکھا ہے کہ انوری شروع شروع میں خاوری تخلص کرتا تھا اور بعد میں اس نے اپنا تخلص انوری رکھ لیا۔ انوری کی جاے پیدائش کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ اس سلسلے میں ابیورد، خاوران، بدنہ اور مہنہ مذکور ہوئے ہیں، لیکن دولت شاہ لکھتا ہے کہ اس کی اصل ابیورد کی ولایت کے بدنہ نام گاؤں سے ہے، جو مہنہ کی طرف واقع ہے۔ یہاں کے صحرا کو دشت خاوران کہا جاتا ہے۔ تذکرۃ الشعراء (طبع E.G. Browne، لائڈن ۱۹۰۰ء، ص ۸۴) کے اس بیان سے مولد کے بارے میں اختلافی بیانات کی توضیح ہو جاتی ہے۔ خاوران ہی کی نسبت سے غالباً اس نے پہلے خاوری تخلص رکھا ہوگا.

انوری کے خاندان کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ ایک تحریر کی بنا پر، جو دیوان کے ایک نسخے میں دیکھی جاتی ہے (ملاحظہ ہو ضمیمۂ حدائق، در فہرست کتب خانۂ سپہ سالار، تہران ۱۳۱۸-۱۳۲۱ھ ش، ۲: ۵۶۵)، انوری ابھی تعلیم حاصل کر رہا تھا کہ اس کا باپ فوت ہو گیا اور اس کے لیے بہت سی دولت چھوڑ گیا۔ انوری نے یہ دولت عیش و عشرت میں اڑا دی؛ لیکن اس روایت کا اعتبار کر لینا ممکن نظر نہیں آتا کیونکہ اس یقین کر لینے کی صورت میں اس بات کی وضاحت کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ آخر انوری نے اس قدر وسیع اور گوناگوں معلومات کیونکر حاصل کیں۔ یہ بات تحقیق شدہ ہے کہ انوری نے لڑکپن ہی سے علم حاصل کرنے کے لیے بہت محنت کی [کہا جاتا ہے کہ اس نے طوس کے مدرسۂ منصوریہ میں تعلیم حاصل کی (براؤن *Lit. Hist.*، ۲: ۳۶۶)۔] انوری اپنے اشعار میں ان علوم کا ذکر کرتا ہے جو اس نے حاصل کیے: احکام، نجوم، فلسفہ، منطق، ہیئت، کلام وغیرہ (ملاحظہ ہو کلیات، ص ۷۰۴ ببعد)۔ اس نے لکھا ہے کہ وہ علم نجوم میں بہت ماہر تھا، چنانچہ وہ جو حکم لگا دیتا ہر شخص اس پر یقین کر لیتا۔ ایک اَور شعر میں (کلیات، ص ۲۳۶) کہتا ہے کہ وہ

اپنی غزلوں کو دہاوند، راہوی اور عراق کے سُروں میں گایا کرتا تھا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ علمِ موسیقی سے بھی بہرہ مند تھا.

تذکرہ نویس لکھتے ہیں کہ انوری نے تحصیلِ علم کو ترک کیا تو اس کا سبب یہ تھا کہ ایک دن سلطان سنجر طوس میں آیا تو انوری مدرسے میں بیٹھا تھا۔ اس نے دیکھا کہ ایک شخص بڑی شان و شوکت والا گزر رہا ہے۔ انوری نے پوچھا کہ یہ شخص کون ہے؟ اسے بتایا گیا کہ وہ سلطان کے شعرا میں سے ایک شاعر ہے۔ [یہ شاعر امیر معزی تھا (*JA*، مارچ و اپریل ۱۸۹۵ء)۔] انوری نے جب دیکھا کہ حالات کی بہبود، جو علم کے ذریعے سے حاصل کی جا سکتی ہے، شعر کہنے سے بھی مل سکتی ہے تو اس نے فیصلہ کر لیا کہ شاعری کو اپنا پیشہ بنائے گا۔ اس رات اس نے اپنا پہلا قصیدہ لکھا اور اگلی صبح سلطان کی خدمت میں پیش کیا۔ سلطان سنجر نے شاعر کی استعداد دیکھ کر اس کا وظیفہ اور روزینہ مقرر کر دیا اور انوری اس کے دربار سے وابستہ ہو گیا۔ اس روایت میں جس قصیدے کا ذکر آتا ہے وہ کلیات انوری میں شامل ہے (ص ۱۲۴ ببعد)۔ یہ قصیدہ طرزِ بیان کے لحاظ سے اس قدر پختہ اور عمدہ ہے کہ اسے شاعر کا ابتدائی کلام نہیں سمجھا جا سکتا، البتہ اس قصیدے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جس زمانے میں انوری نے یہ قصیدہ لکھا اور سلطان سنجر کے حضور پیش کیا [تو وہ گزشتہ دس سال سے سلطان سنجر کے "ندیمانِ مجلس" اور "مقیمانِ آستاں" میں شامل ہونے کا آرزو مند تھا (ملاحظہ ہو دیوان انوری، طبع سعید نفیسی، ص ۹۴، بیت ۱ و ۲)]۔ اس وجہ سے خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ یہ قصیدہ انوری کا اوّلین قصیدہ تو نہ تھا لیکن سلطان سنجر کی مدح میں ضرور کہا گیا تھا، اس لیے اس کے نام سے منسوب ہوا (سلطان سنجر کے ساتھ انوری کی پہلی ملاقات کے بارے میں جو دوسری روایات مذکور ہیں وہ بے بنیاد کہانیاں معلوم ہوتی ہیں).

سلطان سنجر کے ساتھ انوری کے گہرے تعلقات کے بارے میں بے بنیاد معلومات کے سوا اَور کوئی بات نہیں ملتی۔ اس کے اشعار سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی سلطان کی مجلس میں موجود ہوتا تھا؛ مثلاً ایک قصیدے میں وہ ظاہر کرتا ہے کہ ۵۳۶ھ/۱۱۴۱-۱۱۴۲ء میں وہ کسی طرح سلطان کی ایک مجلس میں حاضر ہونے کے لیے بلخ سے سمرقند آیا (کلیات، ص ۳۵۷ - ۳۶۲)۔ ۵۴۲ھ/۱۱۴۷-۱۱۴۸ء میں ہزاراسپ کی فتح کے وقت وہ سلطان کا ہم رکاب تھا (ملاحظہ ہو حدائق السحر، طبع اقبال، تہران ۱۳۰۸ھ ش، مقدمہ، ص ۸)۔ علاوہ ازیں انوری کے لیے ممکن بھی نہ تھا کہ ہر وقت سلطان کی مجلس میں حاضر رہتا کیونکہ وہ اس بات کی شکایت کرتا ہے کہ سلطان جب ملکوں کو فتح کرنے میں مشغول ہوتا ہے تو اپنے پرستاروں کی طرف نظر نہیں کرتا (کلیات، ص ۱۸۵، بیت ۱)۔ سلطان سنجر کی مدح میں انوری کے دوسرے قصیدوں کی تاریخیں معیّن کرنا ممکن نہیں کیونکہ سلطان سنجر کا عہدِ حکومت نیابۃً و اصالۃً باسٹھ سال تک طول پکڑ گیا تھا (۴۹۰ھ/۱۰۹۷ء-۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء).

چونکہ ادبیاتِ ایران کی تاریخ کے مآخذ اکثر دوسرے شعرا کی طرح انوری کے بارے میں بھی بہت کم معلومات بہم پہنچاتے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ ان تمام معلومات کو تاریخی ترتیب سے اکٹھا کیا جائے جو اس کے دیوان میں موجود ہیں۔ ترتیب کو قائم کرنے کے لیے انوری کے ممدوحوں کو بھی مدنظر رکھنا ہوگا۔ انوری کا قدیم ترین ممدوح وزیرِ رسل و رسائل تھا، جس کا نام صدرالدّین محمد بن فخرالملک الظفری تھا۔ وہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۶-۱۱۰۷ء میں سلطان سنجر کا وزیر مقرر ہوا تھا (دیکھیے عمادالدّین: زبدۃ النصرۃ، طبع ہوتسما (Houtsma)، ص ۲۶۵-۲۶۷)۔ انوری نے اس منصبِ وزارت پر فائز ہونے کی تقریب میں ایک قصیدہ کہہ کر (کلیات، ص ۲۵۲) مبارک باد پیش کی، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انوری نے وہ قصیدہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں لکھا تھا (اس وزیر کی مدح میں دوسرے قصائد کے لیے ملاحظہ ہو کلیات، ص ۲۰۷ ببعد، ۲۱۳ ببعد، ۳۳۴ ببعد)۔ انوری کا دوسرا ممدوح وزیر نصیرالدّین ابن ابی توبۃ المروزی ہے، جو ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء میں وزیر مقرر ہوا اور ۵۲۶ھ/۱۱۳۱-۱۱۳۲ء میں معزول ہوا (دیکھیے زبدۃ النصرۃ، طبع مذکور، ص ۲۶۸-۲۷۰)۔ اس وزیر کے لیے انوری کی کلیات میں صرف ایک قصیدہ پایا جاتا ہے، لیکن اس قصیدے سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ انوری نے اس کی مدح میں اَور قصیدے بھی لکھے ہوں گے۔ انوری کا تیسرا ممدوح ناصرالدّین ابوالفتح طاہر بن المظفر فخرالملک ہے، جس کے لیے انوری نے بہت سے قصیدے لکھے ہیں۔ یہ شخص ۵۲۸ھ/۱۱۳۳-۱۱۳۴ء میں سلطان سنجر کا وزیر مقرر ہوا اور ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء میں غز ترکوں کے حملے کے بعد (قب سطورِ ذیل) فوت ہو گیا تھا (زبدۃ النصرۃ، ص ۲۷۱)، لیکن انوری کے قصیدے میں (کلیات، ص ۳۰۰) سال ۵۵۰ھ [/۱۱۵۵ء] مذکور ہے، لہٰذا وہ اس سال تک یقینی طور پر زندہ تھا۔ انوری کا چوتھا ممدوح مجدالدین ابوالحسن عمرانی ہے، جسے سلطان سنجر نے ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء سے ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء تک کے درمیانی عرصے میں مروا دیا تھا۔ انوری پر اس کے بہت سے احسان تھے۔ وہ اس کی وفات کے بعد بھی اسے مخلصانہ طور پر یاد کرتا رہا، چنانچہ فتوحی اس کی ہجو لکھتے ہوئے کہتا ہے: عمرانی کو فوت ہوئے پندرہ سال گزر گئے ہیں اور تو ابھی تک اس کی یاد میں شعر کہہ رہا ہے" (دیکھیے بدیع الزمان بشرویہ خراسانی: سخن و سخنوران، ۱:۳۷۰)۔ انوری کے ممدوحین میں سے قاضی القضاۃ حمیدالدین، مؤلف مقامات حمیدی، کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کیونکہ اس کی کتاب میں، جو ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء میں لکھی گئی، اس کی مدح میں انوری کا قصیدہ موجود ہے.

انوری کی زندگی کا ایک حصّہ ان ممدوحین کے درمیان چنداں آرام و آسائش کے ساتھ نہیں گزرا۔ پہلا واقعہ ستاروں کے اجتماع کے حق میں حکم لگانے کی وجہ سے رونما ہوا۔ مآخذ کے بیان کے مطابق [تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۸۵] انوری نے حکم لگایا تھا کہ برجِ میزان میں سات سیاروں کے یک جا ہونے کی وجہ سے تیز و تند ہوائیں چلیں گی، جو تمام عمارتوں کو ویران کر دیں گی، یہاں تک کہ پہاڑوں کو بھی اکھاڑ پھینکیں گی۔ عوام النّاس نے اس حکم سے خوف کھا کر وقتِ معیّن پر ان تہ خانوں اور گڑھوں میں پناہ لی جو انھوں نے بنا لیے تھے، لیکن اس وقت ہوا کو جنبش تک نہ ہوئی۔ اگلے دن سلطان سنجر نے انوری کو بلا کر سخت عتاب کیا۔

انوری نے جواب دیا کہ اجتماع سیارگان کے اثرات بتدریج ظاہر ہوں گے، لیکن اس سال تیز و تند ہوا نام کو بھی نہ چلی۔ انوری صورتِ حال سے گھبرا کر بلخ چلا گیا، لیکن ہر جگہ عوام الناس کے استہزا کا نشانہ بنا۔ انوری کے مصائب پر فرید کاتب نے دو قطعے کہے، جو آج تک باقی ہیں۔ اس کے باوجود اس روایت پر، جیسے کہ بیان کی گئی ہے، یقین کر لینا مشکل ہے۔ پہلی بات یہ کہ برجِ میزان میں سیاروں کا اجتماع ۲۹ جمادی الأخرٰی ۵۸۲ھ/ ۱۶ ستمبر ۱۱۸۶ء کو واقع ہوا (قبّ ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۱: ۳۴۸؛ دوسرے مآخذ کے لیے قبّ مجتبٰی مینوی: اجتماع کواکب در سال ۵۸۲ھ، در مجلّۂ دانشکدۂ ادبیات، تہران ۱۳۳۴ھ ش، ۲: ۱۶ - ۵۳)۔ از بسکہ سلطان سنجر ۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء میں فوت ہو گیا تھا اس لیے ممکن نہیں کہ وہ اس واقعے کا شاہد ہو۔ دوم فرید کاتب کے ہجو یہ قطعات میں حکم کا تو ذکر ہے، سات سیاروں کے اجتماع کا کوئی ذکر نہیں۔ دوسری جانب عبدالواسع جبلی شاعر نے، جو انوری کا ہم عصر تھا، برجِ میزان میں زحل کے داخل ہونے اور عوام الناس میں قحط اور مصیبت کا ہراس پھیلنے کی بات کی ہے (ملاحظہ ہو سخن و سخنوران، ۱: ۳۶۱)۔ یہ حادثہ ۵۲۲ھ [/ ۱۱۲۸ء] میں واقع ہوا۔ ممکن ہے کہ انوری نے اس دوسرے حادثے کے بارے میں حکم لگایا ہو اور بعد میں یہ حکم دوسرے حکموں کے ساتھ، جو اس نے سیارگان کے اجتماع کے بارے میں لگائے تھے، مخلوط ہو گیا ہو۔

انوری کی زندگی کا دوسرا اہم واقعہ اہلِ بلخ کی ہجو کی وجہ سے رونما ہوا [جو در حقیقت سوزنی نے "خرنامہ" کے عنوان سے لکھی تھی (براؤن: .Lit. Hist، ۲: ۳۸۲)]۔ لوگوں نے اس ہجو کو انوری سے منسوب کیا اور چاہا کہ ہجو گوئی کی تہمت لگا کر اسے شہر سے نکال دیں۔ انوری نے حمید الدّین اور چند دوسرے اشخاص کی حمایت سے اس مصیبت سے نجات پائی (کلیات، ص ۲۹۹ ببعد)۔ [اواخر] ۵۴۸ھ/ [اوائل] ۱۱۵۴ء (براؤن: وہی کتاب، ۲: ۳۸۴) میں غز ترکوں (=اُغُوز Ogoz) نے علمِ بغاوت بلند کیا، جس میں انھیں کامیابی ہوئی اور سلطان سنجر ان کے ہاتھوں اسیر ہو گیا۔ غزوں نے سارے خراسان پر قبضہ کر لیا، شہروں کو برباد اور نذرِ آتش کر دیا اور بہت سے نامور علما کو شہید کر ڈالا (الراوندی: راحة الصدور، طبع محمد اقبال، شمارہ ۲: ص ۱۱۷ - ۱۸۳)۔ اس دہشت ناک واقعے سے تمام اہلِ خراسان کے ساتھ انوری بھی انتہائی خوف زدہ ہوا۔ اس موقع پر انوری نے ایک قصیدہ لکھ کر، جو "اشک ہائے خراسان" کے نام سے مشہور ہے، سمرقند کے خاقان کو بھیجا۔ [یہ قصیدہ ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵ء میں لکھا گیا (براؤن: وہی کتاب، ۲: ۳۸۶)] اور اس سے اپنے ملک کی نجات کے لیے مدد مانگی۔ اس واقعے نے ایک اَور وجہ سے بھی انوری کو خوف زدہ کیا تھا۔ انوری نے سلطان علاء الدین حسین غوری کی، جو ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء میں سلطان سنجر کا قیدی تھا، ہجو لکھی تھی۔ غز ترکوں کی بغاوت کے دوران میں اس سلطان نے قید سے رہائی پائی اور چاہا کہ انوری سے انتقام لے۔ اس نے اپنے منشی فخر الدّین خالد کو حکم دیا کہ غز ترکوں کے ایک امیر ابوشجاع طوطی (ملاحظہ ہو راحة الصدور، ص ۱۸۲؛ ابن الاثیر، طبع مذکور، ۹: ۵۴) کو خط لکھے اور درخواست کرے کہ انوری کو اس کے پاس بھیج دے۔ لیکن فخر الدین خالد نے، جو انوری کا دوست تھا، انوری کو متنبہ کرنے کے لیے خط کے سرنامے پر عربی کی تین ابیات لکھ دیں۔ انوری نے سلطان علاء الدّین کے مقصد کو بھانپ لیا اور طوطی کو رضامند کر لیا کہ اسے سلطان علاء الدّین کے پاس نہ بھیجے (انوری کے کلام میں ایک رباعی طوطی نام شخص کی تعریف میں موجود ہے، جو بظاہر یہی امیر ہے؛ ملاحظہ ہو کلیات، ص ۵۴۰، آٹھویں رباعی)۔

[انوری کی وفات کے بارے میں تذکرہ نویسوں کی آرا مختلف ہیں۔ ان میں سے بعض کے حوالے درج ذیل ہیں (۱) احمد بن محمد بن یحیٰی فصیحی: مجمل (۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء) میں ۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ - ۱۱۹۰ء؛ (۲) دولت شاہ سمرقندی: تذکرۃ الشعراء (۸۹۲ھ/ ۱۴۸۶ء) میں ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء؛ (۳) امین احمد رازی: ہفت اقلیم (۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ - ۱۵۹۴ء) میں ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ - ۱۱۸۵ء؛ (۴) تقی کاشی: خلاصة الاشعار (۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ - ۱۵۸۷ء) میں ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء؛ (۵) تقی اوحدی: عرفات العاشقین (۱۰۲۴ھ/ ۱۶۱۵ء) میں ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء؛ (۶) حاجی خلیفہ: تقویم التواریخ (۱۰۵۸ھ/ ۱۶۴۸ء) میں ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء؛ (۷) محمد بختاور خاں: مرآۃ العالم (۱۰۷۸ھ/ ۱۶۶۷ - ۱۶۶۸ء) میں ۵۹۲ھ/ ۱۱۹۵ء؛ (۸) شیر خاں لودھی: مرآۃ الخیال (۱۱۰۲ھ/ ۱۶۹۰ - ۱۶۹۱ء) میں ۵۴۹ھ/ ۱۱۵۴ - ۱۱۵۵ء؛ (۹) غلام علی آزاد: سرو آزاد (۱۱۶۶ھ/ ۱۷۵۲ء) میں ۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ - ۱۱۹۰ء؛ (۱۰) غلام علی آزاد: خزانۂ عامرہ (۱۱۷۶ھ/ ۱۷۶۲ء) میں ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ - ۱۱۸۵ء؛ (۱۱) آذر: آتشکدہ (۱۱۸۰ھ/ ۱۷۶۶ - ۱۷۶۷ء) میں ۵۴۵ھ/ ۱۱۵۱ - ۱۱۵۰ء؛ (۱۲) رضا قلی خاں ہدایت: مجمع الفصحاء (۱۲۴۹ھ/ ۱۸۳۳ - ۱۸۳۴ء) میں ۵۴۵ھ/ ۱۱۵۰ - ۱۱۵۱ء۔

متذکرۂ بالا تذکروں میں تذکرۃ الشعراء اور مجمل نسبۃً قدیم ہیں۔ اوّلیں تذکرہ چہار مقالہ ہے، لیکن اس میں انوری کا کوئی ذکر نہیں۔ حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ/ ۱۳۲۹ء) اور عوفی نے لباب الالباب (شروع تیرھویں صدی عیسوی) میں انوری کے حالات تو رقم کیے ہیں لیکن سال وفات نہیں لکھا۔ ان مختلف سنین کے پیش نظر انوری کا سال وفات متعین نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس کے بعض واردات و اشعار سے اس کے زمانۂ آخر کے متعلق استدلال کیا جا سکتا ہے۔ فتوحی کے اشعار سے، جو اس نے انوری کی ہجو میں کہے تھے (قبّ اوپر)، معلوم ہوتا ہے کہ انوری ۵۵۸ھ/ ۱۱۶۲ء سے ۵۶۳ھ/ ۱۱۶۷ء تک بقید حیات تھا، اس لیے ۵۶۳ھ سے پہلے کے سنین وفات غلط ثابت ہوتے ہیں۔ پھر جیسے کہ عام طور پر کہا جاتا ہے سیاروں کے اجتماع برجِ میزان میں ۵۸۱ھ/ اکتوبر ۱۱۸۵ء میں ہوا۔ اس اجتماع کی بنا پر انوری نے پیشین گوئی کی جو اس کی ندامت کا سبب بنی اور وہ زندگی کے آخری دن گزارنے کے لیے بلخ چلا گیا۔ بلخ میں کسی کی کہی ہجو کے باعث اسے پریشان کن حالات کا سامنا کرنا پڑا (قبّ اوپر)۔ اس نے معذرت کے طور پر قصیدہ (سوگند نامۂ تہمتی کہ بروی بستند اهالی بلخ) کہا۔ اس قصیدے کے آخر میں آخری سلجوقی حکمران سلطان طغرل تگین بن

ارسلان (۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء - ۵۹۰ھ/ ۱۱۹۳ء) اور اس کے وزیر ناصر الدین کی تعریف کی ہے۔

حبذا تاریخ این انشا که فرمانده ببلخ
رایت طغرل تگینی بود و رای ناصری

یہ واقعات شاہد ہیں کہ وہ ۵۸۱ھ/ ۱۱۸۵ء تک زندہ تھا، اس لیے اس سے پہلے کے سنین بظاہر غلط ہیں۔ جن تذکرہ نویسوں نے انوری کی وفات ۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ء اور ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء کے مابین بتائی ہے ان میں ژوکوفسکی (V. Zhukovskiy) اور ایتے (Ethe) بھی شامل ہیں۔ قیاسًا کہا جا سکتا ہے کہ اسی زمانے کے کسی سال میں انوری کی وفات ہوئی۔]

اگرچہ کہا جاتا ہے کہ انوری نے علمی موضوعات پر بہت سی کتابیں تالیف کیں اور ان میں ایک مفید کتاب علم نجوم کے بارے میں تھی لیکن بظاہر وہ سب کی سب ضائع ہو چکی ہیں۔ آج صرف اس کی کلیات موجود ہے، جو متعدد بار چھپ چکی ہے (قب A. J. Arberry: *Catale. of the Library of the India Office*، ج ۲ و ۶ (کتب فارسی)، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۲۵۸؛ اس پر تبریز کی طباعتوں ۱۲۶۰ھ و ۱۲۶۶ھ کا اضافہ کر لینا چاہیے)۔ یہ کلیات انوری کے قصیدوں، غزلوں، رباعیوں اور متفرق اشعار اور چند چھوٹی چھوٹی مثنویوں پر مشتمل ہے۔ انوری کی کلیات کی دو شرحیں لکھی جا چکی ہیں: ایک شرح محمد بن داؤد شادی آبادی نے ناصر الدین خلجی (۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء - ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء) کی فرمائش پر لکھی (قب Ch. Rieve: *Catal*، ص ۵۵۶؛ بلوشہ (Blochet): *Catal.*، ۲: ۴۱)۔ دوسری شرح ابو الحسن فراہانی نے، جو سترھویں صدی کا شاعر تھا، مرتب کی (دیکھیے بلوشہ (Blochet)، ۲: ۴۲؛ Rieve، ص ۵۵۶)۔

انوری کی کلیات دس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ ان اشعار کی بدولت انوری کو ادبیاتِ ایران میں بہت بلند مقام حاصل ہوا۔ مشہور قطعہ کے رُو سے، جو حقیقت سے دور نظر نہیں آتا، انوری کو فردوسی و سعدی کے ساتھ پیغمبرانِ سخن میں سے شمار کیا گیا ہے:

[سه کس به سخن پیمبران اند
هر چند که لا نبی بعدی
ابیات و قصیده و غزل را
فردوسی و انوری و سعدی]

ایران کے تذکرہ نویسوں نے تین بڑے قصیدہ نویسوں اثیر الدین اَخسیکتی، خاقانی اور انوری کو، جو سب کے سب شاہانِ سلجوقیہ کے زمانے میں ہوئے ہیں، ایک دوسرے کے بالمقابل رکھ کر جانچا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ انوری نے نیا اسلوبِ شعر اختیار کیا اور قصیدہ نگاری کی خصوصیات کو بدرجۂ احسن نباہا۔ ایک شاعر نے ان لوگوں کو جو ظہیر فاریابی کے اشعار کو انوری کے اشعار پر ترجیح دیتے ہیں ایسے گروہ سے تشبیہ دی ہے جو سحر اور معجزے میں امتیاز نہیں کر سکتے۔

آج انوری کے کلام کے بارے میں حکم لگانا آسان نہیں کیونکہ اس کا بیشتر کلام مدحیہ ہے، جو موجودہ زمانے میں پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ اس کے باوجود اس کے اشعار کی چند خصوصیات بیان کی جا سکتی ہیں۔

انوری کے اکثر قصیدے بہت طویل اور نسیب یا تشبیب کے حامل ہیں، لیکن کبھی کبھی وہ اس کے بغیر ہی مدح شروع کر دیتا ہے۔ چند قصیدوں میں مدح سے پہلے محبوبہ یا ممدوح سے مکالمہ بھی پایا جاتا ہے۔ اس قسم کے قصیدے بہت مہارت کا پتا دیتے ہیں۔ انوری کے بعض قصیدے سلیس بھی ہیں جو اسلوبِ بیان کے اعتبار سے بہت بلند ہیں۔ ان اشعار میں جو بات محسوس کی جاتی ہے یہ ہے کہ ان میں احساسات منفرد اور خیالات بہت وسیع ہیں۔ اس کے باوجود کہ وہ عربی الفاظ کثرت سے استعمال کرنے کا رجحان رکھتا ہے بلکہ کبھی کبھی پورے کا پورا مصرع یا شعر عربی زبان میں لکھ جاتا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ کیفیت کبھی کبھی اس کے اشعار کو ایک اَور طرح کا رنگ خوبی عطا کر دیتی ہے۔ علاوہ ازیں وہ مختلف علوم کی اصطلاحیں بھی شعروں میں سمو دیتا ہے، جس سے فضیلت کی نمائش تو ہوتی ہے لیکن کلام بوجھل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وہ ابن سینا سے گہری عقیدت رکھنے کی وجہ سے ان افکار کو بھی شعروں میں ڈھال دیتا ہے جو ابن سینا کے فلسفے سے اس نے اخذ کیے (قب کلیات، طبع مذکور، ص ۵۸۵)۔ اس کے اشعار کا مشکل ہونا اسی سبب سے ہے۔ انوری نے غزلیات میں بھی قصائد کی سی پُرشکوہ زبان اختیار کی ہے، جو غزل کے مزاج کے مطابق نہیں؛ نیز ان میں جذباتیت کی کمی ہے جو غزل کا طرۂ امتیاز ہے۔ غالبًا اس کی وجہ یہ ہے کہ غزل گوئی نے ابھی وہ صورت اختیار نہیں کی تھی جو آٹھویں صدی ہجری کی غزلوں میں نظر آتی ہے۔ انوری کی رباعیاں بھی اتنی اچھی نہیں۔ انوری دراصل قصیدہ گوئی کے لیے مشہور ہے۔ قصیدے کے بعد اس نے جس صنف پر زیادہ توجہ دی وہ قطعہ ہے۔

انوری ادبی صنائع کو، بالخصوص لفظی صنائع کو، جو اس کے زمانے میں بہت مقبول اور مرغوب تھیں، اہمیت نہیں دیتا۔ اس کی زیادہ تر توجہ فکر و معنی کی طرف ہے جو اس کی فطری استعداد کا نتیجہ ہے۔ شعر کی خارجی ہیئت کی طرف اس کی توجہ کم ہے۔ اس کیفیت کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ انوری شعر و شاعری کو خاص اہمیت نہیں دیتا تھا؛ چنانچہ اپنے ایک قصیدے میں، جو اس نے شعر و شاعری کے موضوع پر لکھا ہے (کلیات، ص ۴۰۴ ببعد)، اسے بے فائدہ اور مبتذل قرار دیا ہے۔ شاید اسی وجہ سے انوری نے کئی مرتبہ شعر کہنے سے توبہ کی۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے (کلیات، ص ۷۰۵) کہ اس نے مدح و ہجو کہنے سے احتراز اختیار کر لیا ہے اور اس کی ''گمراہی کی حالت'' دور ہو گئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انوری اپنے آپ کو شاعری سے بلند خیال کرتا تھا، لیکن چونکہ یہی اس کا ذریعۂ معاش تھا اس لیے مدح گوئی اور اظہار بندگی کے بغیر، جو لازم و ملزوم ہیں، اس کے لیے کوئی چارۂ کار نہ تھا (کلیات، ص ۶۲۹ ببعد؛ نیز ص ۴۰۶، بیت ۱، ۱۳)۔

اس کے باوجود جو اشعار اس کی قلبی کیفیت کا نتیجہ ہیں وہ سہلِ ممتنع کا درجہ

رکھتے ہیں۔ اس نے سلجوقیوں کی پوری مملکت میں انتہائی شہرت حاصل کر لی اور یہ شہرت صدیاں گزر جانے کے باوجود کسی وقت کم نہیں ہوئی۔ اس کا اثر ایران اور ترکیہ میں سترھویں صدی عیسوی کے کلام پر بہت نمایاں ہے۔ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ گو انوری کے اشعار اس کے اپنے دور کے ذوق و سلیقہ کے موافق نہیں، تاہم ادبیاتِ ایران کی تاریخ کے ہر زمانے میں ممتاز درجے کے حامل رہیں گے.

مآخذ: (۱) محمد عوفی : لباب الالباب (طبع براؤن (E. G. Browne): *Persian Historical Texts*، ج ۲)، ۲: ۱۲۵ ببعد و ۱: ۳۴۳ ببعد (حواشی از میرزا محمد قزوینی)؛ (۲) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۸۳ ببعد، ۹۰، ۱۱۰، ۱۲۵؛ (۳) آذر: آتش کدہ، بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۵۸ ببعد؛ (۴) رضا قلی خان ہدایت: مجمع الفصحا، تہران ۱۲۷۰ھ، ۱: ۱۵۶ ببعد؛ (۵) حمد اللہ مستوفی قزوینی: تاریخِ گزیدہ، طبع براؤن، در *GMS.*، ۱۴/۱: ۴۷۴، ۴۸۸، ۸۱۳ ببعد؛ (۶) خواندامیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۲۷۳ھ، ۲/۴: ۱۰۳ ببعد؛ (۷) جامی: بہارستان، مطبوعۂ استانبول، ص ۷۹؛ (۸) Ch. Rieve: *Catalogue of th Persian Mss. in the British Museum*، ص ۵۵۴؛ (۹) بلوشے (Blochet): *Catalogue des Mss. Persans de la Bibliothéque Nationale*، ۳: ۳۸ ببعد؛ (۱۰) عبد المقتدر: *Catalogue of the Arabic and Persian Mss. in the Orient Public Library at Bankipore*، کلکتہ ۱۹۰۸ء، ۱: ۳۳ ببعد؛ (۱۱) ض ۔ حدائق: فہرست کتاب خانۂ مدرسۂ عالی سپہ سالار، تہران ۱۳۱۸ھ، ۲: ۵۶۴ ببعد؛ (۱۲) انوری کے بارے میں اوّلین علمی بحث V. Zhukovskiy کی طرف سے طبع ہوئی ہے *Ali Awhad al -Din Anwari*، در *Materyli dlya biografii ikarakteristiki*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۳ء؛ W. Pertsch کی طرف سے جرمن زبان میں اس کتاب کے خلاصے کے لیے دیکھیے *Literature Blatt für Orientalische philologie*، لائپزگ ۱۸۸۴ـ۱۸۸۵ء، ج ۲؛ (۱۳) M. Ferté: *Notice sur le poéte persan Enveri*، در *JA*، سلسلہ ۹، ۵: ۲۳۵؛ (۱۴) Ethé: *Grundriss der Iranische Philologie*، ۲: ۲۶۱ ببعد؛ (۱۵) براؤن (E. G. Browne): *A Literary History of Persia*، ۲: ۳۶۵ـ۳۹۱ (Zhukovskiy کی کتاب پر مبنی ہے)؛ (۱۶) میرزا محمد قزوینی: بیست مقالہ، تہران ۱۳۱۳ھ ش، ۲: ۲۸۳ (انوری کی وفات کے بارے میں)؛ (۱۷) وہی مؤلف: انوری و سلطان علاء الدین غوری (در یادگار، تہران ۱۳۲۳ھ ش، سال ۱، شمارہ ۵: ص ۳۷ ببعد؛ (۱۸) شبلی نعمانی: شعر العجم (فارسی ترجمہ از گیلانی: تاریخ شعر و ادبیات ایران، تہران ۱۳۱۶ھ، ۱: ۱۹۴ـ۲۱۵)؛ [(۱۹) محمود شیرانی: تنقید شعر العجم؛ (۲۰) دیوان انوری، طبع سعید نفیسی؛ (۲۱) محمد بن علی بن محمد الظہیری السمرقندی: سندباد نامہ.]

(احمد آتش)

---

* **اَنْوَرِی:** حاجی سعد اللہ افندی (۱۷۳۳؟ـ۱۷۹۴ء) ایک عثمانی مؤرخ، طرابزون (Trebizon) میں پیدا ہوا اور جوان ہو کر استانبول گیا۔ طالب علمی کا زمانہ ختم کرنے کے بعد اسے "باب عالی" میں [بحیثیت خوجہ (مہتمم دیوان)] ملازمت مل گئی.

۱۱۸۲ھ/۱۷۶۹ء میں انوری کو سرکاری مؤرخ کا عہدہ ملا۔ چار تھوڑے تھوڑے وقفوں کے سوا وہ اس عہدے کے فرائض تین سلطانوں ـــ مصطفٰی ثالث، عبد الحمید اوّل اور سلیم ثالث ـــ کے عہد میں انجام دیتا رہا۔ اس کے علاوہ دیگر خدمات بھی انجام دیں۔ ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۱ء کے بعد وہ یکے بعد دیگرے 'تشریفاتجی'، 'جبہ جیلر کاتبی'، 'موتوفاتجی'، 'بیوک تذکرہ جی'، اور چار مرتبہ 'محاسبہ جی سی' مقرر ہوا۔ چار بار اس کی جگہ واصف نے یا واصف کی جگہ اس نے کام کیا.

اس کی تاریخ جس کا نام تاریخ انوری ہے، کبھی طبع نہیں ہوئی۔ اس کی تین جلدیں ہیں، جن میں سے پہلی میں ان عسکری اور سیاسی واقعات کا ذکر ہے جو روس کے خلاف ۱۱۸۶ھ/۱۷۶۹ء میں شروع ہونے والی جنگ کے دوران میں رونما ہوے۔ اس کے دیباچے میں مصنف نے واضح کیا ہے کہ اس نے پُر تکلّف اسلوبِ تحریر سے اجتناب کیا ہے اور خیال رکھا ہے کہ اہم واقعات میں سے کوئی واقعہ چھوٹنے نہ پائے اور کوشش کی ہے کہ واقعات صاف اور سادا زبان میں بیان کیے جائیں (مخطوطہ، در کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، عدد T. Y. ۲۴۳۷، ورق ۲ الف)۔ واصف نے اس جلد کی بعض ضروری مخصوص باتوں کو بدل دیا ہے اور اسے اپنی تاریخ کا پہلا حصّہ قرار دیا ہے۔ جودت پاشا نے انوری کی تاریخ کی دوسری جلد سے بہت کچھ مواد حاصل کیا ہے، جس میں ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۴ء ـ ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء کا دور لیا گیا ہے.

انوری شعر بھی کہتا تھا اگرچہ اس میدان میں اس کی تخلیقات کچھ زیادہ توجہ کی مستحق نہیں۔ وہ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں لکھ سکتا تھا۔ اس نے حج کے لیے مکّۂ معظّمہ کا سفر بھی کیا تھا اور اپنی نیکی اور حسنِ کردار کی وجہ سے مشہور تھا (جمال الدین: آئینۂ ظرفا، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۵۷۔ مصنف کا اپنا نسخہ کتاب خانۂ جامعۂ استانبول میں ہے، عدد T. Y. ۳۷۲؛ فطین: تذکرہ، ص ۲۰).

مآخذ: جامعۂ استانبول، انقلاب اور طوپ قپو سرای کے نسخوں کے علاوہ انوری کے بڑے بڑے مخطوطات کے لیے دیکھیے: (۱) *Istanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmalari Kataloglari*، استانبول ۱۹۴۴ء، ۲: ۱۴۳ـ۱۴۶؛ (۲) Babinger، ص ۳۲۰؛ (۳) محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ھ، ۱: ۳۴۰؛ (۴) محمد طاہر: عثمانی مؤلف لری، استانبول ۱۳۴۲ء، ۳: ۲۲؛ (۵) سعد الدین نزہت اِرگن: ترک شاعر لری، ۳: ۱۳۰۳ھ؛ (۶) نیل تومان: *Katalog*، مصنف کا مخطوطہ در کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، ص ۱۷۲؛ [(۷) آ (انگریزی، طبع اوّل، اور وہ مآخذ جو وہاں درج ہیں].

(ABDULKADIR KARAHAN)

---

* **اِنُوس:** (نیز اِنُوس یا اِنُوز) کلاسیکی اَیْنُوس (Ainos) کا عثمانی نام، جو آج کل اینز (Enez) کے نام سے موسوم ہے؛ ایک شہر جو بحرِ اِیجہ کے ساحلِ تراکیا (Thrace) پر (۳۰° ۴۴' عرض بلد شمالی، ۲۹° ۳' طول بلد مشرقی)

دریاے میرِچ (Merič) (قدیم ہبرُوس Hebros) کے پھیلے ہوے دہانے کے مشرقی کنارے پر واقع ہے۔ قدیم زمانے سے پچھلی صدی تک یہ ایک کامیاب بندرگاہ رہا کیونکہ یہ اس اہم تجارتی شاہ راہ پر آباد تھا جو میرِچ کی بالائی وادی سے چل کر بحرِ اسود کی خاکنائے کے گرد گھومتی ہوئی جاتی تھی۔ اس میں بڑے قیمتی نمک کی جھیلیں تھیں، جن پر ہر ایک قابض ہونا چاہتا تھا۔ ۱۳۵۵ء میں مِدِلّی (Lesbos) کے ساتھ یہ بھی جان پنجم پیلیولوگوس (John V Palaeologus) کی بہن ماریہ (Maria) کے جہیز میں فرانسسکو گیٹیلوشیو (Francesco Gattilusio) کے ہاتھ آ گیا۔ جب ۱۴۵۵ء میں پالامیڈو گیٹیلوشیو (Palamedo Gattilusio) کی وفات پر خاندانی جھگڑے اٹھے اور ہمسائے میں بسنے والے مسلمانوں کی شکایات پہنچیں کہ اہلِ اِنُوس مسلمانوں کے مفرور غلاموں کو پناہ دیتے ہیں (عاشق پاشا زادہ، طبع Giese، فصل ۱۲۵؛ تُرسُون (Tursun)، در *TOEM*، "عِلاوہ"، ص ۶۸) تو محمد ثانی کو وہاں کے داخلی معاملات میں مداخلت کرنا پڑی۔ صفر ۸۶۰ھ/جنوری ۱۴۵۶ء میں محمد ثانی اِنُوس پہنچا اور وہاں کے باشندوں نے اطاعت قبول کر لی۔ اس زمانے سے یہ سنجاقِ گیلی پولی میں ایک قضا کے طور پر چلا آ رہا ہے۔ دریا کے اٹ جانے (جس میں اِن دنوں بمشکل کشتی رانی ہو سکتی ہے)، دِدِہ اَغاچ [رَتّ بآں] تک ریل نکل آنے اور ۱۹۱۳ء میں سرحدوں کی ازسرِنو تعین سے اِنُوس اب ماہی گیروں کا ایک چھوٹا سا گاؤں ہو کر رہ گیا ہے، جو سمندر سے چار کیلومیٹر کے فاصلے پر دلدلی جھیلوں سے گھرا ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، بذیلِ مادّۂ *Ainos* (از G. Hirschfeld)؛ (۲) F. W. Hasluck: *Monuments of the Gattilusi*، در *Annual of the British School at Athens*، ۱۵ (۱۹۰۸-۱۹۰۹ء): ۲۴۸ ببعد (نقشے کا خاکہ اور سیاحوں کے بیانات کے حوالے وغیرہ)؛ (۳) S. Casson: *Macedonia, Thrace and Illyria*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۵۵ ببعد؛ (۴) F. Babinger: *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*، میونخ ۱۹۵۳ء، ص ۱۴۱ ببعد؛ (۵) Ö. L. Barkan: قانونلر، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ (۶) پیری رئیس: کِتابِ بَحرِیہ، استانبول ۱۹۳۵ء، ص ۹۸-۹۹؛ (۷) حاجی خلیفہ: جِہان نُما = J. Von Hammer: *Rumeli and Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۶۸؛ (۸) M. F. Thielen: *Die europäische Türkey*، وی انا ۱۸۲۸ء، ص ۷۶؛ (۹) *Turkey* (بحریہ کے محکمۂ جاسوسی کا کتابچۂ جغرافیہ)، ۱۹۴۳ء، ۲: ۷۹.

(V. L. MÉNAGE)

---

* **اَنُوشَرْوان:** [ایران کے ساسانی شاہنشاہ] خُسْرَوِ اوّل کے نام کی عربی شکل (الطبری [طبع دْخویہ، ۱: ۸۹۲]؛ رَتّ بہ کسرٰی)، پہلوی میں اَنُوشَغ رُوَان، پاژند میں اَنُوش رُآن (= روحِ جاوید کا مالک)، بعد ازاں فارسی میں نُوشِیرْوَان (نُوشِیرْوان)، جس کی تشریح عام طور پر نُوشِیْن رُوَان (= جانِ شیریں کا مالک) سے کی جاتی ہے (برہانِ قاطع).

[اردو میں بھی فارسی کے تتبع میں نوشیروان ہی لکھا جاتا ہے۔ نوشیروان اپنے باپ قُباذ (کَیقُباد) کی وفات پر ۵۳۱ء میں تخت نشین ہوا۔ اس نے ساسانی سلطنت کی حدود کو بحیرۂ ابیض اور بحیرۂ اسود کے ساحلوں تک پہنچا دیا، بوزنطی شہنشاہ یوستنیانوس (Justinianus) کو شکست دے کر خراج ادا کرنے پر مجبور کیا اور اڑتالیس سال کی حکمرانی کے بعد ۵۷۹ء میں وفات پائی۔ اس کا عہدِ سلطنت ساسانیوں کی تاریخ کا نہایت درخشاں زمانہ تھا، جس میں مزدکیوں کی خطرناک بدعت کا خاتمہ ہوا، ملک کے اندر امن و امان اور ادب و تہذیب کو ترقی نصیب ہوئی۔ اس کا وزیر بُزُرگ مِہر (بُزُرجُمِہر) عقل و دانائی میں مشہور تھا۔ عربی اور فارسی کتابوں میں نوشیروان کو نہ صرف عادل بادشاہوں میں شمار کیا گیا ہے بلکہ رحم اور عالی ظرفی کا نمونہ بھی قرار دیا گیا ہے (الطبری، ۱: ۸۶۲ ببعد؛ المسعودی: مُرُوْجُ الذَّھَب، ۲: ۱۵۶، ۹۷؛ البیہقی: کتاب المَحاسن و المساوی، ص ۵۳۸؛ نظام الملک: سیاست نامہ، مطبوعۂ پیرس، ص ۲۹ ببعد)۔ شیخ سعدی کہتے ہیں:

زنده است نام فرخ نوشیروان به خیر
گرچه بسی گزشت که نوشیروان نماند

(گلستان، بہ تصحیح و حواشی از عبدالعظیم قریب، ص ۱۹؛ کلیات سعدی، تہران ۱۳۲۰ھ ش، ص ۱۲، سطر ۹)۔ اس کے مقابلے میں بوزنطی مصنفین (مثلاً پرُوکوپیوس) کے بیانات ہیں، جن میں اسے عیّار، پست اخلاق، ظالم اور برادر کُش بتایا جاتا ہے؛ لیکن ان بیانات کو بُغض و عناد سے مبرّا نہیں ٹھیرایا جا سکتا۔ اسلامی ادب میں نوشیروان کو اس لیے بھی اہمیت دی جاتی ہے کہ اسی کے عادلانہ دورِ حکومت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ولادتِ باسعادت ہوئی تھی].

مسلمانوں میں بھی اس نام کے کئی افراد گزرے ہیں (زامباور (Zambaur) نے چار کا ذکر کیا ہے)۔ ان میں سے ایک انوشروان، مِنُوچِہر کا بیٹا اور سلطان محمود غزنوی کا نواسا تھا، جو ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء سے ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء تک جرجان کا امیر رہا (ابن الاثیر، ۹: ۲۶۲)۔ ایک اَور انوشروان کے لیے رَتّ بہ انوشروان بن خالد بن محمد الکاشانی.

مآخذ: متن میں درج تصانیف کے علاوہ (۱) A. Christensen: *L'Iran sous les Sassanides* باب ۸ [اردو ترجمہ از محمد اقبال: ایران بعہد ساسانیان، انجمن ترقیِ اردو، دہلی ۱۹۴۱ء]؛ (۲) Zambaur، اشاریہ، بذیلِ مادّہ.

(MASSÉ [و ادارہ])

اَنُوشَرْوَان بن خَالِد بن محمد الکاشانی: شَرَف الدّین ابونَصر، سلجوقی * سلطان محمد بن مَلِک شاہ کا خزانہ دار اور عارِضِ الجَیش۔ جب اس کی جگہ شمس الملک بن نِظام الملک کو عارضِ الجَیش بنا دیا گیا تو یہ بغداد چلا گیا۔ محمود بن ملک شاہ کے عہد میں اسے کچھ مدت کے لیے قید کر دیا گیا تھا، لیکن بعد میں رہائی پائی اور عہدۂ وزارت پر متمکن ہوا (۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء-۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء)۔ ۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء سے ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء تک وہ خلیفہ المُستَرشِد کا وزیر رہا؛ ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء میں

سلطان مسعود ابن محمد کا وزیر مقرر ہو گیا اور ۵۳۰ھ/۱۱۳۵-۱۱۳۶ء تک اس منصب پر فائز رہا۔ ابن الاثیر کے قول کے مطابق اس نے ۵۳۳ھ/۱۱۳۸-۱۱۳۹ء میں اور ہِنْدُوشاہ بن سَنْجَر : تَجارِب السَّلَف کے بیان کی رُو سے ۵۳۲ھ/۱۱۳۷-۱۱۳۸ء میں بمقام بغداد وفات پائی، اس نے ایک کتاب اپنے عہد کے حالات پر مشتمل فارسی زبان میں بعنوان فُتُور زَمان الصُّدُوْر و صُدُوْر زَمان الفُتُور تحریر کی، جس کا ترجمہ بعد ازاں عمادالدین نے عربی میں کیا۔ البُنْداری نے اس ترجمے کا جو خلاصہ کیا ہے اسے ہوتسما (Houtsma) نے طبع کرا دیا ہے (*Recueil de textes relat. á l'hist, des Seldjoucides*، ج ۲).

حاجی خلیفہ نے اس کی ایک اَور تصنیف نَفْثَةُ المَصْدُور کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن غالبًا یہ وہی (مذکورۂ بالا) کتاب فُتُور زَمان الصُّدُور ہے (قب میرزا محمد قزوینی: مقالۂ تاریخی و انتقادی، تہران ۱۳۰۸ھ ش)۔ متعدد معاصر شعرا نے انُوشَروان کی مدح میں اشعار کہے۔ اسی نے الحریری کو مقامات لکھنے پر آمادہ کیا تھا.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، ج ۱۰ و ۱۱؛ (۲) *Recueil de textes relat. à l'hist. des seldjoucides*، ج ۲؛ (۳) سِبْط ابن الجَوْزی [: مرآۃ الزمان فی تاریخ الاعیان، آخری حصّہ (۴۹۵-۶۵۴ھ)، طبع Jowett، شکاگو ۱۹۰۷ء و حیدر آباد (دکن) ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء]؛ (۴) ہِنْدُوشاہ بن سَنْجَر: تَجارِب السَّلَف.

(A. K. S. LAMBTON)

----

* اِنُونُو: رَكَ بہ عِصْمَت اِنُونُو.

----

* اَنْہَلْوَاڑَہ: عربی اور فارسی کتب میں نَہْروالہ؛ آج کل پَٹَن؛ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری میں آبادی: ۴۴۰۳۳؛ عرض بلد ۲۰ درجے ۵۱ دقیقے شمالی اور طول بلد ۲۷ درجے ۱۱ دقیقے مشرقی پر ضلع مَحْسانہ، صوبۂ بمبئی، میں دریاے سرسوتی کے بائیں کنارے واقع ہے۔ یہ شہر ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء سے ۸۱۶-۸۱۷ھ/۱۴۱۳-۱۴۱۴ء تک گجرات کی مسلم ولایت کا صدر مقام رہا، تا آنکہ گجرات کے اوّلین خود مختار سلطان احمد شاہ، نبیرۂ مظفر خاں، نے احمد آباد کو اپنا دار السلطنت قرار دیا.

تاریخ: ہندو اور جینی روایات کی رُو سے اَنْہَلْواڑہ کی بنیاد چاوَڑہ قوم کے فرمانروا بن راج نے ۱۲۸ھ/۷۴۶ء یا ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں رکھی تھی (دیکھیے مُنْشی (K.M. Munshi): *The Glory that was Gurjaradeśa*، ج ۲، بمبئی ۱۹۴۴ء [نیز دیکھیے مرآتِ احمدی، ۱: ۲۷؛ مرآتِ محمدی، ص ۱۶])۔ چوتھی صدی ہجری کے آغاز/دسویں صدی عیسوی کے وسط تک یہ چولوکیہ۔ سولنکی خاندان کا دار السلطنت رہا اور ۴۱۶ھ/۱۰۲۵ء میں اسے بھیم دیو نے سلطان محمود غزنوی کے حوالے کر دیا؛ لیکن محمود نے، جس کی توجہ کا اصل مرکز سومنات تھا، یہاں صرف اتنے روز ہی قیام کیا کہ سامانِ رسد کی کمی پوری کر سکے۔ [اگرچہ ۵۹۳ھ/۱۱۹۶-۱۱۹۷ء میں سلطان قُطب الدّین ایبک نے بھی آبو کے قریب راجپوتوں کے ایک بہت بڑے لشکر کو شکست فاش دے کر نہروالہ فتح کر لیا، لیکن مسلمانوں کا قبضہ یہاں زیادہ عرصے تک نہ رہا اور] شاہانِ دہلی کی افواج ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء میں یہاں فوجی پرچم لہرا سکیں جبکہ چولوکیہ۔ باگھیلہ خاندان کی حکومت تھی۔ [سالِ مذکور میں سلطان علاء الدین خلجی نے اپنے دو سپہ سالاروں اُلُغ خاں اور نصرت خاں کو تسخیرِ گجرات کے لیے روانہ کیا، جنھوں نے باگھیلہ راجہ کرن کو شکست دی اور آگے بڑھ کر انہلواڑہ پر الغ خاں نے اور کھمبایت پر نصرت خاں نے قبضہ کر لیا۔] (فتح مذکور کے لیے دیکھیے K. S. Lal: *History of the Khaldjīs*، الٰہ آباد ۱۹۵۰ء).

ایک صدی تک انہلواڑہ دہلی کے زیرِ سیادت و اقتدار رہا۔ [دربارِ دہلی سے گجرات کے آخری ناظم ظفر خاں کا تقرر ۲ ربیع الاوّل ۷۹۳ھ/۲۱ فروری ۱۳۹۱ء کو ہوا، جس نے ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء میں مظفر شاہ کا لقب اختیار کر کے اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اس کی اولاد کے عہد میں احمد آباد دار الحکومت قرار پایا اور] انہلواڑہ فقط ایک جاگیر ہو کر رہ گیا۔ ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء میں اکبر نے گجرات فتح کیا اور اس کے بعد سے انہلواڑہ صوبۂ گجرات میں سرکارِ پٹن کا مرکز بن گیا (دیکھیے آئین اکبری طبع H. Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۷ء).

عمارات: انہلواڑہ میں آٹھویں/چودھویں صدی کے شروع سے مسلمانوں کے آثارِ قدیمہ کا پتا چلتا ہے۔ آدینہ یا جامعہ مسجد، جو ۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء کے قریب سفید سنگِ مرمر سے تعمیر کی گئی تھی، بارھویں/اٹھارھویں صدی میں مرہٹوں کے ہاتھوں تباہ ہو گئی اور موجودہ شہر کی فصیل بنانے کے لیے مسجد کے ملبے سے پتھر لے لیے گئے۔ گُمدا؟ (Gumada) اور شیخ جوز کی مسجدیں تا حال قائم ہیں، لیکن مسلمانوں کی سب سے شان دار عمارت، جو اس وقت انہلواڑہ میں موجود ہے، خان سرور [کا تالاب] ہے۔ "ایک نفیس چادرِ آب"۔ جس کا رقبہ ۱۲۲۸x۱۲۷۳ فٹ ہے اور جسے اکبر کے رضاعی بھائی مرزا عزیز کوکہ نے ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء اور ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۴ء کے درمیان موجودہ شکل دی.

مآخذ: (۱) H.C. Ray: *Dynastic History of Northern India*، ج ۲، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۲) H. Cousens و J. Burgess: *Archaeological Antiquities of Northern Gujrat*، در *Archaeological Survey of Western India*، ج ۹، مطبوعہ ۱۹۰۳ء؛ (۳) *Bombay Gazetteer*، ج ۷ (بڑودہ)، بمبئی ۱۸۸۳ء؛ (۴) مخطوطات محکمۂ رسد: *A History of Gujrat*، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ [(۵) مرزا محمد حسن: مرآتِ احمدی، طبع سیّد نواب علی، جز اوّل، کلکتہ ۱۹۲۸ء؛ (۶) غلام محمد: مرآت محمدی، بمبئی ۱۳۴۲ھ].

(P. HARDY)

----

* اَنْیزَا: رَكَ بہ عُنَیْزَہ.

اَنِیس: میر ببر علی نام، اردو کے نامور شاعر اور ممتاز مرثیہ گو، نسبًا سیّد تھے۔ ⊗

مورثِ اعلیٰ اِمامی موسوی عہدِ شاہ جہانی (۱۶۲۸۔۱۶۵۸ء) میں ہرات سے آئے اور پرانی دلّی میں آباد ہو گئے۔ مشہور مثنوی نگار میر حسن [رَکَ بآں] اُن کے پرپوتے تھے۔ میر حسن نقل مکانی کر کے فیض آباد چلے آئے، جہاں ان کے منجھلے بیٹے میر خلیق کے ہاں ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱۔۱۸۰۲ء میں میر انیس کی ولادت ہوئی۔ درسیات کی ابتدائی کتابیں فیض آباد ہی میں میر نجف علی سے پڑھیں۔ پھر لکھنؤ میں علامہ حیدر علی سے عربی کی تکمیل کی اور میر امیر علی سے فنونِ سپہ گری سیکھے۔ ان کے تبحرِ علمی اور وسعتِ نظر کو سب تسلیم کرتے تھے۔

میر انیس کا خاندان ہمیشہ سے مؤقّر و محترم سمجھا جاتا تھا۔ اس گھرانے کی زبان کو سند کا درجہ حاصل تھا۔ سخن فہمی اور سخن گوئی اس کا طرۂ امتیاز رہی اور اس کے ہر فرد کو شاعری گویا ورثے میں ملتی رہی۔ اس کا اندازہ ان کے خاندانی شجرے سے ہو سکتا ہے:

میر انیس بچپن ہی سے شعر کہنے لگے تھے۔ شروع شروع میں غزل کہتے تھے اور حزیں تخلّص کرتے تھے۔ پھر ناسخ کی تجویز پر انیس تخلّص اختیار کیا اور اپنے والد میر خلیق کی فرمائش پر غزل کو خیر باد کہہ کر زندگی مرثیہ گوئی کے لیے وقف کر دی اور اس صنف کو معراجِ کمال پر پہنچا دیا۔

آصف الدّولہ کے عہد (۱۱۸۸ھ/۱۷۷۴ء۔ ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء) میں فیض آباد کے بجائے لکھنؤ دار السلطنت قرار پایا تھا، لیکن میر حسن اور میر خلیق دونوں بہو بیگم (بیوۂ شجاع الدّولہ) کے متوسّلین میں سے تھے، اس لیے ان کا مستقل قیام فیض آباد ہی میں رہا، گو میر خلیق، میر انیس اور خاندان کے دیگر افراد اکثر لکھنؤ آتے جاتے رہتے تھے؛ چنانچہ میر انیس نے تعلیم کی تکمیل لکھنؤ ہی میں کی۔ امجد علی شاہ کے عہد (۱۸۴۲۔۱۸۴۷ء) تک فیض آباد کی رہی سہی رونق بھی ختم ہو گئی تو میر صاحب مستقل طور پر لکھنؤ چلے آئے۔ اس وقت ان کی عمر بیالیس سال سے متجاوز تھی۔ پھر انتزاعِ سلطنت تک وہ لکھنؤ سے باہر نہ نکلے۔ یادگارِ انیس کے مصنف کا بیان ہے کہ زوالِ سلطنت کے بعد کچھ دنوں کے لیے کاکوری میں بھی مقیم رہے۔ ۱۸۵۹ء میں عظیم آباد کا سفر کیا اور ۱۸۶۰ء میں نواب قاسم علی خاں کی دعوت پر ایک بار پھر وہاں گئے۔ ۱۸۷۱ء میں سیّد شریف حسین (بن ارسطو جاہ) کی تحریک سے نواب تہوّر جنگ نے بہ اصرار حیدر آباد (دکن) بلایا۔ ''اہلِ حیدر آباد نے ان کے کمال کی ایسی قدر کی جیسی چاہیے۔ مجلسوں میں لوگ اس کثرت سے آتے تھے کہ عالی شان مکان کی وسعت جگہ نہ دے سکتی تھی۔ دروازے پر پہرے کھڑے کر دیتے تھے کہ سخن فہم لوگوں کے سوا کسی اَور کو آنے نہ دو اور کسی امیر کے ساتھ دو متوسّلوں سے زیادہ آدمی نہ ہوں۔ اس پر بھی لوگ اس کثرت سے آتے تھے کہ کھڑے رہنے کو غنیمت سمجھتے تھے اور اسی میں خوش تھے کہ ہم نے سنا تو سہی'' (آب حیات، ص ۵۴۷)۔ عظیم آباد کے سفر سے واپسی پر بنارس میں اور حیدر آباد سے لوٹتے وقت الٰہ آباد میں بھی قیام کیا تھا۔ مولانا محمد حسین آزاد نے مولوی ذکاء اللہ مرحوم پروفیسر میو کالج کی زبانی ایک مجلس کا حال لکھا ہے: ''خاص و عام ہزاروں آدمی جمع تھے۔ کمال اور کلام کی کیا کیفیت بیان کروں۔ محویت کا عالم تھا۔ وہ شخص (انیس) منبر پر بیٹھا پڑھ رہا تھا اور یہ معلوم ہوتا تھا کہ جادو کر رہا ہے''۔ ان تمام مقامات پر انیس نے متعدد مجالس میں اپنے کمالِ فن کا سکّہ بٹھایا اور عوام و خواص سے خراجِ تحسین وصول کیا۔ پڑھنے کا انداز بھی بہت مؤثّر اور دل کش تھا۔

میر صاحب دین داری، زہد و توکل، خودداری اور پاسِ وضع کا ایک نمونہ تھے (اس سلسلے میں مختلف واقعات کے لیے دیکھیے یادگار انیس، حیاتِ انیس اور واقعاتِ انیس)۔ مزاج میں استغنا اور قناعت تھی۔

۲۹ شوال ۱۲۹۱ھ/ ۱۰ دسمبر ۱۸۷۴ء، بروز دوشنبہ، بعارضۂ تپ وفات پائی اور اپنے ذاتی مکان (واقع سبزی منڈی، لکھنؤ) سے ملحقہ باغیچے میں مدفون ہوے۔ شمسی سن کے اعتبار سے تہتر اور قمری سن کے حساب سے پچھتر برس عمر پائی۔ میرزا دبیر نے تاریخ کہی:

آسماں بے ماہِ کامل سدرہ بے روح الامین
طور سینا بے کلیم اللہ و منبر بے انیس = ۱۸۷۴ء

میر انیس کا شمار شعراے اردو کی صفِ اوّل میں ہوتا ہے بلکہ بعض نقاد تو انھیں زبانِ اردو کا بہترین اور کامل ترین شاعر تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کلام مرثیوں، سلاموں اور رباعیات پر مشتمل ہے۔ عام رواج کے مطابق انھوں نے شاعری کی ابتدا غزل سے کی مگر ان کی غزلیں دستیاب نہیں کہ ان کے بارے میں کوئی راے قائم کی جا سکے، البتہ مطبوعہ مراثی میں غزل کی طرز پر ان کے سلام موجود ہیں، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر وہ اس ہیئت شعری کی طرف متوجہ رہتے تو اس میں بھی بلند مقام پاتے۔ بہر حال انھوں نے "شبیرؑ کی مداحی" کو اپنا موضوعِ سخن ٹھیرایا اور اردو مرثیے کو وہ کمال بخشا کہ اگر دوسرے ملکوں کی زبانوں میں ترجمہ کر کے اردو شاعری کی عظمت کا سکہ بٹھانا ہو تو کلامِ انیس کا بڑا حصہ بوجہِ احسن یہ مقصد پورا کر سکے گا۔

میر انیس نے جب مرثیہ گوئی کے میدان میں قدم رکھا تو یہ صنف خاصی ترقی کر چکی تھی (رک بہ مرثیہ)۔ میر ضمیر کا طرزِ جدید قبولِ عام کی سند پا چکا تھا اور لکھنؤ کے عام مذاق کے مطابق شوکتِ الفاظ، معنی آفرینی، رعایتِ لفظی اور صنائع کی گرم بازاری تھی۔ مرزا دبیر [رک بآں] کی شہرت پورے عروج پر تھی اور ان کی علمیت، مضمون آفرینی اور صنائع و بدائع کے کثیر استعمال پر سر دُھنا جا رہا تھا۔ میر انیس نے سلاستِ زبان، صفائی روزمرہ اور خوبیِ بندش کی خصوصیات ورثے میں پائی تھیں، لیکن ان کی شاعری کا اصل جوہر واقعہ نگاری تھا، جس کے مناسب اور بجا استعمال نے انھیں بہت جلد مجلسِ سخن کا مسند نشین بنا دیا۔ لکھنؤ کے سخن فہم دو حریف گروہوں میں بٹ کر "انیسیے" اور "دبیریے" کہلائے۔ معاصرانہ چشمک کے باوجود خود انیس اور دبیر نے ہمیشہ ایک دوسرے کو عزت و تکریم کی نظر سے دیکھا اور اپنے مقابل کے بارے میں یہی کہا کہ ایسا صاحبِ کمال شاید پھر پیدا نہ ہو؛ البتہ "دبیریوں" اور "انیسیوں" کی باہمی رقابت بہت عرصے تک جاری رہی، جس کی بدولت اردو کے مناظرانہ اور تنقیدی ادب میں خاصا قابلِ قدر اضافہ ہوا (قب شبلی نعمانی: موازنۂ انیس و دبیر؛ نظیر الحسن فوق: المیزان؛ میر افضل علی ضو: ردّ الموازنہ؛ عبدالغفور خاں نساخ: انتخاب نقص؛ مرزا محمد رضا معجز: تطہیر الاوساخ)۔

میر انیس کی شاعرانہ عظمت کو تمام ناقدانِ فن نے تسلیم کیا ہے۔ حالی لکھتے ہیں: "میر انیس نے اردو شاعری میں، جو مدت سے بے حس و حرکت پڑی تھی، تموّج بلکہ تلاطم پیدا کر دیا"۔ شبلی کی راے میں "میر انیس کا کلام شاعری کے تمام اصناف کا بہتر سے بہتر نمونہ ہے"۔ مسعود حسن رضوی ادیب کا خیال ہے کہ "شاعری کی جو تعریفیں کی گئی ہیں، اس کے جو محاسن قرار دیے گئے ہیں، اس کے جو مقاصد بیان کیے گئے ہیں، ان سب کے اعتبار سے انیس کے مرثیوں کا شمار اعلیٰ درجے کی شاعری میں ہوگا"۔ نوبت راے نظر کے نزدیک "میر انیس کے کلام کی روانی دریا کی روانی نہیں، جس میں سیپ، گھونگے، خس و خاشاک، سب ہی بہتے نظر آتے ہیں بلکہ وہ اس نہر کی روانی سے مشابہ ہے جو بلور سے بنائی گئی ہو، جس میں صاف کیا ہوا پانی آتا ہو اور نہایت خوش رنگ مچھلیاں تیرتی ہوں"۔

ان کا کلام بے حد ہموار اور ابتذال سے پاک ہے۔ عام شعرا کی طرح رطب و یابس کا مجموعہ نہیں بلکہ سادگی و پرکاری کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ زبان پر انھیں بڑی قدرت حاصل ہے۔ وہ بڑے سے بڑے واقعے، نازک سے نازک خیال اور لطیف سے لطیف کیفیت کا ابلاغ مناسب و موزوں الفاظ میں کر جاتے ہیں۔ انھوں نے زبانِ اردو کو صاف ہی نہیں کیا وسعت بھی بخشی ہے۔ ایسے ہزاروں الفاظ و محاورات، جو صرف اہلِ زبان کی بول چال میں آتے تھے ایسی خوش سلیقگی سے برتے کہ وہ جزوِ شاعری ہو کر رہ گئے۔ بقول سر تیج بہادر سپرو: "ان کی شاعری فنی حیثیت سے اس قدر مکمل ہے کہ ناقد کو ان کے باب میں مجالِ سخن نہیں۔ ان کے کلام کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ زبانِ اردو میں انسانی دماغ کے عمیق ترین خیالات و جذبات کے اظہار کا ذریعہ بننے کی کس قدر اہلیت ہے"۔ ان کی تشبیہیں، استعارے اور تمثیلیں سریع الفہم ہونے کے علاوہ موضوع اور موقع کے عین مطابق ہیں اور فطرت، حیاتِ انسانی اور جذبات کی گہرائیوں سے نکلی ہیں۔ فصاحت، نشستِ الفاظ اور زورِ کلام ان کے ہر مرثیے میں موجود ہے۔ اپنی قوتِ متخیلہ کو کام میں لا کر وہ ایک ہی مضمون کو بڑی سادگی اور دل آویزی سے سو سو طرح باندھتے ہیں اور ہر بار وہ ایک نیا مضمون معلوم ہوتا ہے۔

میر انیس کے کلام میں بقول مولانا شبلی "بلاغتِ الفاظ بھی اگرچہ انتہا درجے کی ہے، لیکن یہ ان کے کلام کا اصلی معیار نہیں۔ ان کے کلام کا اصلی جوہر معانی کی بلاغت میں کھلتا ہے"۔ انھوں نے ہر مقام پر جزئیاتِ بلاغت کا پورا خیال رکھا ہے؛ جذباتِ فطرت اور مناظرِ قدرت کی بے مثل تصویریں کھینچی ہیں؛ کوئی واقعہ ایسا نہیں جو اقتضاے حال کے خلاف ہو اور ترتیب واقعات اور تسلسل بیان کے قابلِ قدر نمونے پیش کیے ہیں۔ غرض تکلف و تصنع، مبالغہ و اغراق اور دقت پسندی کی فضا میں رہ کر میر انیس نے حقیقی شاعری کا چراغ جلایا۔

اخلاقی شاعری کے اعتبار سے بھی میر انیس کے مراثی کا پایہ بہت بلند ہے۔ انھوں نے مختلف طبقات کے فرائض و حقوق کا اظہار بڑے سلیقے سے کیا اور روحانی اور اخلاقی تقاضوں کی طرف توجہ منعطف کرائی۔ اخلاق کی تعلیم انھوں نے براہِ راست پند و موعظت کے ذریعے بہت کم دی ہے۔ بالعموم وہ امام حسینؓ

اور رفیقانِ امام ہمامؓ کی بلند اخلاقی کے نہایت دل کش نمونے پیش کر کے ہمیں ان کی تقلید کی دعوت دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں ایک ایسی فضا ملتی ہے جو تمام تر خیر اور نیکی کی طرف مائل کرنے والی ہے۔ انیس کے زمانے تک کربلا کی خونیں داستان مسلمانانِ ہند کا تہذیبی سرمایہ بن چکی تھی، لیکن یہ ان کی کردار نگاری اور واقعہ نگاری کا کمال ہے کہ بلا لحاظِ مذہب و ملت برّعظیم پاک و ہند کے تمام باشندوں نے اسے ایک ذاتی المیے کا درجہ دے دیا ہے۔ اگر یہ پہلو پیشِ نظر رکھا جائے تو انیس اور دوسرے مرثیہ نگاروں پر یہ اعتراض بڑی حد تک رفع ہو جاتا ہے کہ انھوں نے اشخاصِ مرثیہ کی جو سیرت دکھائی ہے اس میں عربیت پر ہندوستانیت غالب ہے، کیونکہ شاعر کا تو مقصد ہی یہ تھا کہ اس کے مخاطبین امام حسینؓ کو حسنِ اخلاق کا محض خیالی معیار نہیں بلکہ عملی طور پر اپنے لیے ایک قابلِ تقلید نمونہ قرار دیں اور ان کے مصائب کو اپنی ذاتی مصیبتوں کی طرح محسوس کریں۔ یہی وجہ ہے کہ انیس نے واقعہ نگاری کے ضمن میں بھی تاریخی حقائق کے بجائے صداقتِ شعری کو معیار ٹھیرایا ہے۔

میر انیس کی عظمتِ فن ان کی جذبات نگاری، کردار نگاری، منظر نگاری اور واقعہ نگاری میں مضمر ہے۔ انھیں خارجی کیفیات اور داخلی واردات دونوں کی تصویر کشی پر بے نظیر قدرت حاصل تھی۔ مناظرِ قدرت اور رزم و بزم کا جو مرقع وہ پیش کرتے ہیں اس کی تمام جزئیات اپنی اپنی جگہ مکمل ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ اشخاصِ مرثیہ کی حیثیت، عمر، جنس اور حالت کو مدِ نظر رکھتے ہوے ان کے جذبات و کیفیات اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کردار نگاری کا حق ادا ہو جاتا ہے۔

انھوں نے کم و بیش ایک ہزار مرثیے کہے (واقعاتِ انیس)، جن میں سے کئی ایک ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں۔ مراثی انیس پہلی بار ۱۸۷٦ء میں مطبع نول کشور، لکھنؤ سے پانچ جلدوں میں شائع ہوے تھے۔ پھر سیّد علی حیدر طباطبائی نے انھیں تین جلدوں میں مرتب کر کے بدایوں سے شائع کیا (۱۹۲۱۔۱۹۳۰ء)۔ ان کا ایک اَور قابلِ ذکر ایڈیشن (مرتبۂ مرزا احمد عباس) حال ہی میں کراچی سے شائع ہوا ہے (۱۹٦۱ء)۔ کلامِ انیس کا ایک اَور قابلِ ذکر مجموعہ رباعیاتِ میر انیس مرحوم (مرتبہ سیّد محمد عباس، مطبوعۂ نول کشور پریس، لکھنؤ ۱۹۴۸ء) ہے۔ شعراے اردو میں مرثیہ نگاروں نے رباعی کو خاص اہمیت دی اور انھوں نے ہر مرثیے کے ساتھ چند رباعیاں پڑھنا اپنا شعار بنا لیا۔ میر انیس بھی اس دستور کے پابند تھے، چنانچہ اس مجموعے میں ان کی پانسو سے زیادہ رباعیاں شامل ہیں جو مجموعی طور پر مذہبیت اور اخلاقیات کے تحت آتی ہیں اور انھیں فارسی کی بہترین رباعیات کے مقابلے میں شامل کیا جا سکتا ہے۔

میر انیس کا کلام زبان، مواد، اسلوب اور فن کے معیار پر پورا اترتا ہے اور اردو شاعری نے اس سے جو اثر قبول کیا ہے وہ دیرپا بلکہ لازوال ہے۔

مآخذ: (۱) بیلی (T. G. Bailey): *A History of Urdu Literature*، عدد ۱۵۲، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۲) سیّد غلام امام: *Anis & Shakespeare: a comparison*، لکھنؤ ۱۹۵۰ء، نیز قبّ مقدمہ از سر تیج بہادر سپرو؛ (۳) رام بابو سکسینہ: *A History of Urdu Literature*، الٰہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۱۲٦ ببعد (اردو ترجمہ از مرزا محمد عسکری: تاریخ ادب اردو، ص ۲٦۵ ببعد)؛ (۴) محمد حسین آزاد: آبِ حیات، مطبوعۂ شیخ مبارک علی، لاہور؛ (۵) حالی: مقدمۂ شعر و شاعری، مرتبۂ تنویر الدّین علوی، مطبوعۂ علی گڑھ (نیز قبّ مرتبۂ ڈاکٹر وحید قریشی، مکتبۂ جدید، لاہور)؛ (٦) شبلی: موازنۂ انیس و دبیر، آگرہ ۱۹۰٦ء؛ (۷) سیّد عابد علی عابد: موازنۂ انیس و دبیر کے باب میں، در موازنۂ انیس و دبیر، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹٦۴ء؛ (۸) سری رام: خمخانۂ جاوید، جلد اوّل، دہلی ۱۳۲۵ھ؛ (۹) عبدالحی: گل رعنا، اعظم گڑھ ۱۳۷۰ھ؛ (۱۰) امجد علی اشہری: حیات انیس، آگرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۱۱) مہدی حسن احسن: واقعاتِ انیس، لکھنؤ ۱۹۰۸ء؛ (۱۲) مسعود حسن رضوی ادیب: روح انیس، الٰہ آباد ۱۹۳۱ء و لکھنؤ ۱۹۵٦ء؛ (۱۳) امیر احمد علوی: یادگارِ انیس، لکھنؤ ۱۳۵۴ھ؛ (۱۴) سفارش حسین رضوی: میر انیس، مطبوعۂ مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی؛ (۱۵) شارب ردولوی: مراثی انیس میں ڈرامائی عناصر، مطبوعۂ نسیم بک ڈپو، لکھنؤ؛ (۱٦) نوبت رائے نظر، در زمانہ، کان پور، فروری ۱۹۰۸ء؛ (۱۷) ابن حسن جارچوی: میر انیس، در نواے انیس، کراچی ۱۹٦۵ء؛ (۱۸) محمد احسن فاروقی: نواے انیس، در کتابِ مذکور؛ (۱۹) جعفر علی اثر: انیس کی مرثیہ نگاری (مضامین بجواب احسن فاروقی، در رسالۂ نگار ۱۹۵۵۔۱۹۵٦ء؛ (۲۰) ارشد جعفری: میر انیس کی مرثیہ نگاری، تحقیقی مقالہ براے ایم اے، کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی، لاہور؛ (۲۱) سید صفدر حسین: زندگی اور ادب شاہانِ اودھ کے عہد میں، تحقیقی مقالہ براے پی ایچ ڈی، کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی، لاہور؛ (۲۲) ابواللیث صدیقی: لکھنؤ کا دبستان شاعری، لاہور ۱۹۵۰ء۔

(سیّد امجد الطاف)

اَوائل: اوّل (= پہلا) کی جمع [= وہ چیزیں جو سب سے پہلے ایجاد ہوئیں یا علم میں آئیں]۔ یہ لفظ اصطلاحی طور پر مختلف النوع تصورات کے سلسلے میں بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً مدرَکاتِ فلسفہ یا مظاہر قدرت کے "مبادیات"؛ زمانۂ جاہلیت یا ابتداے عہدِ اسلام کی وہ چیزیں جو پہلے پہل ایجاد ہوئیں یا عمل میں آئیں یا ان کے موجد؛ اوائل سے مقصود وہ واقعہ یا وہ اسم یا فن بھی ہے جو اپنے سلسلے کی پہلی کڑی ہو۔

یہ اصطلاح اسلامی ادبیات کی ایک چھوٹی سی شاخ کے لیے مخصوص ہے جس کا تعلق ادب، تاریخ اور الٰہیات سے ہے۔ خود مسلمانوں کے ہاں دسویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی میں حاجی خلیفہ (استانبول ۱۹۴۱۔۱۹۴۳ء، عمود ۱۹۹٦؛ طبع فلوگل (Flügel)، ۱:۴۹۰) نے اوائل کو تاریخ اور ادب سے متعلق ایک جداگانہ علم قرار دیا ہے۔

ابتداے آفرینش کے بارے میں تجسّس سامی متقدّمین کے تاریخی شعور میں گہری جڑ پکڑ چکا تھا اور یہ [مختلف] ادبی واسطوں سے عربوں تک پہنچا۔ یونانی (Hellenistic) دنیا میں اوّلین موجدوں سے متعلق کتابیں موجود تھیں (Peri Heurêmatôn)، قبّ حالیہ تصنیف A. Kleingünther: *Prôtos*

Heuretês، در Philologus Supplementband، ۲۶: ۱، ۱۹۳۴ء)۔ مسلمانوں کے لیے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آغازِ اسلام کی تاریخ سے متعلّق ''اوائل'' کا علم کئی پہلوؤں سے دوررس فقہی اور علمی اہمیّت کا حامل تھا، چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے سوانحِ حیات کے متعلّق جو قدیم ترین ادب موجود ہے اس میں اس طرف خاص توجہ دی گئی ہے (قبّ الثعالبی: لطائف المعارف، طبع مصر ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۶۰ء).

نہ صرف سیاسی تاریخ بلکہ تہذیب وتمدّن اور علم کی تاریخ میں مسلمانوں کے بڑھتے ہوئے شوق کے ساتھ ساتھ (قبّ بالخصوص وہ تمہیدی ملاحظات جو الفِہرِست کے ہر باب میں کسی خاص علم کی اصل وابتدا کے متعلّق درج ہیں) ایسے ہر موضوع کے متعلّق جو تصوّر میں آ سکتا ہے یہ سوال کیا جانے لگا کہ اس میں اوّلیت کا شرف کسے حاصل ہے؟ اور اس کا جواب بھی ہمیشہ دیا گیا، گو اس سلسلے میں کبھی کبھی خیال آرائی سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ بہر حال اوائل کے موضوع پر تصانیف اپنے مصنّفین کی تہذیبی وسعتِ نظر اور تاریخی سوجھ بوجھ کی درخشاں تعبیرات ہیں اور گراں قدر مواد اور دلچسپ علمی نِکات سے پُر ہیں۔ یہ مضامین جس وسیع علمی وذہنی جاذبیت کے حامل ہیں اس کا پتا اس حقیقت سے چلتا ہے کہ سنہ عیسوی کے آغاز ہی سے چینیوں کے ہاں بھی اوائل پر کتابیں موجود تھیں (قبّ J. Needham: Science and Civilization in China، کیمبرج ۱۹۵۴ء، ۱: ۵۱ ببعد)۔ آگے چل کر متاخّر ازمنۂ وسطٰی کے یورپ میں بھی قدیم موجدوں کے متعلّق مفید ومستند کتابیں لکھی گئیں، جیسے چودہویں صدی عیسوی کے مصنّف Guglielmo da Pastrengo کی کتاب De viris illustribus کا وہ باب جو موجدوں کے بارے میں ہے اور حروفِ تہجّی کے مطابق مرتّب کیا گیا ہے (وینس ۱۵۴۷ء، بعنوان De originibus rerum، اوراق ۷۸۔الف تا ۸۹۔الف)؛ نیز polydore Vergil کی مشہور ومعروف اور مقبولِ خاص وعام تصنیف De originibus rerum، جو سب سے پہلے ۱۴۹۹ء میں شائع ہوئی تھی.

اسلامی ادبیاتِ اوائل کی قدیم ترین نمائندہ تصنیف کا زمانہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کا آغاز ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوبکر بن ابی شَیبَہ (م ۲۳۵ھ/ ۸۴۹ء؛ براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۱۵) کی ضخیم تصنیف المُصنّف کے آخر (یا تقریبًا آخر) میں اوائل سے متعلّق ایک مستقل باب موجود تھا، جس سے [بدرالدین محمد بن عبداللہ] الشِّبْلی [م ۷۶۹ھ/ ۱۳۶۷ء] کی تصنیف مَحاسِن الوَسَائِل اِلٰی مَعْرِفَۃ الاَوَائِل میں ماخذ کا کام لیا گیا ہے۔ بظاہر اس کا موضوع ابتدائے اسلام کے اوائل اور مسلمانوں کی تاریخ ورسوم کا آغاز تھا۔ اس باب کا آخری حصّہ مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے (برلن، عدد ۹۴۰۹)؛ لیکن المُصنّف کے دوسرے بڑے حصّوں کا مطالعہ نہیں کیا جا سکا.

اسی زمانے میں کِتاب الاَوَائِل کے نام سے ہشام ابن الکَلْبی (یاقوت: اِرْشاد، ۷: ۲۵۲)، المَدائنی (الفِہرِست، ص ۱۰۴)، الحَسَن بن مَحْبُوب (الفِہرِست، ص ۲۲۱؛ جس کی تصانیف یاقوت: اِرْشاد، ۷: ۳۲، میں احمد الرَّقّی کے نام کے تحت درج ہیں) اور ایک اَور مصنّف سَعِید بن سَعْدُون العَطّار (الفِہرِست، ص ۱۷۱؛ جس کی تاریخ پیدائش و وفات معلوم نہیں ہو سکی) نے بھی کتابیں لکھیں۔ چونکہ ان تصانیف میں سے کوئی بھی محفوظ نہیں اور نہ اوائل سے متعلّق دیگر تصانیف میں ان کا کوئی حوالہ ملتا ہے اس لیے یہ بات نہایت مشتبہ ہے کہ ان کتابوں میں اوائل کا ذکر اسی مفہوم میں آیا ہو جس سے ہم بحث کر رہے ہیں (یا یہ کہ ان میں کوئی مواد اوائل کے متعلّق موجود بھی تھا یا نہیں)۔ الفِہرِست، ص ۱۳۳، میں چوتھی/دسویں صدی کے مصنّف المَرْزُبانی کی کتاب الاوائل کی بیان کردہ کیفیت کی رُو سے اس میں موجدوں سے نہیں بلکہ قدیم ایرانیوں اور مُعْتَزِلَہ کی تاریخ سے بحث کی گئی ہے.

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اواخر میں ابن قُتَیْبَہ نے تاریخ کے ضمن میں اپنی کتاب المَعَارِف (طبع وُسْتَنْفِلْٹ (Wüstenfeld)، ص ۲۷۳-۲۷۷) کا ایک باب اوائل کے لیے وقف کیا؛ [اسی طرح ابن رُستہ نے الاعلاق النفیسۃ، ص ۱۹۱-۲۰۰ میں؛] (نیز الثّعالبی: کتاب مذکور، ص ۳-۱۷ [طبع مصر، ص ۵-۲۳])۔ ادبی ضمن میں چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ایک باب البَیْہَقی کی کتاب المحاسِن (طبع Schwally) ص ۳۹۲-۳۹۶، میں ملتا ہے۔ تقریبًا اسی زمانے میں مذہبی اوائل کے موضوع پر ابوعَرُوبَہ [رَکَ بآن] اور [سلیمان بن احمد] الطَّبَرانی (م ۳۶۰ھ/ ۹۷۱ء؛ براکلمان: تکملہ، ۱: ۲۷۹) نے کتابیں لکھیں.

ادبی تصانیف میں اس موضوع کا مخصوص مطالعہ سب سے پہلے ابو ہِلال [حسن بن عبداللہ] العَسْکَری (م ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء) کی کِتاب الاَوَائِل میں کیا گیا، جس کا دعوٰی ہے کہ اس صنف میں اس کا کوئی پیش رَو نہیں ہے۔ [یہ کتاب ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں مکمل ہوئی۔] اس نے عربوں اور مسلمانوں کی تاریخ سے حاصل کردہ مواد تک اپنے آپ کو محدود رکھا، اگرچہ کچھ حوالے اس نے ایرانی ماخذ اور انجیل سے بھی دیے ہیں، لیکن ''یونانی'' ثقافتی وعلمی معلومات کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ ایک معیاری کتاب کے طور پر العَسْکَری کی اس تصنیف کے بکثرت حوالے دیے جاتے رہے ہیں اور اس نوع کی متاخّر تصانیف، مثلاً آٹھویں صدی/چودھویں صدی کی [کمال الدین عبدالرحمٰن بن محمد] العتائقی اور السُّیُوطی [: الوسائل] کی کتابیں اسی پر مبنی ہیں (قبّ براکلمان، ۱: ۱۳۲ و تکملہ، ۱: ۱۹۳ ببعد)۔ [العتائقی نے اپنی کتاب مختارات من کتاب الاوائل ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۶ء میں تالیف کی تھی۔]

ادبیاتِ اوائل کے سلسلے میں اس کے بعد کوئی دو صدیوں کا وقفہ نظر آتا ہے اور پھر کہیں ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے ابتدا میں المَوْصِلی کی غَایَۃ الوَسَائِل اِلٰی مَعْرِفَۃ الاَوَائِل ملتی ہے (قبّ براکلمان: تکملہ، ۱: ۵۹۷ ببعد؛ رِٹّر (H. Ritter)، در Oriens، ۱۹۵۰ء، ص ۸۰ ببعد)۔ الاوائل کے نمونے پر ایک تاریخی کتابچہ مذکورۂ بالا المحاسن ہے، جو آٹھویں صدی/چودھویں صدی میں

الشّبلی نے لکھی تھی (قبّ براکلمان، ۲: ۹۰ بعد و تکملہ، ۲: ۸۲؛ F. Rosenthal: A History of Muslim Historiography، ص ۱۲۹، حاشیہ ۱)۔ یہ کتاب بہت پُر از معلومات ہے۔ الشّبلی کی اس ادبی کوشش کو شاعر ابن خَطِیب دَارَیّا نے جاری رکھا (قبّ براکلمان، ۲: ۱۷ و تکملہ، ۲: ۷؛ حاجی خلیفہ، طبع Flügel، ۱: ۴۹۰)۔ اس کے برعکس نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے بعض علما کے دینی رجحان کا اظہار اوائل پر ان کی ایسی تصانیف سے ہوتا ہے جو شاید ابن حجر کی تصنیف اِقامۃ الدَّلائِل علی مَعْرِفۃ الاَوائِل کے تتبع میں لکھی گئیں (یہ کتاب اب تک دستیاب نہیں ہو سکی (دیکھیے حاجی خلیفہ، محلّ مذکور)؛ چنانچہ ابوبکرؒ بن زَید الجرّاعی (نام کی یہ شکل غیر یقینی ہے؛ [نابُلُس میں ایک علاقے کا نام جراع ہے؛] م ۸۸۳ھ / ۱۴۷۸ء؛ قبّ السخاوی: الضوء اللّامع، ۱۱: ۳۲ بعد) نے اپنی کتاب الاوائل (مخطوطۂ برلن، عدد ۹۳۶۸) کم و بیش علمِ حدیث کے ابواب کے مطابق ہی مرتب کی ہے اور یہی السُّیُوطی نے بھی اپنی علم آموز تصنیف الوَسائِل اِلی مَعْرِفۃ الاَوَائِل میں کیا ہے، جو کسی حد تک اَلعَسْکَری کی تصنیف پر مبنی ہے۔ اس کے بعد السُّیُوطی کی تصنیف کو [قاضی] علی دِدِہ البوسَنَوی (۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء؛ قبّ براکلمان، ۲: ۵۶۲ بعد و تکملہ، ۲: ۶۳۵) نے [محاضرۃ الاوائل میں استعمال کیا اور] زمانۂ مابعد کے دستور کے مطابق "اواخر" (= آخر میں ہونے والی باتوں) کو بھی شامل کر لیا (اس سلسلے میں دیکھیے السخاوی: اِعْلان، دمشق ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۰-۱۹۳۱ء، ص ۱۳؛ F. Rosenthal: کتاب مذکور، ص ۲۱۴ بعد؛ السُّیُوطی سے ایک اور استفادہ کرنے والے کے لیے قبّ G. Vajda، در RSO، ۱۹۵۰ء، ص ۳)۔ اس زمانے کے ایک مؤرّخ ابن طُولُون (م ۹۵۳ھ / ۱۵۴۶ء) نے عُنوان الرَّسائِل فی مَعْرِفۃ الاَوَائِل لکھی (مخطوطۂ قاہرہ، در کتاب خانۂ تیمور، [صنف:] تاریخ، عدد ۱۴۶۷؛ قبّ ابن طُولُون: الفُلْکُ المَشْحُوْن، دمشق ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۹-۱۹۳۰ء).

اس موضوع پر ایک منظوم تصنیف وَسائِل السَّائِل اِلی مَعْرِفَۃِ الاَوَائِل بھی تھی (قبّ حاجی خلیفہ (طبع Flügel، ۶: ۴۳۵)۔ یہ کتاب غالباً مخطوطے کی شکل میں قاہرہ میں محفوظ ہے (مجامع، شمارہ ۴۷۴، اوراق ۲۸ ب تا ۳۶ ب)۔ قاہرہ کے مخطوطے میں اس کتاب کے مصنف کا نام شمس الدین محمد بن محمد بن محمد بن (ابی) اللُّطف بتایا گیا ہے، جس سے مراد یا تو بظاہر باپ ہے یا بیٹا، جنھوں نے علی الترتیب ۹۷۱ھ / ۱۵۶۴ء اور ۹۹۳ھ / ۱۵۸۵ء میں وفات پائی (قبّ ابن العماد: شذارت؛ براکلمان، ۲: ۳۶۷ و تکملہ، ۲: ۳۹۴)۔ اس موضوع سے علمی دلچسپی زمانۂ حال تک جاری رہی (قبّ الطہرانی: الذریعہ اِلی تصانیف الشیعۃ، ۲: ۴۸۱)۔ [اوائل کے سلسلے میں دوقاکین زادہ الرومی (م ۱۰۱۳ھ) کی ازھار الخمائل اور محمد بن ابی القاسم الراشدی کی اسی نام کی کتاب کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اسی طرح عبدالرحمٰن بن الجوزی نے تَلْقِیح میں بہت سا مواد جمع کیا ہے۔ السیوطی کی کتاب پر تنقید کے لیے قبّ: تذکرۃ الاوائل فی اصلاح کتاب الوسائل۔]

بعض اوائل کا علم قرآن مجید اور احادیث سے بھی ہوتا ہے، مثلاً آدمؑ سب سے پہلے مامور ہیں؛ ہابیل سب سے پہلے مقتول ہیں؛ قابیل سب سے پہلا قاتل ہے؛ خانۂ کعبہ سب سے پہلی عبادت گاہ ہے؛ قرآن مجید میں نازل ہونے والی سب سے پہلی سورۃ اِقْرَأ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ہے۔ امیر المؤمنین کا لقب سب سے پہلے حضرت عمرؓ کے لیے استعمال ہوا؛ مردوں میں سب سے پہلے حضرت ابوبکرؓ اسلام لائے، عورتوں میں حضرت خدیجۃ الکبرٰیؓ اور بچوں میں حضرت علیؓ۔ اس طرح کی اَور باتیں حدیث و تاریخ سے معلوم ہوتی ہیں.

مآخذ: R. Gosche: Die Kitāb al-awā'il. Eine literah-istorische studie، Halle ۱۸۶۷ء، جس میں السُّیُوطی کی تصنیف کے ایک مختصر حصے کی طبع بھی شامل ہے؛ (۲) السُّیُوطی: الوَسائِل اِلی مَعْرِفۃ الاَوَائِل، قاہرہ ۱۹۵۰ء۔ تصانیف اوائل میں سے ایک بھی اب تک مکمل طور پر مرتب ہو کر شائع نہیں ہوئی؛ (۳) براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۱۳۲ و تکملہ، ۱: ۱۹۳ بعد، و تکملہ، ۲: ۱۲۶۵ و تکملہ، ۱: ۲۷۹ بعد و تکملہ، ۱: ۵۹۷ بعد و تکملہ ۲: ۹۰ بعد و تکملہ ۲: ۸۲ و تکملہ، ۲: ۲۰۳ و تکملہ، ۲: ۱۹۷ و تکملہ ۲: ۵۶۲ و تکملہ ۲: ۶۳۵ [تعریب عبدالحلیم النجار، ۲: ۲۵۳، نیز بمدد اشاریہ]؛ (۴) A. J. Wensinck اور دوسرے مصنفین: Concordance، ۱: ۱۳۴ بعد؛ (۵) Ahlwardt: "فہرست برلن" عدد ۹۳۶۸-۹۳۷۶ (لیکن بہت سی تصانیف جو عدد ۹۳۷۶ کے تحت مذکور ہیں اصل میں اوائل کے موضوع پر نہیں ہیں)؛ (۶) MMIA، ۱۹۴۱ء، ص ۳۵۷-۳۵۹، اوائل سے متعلق اس فصل کے بارے میں جو عبدالرحمٰن البسطامی (Brockelmann، ۲: ۳۰۰ بعد و تکملہ ۲: ۳۲۳ بعد): الفَوائح المِسْکِیَّۃ میں درج ہے؛ (۷) القَلْقَشَنْدِی: صبح الاعشٰی، ۱: ۴۱۲-۴۳۶، میں کاتبِ حکومت کے فرائض تاریخ نگاری کے سلسلے میں اوائل کا ذکر موجود ہے؛ (۸) اسلامی عہد کا ایک مختصر سا سریانی متن، در زخاؤ (E. Sachau): Verzeichniss d. syr. Hss.، شمارہ ۳۲۱، برلن ۱۸۹۹ء؛ [(۹) نجم الدّین: اوائل، در اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۳۳ء].

(F. ROSENTHAL [و ادارہ])

اَوَاذِلَہ: (یا عَوَاذِلہ)، رکّ بہ عَوَذِلہ.

اَوَار: آذری ترکی: "آوارہ لی" (= نااستوار، آوارہ گرد) سے؛ آئبیری۔ قفقازی قوم، جو آزاد سوویٹ اشتراکی جمہوریۂ داغستان کے پہاڑی حصّے (آندی کے دریا قوی صُو، قوی صُو اَوار، قرہ قوی صُو اور تلی سِرُخ (Tleyserukh) کے طاسوں) اور سوویٹ اشتراکی جمہوریۂ آذربیجان کے شمالی علاقے میں آباد ہے۔ اَوار شافعی مذہب کے سنّی مسلمان ہیں۔ ۱۹۵۵ء میں ان کی تعداد کا اندازہ دو لاکھ چالیس ہزار لگایا گیا تھا، جن میں سے تخمیناً چالیس ہزار آذربیجان کے ضلع بلوقانی (Belokani) اور زَکاتلی (Zakatali) میں آباد تھے.

اَوار دو بڑے گروہوں میں منقسم ہیں، جو کسی زمانے میں قبائلی وفاق (= بَو) تھے اور اب چھوٹے چھوٹے قبیلوں (کَعلِع) میں بٹے ہوئے ہیں: (۱) مارُولل

(Maarulal) (اَوَاری لفظ "مار" (maar)، بمعنی پہاڑ سے؛ روسی زبان میں تاولِنستی (tawlinsti)، قومیتی لفظ تاو (taw)، بمعنی پہاڑ سے) سطح مرتفع خُونزاق کے شمال میں آباد ہے اور (۲) باگاؤلل (Bagaulal) (اَوَاری میں بمعنی اجڈ لوگ)، جو جنوبی قبائل پر مشتمل ہے۔ اَوَاروں کا دعوی ہے کہ انھیں عربوں نے مشرف باسلام کیا تھا۔ ایک اسطوری روایت یہ ہے کہ خُونزاق میں امیر ابو مُسلم نے اسلام پھیلایا تھا اور ان کی قبر اور تلوار اب تک وہاں دکھائی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس روایت میں امیر ابو مُسلم اور شیخ ابو مَسْلَمَہ کو خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ ابو مُسلم کبھی داغستان نہیں گئے اور ابو مَسْلَمَہ کے متعلق مشہور ہے کہ وہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں یہاں مقیم تھے۔ واقعہ یہ کہ جب عرب داغستان میں پہنچے تو مسیحیت بلکہ یہودیت بھی اَوَاروں کے ملک میں جڑ پکڑ چکی تھی اور اسلام وہاں آہستہ آہستہ پھیلا، اس لیے کہ گرجستانی طریق کی مسیحیت دسویں/سولھویں صدی تک کاخِیب (Kakhib) میں موجود تھی۔ بہرحال چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں نُٹسال (Nutsal) کی اَوَار ریاست کا پایۂ تخت تَنُوش "اَؤُل" (Tanush aul)، جو ابتداءً قاضی قوموق (قَبْ لاق Lak) کا باج گزار تھا، اسلام کا ایک گڑھ اور بالائی داغستان میں عرب ثقافت کا ایک بڑا مرکز بن چکا تھا۔ اس ملک کو مسلمان بنانے کا کام ترکانِ عثمانی کے تسلط (۹۶۵ھ/۱۵۵۸ء - ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء) میں مکمل ہوا، یعنی جب اَوَار کی خانی ریاست (Khánate) قائم ہوئی، جس کے حکمرانوں کا دعوٰی تھا کہ وہ خُونزاق کے عرب والیوں کی نسل سے ہیں۔

گیارھویں۔ بارھویں صدی ہجری/سترھویں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں اَوَاروں کی خانی ریاست ثقافتی اور سیاسی اعتبار سے بالائی داغستان پر مسلّط رہی۔ اس سلسلے میں اُمّو خاں اَوَار (م ۱۶۳۴ء)، جس نے اَوَاروں کے "عادۃ" [= رواجی قانون] کو مدوّن کیا، اور اس کے جانشین خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں جو گرجستان کے بادشاہ اور شِروان، شکّی اور دَرْبَنْد کے خوانین سے خراج وصول کرتے تھے۔ بہرکیف خُونزاق کے سردار اَوَارِستان کو کبھی کاملاً متحد نہ کر سکے، چنانچہ یہ علاقہ اب تک بے شمار قبیلوں اور خاندانوں میں منقسم رہا ہے، جن میں سے بعض تو آزاد وفاقوں (بُو bo) میں مجتمع ہیں اور بعض خانی ریاست کے باج گزار۔

۱۷۲۷ء میں اواروں کی خانی ریاست نے پہلی دفعہ روسیوں کی حفاظت میں رہنا قبول کیا، لیکن جلد ہی [اپنے فیصلے کو] رد بھی کر دیا؛ تاہم یہ حفاظت دوبارہ ۱۸۰۲ء میں عُمَر خاں پر اور پھر ۱۸۰۳ء میں اس کے فرزند اور جانشین سلطان احمد خاں پر عائد کر دی گئی۔

۱۸۲۱ء میں سلطان احمد خاں کی بغاوت کے بعد روسی فوجوں نے اوارستان پر قبضہ کر لیا، لیکن انھوں نے براہِ راست عنانِ اقتدار ہاتھ میں نہ لی، بلکہ اس حکمران کے لیے فوجی مشیر مہیا کرنے پر قناعت کر لی۔ اس وقت سے خُونزاق کی سطح مرتفع روسیوں کے لیے بالائی داغستان کو فتح کرنے کا "تختۂ جست" بن گئی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں اواروں کا ملک نقشبندی طریقے کے پیروؤں کی سرگرمیوں کا میدان بن گیا، جنھوں نے ۱۸۳۰ء میں "کفار" [روسیوں] اور ان کے حلیف خوانین، دونوں کے خلاف ایک عوامی تحریک کو ہوا دی۔ ۱۸۳۴ء میں امام حمزہ بیگ [رَتِ بَان] نے خانی ریاست کا خاتمہ کر دیا اور تھوڑی ہی مدت کے بعد روسی بھی اَوارِستان سے نکال دیے گئے۔ آخر جب ۲۵ اگست ۱۸۵۹ء کو امام شامل [رَتِ بَان] نے [روسیوں کے آگے] ہتھیار ڈال دیے تو امامت کا بھی خاتمہ ہو گیا اور روسیوں نے اَواروں کی خانی ریاست دوبارہ قائم کر دی اور مخْتُولِن کے ابراہیم خاں کو مسندِ حکومت پر بٹھا دیا، لیکن ۲۲ فروری ۱۸۶۳ء کو ابراہیم خاں کو گرفتار کر کے جلاوطن کر دیا گیا اور ۱۲ اپریل ۱۸۶۴ء کو خانی ریاست ہمیشہ کے لیے ختم کر دی گئی اور اس کا علاقہ اَوار اُوکرُگ (Okrug) سے ملحق کر دیا گیا، جس کا انتظام براہِ راست روسی حکام کے سپرد تھا۔

اکتوبر [۱۹۱۷ء] کے [روسی] انقلاب کے بعد اواروں کا ملک آزاد سوویٹ جمہوریۂ داغستان کا ایک حصّہ قرار پایا، جو روسی سوویٹ جمہوریۂ وفاقیۂ اشتراکیہ سے ملحق ہے (سپریم سوویٹ کا فرمان، مورخۂ ۲۰ جنوری ۱۹۲۱ء)۔

اَواروں کی زبان کا تعلق آئبیری۔ قفقازی زبانوں کے شمالی گروہ کی شمالی و مشرقی شاخ (داغستانی) سے ہے، اس کا دائرہ چِرِی نوٹ (Ćirinot) کے اَؤُل سے لے کر آذربیجان کے نووو۔ زکاتلی (Novo-Zakatli) تک پھیلا ہوا ہے، جو مزید ۱۷۰ کیلومیٹر جنوب میں ہے۔ یہ زبان متعدد مقامی بولیوں میں منقسم ہے۔ (تقریبًا ہر قبیلے کی ایک الگ بولی ہے)، جنھیں دو بڑے گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: شمالی (یا خُونزاقی) بولیاں اور جنوبی بولیاں (اَنْتْسُوخ (Antsukh)، چوخ (Ćokh)، گیدَاتْلی (Gidatli)، اور زکاتلی (Zakatali)۔ ادبی زبان بُولْمَتْز (Bolmats) (= فوجی زبان) سے بنی، جو سولھویں صدی کے بعد سے بین القبائلی روابط کا ذریعہ رہی ہے۔ سترھویں صدی کے وسط میں اَواری زبان عربی حروف تہجی میں لکھی جانے لگی (جن میں آئبیری۔ قفقازی اصوات کو ادا کرنے کے لیے متعدد علامات شامل کر کے مکمل کیا گیا)۔ یہ رسم خط "عجم قدیم" کے نام سے موسوم ہے اور اسے بالآخر دِبیر نے، جو خُونزاق کا قاضی تھا (۱۷۴۷-۱۸۲۷ء)، حدِ کمال تک پہنچا دیا۔ کُدَاتْلی (Kudatli) کا محمد بن موسٰی (م ۱۷۰۸ء)، جو عربی میں لکھتا تھا اور خُونزاق کا قاضی دَبِیر، جس نے کَلِیلَہ و دِمْنَہ کا اواری میں ترجمہ کیا، وہ ادیب ہیں جن کی بدولت اسی زمانے میں اَواری ادب کی ابتدا ہوئی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں اس ادب میں بے شمار مذہبی و اخلاقی کتابوں کا اضافہ ہوا اور امام شامل کے زمانے میں ہجو و تغزل کی تصانیف کا، جن کا ممتاز نمائندہ بِتْل۔ کاخاب رِوسو (Betl. Kakhabrosso) کا شاعر محمود (۱۸۷۳-۱۹۱۹ء) تھا۔ یہ ادب پہلے عربی زبان میں سامنے آیا اور اس کے بعد اَواری زبان میں۔ ۱۹۲۰ء میں پرانے حروف تہجی کے بجائے اڑتیس حروف پر مشتمل ایک سادہ عربی الفبا (موسومہ "عجم نو") رائج کی گئی۔ ۱۹۲۸ء میں اس کی جگہ ایک جدید لاطینی الفبا نے

لے لی اور ۱۹۳۸ء میں سائرِیلک (Cyrillic)، یعنی روسی حروف، رائج کر دیے گئے [یہ حروف سینٹ سائرِیل (St. Cyril) سے منسوب ہیں اور مشرقی کلیسا کے سلاولوگوں میں مستعمل ہیں، بمقابلۂ گلیگولیٹک Glagolitic]۔

موجودہ زمانے (۱۹۵۷ء) میں اَوار اپنی تعداد کے اعتبار سے داغستان کی سب سے بڑی قوم ہیں (دس لاکھ کی کل آبادی میں دو لاکھ) اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ بھی ہیں۔ ان کا اپنا ادب موجود ہے، جس کا مشہور ترین نمائندہ حَمزت تسادَسہ (Hamzat Ṭsadsa) (۱۸۷۳-۱۹۵۱ء) تھا، جسے ۱۹۵۰ء میں "لینن پرائز" ملا۔ اواری زبان کے اخبارات بھی ہیں اور پورے علاقے میں سکولوں کا جال بچھا ہوا ہے، جن میں پانچویں جماعت تک قومی زبان میں اور بڑی جماعتوں میں روسی میں تعلیم دی جاتی ہے۔

اواروں کی ادبی زبان کو اَزْبچی [رَكَ بآں] قبیلے کے علاوہ تیرہ ایسی چھوٹی چھوٹی اندی [رَكَ بآں] اور دیدو [رَكَ بآں] اقوام بھی استعمال کر رہی ہیں جن کی اپنی کوئی تحریری زبان نہیں اور جو بڑی تیزی سے اَوار قوم میں جذب ہوتی جا رہی ہیں۔ اس زبان کو بالائی داغستان کی بعض دوسری قومیں بھی، جو اَواروں کی ثقافت سے متاثر ہیں، ثانوی زبان کے طور پر استعمال کر رہی ہیں (دارغین، لاق [رَكَ بآں])۔ بہر کیف داغستان کی سرکاری زبان بدستور رُوسی ہے۔ آذربیجان کے اوار اپنی مادری زبان کا استعمال ترک کرتے جا رہے ہیں اور اس کی جگہ آذری ترکی رائج ہو رہی ہے۔

اوارستان کے علاقے میں، جو وسطی داغستان کے پہاڑی اور دشوار گزار خطے پر مشتمل ہے، اوار لوگ اب بھی دراصل خانہ بدوش ہیں، جن کا بڑا شغل بھیڑیں پالنا ہے اور اس کے علاوہ وہ وادیوں میں چھوٹے پیمانے پر باغبانی بھی کرتے ہیں (طبقہ بہ طبقہ میووں کے باغ)۔ پرانی صنعتیں بہت ترقی کر گئی ہیں: اونی کپڑے، قالین، تانبے کا کام (یوٹ سَٹل (Yotsatl) اور چِچلی (Čičali) کے اَولوں (auls) میں) چمڑے پر کام، زرگری، لکڑی پر فنی کندہ کاری (اُنْتسُوکُول (Untsukul) اور بَتسادَہ (Batsada) کے اَولوں میں) اور گھڑے ہوئے لوہے کا کام (سوگراٹل (sogratl)، گولوٹل (Golotl) اور کاخیہ (kakhih) کے اَولوں میں)۔ ملک کی صنعتی نشو و نما کے اقدامات، جو ۱۹۳۶ء کے قریب شروع کیے گئے تھے، ابھی ابتدائی مرحلوں میں ہیں۔

مآخذ: (۱) Kozubskiy: *Pamyatnaya Knižka Dāghes-tānskoy oblasti*، تمر خان شُورا ۱۸۹۵ء؛ (۲) وہی مصنف: *Sbornik Materyalov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza*، تفلس ۱۹۰۹ء، ج ۴۰؛ (۳) P. K. Uslar: *Avarskiy yazik*، در Ethnografiya Kavkaza، ج ۵، تفلس ۱۸۹۲ء؛ (۴) Z. A. Nikol'skaya: *Avarsti*، در *Narodi Dāghestāna*، ماسکو ۱۹۵۵ء؛ (۵) وہی مصنف: *Istoričeskie predposilki natsional'noy Konsolidatsii avartsev*، در *Sovetskaya Ethnografiya*، شمارہ ۱، ماسکو ۱۹۵۳ء؛ (۶) A. G. Peredel'skiy: *Avarskiy Okrug*، در *Kavkaz*، شمارہ ۶ و ۷، ۱۹۰۴ء؛ (۷) Kh. M. Khashaev: *Kodeks Ummu Khāna*، ماسکو ۱۹۴۸ء؛ (۸) Nazarevič: *Avarskaya literatura i Gamzat Tsadasa*، Makhač-Kala ۱۹۴۷ء؛ (۹) Bokarev: *Kratkie Svedeniya o yazikakh Dāghestāna*، Makhač-Kala ۱۹۴۹ء؛ (۱۰) Serdüčenko و Meshčaninov: *Yaziki Severnogo Kavkaza i Dāghestāna*، ماسکو ۱۹۴۹ء؛ (۱۱) A. Bennigsen و H. Carrère d' Encausse: *Une république soviétique musulmane, le Dāghestān, Aperçu démographique*، در *REI* ۱۹۵۵ء۔

(A. BENNIGSEN و H. CARRÉRE D' ENCAUSSE)

⊗ * اَوْتاد: (ع، واحد: وَتَد)، لغوی معنی: میخیں؛ [وَتَدَہٗ کے معنی ہیں کسی چیز میں میخ لگا کر میں نے اسے مضبوط کیا۔ قرآن مجید میں پہاڑوں کو اوتاد کہا گیا ہے (۷۸ [النَّبَأ]: ۷)؛ نیز فرعون کو ذوالاوتاد لکھا ہے۔ مفسرین نے اس کی مختلف توجیہیں کی ہیں، دیکھیے روح المعانی، البیضاوی، کشاف، ابن جریر]۔

صوفیہ کے ہاں رجال الغیب کے نظمِ مراتب میں تیسرے طبقے کے لوگ۔ یہ نظام چار مقدس افراد پر مشتمل ہوتا ہے، جنھیں العمود (= ستون) بھی کہا جاتا ہے [رَكَ بہ ابدال]۔ اوتاد میں سے ہر ایک کے ذمے (دنیا کے) چار بنیادی نقطوں میں سے ایک کی نگرانی ہوتی ہے اور اس کی اپنی جائے سکونت اسی نقطے کے مرکز میں ہوتی ہے [نیز رَكَ بہ اولیا؛ نیز تھانوی: کشاف، بذیل مادۂ وَتَد۔ علمِ عروض میں اس اصطلاح کے لیے رَكَ بہ عروض]۔

(I. GOLDZIHER [و ادارہ])

---

* اَوْج: رَكَ بہ علم احکام النجوم۔

---

* اَوْجِلَہ: اس سے مراد ایک سیراب و زرخیز خطّہ بھی ہے اور وہ تین نخلستان بھی جو بَرْقَہ (Cyrenaïca) کے جنوب میں انتیسویں اور تیسویں خطِ متوازی کے درمیان اس مشہور کاروانی راستے پر واقع ہیں جو سِیْوَہ (مصر) اور جَرْبُوب کو مَرَدَہ اور جُفْرَہ کے ذریعے طرابلس (Tripolitania) اور فِزّان سے ملاتا ہے۔ ہیرودوٹس (Herodotus) (4: ۱۷۲، ۱۸۲) اور کلاسیکی مصنفین کے زمانے ہی سے اوجلہ اپنی کھجوروں کی افراط کے لیے اور پڑاؤ کے ایک مقام کے طور پر مشہور رہا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایک منزل کی حیثیت سے اس کی شہرت میں عربوں کی فتح المغرب کے زمانے سے مزید اضافہ ہو گیا۔ ابن حوقل (ترجمہ دیسلان (de Slane)، سلسلہ ۳، ۱۳: ۱۶۳) چوتھی/دسویں صدی میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جو حال ہی میں بَرْقَہ کے صوبے میں شامل کیا گیا ہے۔ اس طرح کوئی دو سو برس بعد الادریسی (ترجمہ Jaubert، ۱: ۲۴۸) اور پانچویں صدی

ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں البَکری مترجمۂ دیسلان، بعنوان Description de l' Afrique Septentrionale، ص ۳۲) اس کا ذکر کرتے ہوے لکھتا ہے کہ یہ ایک اہم مرکز ہے جس میں کئی مسجدیں اور بازار ہیں۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اَوجِلہ ضلع کا نام ہے اور شہر کا نام اَرْزَقِیَّہ ہے۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں یہاں غلّہ مصر سے درآمد ہوتا تھا (Leo Africanus: Description de l' Afrique، مترجمہ Épaulard، ص ۵۶۴)۔ ۱۶۴۰ء میں اَوجِلہ پر ترکوں نے قبضہ کر لیا۔ متعدد سیّاحوں نے اس کی سیر کی ہے اور یہاں کی کیفیت لکھی ہے (مثلاً ہورنمان (Hornemann) (۱۷۹۸ء)، ہملٹن (Hamilton) (۱۸۵۲ء)، بورمان (Beaurmann) (۱۸۶۲ء) اور رولفز (Rohlfs) (۱۸۶۹ و ۱۸۷۹ء)؛ قب مآخذ)۔ انیسویں صدی کے وسط سے، انتہا پسند سلسلۂ سَنُوسِیَہ کا اقتدار بڑھا تو روزیتا فوربس (Rosito Forbes) اور حسنین بے کے سوا، جو ۱۹۲۰ء میں وہاں گئے، بہت کم یورپی لوگوں نے وہاں کا رخ کیا۔ لوگوں نے یہاں کے حالات کا مطالعہ صرف اطالوی قبضے کے زمانے (۱۹۲۸-۱۹۴۳ء) میں کیا، بالخصوص جغرافیہ دان سکارِن (Scarin) نے۔ اس کے بعد سے یہ سلطنتِ لیبیا کا ایک حصّہ بن گیا ہے۔

[دراصل] اَوجِلہ کے نام کا اطلاق انتہائی مغربی نخلستان پر ہوتا ہے، بحالیکہ جالُو سے (جس کا اطلاق الاِزْگ اور اَللّبّہ پر ہوتا ہے؛ فاصلہ: تیس کیلومیٹر بجانب جنوب جنوب مشرق) اب وہ تمام رقبہ مراد لیا جاتا ہے جس میں جِکّرہ (یا لِکّبِرَہ) کا معمولی سا نخلستان بھی شامل ہے، جو شمال کی جانب تیس کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ تینوں نخلستان ایک ویران ریتلے اور کنکریلے (سَرِیر) صحرا کے وسط میں ذرا نشیبی علاقوں میں واقع ہیں، جہاں بہت کم چرا گاہیں ہیں۔ ان کی آب و ہوا گرم اور بہت خشک ہے اور یہاں ہوائیں بہت کم چلتی ہیں۔ ۱۹۳۱ء اور ۱۹۴۰ء کے درمیان سالانہ بارش کی کل مقدار ۱۱ء۷ ملی میٹر تھی۔

پانی سطح سے کچھ زیادہ نیچے نہیں اور خاصا فراواں ہے۔ یہ چرس کے کنووں کے ذریعے (جنھیں گدھے چلاتے ہیں) اور ڈھینکلی کے کنووں سے نکالا جاتا ہے۔ اس سے زیادہ تر کھجور کے درختوں، انار اور انجیر کے تھوڑے بہت پیڑوں اور غلّے، لوسرن (lucerne) قسم کے چارے اور سبزیوں کے چھوٹے موٹے کھیتوں کی آب پاشی ہوتی ہے۔ مویشیوں کی نسل کشی بہت خراب حالت میں ہے اور تجارت کا حال اچھا نہیں، یہاں تک کہ جالُو میں بھی، جس نے کوئی ایک صدی سے سوڈان اور مصر کے درمیان ہونے والی تجارت میں اَوجِلہ کی جگہ لے رکھی ہے۔ اطالویوں نے اس اقتصادی انحطاط اور آبادی کے زوال کی، جس کا باعث نقل مکانی ہے، روک تھام کی۔ انھوں نے الاِزْگ (جالو) کو اپنی جائے قیام بنایا اور کوئی دو سو ستر کیلومیٹر لمبی سڑک بنا کر ان نخلستانوں کو اَجْدابِیَہ سے ملا دیا (جہاں سے تقریباً ایک سو نوے کیلومیٹر لمبی ایک اَور سڑک بن غازی کو جاتی ہے)۔

خود اَوجِلہ میں، جہاں آج کل خرابی و خستہ حالی کا دور دورہ ہے، ۱۹۳۴ء میں کھجور کے اٹھارہ ہزار درخت اور ایک سو ستّر باغ تھے اور وہاں پندرہ سو باشندے آباد تھے، جو اب تک بربر زبان بولتے ہیں۔ یہ لوگ چار گروہوں میں منقسم ہیں اور ایک دوسرے سے ملحق چار مختلف بستیوں یا محلّوں میں آباد ہیں: اِلسُّوبکَہ (Es-sobka)؛ اِلسَّرَہْنَہ (Es-sarahna)؛ اِلْہَتی (El-Hati) اور اِلزِّگَگنَہ (Ez-Zegagna)۔ ان کے علاوہ ایک چھوٹا سا گروہ اَور بھی ہے، جو مُجَبَّرَہ کہلاتا ہے، عربی بولتا ہے اور نخلستان میں منتشر صورت میں آباد ہے۔ جالو میں، جو اس حد تک زوال پذیر نہیں ہوا، پچاس ہزار کھجور کے درخت اور ایک سو تینتیس باغ ہیں اور وہاں کی آبادی دو ہزار سات سو ہے، جو ایک سو چوالیس خاندانوں میں منقسم ہے۔ یہ لوگ دو موضعوں، یعنی الاِزْگ (جس کی آبادی کسی قدر منتشر ہے) اور اللبّہ (جو زیادہ گنجان آباد ہے) اور کئی دوسری بستیوں میں آباد ہیں، جو پورے نخلستان میں پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ مُجَبَّرَہ کہلاتے ہیں، جن میں سے بہت سے پہلے خانہ بدوش تھے اور بعد ازاں عربی تمدّن میں رنگ گئے۔ انھیں تجارت کا شوق ہے۔ جِکّرہ محض ایک نخلستان ہے (تیرہ ہزار درخت)۔ اس کی آب پاشی بھی کسی باقاعدہ طریقے سے نہیں ہوتی۔ اس میں چند نہایت غریب گھرانے رہتے ہیں (کل تعداد چار سو)۔ کھجوروں کے موسم میں شمال مغرب میں واقع وادی فارِغ (Ouadi Fareg) کے زویۂ خانہ بدوش یہاں آتے ہیں۔ ان بستیوں کے مکان بڑی بڑی کچی اینٹوں کے اور کہیں کہیں بن جڑے پتھروں کے بنے ہوے ہیں۔ ان میں اوپر کی منزلیں نہیں ہیں اور یہ پیچ در پیچ اندھی گلیوں میں قطار در قطار چلے جاتے ہیں۔ وہ مکان جو ان سے الگ باغوں میں واقع ہیں اور جن میں عام طور سے سابق غلام رہتے ہیں کھجور کی جھونپڑیوں (زریبہ) کی شکل میں ہیں۔ مسجدوں کی تعداد، جو بالکل دیہاتی نمونے کی ہیں، سلسلۂ سَنُوسِیَہ کی تعلیمات کے زیر اثر بہت بڑھ گئی ہے۔ اَوجِلہ کی مسجدوں میں کئی گنبد ہوتے ہیں۔ جِکّرہ کی مسجد مینار سمیت کھجور کے درختوں سے بنائی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) F. Hornemann: *The Journal of Frederick Hornemann's travels from cairo to Mourzouk...*، لنڈن ۱۸۰۲ء؛ (۲) Pacho: *Relation d'un voyage dans la Marmarique et la Cyrenaique et les oasis d'Audjilah to Maradeh*، پیرس ۱۸۲۷ء؛ (۳) ہملٹن (J. Hamilton): *Wanderings in North Africa*، لنڈن ۱۸۵۶ء؛ (۴) Beurmann: *Moritz von Beurmann's Reise von Bengasi nach Udschila und von Udschila nach Marzuk*، Petermann's Mitt.، Ergänzung-sband ۲، گوتھا ۱۸۶۳ء؛ (۵) G. Rohlfs: *Von Tripolis nach Alexandrien*، Bremen ۱۸۷۱ء؛ (۶) *Reise von Tripolis nach der oase kufra*، لائپزگ ۱۸۸۱ء؛ (۷) حسنین بے (Hassenein-bey): *The lost oasis*، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۸) E. de Agostini: *Notizie sulla zona de Augila-Gialo*، بن غازی ۱۹۲۷ء؛ (۹) E. Scarin: *La oasi cirenaiche del 29° parallelo*، فلورنس ۱۹۳۷ء۔ ابھی تک اس بربری زبان کا پوری طرح مطالعہ نہیں کیا گیا جو اوجلہ میں بولی جاتی ہے۔ اس بولی کے متعلق جزوی

مطالعات کے لیے دیکھیے: (۱۰) A. Basset: *La langue Berbère*، در *Handbook of African Languages*، اوکسفرڈ ۱۹۵۲ء، ص ۶۹-۷۰۔

(J. DESPOIS)

---

* اَلْاَوْحَد: (اَلْمَلِکُ الْاَوْحَد نَجْمُ الدِّین اَیُّوب) رَکَ بہ ایوبیہ۔

---

* اَوْحَدِی: [مراغی] رُکن الدّین، فارسی شاعر، ۶۸۰ھ/۱۲۸۱-۱۲۸۲ء کے قریب [بعہدِ ارغون ایلخان] مَراغہ میں پیدا ہوا، جو آذر بیجان کا ایک شہر ہے۔ [وہ اصفہانی بھی کہلاتا ہے کیونکہ وہ] کئی سال تک اصفہان میں رہا، [اسی بنا پر] صاحب ہفت اقلیم کو دھوکا ہوا کہ اوحدی اصفہان کا رہنے والا تھا۔ اس کی زندگی کے متعلّق ہمارے پاس کچھ زیادہ معلومات نہیں لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ اس نے [بعہدِ غازان خان] ۷۳۸ھ/۱۳۳۷-۱۳۳۸ء میں وفات پائی اور اپنے مولد [مراغہ] ہی میں دفن ہوا، جہاں اس کا سنگِ مزار اب بھی موجود ہے۔

رکن الدین نے اوحدی تخلّص اپنے مرشد شیخ اوحدالدین کرمانی کی نسبت سے اختیار کیا۔ وہ ایک دیوان کا مصنّف ہے، جو چھے سات ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ [رضا قلی خاں: مجمع الفصحاء، طبع براؤن، ص ۹۷، ۹۸؛ دولت شاہ نے اشعار کی تعداد دس ہزار بتائی ہے۔ تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۲۱۰]۔ اس میں بعض ایسے قصائد بھی ہیں جو اس نے اپنے مربّیوں — ابو سعید ایلخان اور اس کے وزیر غیاث الدّین محمد بن رشید الدّین فضل اللہ — کی مدح میں لکھے۔ ایک نظم میں اس نے اپنے ہم عصر سَلْمان ساوجی کی تعلیمات پر طنز کی ہے۔

شاعر کی حیثیت سے اوحدی میں جدّت وندرت بہت کم ہے۔ فارسی کے اکثر نقّاد اوحدی کی بعض شاعرانہ خامیوں اور کم زوریوں کی بنا پر اسے دوسرے درجے کا شاعر شمار کرتے ہیں۔ علاوہ بریں اس کے کلام کے بیشتر حصّے میں، جو اگرچہ شاعرانہ حسن سے یکسر معرّا نہیں، تکلّف اور آورد موجود ہے اور وہ اپنے خیالات اس نازک خیالی کے ساتھ پیش کرنے سے قاصر ہے جو بہترین فارسی شاعری کا طرّۂ امتیاز سمجھی جاتی ہے [لیکن شبلی نعمانی کی رائے میں اوحدی نے "غزل کو جذبات سے لبریز کر دیا" اور "زبان میں نزاکت، صفائی، روانی اور سلاست بھی پیدا کی"]۔

اوحدی کا بہترین کلام اس کی دو مثنویاں دہ نامہ اور جام جم ہیں۔ دہ نامہ کو بعض مخطوطات میں مَنْطِقُ العُشّاق بھی لکھا گیا ہے۔ اس میں دس منظوم خط ہیں، جو ایک خیالی عاشق کی طرف سے اس کی محبوبہ کو لکھے گئے ہیں۔ شاعرانہ اعتبار سے یہ مثنوی کسی ممتاز مرتبے کی حامل نہیں۔ اوحدی نے اسے ۷۰۶ھ/۱۳۰۶-۱۳۰۷ء میں نصیر الدین طوسی کے پوتے وجیہ الدین کے نام مَعْنُوَن کیا۔ مثنوی جام جم قدرے طویل اور نسبۃً زیادہ معروف ہے۔ یہ مثنوی پختگی ذوق کی مظہر ہے اور جب یہ لکھی گئی اور لوگوں کے ہاتھ آئی تو اسے بے حد مقبولیت حاصل ہوئی [چنانچہ ایک مہینے کے اندر اندر اس کی چار سو نقلیں تیار ہوئیں اور اچھی قیمت پر فروخت ہو گئیں]۔ سنائی کی حَدِیقَۃُ الحَقِیقَۃ کی طرح یہ بھی علم اخلاق کے بہت سے مسائل سے بحث کرتی ہے۔ اس میں اخلاقی نظم وضبط، تربیتِ اطفال، شہری ذمّے داریوں کے بارے میں پند ونصیحت اور حکم رانوں کو عدل وانصاف کی تلقین کی گئی ہے، لیکن مثنوی کے آخری حصّے میں موضوع بدل گیا ہے اور طریقِ تصوّف اور اس سے متعلّقہ مضامین پر بحث آ گئی ہے۔ جام جم ۷۳۳ھ/۱۳۳۲-۱۳۳۳ء میں لکھی گئی اور غیاث الدّین محمد کے نام معنون ہوئی۔

مآخذ: (۱) دولت شاہ [: تذکرۃ الشعراء]، ص ۲۱۰؛ (۲) براؤن [Browne: *A Literary History of Persia*]، ۳: ۱۴۱-۱۴۶؛ (۳) رضا قلی خاں: مجمع الفصحاء؛ (۴) Ethé، در *GIP*، ۲: ۲۹۹؛ (۵) جام جم، تہران ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸، ۱۹۲۹ء؛ (۶) دیوان، طبع A. S. Usha، مدراس ۱۹۵۱ء؛ [(۷) شبلی نعمانی: شعر العجم، طبع سوم، لکھنؤ ۱۹۲۲ء، ۵: ۲۹؛ (۸) محمود شیرانی: تنقید شعر العجم، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۴۲ء، ص ۳۴۹]۔

(G. MEREDITH و OWENS)

---

* اَوْدَغُوسْت: (یا اَوْدَغُشْت)، افریقہ کا ایک شہر جو اب نابود ہو چکا ہے۔ بقول البَکْری یہ شہر سیاہ فام لوگوں کے ملک اور سِجِلْماسَہ کے درمیان اس نخلستان سے کوئی اکاون روز اور غانَہ سے پندرہ روز کی مسافت پر واقع تھا۔ بارتھ (Barth) کا خیال ہے کہ اس کا محلّ وقوع یقیناً ۱۰ درجہ ۱۱ دقیقہ طول بلد مغربی اور ۱۸ درجہ ۱۹ دقیقہ عرض بلد شمالی میں رہا ہوگا اور قصار اور تِزِکہ سے کچھ زیادہ دور نہیں ہوگا، یعنی مَوْرِیتانیا (Mauritania) کی فوجی چوکی تجکجہ کے جنوب مغرب میں۔

اس شہر کے متعلّق کچھ زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں یہ ایک تجارتی نو آبادی ہوگی، جسے زِناگہ (صَنْہاجَہ) قبیلے نے سلطنتِ غانہ کی شمالی سرحد پر قائم کیا۔ چوتھی/دسویں صدی کے آخر میں جب زناگہ نے غانہ کی سلطنت کا بہت سا حصّہ فتح کر لیا تو اَوْدَغوست ایک زبردست ریاست کا پایۂ تخت بن گیا۔ ۳۵۰ھ/۹۶۱ء سے ۳۶۰ھ/۹۷۱ء تک اس کا بادشاہ ایک صَنْہاجی تھا اور تقریباً تیس سیاہ فام بادشاہ اس کے باج گزار تھے۔ اس کی سلطنت کی مسافت طولاً وعرضاً ساٹھ دن میں طے ہوتی تھی۔ آئندہ صدی میں ابن یاسین نے، جو خاندانِ المرابطون کا بانی تھا، اودغوست پر حملہ کر کے اسے فتح کیا تو قتل وغارت کا بازار گرم ہوا اور باشندوں کو تہ تیغ کر دیا گیا (۴۴۶ھ/۱۰۵۴-۱۰۵۵ء)۔ اس دن سے زناگہ کے اقتدار کو بتدریج زوال آنا شروع ہوا۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے شروع میں ان کی سلطنت پر سُوسُو نے حملہ کیا؛ چنانچہ انھیں اپنا ملک چھوڑنا پڑا یا ان کی حیثیت محض باج گزاروں کی سی رہ گئی۔

البَکْری کے زمانے (پانچویں/گیارھویں صدی) تک بھی اَوْدَغوست ایک بارونق شہر تھا۔ یہاں اچھی خاصی آبادی تھی، جو المغرب اور افریقیہ کے عربوں، بربروں (بنو گُجَنْتَہ، لَواتَہ، زَناتَہ، نَفُوسَہ، بالخصوص نَفْزاوَہ) اور بلاشبہہ سیاہ فام لوگوں پر بھی

مشتمل تھی۔ شہر کے گرد اور مضافات میں باغوں اور نخلستانوں کی کثرت تھی۔ اس میں مسجدیں اور مدرسے تھے، شان دار سرکاری عمارتیں تھیں، خوش نما مکان تھے اور بارونق منڈیاں تھیں۔ غلے اور پھل کی تجارت کا مال، جو مسلم ممالک سے آتا تھا، یہاں خوب بکتا تھا۔ عنبر بحر اوقیانوس کے ساحل سے آتا تھا۔ تانبے کی مصنوعات اور زری کے تاروں کی تجارت ہوتی تھی اور ریگِ زر (gold-dust) بطورِ سکّہ استعمال ہوتی تھی۔ الادریسی کے زمانے (چھٹی/بارھویں صدی) میں زوال کے آثار نمایاں ہو چلے تھے۔ آبادی نہایت قلیل تھی، تجارت کم ہوگئی تھی اور لوگوں کی بسر اوقات کم و بیش اونٹ پالنے پر منحصر رہ گئی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سلطنتِ زنانہ کی بربادی کے ساتھ ساتھ اَوْدَغُوسْت بھی صفحۂ ہستی سے ناپید ہوگیا۔

مآخذ: (۱) البکری (ترجمۂ دیسلان (de slane): *Description de l'Afrique septentrionale*، ص ۳۴۹ و مواضع کثیرہ؛ (۲) الادریسی، مترجمۂ ڈوزی (Dozy) و ڈخویہ (De Geoje)، ص ۳۴ (۳) بارتھ (Barth): *Reisen*، ج ۴، ضمیمہ ۹، ص ۶۰۲-۶۰۴ (بمطابق سعدی: تاریخ السودان)؛ (۴) P. Laforgue: *Notes sur Audaghost*، در *Bull. Soc. Géog. Oran.*، ۱۹۳۳ء؛ (۵) R. Mauny: *Les ruines de Tegdaost et la question d'Audaghost*، در Notes Africaines (*IFAN*)، اکتوبر ۱۹۵۰ء۔

(G. YVRES)

---

* اَوْدُغُو: (یا اُوْدُغُو) رَکّ بہ اَوْدُغُو۔

---

*⊗ اَوَدھ: بھارت کا ایک علاقہ، جو پہلے صوبہ جاتِ متحدۂ آگرہ و اَوَدھ کی ایک انتظامی وحدت شمار ہوتا تھا اور اب اُتّر پَرَدیش [دار الحکومت: لکھنؤ] کا ایک حصّہ ہے۔ یہ ۲۵ درجہ ۳۴ دقیقہ اور ۲۸ درجہ ۴۲ دقیقہ عرض البلد شمالی اور ۷۹ درجہ ۴۱ دقیقہ اور ۸۳ درجہ ۸ دقیقہ طول البلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۲۳۹۲۶ مربع میل ہے [اتر پردیش کا کل رقبہ: ۱۱۳۶۵۴] اور آبادی ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کی رُو سے ۱۵۵۱۴۹۵۰ ہے [اُتّر پَرَدیش کی کل آبادی ۱۹۶۱ء میں: ۷۳۷۴۶۴۰۱]۔

زمانۂ قدیم ہی سے اَوَدھ اور اس کے مضافات شمالی ہندوستان کے وسیع اور زرخیز میدان کا حصّہ رہے ہیں اور یہ ہندو تہذیب کا بڑا مرکز رہا ہے۔ اودھ [فارسی تواریخ میں عِوَض] اور اس کے ارد گرد کے علاقے کے متعلق جو نیم تاریخی، نیم افسانوی روایتیں مشہور ہیں وہ سب یہاں کے قدیم شہر اجودھیا [فیض آباد] ہی سے متعلق ہیں، جو دریاے گھاگھرا پر واقع ہے، بلکہ اجودھیا ہی کے نام سے اس علاقے کا نام اودھ پڑ گیا۔ اجودھیا کوشلیا کا پایۂ تخت تھا، جو سورج بنسی خاندان کے راجا دشرتھ کی سلطنت تھی۔ راجا دشرتھ رام چندر جی کے پتا تھے، جن کے کارنامے راماین میں درج ہیں۔ یہاں بھی برہمنوں کے تقدس اور ان کی برتری کے خلاف بہت سے مذہبی ردِّ عمل ہوے۔ اودھ میں بہت سے ایسے مقامات ہیں جہاں بے شمار یاتری مقررہ ایام میں راماین کی روایات کے مطابق یاترا کے لیے جاتے ہیں۔

اودھ میں بدھ مت کے بھی کئی متبرک مقامات موجود ہیں اور [کسی زمانے میں] یہاں اس مذہب کے پیرو بڑی تعداد میں رہتے تھے۔ بارھویں یا تیرھویں صدی سے متعلق بدھ مت کا ایک کتبہ بھی ست مہت (ضلع گونڈہ) سے دستیاب ہوا ہے۔ اودھ کے متعلق مگدھ دیش میں گپت خاندان کے عروج سے قبل کے حالات ہمیں بہت کم معلوم ہیں۔

مناج (Manaič) پر محمود غزنوی کی یلغار اور سالار مسعود غازی کے [تاریخی اعتبار سے] مبہم کارناموں سے قطعِ نظر، جن کا ذکر مرآۃ مسعودی، از عبدالرحمٰن چشتی، میں آتا ہے، مسلمان فاتحین دسویں/بارھویں صدی کے آخری عشرے (یعنی عہدِ قطب الدّین ایبک [رَکّ بآں] میں) اودھ پر قابض ہو گئے تھے اور انھوں نے اس صوبے کو سلطنتِ دہلی میں شامل کر لیا تھا۔ ۱۱۹۴ء میں قنوج کے راجا جے چند نے مسلمانوں سے شکست کھائی اور یہ مملکت بھی تہ و بالا ہو گئی۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہی بھار قوم کے سیاہ فام لوگوں نے، جو ملک کے اصلی باشندے اور نیچ ذات کے تھے، اس علاقے کے قرب و جوار میں رہنے کی وجہ سے جنوبی اودھ اور بندیل کھنڈ میں بڑی اہمیت حاصل کر لی، مگر انھیں ۱۲۴۷ء میں کچل دیا گیا۔ اس کے بعد کوئی پانسو برس تک اس ملک کی تاریخ سلطنتِ دہلی کی تاریخ ہی سے وابستہ رہی۔

یہ صوبہ قطعی طور پر محمد تغلق کی وسیع و عریض مملکت کا حصّہ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخر میں جون پور کی شرقی سلطنت [رَکّ بہ شرقی] میں مدغم ہو گیا، لودھیوں کے عہد میں [رَکّ بہ لودی] یہ پھر ایک دفعہ سلطنتِ دہلی میں شامل ہوا۔

۱۵۲۷ء میں جب بابر وسطِ ہند سے واپس آیا تو اس نے لودھی خاندان کے افغانوں کو شکست دے کر اَوَدھ کو سلطنتِ مغلیہ میں شامل کر لیا۔ بابر کی وفات کے بعد اودھ پر شیر شاہ سوری نے قبضہ کر لیا اور ہمایوں کو اس ملک سے راہِ فرار اختیار کرنا پڑی۔ متواتر پانچ سال تک یہاں اَمن و امان رہا۔ ۱۵۴۵ء میں شیر شاہ کی وفات پر اس کی افغان سلطنت پراگندہ ہو گئی۔ آخر اودھ مستقل طور پر سلطنتِ مغلیہ میں شامل کر لیا گیا۔

اکبر کے عہد میں تمام مملکت کو صوبوں میں تقسیم کرنے کی تجویز عمل میں آئی۔ بقولِ ابوالفضل اودھ کو ایک علٰیحدہ صوبہ بنا دیا گیا، جس میں پانچ سرکاریں یا قسمتیں تھیں اور ان میں اڑتیس محال یا پرگنے تھے۔ صوبائی عساکر میں ۷۶۴۰ سوار، ۱۶۸۲۵۰ پیادہ فوج اور ۵۹ ہاتھی تھے (آئین اکبری، ۲: ۱۷۰-۱۷۷، مترجمۂ Jarrett، *Bibliotheca Indica*، ۱۸۹۱ء)۔ اودھ کے متعلق مقامی روایتیں مسلمان مؤرّخوں کے بیانوں سے کچھ مختلف ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راجپوت سردار عملی طور پر پورے عہدِ مغلیہ میں بااختیار و بااقتدار رہے (W. C. Bennet: *The Chief Clans of the Roy Bareilly District*، ۱۸۹۵ء)۔

آئندہ ڈیڑھ سو برس تک مغلوں کے ماتحت اودھ میں کوئی خاص واقعہ پیش

نہ آیا، بلکہ اس دوران میں ملکی سرگرمیوں کا سب سے بڑا مرکز دکن ہی بنا رہا، جہاں بغاوت اور سرکشی کے واقعات آئے دن پیش آتے رہتے تھے.

شاہ جہاں کی جانشینی کے سلسلے میں جو جنگیں اورنگ زیب کو پیش آئیں ان میں اودھ نے کوئی خاص حِصّہ نہیں لیا۔ جب سلطنتِ مغلیہ کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے تو کئی چھوٹی چھوٹی ریاستیں معرضِ وجود میں آ گئیں اور ان کے حکمران تقریبًا خودمختار ہو گئے۔ ایسی ریاستوں میں اودھ کا نام سب سے پہلے آتا ہے۔ اس نئی صورتِ حال کا آغاز ۱۷۲۴ء سے ہوتا ہے، جب محمد امین کو، جو نیشا پور کے ایک معزّز سیّد خاندان سے تھا (خافی خاں: منتخب اللباب، ۲: ۹۰۲)، سعادت خاں اور برہان الملک کے القاب سے اودھ کا صوبے دار مقرّر کیا گیا۔ محمد امین پہلے خراسان میں تجارت کرتا تھا۔ وہ بہادر سپاہی ہونے کے علاوہ بڑا منتظم اور مدبّر بھی تھا۔ اس نے اجودھیا سے مغرب کی طرف چند میلوں کے فاصلے پر ایک محل تعمیر کرایا، جہاں رفتہ رفتہ ایک شہر (فیض آباد) آباد ہو گیا.

سعادت خاں نے ملک میں امن و امان قائم رکھا اور اپنے صوبے کی حدّیں اتنی وسیع کر لیں کہ اس میں بنارس، غازی پور، جون پور اور چُنار بھی شامل ہو گئے۔ اس کے جانشین صفدر جنگ (۱۷۳۹ـ۱۷۴۵ء) کو، جو اس کا بھتیجا بھی تھا اور داماد بھی، ۱۷۴۸ء میں مملکتِ مغلیہ کا وزیر مقرّر کیا گیا۔ ان دونوں حکمرانوں کے عہد میں اودھ کو بڑی خوش حالی نصیب ہوئی۔ جدید قلعے، کنوئیں اور پُل تیار ہوئے۔ یہ وہی حکمران تھا جس نے روہیلوں کے مقابلے میں مرہٹہ قوم سے امداد طلب کی تھی۔ اس سلسلے میں جو جنگیں ہوئیں ان کی بنا پر بعد میں مرہٹوں نے روہیل کھنڈ پر اپنے حقوق کا دعوٰی کیا۔ اس کے بیٹے اور ولی عہد نواب وزیر شجاع الدّولہ (۱۷۵۴ـ۱۷۷۵ء) کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ کرنا پڑا اور ۱۷۶۴ء میں بکسر کے مقام پر اسے شکست فاش ہوئی، جس کے باعث اودھ کا صوبہ کمپنی کے قبضے میں آ گیا۔ ۱۷۶۵ء کے عہد نامۂ الٰہ آباد کی رو سے کان پور، فتح پور اور الٰہ آباد کے سوا اودھ کا باقی علاقہ شجاع الدّولہ کو واپس دے دیا گیا۔ اس نے یہ بھی اقرار کیا کہ وہ پچاس لاکھ روپے کی رقم انگریزوں کو دے گا۔ عہد نامۂ بنارس کی رو سے، جس کی تکمیل ۱۷۷۳ء میں ہوئی، یہ رقم بادشاہ دہلی کو ادا کی گئی تا کہ وہ اپنا وقار و اقتدار قائم رکھ سکے۔ اس کے بعد اس درمیانی (buffer) ریاست پر، جو مرہٹوں اور بنگال کے درمیان حائل تھی، انگریزوں نے اپنا اثر اَور بھی بڑھا لیا اور وہ یوں کہ انگریزی افواج کے اخراجات دو لاکھ دس ہزار روپے ماہوار مقرّر ہو کر ریاست ہی پر ڈالے گئے؛ اس کے علاوہ کڑہ اور الٰہ آباد کے اضلاع [جو شاہ دہلی کے قبضے میں تھے] نواب اودھ کے ہاتھ پچاس لاکھ روپے کے عوض فروخت کر دیے گئے، کیونکہ بادشاہ دہلی نے کمپنی سے قطع تعلق کر لیا تھا اور یہ اضلاع مرہٹوں کے حوالے کر دیے تھے.

آصف الدّولہ (۱۷۷۵ء ـ ۱۷۹۷ء) مسند نشین ہوا تو وارن ہیسٹنگز کی کونسل کی مخالف اکثریت نے اس کا خراج دو لاکھ ساٹھ ہزار روپے ماہوار تک بڑھا دیا اور نئے نواب کو مجبور کیا کہ وہ بنارس، جون پور اور غازی پور کے اضلاع کے شاہی حقوق مکمل طور پر کمپنی کے حق میں منتقل کر دے۔ ۱۷۸۱ء میں معاہدۂ چُنار کے موقع پر وارن ہیسٹنگز نے نواب کے نظامِ حکومت میں اصلاح کرنے اور انگریزی فوج کی تعداد صرف ایک بریگیڈ اور ایک پلٹن تک محدود کر دینے کی کوشش کی۔ جب وارن ہیسٹنگز کے خلاف انگلستان میں مقدمہ چلایا گیا تو اس پر جاگیروں اور بیگماتِ اودھ کے خزانوں کی ضبطی کے الزامات بھی عائد کیے گئے تھے۔ آصف الدّولہ نے ۱۷۹۷ء میں وفات پائی.

۱۸۰۱ء میں لارڈ ولزلی (Wellesley) نے آصف الدّولہ کے سوتیلے بھائی اور اس کے جانشین نواب سعادت علی خاں (۱۷۹۸ـ۱۸۱۴ء) کو مجبور کیا کہ وہ پورا روہیل کھنڈ اور دوآب کا ایک حصّہ انگریزوں کے حوالے کر دے، چنانچہ اس علاقے کی تمام آمدنی انگریزی افواج کے خرچ کے لیے وقف کر دی گئی۔ سعادت علی خاں کی وفات پر اس کا سب سے بڑا بیٹا غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ـ۱۸۲۷ء) وارثِ تخت ہوا۔ یہ پہلا حکمران تھا جس نے شاہِ اودھ کا لقب اختیار کیا۔ اودھ کے دوسرے بادشاہ یہ تھے: ناصر الدّین حیدر (۱۸۲۷ء ـ ۱۸۳۷ء)؛ محمد علی شاہ (۱۸۳۷ـ۱۸۴۲ء)؛ امجد علی شاہ (۱۸۴۲ـ۱۸۴۷ء) اور واجد علی شاہ (۱۸۴۷ـ۱۸۵۶ء).

۱۸۵۶ء میں لارڈ ڈلہوزی (Dalhousie) نے اودھ کے صوبے کا الحاق انگریزی علاقے سے کر لیا۔ واجد علی شاہ کا وظیفہ مقرّر ہو گیا اور اسے کلکتے میں سکونت اختیار کرنے کی اجازت مل گئی، جہاں ۱۸۸۷ء میں اس کا انتقال ہو گیا اور اودھ کی بادشاہت بھی اس کے ساتھ ختم ہو گئی۔ اودھ کے الحاق کے بعد اس کا انتظام ایک چیف کمشنر کے سپرد ہوا، تا آنکہ ۱۸۷۷ء میں آگرہ اور اودھ دونوں صوبوں کو ایک ہی نظام کے ماتحت کر دیا گیا۔ ان صوبوں کے حاکم کو لفٹننٹ گورنر شمال مغربی صوبہ جات و چیف کمشنر اودھ کہتے تھے۔ ۱۹۰۲ء میں صوبہ جات متّحدہ کے قیام پر چیف کمشنر کا عہدہ ختم کر دیا گیا۔ ۱۹۲۱ء میں اس صوبے کو گورنر کے صوبے کی حیثیت دے دی گئی۔ تقسیمِ برِصغیر کے بعد یہ صوبۂ اُتّر پَردیش کا حصّہ ہے [اور ریاست رام پور اور گڑھوال کے علاقے بھی اس میں شامل کر دیے گئے ہیں۔ اُتّر پَردیش کا نام اسے ۱۹۵۰ء میں دیا گیا].

الحاق کے بعد اس علاقے کے پہلے بندوبست کے موقع پر یہاں کے بڑے بڑے تعلقہ داروں کا پورا خیال نہ رکھا گیا اور ان میں سے کئی ایک کو ان کی جاگیروں سے بے دخل کر دیا گیا۔ بہر حال جنگِ آزادی [۱۸۵۷ء] کے بعد لارڈ کیننگ (Canning) نے دوبارہ تعلقہ داری بندوبست کا طریقہ اختیار کیا اور اسناد عطا کر کے تعلقہ داروں کے حقوق کی توثیق کر دی.

اودھ کے جن جن علاقوں پر مسلمان پہلے سے متصرّف تھے وہ اب بھی وہاں ہیں۔ وہ شہری زندگی کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ امر اس سے بھی واضح اور ثابت ہوتا ہے کہ ان کی بیشتر تعداد شہروں ہی میں ملتی ہے.

اگرچہ آبادی میں اکثریت اور غلبہ ہندوؤں ہی کو حاصل ہے، تاہم مسلمانوں کی تعداد دس سال میں ہندوؤں کے مقابلے میں زیادہ تیزی کے ساتھ بڑھی ہے اور وہ تقریباً دگنے ہوگئے ہیں جب کہ ۱۹۵۱ سے ۱۹۶۱ء تک پورے صوبے کی آبادی میں ۱۶٫۷ فی صد کا اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری میں مسلمانوں کی تعداد پورے صوبے میں ۱۰۷۸۸۰۸۹ بتائی گئی ہے.

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جو متنِ مقالہ میں مذکور ہیں: (۱) C. U. Atchison: Treaties, Engagements and Sanads، ج ۱، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۲) W. Crooke: The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۹۶ء؛ (۳) C. A. Elliot: The Chronicles of Oonao، الٰہ آباد ۱۸۶۲ء؛ (۴) M. R. Gubbins: The Mutinies in Oudh، لنڈن ۱۸۵۸ء؛ (۵) تفضیح الغافلین، مترجمۂ W. Hoey، الٰہ آباد ۱۸۸۵ء؛ (۶) محمد فیض بخش: تاریخِ فرح بخش (مترجمۂ W. Hoey، بعنوان Memoires of Delhi and Faizabad)، ۲ جلد، الٰہ آباد ۱۸۸۸۔ ۱۸۸۹ء؛ (۷) H. C. Irwin: The Garden of india، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ (۸) W. Knighton: The Private Life of an Eastern King، اوکسفرڈ ۱۹۲۱ء؛ (۹) خیر الدین خاں محمد: تُحفۂ تازہ (بلونت نامہ)؛ (۱۰) W. Oldham: Historical and Statistical Account of Ghazeepoor District، الٰہ آباد ۱۸۷۰ء؛ (۱۱) Papers relating to Land Tenures and Revenue Settlement in Oudh، کلکتہ ۱۸۶۵ء؛ (۱۲) Papers respecting a reform in the adminis-tration of the government of... the Nawab Wazir، لنڈن ۱۸۲۴ء؛ (۱۳) Parliamentary Papers, Oudh، ج ۴۳، ۱۸۵۷۔ ۱۸۵۸ء؛ (۱۴) Report on the Administration of the United Provinces of Agra and Oudh، مطبوعۂ الٰہ آباد (ہر سال طبع ہوتی ہے)؛ (۱۵) W. H. Sleeman: A Journey through the Kingdom of Oudh in 1849-1850، ۲ جلد، ۱۸۵۸ء؛ (۱۶) سُرِیواستَوا (A. L. Srivastava): The First two Nawabs of Oudh، لکھنؤ ۱۹۳۳ء؛ (۱۷) وہی مصنّف: Shuja-ud-Daulah، ۲ جلد، کلکتہ ۱۹۳۹۔ ۱۹۴۵ء؛ (۱۸) نجم الغنی: تاریخ اودھ، مرادآباد ۱۹۰۹ء؛ (۱۹) کریم علی: تاریخ مالوہ؛ (۲۰) محمد شفیق: مرآت جہان نما؛ (۲۱) وہی مصنّف: مرآت واردات؛ (۲۲) آنند رام مخلص: بدائع وقائع؛ (۲۳) روہیلکھنڈ گزیٹیر؛ (۲۴) الفنسٹن: تاریخ ہندوستان؛ (۲۵) ولیم اروِن: تاریخ فرخ آباد، فتح گڑھ ۱۸۸۷ء؛ (۲۶) سیّد ولی اللہ: تاریخ فرخ آباد؛ (۲۷) گورسہاے: تاریخ اودھ؛ (۲۸) کرنل جیمس ٹاڈ: ٹاڈ نامۂ راجستھان، لکھنؤ ۱۹۰۵ء؛ (۲۹) ذکاء اللہ: تاریخ ہند؛ (۳۰) قدرت اللہ شوق: جام جہان نما؛ (۳۱) محمد ابوالحسن قطبی: آئینۂ اودھ؛ (۳۲) کمال الدین: قیصر التواریخ؛ (۳۳) تصدق حسین: بیگماتِ اودھ؛ (۳۴) امیر علی خاں: وزیر نامہ، کان پور، ۱۲۹۳ھ.

(C. COLLIN DAVIES [و قاضی سعید الدین احمد و ادارہ])

----

* **اَوَر**: (اَوار Avars) رَکَ بہ اَوْراس.

----

* **اَوَراد**: رَکَ بہ وِرْد.

----

* **اَوْرَاس**: (Aurés؛ Αὐράσιον ὄρος، در فروقفیوس Procopius: De bello vand، ۸:۱ و ۲:۱۲-۱۳، ۱۹-۲۰)، الجزائر کے اونچے پہاڑوں کا گُتھا ہوا سلسلہ، جو افریقہ کے مشرقی صحراے اعظم کے سلسلۂ کوہستانِ اطلس (Atlas) کا ایک حصّہ ہے۔ لفظ اور اس کا [صحیح] مفہوم اب تک معلوم نہیں ہو سکا.

تہ بہ تہ، اونچے، گُتھے ہوے پہاڑوں کا یہ سلسلہ آٹھ ہزار مربع کیلومیٹر کے رقبے میں اس نشیب سے جو باتنہ سے دنکرہ تک چلا گیا ہے، خنچلہ (Khenchela) اور وادی العَرَب تک پھیلا ہوا ہے اور جنوبی قُسَنطینہ (سَباخ) کے اونچے میدانوں اور زبان کے صحرائی نشیب کے درمیان واقع ہے۔ اس کی چوٹیاں (جبال چیلیہ Chélia [۲۳۲۷ میٹر] اور کیف مَحْمَل [۲۳۲۱ میٹر]، جو الجزائر میں سب سے اونچی ہیں) اور اس کی کمریں ''جنوبی اَوْرَاسی'' نشیب سے تقریباً ایک ہزار میٹر اوپر بلند ہیں۔ مغربی اَوْراس تین لمبے پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے، جو جنوب مغرب اور شمال و مشرق کی طرف جاتے ہیں اور جنھیں عَبْدی [ابدی؟] کی عمیق وادیاں اور العبود (ابیود؟) کی پہاڑی ندیاں ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی ہیں، جو تنگ گھاٹیوں میں سے گزر کر صحرا میں جا کر ختم ہو جاتی ہیں۔ مشرقی اَوْراس کا سلسلہ نسبۃً زیادہ گُتھا ہوا ہے۔ ارتفاع اور رُخ کے اختلافات سے متعدد مختلف بیوجغرافیائی (biogeographical) منطقے بلندیوں اور حالتوں کے فرق کی بنا بن گئے ہیں، تاہم شمالی اور شمال مغربی ڈھلانوں پر، جو چھوٹی چھوٹی اور سیدھی ہیں، بارش خاصی ہوتی ہے اور بغیر آب پاشی کے کاشت کی جا سکتی ہے۔ یہ ڈھلانیں سدا بہار شاہ بلوط (holm-oak) کے جنگلات سے ڈھکی ہوئی ہیں۔ ان چوٹیوں پر جہاں اکثر برف رہتی ہے دیودار کے جنگل اور گھاس کے کشادہ پہاڑی میدان ہیں۔ جنوبی ڈھلانیں، جو بہت زیادہ طویل اور خشک ہیں، تین خطوں پر مشتمل ہیں، جن میں طبقہ بر طبقہ کھیتوں میں فصلیں کاشت کی جاتی ہیں: ایک سرد خطہ، جس کی بلندی ڈیڑھ ہزار میٹر سے زیادہ ہے، اکثر برف سے ڈھکا رہتا ہے اور اپنے سدا بہار شاہ بلوط کے جنگلوں، چراگاہوں، موسم گرما کی فصلوں اور اخروٹ کے درختوں کے باعث دوسرے خطوں سے ممتاز ہے؛ ایک درمیانی خطہ، جس میں کہیں کہیں صنوبر حلبی (Aleppo pine) اور عرعر (juniper) کے جنگل ہیں، جو بہت بے توجہی کی حالت میں پڑے ہیں اور دامنِ کوہ کی پہاڑیوں میں موسم سرما (جَو اور گیہوں) اور موسم گرما (مکئی اور باجرے) کی فصلیں، نیز انجیر اور خوبانیاں پیدا ہوتی ہیں؛ آٹھ سو میٹر سے نیچا حصّہ، جہاں پہلے کھجور کے درخت دیکھنے میں آتے ہیں جو ندیوں کے کنارے اُگتے ہیں اور ان ڈھلانوں کے دامن میں، جہاں کہیں کہیں محض عرعر، الفا گھاس کے جھنڈ اور انتہا درجے کی ناقص چراگاہیں پائی جاتی ہیں.

اَوْراس کے باشندوں کی گزر اوقات اناج، پھلوں اور ترکاریوں پر ہے (اناج پہاڑوں پر شمالی اور جنوبی ڈھلانوں کے دامن میں بویا جاتا ہے) یا مویشیوں کی پرورش پر۔ بھیڑوں کے مقابلے میں بکریاں زیادہ پالی جاتی ہیں۔ فصلوں کی کاشت کے لیے یہ لوگ شمالی ڈھلانوں سے صحرا کی طرف چلے جاتے ہیں۔ سرمائی نقلِ وطن کا تعلق، جس میں ریوڑوں کو بلند منطقے سے دامنِ کوہ کی طرف لے جاتے ہیں، ان خاندانوں سے ہے جو نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ مشرقی علاقے کے سوا، جہاں لوگ جنگلوں میں ادھر ادھر بکھری ہوئی گوربیوں (gourbis) پر مشتمل چھوٹی چھوٹی بستیوں میں رہتے ہیں، اَوراس کے باشندے دیہاتی ہیں۔ ان کے گاؤں اکثر پہاڑوں کے پہلووں پر واقع ہیں اور ان میں مکانات طبقہ بر طبقہ بنے ہوتے ہیں۔ بعض اوقات سب سے بلند جگہ پر ایک گویلا (guella) (= قلعہ، قلعہ بند کھلیان) ہوتا ہے، سرحدی علاقوں کے سوا، جہاں عربی بولنے والے قبیلے آباد ہو گئے ہیں، اَوراس کے لوگ (ایک لاکھ پندرہ ہزار) ابھی تک بربری زبان بولتے ہیں۔

عرب ان بربر لوگوں کو شاوِیہ کہتے ہیں۔ ان کی عورتیں اب بھی بربری زبان بولتی ہیں، اگرچہ مردوں نے گھر کے باہر بول چال کے لیے عربی اختیار کر لی ہے۔

تراشے ہوئے پتھروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اوراس میں قدیم متأخر حجری (Neolithic) زمانے سے آبادی چلی آ رہی ہے۔ شکستہ حوضوں، آبپاشی کی خندقوں، کولھو کے پتھروں وغیرہ سے رومی اثرات کا پتا چلتا ہے۔ بوزنطیوں نے اَوراس کے شمالی رُخ کے دامن کے ساتھ ساتھ قلعوں کا ایک سلسلہ تعمیر کرنے پر اکتفا کیا۔ جب عقبہ بن نافع ؓ [رَكَ بَآن] المغرب میں داخل ہوئے تو بربروں نے انھیں سخت نقصانات پہنچائے۔ اَوراس کے قریب ہی تہوذہ کے مقام پر عقبہ ؓ نے اپنی المغرب کی مہم عظیم سے واپس آتے وقت شہادت پائی تھی۔ کُسَیلہ [رَكَ بَآن] کی حکومت کے برباد ہونے پر اَوراس مسلمانوں کے خلاف مزاحمت کا مرکز بن گیا اور وہ کہیں دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے شروع میں جا کر ان خون ریز معرکوں کے بعد، جن سے الکاہِنہ [رَكَ بَآن] کا قصہ متعلّق ہے، اس مزاحمت کو دبا سکے۔ ان جنگوں کے بعد طرابلس اور جنوبی افریقہ کے بربر اَوراس میں آ کر آباد ہو گئے [اور انھوں نے اسلام قبول کر لیا۔ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں یہاں اِباضی مذہب اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں نکّاری عقیدے کا چرچا ہوا]۔ ابو یزید، جس نے ایک مختصر عرصے کے لیے فاطمی سلطنت کو معرضِ خطر میں ڈال دیا تھا، نکّاری عقیدے کا پیرو تھا۔ ہلالی حملے نے ان گٹھے ہوئے پہاڑوں کے سلسلے کے تمام رقبے کو عربی رنگ میں سمو دیا، لیکن وہاں کے باشندے اپنی خود مختاری محفوظ رکھنے میں کامیاب رہے، یعنی پہلے انھوں نے بنو حَفْص [رَكَ بَآن] کی حکومت سے خلاصی حاصل کر لی اور پھر ترکوں کے تسلّط سے؛ لیکن موخر الذکر نے اس نواح میں کچھ ایسے سردار مقرر کر دیے جو ان کی حکمت عملی کے پابند تھے۔ گو ان سرداروں کا اقتدار ہمیشہ خطرے میں رہتا تھا۔

دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی سے مَرّاکُش کے اقصاے جنوب کے مبلّغوں نے اَوراس کے اسلام کو وہ شکل وصورت دے دی جو ۱۹۳۵ء تک قائم رہی، یعنی اسے ایک ایسا مذہب بنا دیا جو معاشرے کی ایک مخصوص وضع قطع سے گہرا تعلق رکھتا تھا۔ ۱۹۳۵ء میں الجزائر کے علما نے مداخلت شروع کی، خاص طور سے اولیا پرستی کے خلاف۔

اَوراس کے باشندوں نے اپنی قدیم سیاسی تنظیم ہمیشہ قائم رکھی ہے، جس کی بنیاد گاؤں پر ہے، یعنی ایک حقیقی بلدی جمہوریہ، جس کا نظم ونسق عوام کی ایک مجلس یا جماعۃ (جامعہ) کے ہاتھ میں ہے، انھیں سے مشابہ ـــ اگرچہ کسی قدر زیادہ سرسری ـــ شرائط کے ساتھ جو قبائلیہ میں موجود تھیں۔ ۱۸۴۵ء میں ڈیوک داومالہ (Duc d' Aumale) مَنْعُوشِش پر قابض ہو گیا اور اسی اثنا میں بیدو (Bedeau) نے بڑے قبیلوں سے فرانسیسی حکومت کو تسلیم کرا لیا، لیکن اس کے بعد ۱۸۴۸، ۱۸۴۹، ۱۸۵۱ اور ۱۸۵۰ء میں ہنگاموں کو فرو کرنے کے لیے مہمات کی ضرورت پیش آئی۔ ۱۸۵۹ اور ۱۸۷۹ء میں جب دوبارہ ہنگامے ابھرے تو فرانسیسی فوج کو پھر مداخلت کرنا پڑی۔ ۱۸۶۶ء میں اَوراس میں مالکی فقہ رائج کی گئی اور وہاں قاضی بھیجے گئے، لیکن اسلامی قانون اور فرانسیسی تحریری قانون کے ساتھ ساتھ مقامی رواجی قانون بھی مروّج رہا۔

مآخذ: (۱) E. Fallot: *Étude sur les Monts Aurès*، در *Bull. de la Soc. de Géog. de Marseille*، ۱۸۸۶ء؛ (۲) Col. de Lartigue: *Monographie de l'Aurès*، قسطنطینہ ۱۹۰۴ء؛ (۳) C. Latruffe: *Les Monts Aourès*، در *Bull. de la Soc. de Géog. de Paris*، ۱۸۸۰ء؛ (۴) A. Papier: *La Gueldâ de Kebaïch et l'oasis de Mechounech*، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۵) M. Besnier: *La Plaine d' Arris*، در *Ann. de Géog.*، ۱۸۹۹ء؛ (۶) E. Masqueray: *De Aurasio monte*، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۷) وہی مصنف: *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Afrique septentrionale*، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۸) وہی مصنف: *Documents hist. sur l'Aurès*، در *R. Afr.*، ۱۸۷۷ء؛ (۹) وہی مصنف: *Voyage dans l'Aouras*، در *Bull. de la Soc. de Géog. de Paris*، ۱۸۷۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *Tradition de l' Aouras oriental*، در *Bull. de Corr. Afr.*، ۱۸۸۵ء؛ (۱۱) Sierakowski: *Das Schawi*، ڈرسڈن ۱۸۷۱ء؛ (۱۲) *Lettre du Mal de St. Arnaud sur ses campagnes dans l' Aurés*، پیرس ۱۸۵۵ء؛ (۱۳) Cne de Margon: *Insurrections dans la province de Constantine. de 1870 à 1880*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۱۴) G. Mercier: *Moeurs et traditions de l' Aurès*، در *JA*، ۱۹۰۰ء؛ (۱۵) F. Stuhlmann: *Ein Kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures*، ہمبرگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۶) M. W. Hilton Simpson: *The Berbers of the Aurès Mountains*،

در Scottish Geog. Mag.، ج ۳۸، ۱۹۲۲ء؛ (۱۷) G. Rozet: L' Aurès, escalier du désert، الجزائر ۱۹۳۴ء؛ (۱۸) G. Surdon: Institutions et coutumes des Berbérs du Maghreb، طبع ثانی، طنجہ-فاس ۱۹۳۸ء؛ (۱۹) M. Gaudry: La Femme chaouia de l' Aurés، پیرس ۱۹۲۹ء، مع مآخذ؛ (۲۰) R. Lafitte: Études géologique de l' Aurés، الجزائر ۱۹۳۹ء؛ (۲۱) G. Tillion: Les sociétés berbères dans l' Aurès mèridional، در Africa، ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) J. Rivière: l' Habitation chez les Ouled Abderrahman، در Africa، ۱۹۳۸ء؛ (۲۳) G. Marcy: Observ. sur l'évolution politique et sociale de l'Aurés، در Politique étrangère، ۱۹۳۸ء؛ (۲۴) وہی مصنف: Cadre géog. et genre de vie en pays chaouia، در Éduc. algérienne، ۱۹۴۲ء؛ (۲۵) T. Rivière و J. Faublée، M. Faublée-Urbain، Jour. Soc. African، ۱۹۴۲ء، ۱۹۴۳ء، ۱۹۵۱ء و ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) P. Rognon: La basse vallée de l' oued Abdi، در Trav. de l' Inst. de Rech. Sahar.، ۱۹۵۴ء؛ نیز رک بہ الجزائر، اطلس و برابرہ۔

(G. YVER)

---

* **اوراق و اَسْناد:** (Archives) رک بہ باش وکالت ارشوی، وثیقہ۔

---

* **اُورامار:** رک بہ اُرامار۔

---

* **اُوران:** (Oran)، رک بہ وَہْران۔

---

* **اُورخان:** یا اُرخان (اُر-خان؟)، امیر عُثمان [رک بآن]، بانیِ خاندانِ عُثمانیہ، کا سب سے بڑا بیٹا۔ اس کی والدہ مَلْ [یامالی] خاتون شیخ اِدِہ بالی کی بیٹی تھی، جو اِسکی شہر کے قریب اِینت بُوزُوْگاؤں کا رہنے والا تھا۔ نہ صرف یہ کہ اس کی تاریخ ولادت معلوم نہیں بلکہ اس کے عہد میں جو واقعات رونما ہوئے ان کی ترتیبِ زمانی بارے میں بھی بہت کچھ دریافت طلب ہے۔ عثمانی مآخذ کا کہنا ہے کہ وہ یکم محرم الحرام ۶۸۷ھ/۶ فروری ۱۲۸۸ء کو پیدا ہوا، مگر دوسرے ذرائع کے مطابق اس کی ولادت یکم محرم ۶۸۰ھ/۲۲ اپریل ۱۲۸۱ء کو ہوئی [سامی بک: قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ]۔ پہلی تاریخ کے حق میں، جو سب سے پہلے غالبًا حاجی خلیفہ کی تقویم میں ملتی ہے، بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ ہمیں اس کے لڑکپن کے بہت کم حالات معلوم ہیں۔ وہ بمشکل بارہ سال کا تھا جب اس کی شادی ۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء میں یارحصار کے حکمران کی بیٹی نیلوفر خاتون [رک بآن] کے ساتھ کر دی گئی۔ یہ ایک یونانی لڑکی تھی، جس کی نسبت بِلوکومہ (بیلہ جک) کے حکمران سے ہو چکی تھی۔ [شادی کے بعد اس نے اسلام قبول کر لیا۔] اس شادی سے دوسری اولاد کے علاوہ اورخان کا جانشین [سلطان] مُراد [اوّل] اور سُلَیمان پاشا پیدا ہوئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اُورخان تقریبًا چالیس سال کا تھا جب وہ رمضان ۷۲۶ھ/اگست ۱۳۲۶ء میں تخت نشین ہوا۔ ایک روایت یہ ہے کہ اورخان نے اپنے بھائی علاء الدین علی (جو عمومًا محض علاء الدین کہلاتا ہے: قب Isl، ۱۱: ۲۰، حاشیہ ۳) کو آبائی مقبوضات کا ایک حصّہ پیش کیا، مگر کہتے ہیں کہ وہ وزارت ہی پر قانع رہا۔ یہ روایت قرآن مجید کے قصۂ موسیٰؑ و ہارونؑ (۲۰ [طٰہٰ]: ۳۰ [وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ هٰرُوْنَ اَخِي]) سے بہت گہری مشابہت رکھتی ہے اور غالبًا منصبِ وزارت کے لیے ایک تاریخی بنیاد مہیّا کرنے کے لیے بیان کی گئی ہے۔ پاشا [رک بآن] کا خطاب بھی سب سے پہلے علاء الدین علی ہی نے اختیار کیا، جو بعد میں اورخاں کے بیٹے سُلَیمان کی طرف منتقل ہو گیا اور اس سے ورثے میں قُرہ خَلِیل کو ملا۔

اورخاں کا عہد حکومت دو زمانوں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) [۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء-[۷۴۵ھ/]۱۳۴۴ء، جب وہ ایشیائے کوچک میں عثمانی طاقت کی مضبوطی، ایک فوج کی تشکیل اور سلطنتِ عثمانیہ کی بنیاد جمانے میں مصروف تھا؛ (۲) [۷۴۵ھ/]۱۳۴۴ء-[۷۶۱ھ/]۱۳۵۹-۱۳۶۰ء (جو اس کا سالِ وفات بھی ہے)، جب کہ وہ تُراکیا (Thrace) اور مَقْدُوْنِیَہ (Macedonia) میں قدم جمانے اور سرزمینِ یورپ میں اپنی حکومت وسیع کرنے کی فکر میں تھا۔ آلِ عثمان کی سلطنت کی بنیادیں اسی نے رکھیں اور وہی اس کا اصل بانی متصوّر ہونا چاہیے۔

اُورخان نے ایک فاتح کی حیثیت سے اپنی قابلیت کا ثبوت اپنے والد کی زندگی ہی میں دے دیا تھا، جس نے ستّر سال کی عمر میں بعارضۂ نقرس وفات پائی تھی۔ اس سے کچھ عرصہ قبل اورخان نے بروسہ (بروصہ) پر خون بہائے بغیر قبضہ کر لیا تھا۔ یہ شہر اب ملک کا دارالحکومت بن گیا۔ اس کے بعد ترکی فوجوں نے نیقیا (Nicaea) [=اِزْنِیْق] اور نیقومدیہ (Nicomedia) [=اِزْمِید] کا رُخ کیا۔ اورخان کو بہت سے قابل سرداروں کی معاونت حاصل تھی، جن میں مشہور ترین کوسہ مِخال [رک بہ مِخال اُوغلی]، آقچہ قوجہ، قونُور آلپ، عبدالرحمٰن غازی، قُرہ علی اور قُرہ مُرسَل تھے۔ ان کی امداد سے اس نے اپنے سارے کام بڑی کامیابی سے انجام دیے۔ ان دو شہروں کو لینے سے قبل اورخان نے سب سے پہلے اقصائے شمال کے جزیرہ نمائے بِثِنیا (Bithynia) پر قبضہ کر لیا، جو شمال میں بحیرۂ اسود، جنوب میں خلیج نیقومدیہ اور مشرق میں باسفورس سے محصور ہے۔ سمندرہ اور ایدوس کے مضبوط قلعوں کو، جو قسطنطینیہ سے نیقومدیہ جانے والی سڑک کی حفاظت کرتے تھے، سر کر لیا گیا۔ سمندرہ کا شہر اور علاقہ سپہ سالار آقچہ قوجہ کو جاگیر کے طور پر دے دیا گیا اور یہ علاقہ آئندہ سے قوجہ اِیلی کے نام سے مشہور ہو گیا۔ ان دو مضبوط قلعوں کے سقوط کے بعد خلیج نیقومدیہ کے دونوں طرف کے ساحلوں پر کئی چھوٹے چھوٹے قصبے تصرف میں آ گئے، جن میں سب سے زیادہ مزاحمت قلعہ ہِرِکِہ (Hereke) نے پیش کی۔ قُرہ مُرسَل نے یالُوَہ (Yalowa) پر قبضہ کرنے کے بعد، جو اپنے طبّی خواص [گندھک] کے چشموں کے لیے مشہور تھا، جنوبی ساحل کے علاقوں اور

قُرہ مُرسَل کے ضلعے کو بھی فتح کر لیا۔ یہ ضلع اسی نام سے موسوم ہے۔ اورخان کے باج گزار کی حیثیت سے اس نے ساحل کی حفاظت کے لیے ایک چھوٹا سا بحری بیڑا رکھنے کا عہد کیا، جس کی وجہ سے قسطنطینیہ اور نیقومدیہ [=ازمید] کے درمیان بحری مواصلات کا سلسلہ بالکل ختم ہو گیا۔ اب اورخان نیقومدیہ پر چڑھائی کے لیے بذاتِ خود میدان میں آ گیا۔ قوئون حصار کے پہاڑی قلعے کے سقوط کے بعد اس شہر پر بغیر کسی خاص دقت کے قبضہ ہو گیا۔ اگرچہ بادشاہ انڈرونیکوس (Andronikos) نے نیقومدیہ سے ہاتھ اٹھا لیا تاہم اس نے پالیولوجی (Palaeologi) کے قدیم دار الحکومت نیقیا کی مدافعت کی تیاری شروع کر دی۔ ۱۳۳۰ء کے شروع میں بوزنطی ایشیائی ساحل کی طرف بڑھے اور میزوثینیہ (Mesothynis) میں فیلوکرینی (Philokrene) کے چھوٹے سے ساحلی قصبے کے قرب و جوار میں، جو اب توشنجیل کہلاتا ہے، ایک لڑائی لڑی گئی، جس کے متعلق ترکی مآخذ میں کوئی بیان نہیں ملتا۔ دوسری طرف بوزنطی مؤرخین (یعنی Kantakuzenos، مطبوعۂ بون، ۱: ۳۴۱ ببعد؛ Nikophoros Gregoras، مطبوعۂ بون، ۱: ۴۳۴؛ نیز قب Phrantzes اور Chalcocondyles) کے بیانات میں صریح غلطیاں پائی جاتی ہیں اور انھوں نے واقعات کو جان بوجھ کر مسخ کیا ہے۔ فیلوکرینی کے مقام پر بوزنطیوں کی شکست کا مطلب یہ تھا کہ نیقیا کو بچانے کی سب امیدوں کا خاتمہ ہو گیا، حتّٰی کہ باشندوں نے کسی خاص مزاحمت کی کوشش تک نہ کی بلکہ جلدی سے اورخان کی وفاداری کا حلف اٹھا لیا۔ یہ شہر، جہاں اورخان نے دل کھول کر دولت صرف کی، اپنے دورِ ابتلا کے بعد سلطنتِ عثمانیہ کا ایک نہایت ترقی پذیر اور بارونق شہر بن گیا۔ نیقیا، جو اب اِزنیق [رک بآن] کہلاتا ہے، خصوصاً اپنے مدارس کی بدولت مسلمانوں کی علمی و فکری سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ اورخان کے بیٹے سلیمان نے ۱۳۳۳ء میں اس علاقے پر، جو [دریائے] سقاریہ (سنگرس sangaris) کے شمال میں تھا اور اب تک خود مختار چلا آ رہا تھا، چڑھائی کر دی۔ اس میں گوینک (Goinik)، مدرنی (Modrene) اور ترکجی (Tarakdji) کے شہر واقع تھے، جن پر قریب قریب کوئی ضرب لگائے بغیر ہی اس کا قبضہ ہو گیا۔ اورخان نے اب تک اپنی تمام تر کامیابیاں اور فتوحات یونانیوں کے مقابلے ہی میں حاصل کی تھیں اور ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں سے جنگ کا کوئی موقع پیش نہیں آیا تھا جو سلجوق سلطنت کے اندر قائم ہو چکی تھیں۔ سب سے پہلے ہمسایہ ملک قُرہ سی [رک بآن] کی باری آئی، جہاں ۱۳۳۵ء میں دو بھائیوں کے درمیان جانشینی کا جھگڑا رونما ہونے کے بعد چھوٹا بھائی طُرسُون، اُورخان کے دربار میں رہنے لگا تھا۔ طُرسُون نے اپنے بڑے بھائی (تیمور خان) کے خلاف اورخان کی امداد چاہی، جس نے قول و قرار کے بعد قرہ سی پر حملہ کر دیا۔ راستے میں اس نے اُولُوباد، کِرمَاستی [رک بآن] اور میخالیچ، نیز کوئلسوس (koilsos) اور آئیلُوس (Ailos) کے قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ بالیکسری کو بغیر جنگ کیے اُورخان کے حوالے کر دیا گیا اور جو بھی مزاحمت ہوئی صرف برغمہ میں کی گئی؛ لیکن یہ شہر بھی جلد ہی ترکوں کے ہاتھ میں آ گیا اور یہ اُورخان کے اس نرم سلوک کی بدولت تھا جو اس نے قُرہ سی کے فرمانروا کے ساتھ کیا تھا، جب کہ اس نے بڑی غداری سے ۷۳۶ھ/۱۳۳۶ء میں اپنے چھوٹے بھائی کو قتل کروا دیا تھا۔ حاجی اِیل بکی کو، جو قُرہ سی کے آخری فرمانروا کا وزیر تھا، نئے مفتوحہ علاقے کا انتظام سپرد کر دیا گیا اور راجہ بیگ اور اِوْرِنوس [رک بآن] اس کے مشیر مقرر کیے گئے۔ برغمہ کی فتح کے بعد اورخان باقاعدہ قوانین کے ذریعے اپنی حکومت مضبوط کرنے اور عثمانی سلطنت کے انتظام کی طرف متوجہ ہو گیا، جو اب خاصی وسیع ہو چکی تھی۔ بظاہر وہ پہلا شخص ہے جس نے اناطولیہ کی سرزمین پر اپنی حکومت منظم کی (اس موضوع پر قب Zinkeisen کا مفصل بیان، در GOR، ۱: ۱۸ ببعد)۔ اس کام میں اس کے بھائی علاء الدین علی نے اپنی وفات ([۷۳۳ھ/] ۱۳۳۳ء، در قاموس الاعلام، ۷۳۷ھ/۱۳۳۶-۱۳۳۷ء]) تک بڑا اہم حصہ لیا۔ اس کے بعد اس کے بھتیجے سلیمان [بن اُورخان] نے اس کی جگہ لے لی۔ کہا جاتا ہے کہ ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء میں علاء الدین نے اپنے بھائی کو (بقول سعد الدین) سب سے پہلی ٹکسال قائم کرنے پر آمادہ کیا۔ اس سال اورخان کے نام کے سونے اور چاندی کے سکے مضروب ہوئے۔ ان سکوں نے سلجوقیوں کے سکوں کی جگہ لے لی، جو اس سے پہلے پوری سلطنتِ عثمانیہ میں رائج تھے۔ لباس کے متعلق ایک حکم کے ذریعے مختلف طبقوں اور مراتب کے لوگوں کے درمیان سختی سے امتیاز قائم کر دیا گیا اور چندرہ لی خلیل [رک بآن] نے ساری فوج نئے حالات کے مطابق از سرِ نو منظم کی۔ ۱۳۳۰ء میں ینی چری [رک بآن] کی فوج بنائی گئی۔ یہ ترکیہ کی وہ پیدل فوج تھی جو عیسائی نژاد نوجوانوں پر مشتمل اور حاجی بکتاش [رک بآن] سے منسوب تھی۔ بے قاعدہ پیدل فوج کی بھی اصلاح کی گئی، جو عزب [عزبلر = نوجوان، نا کتخدا لوگ] کہلاتی تھی اور جاگیردارانہ سوار فوج آقنجی [= چھاپہ مار] کی شکل بھی نئی سلطنت کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لی گئی۔ علاوہ ازیں اُورخان نے بہت سی مسجدیں، خانقاہیں اور مدرسے تعمیر کیے۔ مذہبی امور کے ساتھ اس کی گہری دلچسپی ان اوقاف سے ثابت ہوتی ہے جو اس نے نئے مفتوحہ علاقوں میں ہر جگہ قائم کیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ درویشی سلسلے کو، جو اس زمانے میں اپنے عروج پر تھا، اس کی سرپرستی حاصل تھی، (معلوم ہوتا ہے کہ بکتاشی سلسلہ اُورخان کے عہد ہی میں پیدا ہوا)۔ اس کا ثبوت زُہّاد کے ان لاتعداد زاویوں اور خانقاہوں سے ملتا ہے جو اس کے دار الخلافہ بروسہ میں پائی جاتی تھیں۔ یہ لوگ اس کے عہد میں مشرق کی طرف سے آئے اور عثمانی سلطنت میں انھیں مأمن ملا۔ اورخان کے عہد کی اسلامی زندگی ـــ جس پر شیعی نہیں تو گہری علوی چھاپ تھی ـــ تاریخِ مذہب کے نہایت قابلِ توجہ مظاہر میں سے ہے، جس کے بنیادی پہلوؤں کی مخصوص مطالعات کے ذریعے توضیح کی ضرورت ابھی باقی ہے۔

اُورخان کے عہد میں ترکانِ آلِ عثمان اور بوزنطیوں کے درمیان دوستانہ اور پُرامن تعلقات کا آغاز ہوا، اگرچہ اس کے ساتھ ہی صلح و جنگ اور دشمنی و آشتی کی متبادل حالتیں بھی نظر آتی ہیں (قب J. V. Hammer، در GOR، ۱: ۱۲۶)۔

عثمانی افواج کو بار بار بوزنطی بادشاہوں کی مدد کے لیے بلایا جاتا رہا اور جب اورخان تخت نشین ہوا تو اس وقت تک ترکی لشکر تین دفعہ آبنائے کو عبور کر چکے تھے (قب J. V. Hammer، در GOR، ۱:۱۲۰ببعد؛ Zinkeisen، در GOR، ۱:۱۸۴ببعد)۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان یورشوں کا مقصد دَردانیال کے اس پار سلطنتِ عثمانیہ کا قیام نہ تھا اور اسی کے لیے بوزنطی بادشاہ ان کی طرف بہت کم توجہ کرتا تھا، لیکن مرورِ ایام سے یہی بے قاعدہ جولانیاں اناطولیہ کے چھوٹے چھوٹے رئیسوں کی پیش از پیش منظم مہموں میں تبدیل ہو گئیں، مثلاً آیدین اِلی [رَتَ بآن] کا فرمانروا اُمور بیگ، جو اس عہد کا ایک درخشاں، اگرچہ غیر معروف، فرد تھا، یقیناً سرزمینِ یورپ پر اپنے بار بار کے حملوں کو باقاعدہ طور پر کچھ اَور آگے بڑھانا چاہتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ خود اورخان نے [۷۳۳ھ/] ۱۳۳۳ء میں نیقومدیہ کے محاصرے کے وقت بادشاہ اندرونیکوس سے عہد کیا تھا کہ وہ بوزنطیوں کے زیرِ سیادت ایشیائے کوچک کے شہروں میں رخنہ اندازی نہیں کرے گا (قب Kantakuzenos، مطبوعۂ بون، ۱:۴۴۶)، مگر بعض اسباب نے جلد ہی ایسے کسی معاہدے کے استحکام کو ختم کر دیا۔ اورخان ۱۳۳۷ء ہی میں چھتیس بحری جہازوں کے ساتھ قسطنطینیہ کے قریب اترنے کی کوشش کر چکا تھا؛ لازماً اس کا مقصد یہ ہوگا کہ دارالسلطنت پر حملہ کرے اور ترا کیا (Thrace) پر اپنا اقتدار قائم کر لے، لیکن ترکوں کو زبردست شکست ہوئی اور وہ صرف ایک جہاز بچا کر لا سکے۔ اس کے بعد جلد ہی قسطنطینیہ میں جانشینی کے جھگڑے اٹھ کھڑے ہوئے اور دمستقِ اعلٰی (Grand Domesticos) کانتاکوزینوس (Kantakuzenos) بادشاہ بن گیا اور جان پیلیوغوس (John Palaelogus) کے ساتھ مشترکہ حکمران قرار پایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُورخان اور کانتاکوزینوس کے درمیان مصالحت ہو گئی۔ اُمور بیگ نے یورپ کی سرزمین پر قدم جمانے کی کوششیں پھر جاری کر دیں، مگر آدمیوں اور جہازوں کے صَرف کے باوجود وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اس عرصے میں اورخان چوکنا رہا اور جب اسے نوجوان بادشاہ پیلیولوغوس کی ماں قیصرہ اینا (Anna) نے اپنے حریف کانتاکوزینوس کے خلاف مدد کے لیے ایک فوج بھیجنے کی ترغیب دی تو کانتاکوزینوس نے بھی یہ بڑھتا ہوا خطرہ بھانپ لیا اور جب یہ فوج بُری طرح ختم ہو گئی تو اس نے اپنی پوری قوت کے ساتھ اُورخان کو اپنے مقاصد کا حامی بنانے کی کوشش کی؛ چنانچہ جنوری ۱۳۴۵ء میں اس نے چھے ہزار سپاہیوں کے عوض اپنی بیٹی تھیوڈورا (Theodora) کو، جو ابھی نابالغ تھی، اورخان کے حرم میں داخل کرنے کی پیش کش کی (قب Kantakuzenos، ۳:۳۱، مطبوعۂ بون، ص ۴۹۸؛ Dukas، ص ۹، مطبوعۂ بون، ص ۳۳ببعد؛ Chalcoc، ۱: ۲۴)۔ یہ شادی مئی ۱۳۴۶ء میں بمقام سلیمبریا (Selymbria) بصد شان و شوکت منعقد ہوئی (Kantakuzenos، ۳:۹۵، ۵۸۵ببعد؛ Nikeph. Gregoras، ۱۵/۵: ۷۶۲ببعد؛ Dukas، ۹:۳۵)۔ بقول Nikeph. دلہن کا نام ماریا (Maria) تھا (قب ۱:۷۶۲)، جو یقیناً غلط ہے۔ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اُورخان کی بیوی نے اپنا مذہب تبدیل نہیں کیا بلکہ پکی عیسائی رہی (قب Kantakuzenos، مطبوعۂ بون، ص ۵۸۸؛ Zinkeisen، در GOR، ۱: ۲۰۱ببعد)۔ اس نے عیسائی غلام خریدے اور انھیں آزادی دے کر اور اپنے وطن روانہ کر کے بڑی نیک نامی حاصل کی۔ شہزادہ خلیل چلبی، جو بعد ازاں اہلِ جینوا کے ہاتھوں اسیر ہوا اور جس نے آغازِ شباب ہی میں بادشاہ جان (John) پنجم کی بیٹی سے شادی کر لی تھی، غالباً اسی کے بطن سے تھا (قب Jorga، در GOR، ۱: ۲۰۱)۔ کانتاکوزینوس نے ترکوں کے ساتھ جو رشتہ داری قائم کی تھی وہ آگے چل کر اسے مہنگی پڑی۔ جب شادی کے کچھ ہی عرصے بعد اورخان نے اسے سربی فرمانروا استیفان دوشان (Stjepan Dusan) کے خلاف مدد کے طور پر دس ہزار سپاہی روانہ کیے تو یہ ترک بوجوہ بوزنطیوں ہی کے خلاف پلٹ پڑے۔ بایں ہمہ ۱۳۴۹ء میں کانتاکوزینوس نے اپنے داماد سے ایک بار پھر اعانت طلب کی......، لیکن اس دفعہ بھی بیس ہزار افراد پر مشتمل فوج کو غیر متوقع طور پر واپس بلا لیا گیا۔ یورپ پر ان دو حملوں کے علاوہ، جو کانتاکوزینوس کی درخواست پر عمل میں آئے، اناطولی لشکروں کی یورشوں کا سلسلہ جاری رہا اور ترا کیا کے لوگوں کے مصائب ناقابلِ برداشت ہوتے گئے۔ اورخان نے اس غیر متیقّن صورتِ حال سے فائدہ اٹھایا اور یورپ میں عثمانی طاقت کے مستقل قیام کے منصوبے کو عملی جامہ پہنا دیا۔ اس نے ۱۳۵۶ء میں اپنے لڑکے سلیمان پاشا کو دَرّۂ دانیال عبور کرنے کا حکم دیا۔ دَرّۂ دانیال کو قلعۂ تزیمپہ (Tzympe) (جدید: جِمن لِک) کے مقام پر کامیابی کے ساتھ عبور کر لیا گیا۔ ۷۵۹ھ/۱۳۵۷ء میں کالی پولیس (Kallipolis) پر (جسے اب گیلی پولی (Gallipoli) کہتے ہیں) ترکوں کا قبضہ ہو گیا۔ ۷۶۰ھ/۱۳۵۸ء میں فاتح سلیمان پاشا کی بے وقت موت سے، جو بروسہ میں نہیں بلکہ ترا کیا میں بُلَیر (Bulair) کے مقام پر دفن ہے، وقتی طور پر ترکوں کی مزید پیش قدمی رک گئی۔ یہ صحیح ہے کہ حاجی اِیل بکی اور لاجہ بیگ نے اندرون ملک میں یورشیں کیں۔ لیکن ترکی اقتدار کو توسیع دینے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اورخان، سلیمان کی وفات کے بعد بہت جلد وفات پا گیا۔ ہمیں اس کی تاریخ وفات وثوق سے معلوم نہیں۔ سب سے قرین قیاس بیان وہ ہے جس میں اس کی تاریخ وفات ۷۶۱ھ (جس کا آغاز ۲۳ نومبر ۱۳۵۹ء سے ہوتا ہے) کے اوائل میں بتائی جاتی ہے۔ یہ بیان (جو J. K. Jireček نے کسی سلافی تاریخ سے لیا ہے) کہ اورخان مارچ ۱۳۶۲ء، یعنی ادرنہ (Adrianople) پر قبضے کے بعد تک زندہ رہا کسی طرح تسلیم نہیں کیا جا سکتا (قب *Archiv für slav. Phil.*، (۱۸۹۲ء) ۱۴: ۲۶۰)، اگرچہ Oskar Halecki: *Un Empereur de Byzance à Rome* (وارسا ۱۹۳۲ء = *Travaux historiques de la société des Sciences et des Lettres de Varsoive*، ج ۸)، ص ۷۴، حاشیہ ۳ — مبنی بر C. Jireček: کتاب مذکور، نیز *Byz. Zeitschr*، (۱۹۰۹ء) ۱۸: ۵۸۲ببعد — کا رجحان یہ نظر آتا ہے کہ اورخان کی تاریخ وفات

۱۳۶۱ء ہی قرار دی جائے۔ یہ امر مسلّم ہے کہ بوزنطی وقائع (قبّ خصوصاً ص ۳۹۲)، جن کی تدوین Jos. Müller نے *Sitzungsber. d. k k. Ak. d. wiss.*، وی انا ۱۸۵۳ء، جلد ۹، میں کی ہے، قطعی طور پر اس قیاس کے حق میں ہیں اور اس پر مستزاد یہ کہ فلورنس کا مؤرخ وِلانی (Matteo Vilani) (قبّ Muratori: *Rerum Ital. Script*، ۱۴: ۷۲۶ ببعد) بھی "اُورکم" (یعنی اُورخان) کے ابتدائی اقدام کو نومبر ۱۳۶۱ء ہی میں ظاہر کرتا ہے۔ اگر مُراد اوّل کو بجا طور پر ادرنہ کا فاتح قرار دیا جائے تو پھر اس کے والد، یعنی اُورخان کا سالِ وفات ۱۳۶۱ء سے پہلے ماننا پڑے گا۔ کیونکہ اب یہ طے شدہ بات ہے کہ ادرنہ کی تسخیر اسی سال کے موسم بہار میں ہو چکی تھی (در یں بارہ قبّ F. Babinger، در *MOG*، ۲: ۳۱۱ ببعد؛ نیز یہ امر بھی، جس کا اندراج *MOG* میں نہیں ہے، کہ بقول O. Halecki: کتابِ مذکور، ص ۵۷، وینس میں ادرنہ کی تسخیر کا علم ۱۴ مارچ ۱۳۶۱ء کو ہوا)۔ اورخان کو بروسہ میں اس کے والد کے پہلو میں دفن کیا گیا (قبّ فان ہامر (J. v. Hammer)، در *GOR*، ۱: ۱۵۷ ببعد جس میں اس کی مینہ شکل و شباہت کے متعلق تفصیلات دی گئی ہیں)۔

مآخذ: ہم عصر ترکی مآخذ ابھی تک منظر عام پر نہیں آئے۔ بوزنطی مؤرخین میں اہم ترین (۱) اورخان کا خسر کانتا کوزینوس (Kantakuzenos) ہے، تاہم اس کے تعصّب کی بنا پر اس کا مطالعہ بڑی احتیاط سے کرنا چاہیے؛ (۲) نیقوفوراس جرَیجوراس (Nikephoras Gregoras) اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ معتبر ہے؛ چودھویں صدی میں ترکوں کے داخلۂ یورپ پر (۳) John Draesecke نے *Neues Jahrbuch für das klassische Altertum*، ۳۱: ۷، میں تنقیدی نظر ڈالی ہے؛ اُورخان کے پورے دورِ حکومت پر زمانۂ حال میں (۴) H. A. Gibbons (م ۱۹۳۴ء) نے بعنوان *The Foundation of the Ottoman Empire*، اوکسفرڈ ۱۹۱۶ء، ص ۵۴-۱۰۹، تبصرہ کیا ہے، لیکن اس کی رائے ہمیشہ قابلِ اعتبار نہیں؛ مزید مآخذ J. v. Hammer، Zinkeisen اور Jorga کی تصانیف میں مذکور ہیں۔

[اُورخان ایک اَور ترک شہزادے کا نام بھی تھا، جو سلطان بایزید کے بیٹے سلیمان کا پوتا تھا۔ وہ بادشاہ قسطنطینیہ کے پاس پناہ گزیں ہو گیا تھا، جس پر سلطان محمد ثانی نے اس کی جاگیر اور وظیفہ ضبط کر لیا۔ فتح قسطنطینیہ (۲۹ مئی ۱۴۵۳ء) کے موقع پر اس نے ایک بلند دیوار سے کود کر خودکشی کر لی (قبّ سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ)]۔

(FRANZ BABINGER [و ادارہ])

⊗ **اُورخان وَلی کانِک:** (۱۹۱۴-۱۹۵۰ء) اس کا شمار ترکی زبان کے بلند پایہ ترقی پسند شاعروں میں ہوتا ہے۔ وہ استانبول میں پیدا ہوا تھا۔ اور اسی شہر کی مشہور درس گاہ غَلَطَہ سَرای لیسہ سی (Galatasaray Lisesi) کے علاوہ انقرہ اِرکیک لیسہ سی (Ankara Erkek Lisesi) اور استانبول یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ اسے بچپن ہی سے شعر و شاعری کے ساتھ لگاؤ تھا اور انقرہ اِرکیک لیسہ سی کی طالب علمی کے دوران ہی میں ادبی دنیا میں متعارف ہو گیا تھا۔ اسی مدرسے میں اس کی دوستی اُوکتای رِفعت (Oktay Rifat) اور مَلیح جِوْدِت (Melih Cevdet) سے ہو گئی اور ان تینوں کا ایک ایسا حلقہ بن گیا جس نے عہد عثمانی کے قدیم شاعروں کی طرح سیاسی، سماجی اور معاشی قدروں سے جی چرانے کے بجائے الفاظ کا رشتہ حقیقت سے جوڑنے کی ضرورت محسوس کی اور زندگی کے تمام سماجی، معاشی اور تہذیبی پہلوؤں کو امکانی حد تک واقعیت پسندانہ اور فنکارانہ طور پر بیان کرنے کی کوشش کی۔ اُورخاں ولی کانک کے اس دور کے اشعار غَرِیب (*Garip*) نامی کتاب میں موجود ہیں، جو پہلی بار ۱۹۴۱ء میں مع ایک تفصیلی مقدمے کے شائع ہوئی تھی اور جس میں اُوکتای رِفعت اور مَلیح جِوْدِت کا کلام بھی موجود ہے۔ انھیں تینوں دوستوں نے مل کر ۱۹۴۹ء میں ایک ادبی رسالہ یَپراق (*Yaprak*) بھی نکالنا شروع کیا تھا، جس میں انھیں خیالات کی ترجمانی ملتی ہے۔

اُورخاں ولی کانک کو فرانسیسی زبان و ادب سے بھی شغف تھا۔ اس ادب کے مشہور ادیبوں اور شاعروں کے شہ پاروں کا ترجمہ کر کے ترکی دنیا کو فرانسیسی ادب اور اس کے رجحانات سے گہری اور قریبی واقفیت بخشنے میں اس کا بڑا ہاتھ ہے۔ اس نے نصر الدین خوجہ پر بھی لکھا ہے۔ خوجہ ترکی زبان میں طنز و مزاح کا مشہور نمائندہ اور بین الاقوامی شہرت کا مالک ہے۔ اُورخاں ولی کانک نے اس کے قصّوں کو اپنے زمانے کی سادہ اور عام فہم ترکی زبان میں بیان کیا ہے۔

اُورخان ولی کانک کا انتقال چھتیس سال کی عمر ہی میں ہو گیا، لیکن اس کا کلام عرصے تک عوام میں مقبول رہے گا۔ اس کی نظمیں ہیئت اور اندازِ بیان کے نقطۂ نظر سے بڑی جاندار ہیں۔ اس نے اپنے کلام میں تعمیری اور معاشرتی رجحانات کی بھی ترجمانی کی ہے اور زبان کی سادگی اور مکالمانہ اندازِ بیان کے ذریعے اس میں شاعرانہ حسن پیدا کیا ہے۔ غریب (*Garip*) کے علاوہ اس کے کلام کے مجموعے وَزْگِچْجِیہ دِغِم (*Vazgeçmediğim*) (۱۹۴۵ء)، دِسْتان گِبی (*Destan Gibi*) (۱۹۴۶ء)، ینی سی (*Yenisi*) (۱۹۴۷ء)، قَرْشہ (*Karşa*) (۱۹۴۹ء) اور بُوطُون شورلری (Bütün Sürleri) (۱۹۵۱ء) شائع ہو چکے ہیں، جو قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) مصطفٰی اوزون (Mustafa N. Özon): سون اثر تورک ادبیاتی تاریخی (*Son Aser Türk Edebiyate Tarihe*)، استانبول ۱۹۵۶ء؛ (۲) یَنی تُورکیہ: ینی تورکیہ (*Yeni Türkiye*)، انقرہ ۱۹۵۶ء؛ (۳) اکویوجولرن حاضر لدیغی ینی تورک شوری انطولوجیسی (*Okuyucularin Hazirladiği Yeni Türk Şüri Antolojisi*)، (یدی تپہ ینلری *Yeditepe Yayenlare*، استانبول ۱۹۵۶ء)؛ (۴) اکمل ایّوبی: ترکی (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ادارۂ علوم اسلامیہ، ۱۹۶۳ء)؛ (۵) وہی مصنّف: جدید ترکی ادب (مقالہ، در فکر و نظر، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، جلد ۵، شمارہ ۲)۔

(اکمل ایّوبی)

---

* اُوْرشَلِیْم: [یروشلم] رَكَ بہ القُدس.

---

* اُوْرْفَہ: (Orfa)، رَكَ بہ الرُّہا.

---

* اُوْرْ گنج: (Urgenč)، رَكَ بہ خوارِزم.

---

* اُوْرمُز: (Ormuz)، رَكَ بہ ہُرمُز.

---

* اَوْرَنگ آباد: بھارت کے صوبۂ بمبئی کا ایک ضلع اور شہر، جس کی آبادی ۱۹۵۱ء میں ۱۱۷۹۴۰۴ تھی۔ علاء الدّین خلجی کے عہدِ حکومت میں ملک دکن کے اس حصّے کے ہندو حکمران مسلمانوں کو خراج دینے پر مجبور ہو گئے۔ ۱۳۴۷ء میں یہ علاقہ بہمنی سلطنت میں شامل کر لیا گیا اور اس سلطنت کے زوال و انتشار کے بعد نظام شاہی سلطنتِ احمد نگر کا ایک حصّہ بن گیا۔ ملک عنبر ایک قابل حبشی وزیر تھا۔ جس کی قیادت میں احمد نگر نے مغل حملہ آوروں کا زبردست مقابلہ کیا، لیکن ۱۶۲۶ء میں اس کی وفات کے بعد اس کا مغلیہ سلطنت سے الحاق ہو گیا۔ اٹھارھویں صدی کے نصف اوّل میں مغلیہ سلطنت کے زوال پر اورنگ آباد کو نظام کی حکومت میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۹۵۶ء سے یہ شہر احاطۂ بمبئی کی حکومت میں شامل ہے۔

اورنگ آباد کا پہلا نام کھڑکی تھا اور ملک عنبر کے زمانۂ حکومت میں یہ احمد نگر کا پایۂ تخت رہا۔ مغلیہ فوجوں نے ۱۶۱۲ء میں اسے جلا کر خاک کر دیا، لیکن اسے دوبارہ تعمیر کیا گیا اور اورنگ زیب کے نام پر اس کا نام اورنگ آباد رکھا گیا، جس نے دوسری بار دکن کا صوبے دار مقرر ہونے پر وہاں اقامت اختیار کر لی تھی۔ اس سے تھوڑے فاصلے پر خُلد آباد میں ملک عنبر، اورنگ زیب اور مملکتِ آصفیہ کے بانی آصف جاہ کے مقبرے ہیں۔ ایک زمانے میں یہ شہر کمخواب و زربفت بنانے کے لیے مشہور تھا، لیکن اب یہ اور اس کے علاوہ دوسری صنعتیں زوال پذیر ہو چکی ہیں۔

اسی نام کا ایک اور چھوٹا سا قصبہ ریاست بہار کے ضلع گیا میں بھی واقع ہے [قب *Imperial Gazetteer of India*، ۶: ۱۴۰-۱۵۰].

(C. COLLIN DAVIES)

---

* اورنگ آباد سیّد: اتر پردیش (بھارت) کے ضلع بلند شہر کا ایک چھوٹا سا قصبہ۔ اسے سیّد عبدالعزیز نے، جو سیّد جلال الحسین بخاری کی اولاد میں سے تھے، ۱۷۰۴ء میں بسایا تھا۔

(C. COLLIN DAVIES)

---

* اورنگ زیب: رَكَ بہ عالمگیر.

---

* اِوْرِنُوس: (غازی اِوْرِنُوس) کا نام تاریخ میں اس وقت سامنے آیا جب قرہ سی کی امارت پر ترکوں نے قبضہ کر لیا (۷۳۵ھ/ ۱۳۳۴-۱۳۳۵ء کے بعد) اور سلطان اُورخان نے اسے بطور "تیمار" [رَكَ بآن] اپنے سب سے بڑے بیٹے سلیمان پاشا کو عطا کیا، جس کی ملازمت میں امارت قرہ سی کے "بیگ"، یعنی حاجی ایل بکی، اِجِہ بیگ، غازی فاضل اور اِوْرِنوس آ گئے۔ اس خاندان کے شجرۂ نسب کی رو سے، جس کی ایک وقف نامے (نشر از برکان Ö. L. Barkan، در وقفلر دِرْگیسی، انقرہ ۱۹۴۲ء، ۲: ۳۴۲-۳۴۳) سے تصدیق ہوتی ہے، اور نوس کے باپ کا نام عیسٰی بیگ بتایا گیا ہے، جو آگے چل کر "پُرَنگی" کے نام سے اس لیے موسوم ہوا کہ اس کی وفات اسی نام کے ایک گاؤں میں ہوئی تھی، جہاں اس کے فرزند نے اس کا مقبرہ تعمیر کرایا اور ایک وقف قائم کیا۔ اورنوس کا نام اس مددگار فوج کی فہرست میں مل سکتا ہے جو اُورخان نے اپنے بیٹے کے زیرِ قیادت کانتا کوزینوس (Kantacuzenos) کی مدد کے لیے بھیجی تھی، جو جان پنجم پیلیولوغوس (John V Palaelogus) سے برسرِ پیکار تھا؛ لیکن عثمانی مؤرخوں کے نزدیک غازی اورنوس کی تاریخ کا تسلسل کے ساتھ آغاز خاص طور پر اس وقت ہوتا ہے جب سلیمان پاشا (م ۷۵۹ھ/ ۱۳۵۸-۱۳۵۹ء) نے درّہ دانیال عبور کیا۔ جب گیلی پولی کے قریب قلعۂ قونیر حصاری میں حاجی ایل بکی کے ساتھ اس کا تقرر ہو گیا تو اورنوس بھی ایل بکی کے ساتھ ان حملوں میں شریک ہوا جو اس نے دیمتوقہ (Dimetoka) [رَكَ بآن] کے علاقے پر کیے اور کیشان کو تسخیر اور لپصالہ کو تاراج کر کے ذاتی طور پر بڑا نام پیدا کیا۔ اس زمانے سے اس کا نام فتح روم ایلی کی تاریخ سے مربوط نظر آتا ہے، کیونکہ یہیں اس نے اپنی یورشوں کی بدولت شہرت حاصل کی۔ اُورخان کی وفات کے بعد اورنوس نے حاجی ایل بکی کے ساتھ مل کر اس معرکے میں حصّہ لیا جس میں مُراد اوّل (۷۶۳ھ/ ۱۳۶۲ء) نے ادرنہ پر قبضہ کیا تھا۔ اس کے بعد مُراد اوّل نے اسے فوراً شہر لپصالہ اور گُومُلجِنہ (Gümüldjina) (کوموتینی Komotini) پر، جو تراکیا (Thrace) میں ہے، قبضہ کرنے کے لیے روانہ کیا اور مفتوحہ علاقوں کا اُج بگی مقرر کر دیا۔ وہ سِرْپ صِیندِغی (Sîrp-Şindîghî) کی لڑائی میں موجود تھا۔ پھر ۷۷۲ھ/ ۱۳۷۱ء میں جنگ چرمن (چرنومن Tchernomen) یا جنگ مارِتزہ (Maritza) میں بھی شریک رہا، جو اہلِ سربیا اور ان کے حلیفوں کے لیے سخت تباہ کن ثابت ہوئی اور ترکوں کے لیے فتحِ مقدونیہ کی راہ ہموار ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۳۷۲ء میں اورنوس کو فرجک (Pherrai) فتح کرنے کے لیے روانہ کیا گیا۔ اس کے بعد جب ایک طرف کوالا (Kavala)، زِشنہ (Zichna)، سیرِس (Serres) اور ینیجۂ واردار (Yenidje-i-Vardar) (قرہ فریہ Karaferya) پر ترک قابض ہو گئے تو دوسری طرف اورنوس نے بُوری (Peritheorion)، اِسکیچہ (Xanthi) اور عورت حصاری (Maronia) کے علاقوں پر قبضہ کر کے وہاں خراج عائد کر دیا (۱۳۷۳ء)۔ سلطان نے انعام کے طور پر اسے سیرس کا علاقہ دے دیا، جو خود اس

نے زیر کیا تھا اور جس کا وہ اُج بگی ہو گیا تھا (۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲ء یا ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء)۔ اس کے بعد اس نے مقدونیۂ اعظمی کی تسخیر میں حصّہ لیا اور ینیجہ واردار اور مناستر (Monastir) فتح کرنے کے علاوہ البانیا کے بادشاہ بلشا (Balsha) دوم کے خلاف وزیر چندرلی خیرالدین پاشا کے زیرِ قیادت اس مہم میں شرکت کی جس کا خاتمہ بادشاہِ مذکور کی وفات پر ہوا (۱۳۸۵ء)۔ اس سے فراغت پا کر اورنوس فریضۂ حج ادا کرنے گیا اور واپسی پر اسے سلطان نے ایک اہم جاگیر عطا کی۔ اس موقع پر مُراد اوّل نے اسے جس فرمان سے نوازا تھا وہ ایک مدت تک غلطی سے جعلی تصوّر کیا جاتا رہا۔ اس موضوع پر متعدد کتابوں میں بحث ہوتی رہی ہے (Diez: *Denkwürdigkeiten von Asien*، برلن ۱۸۱۵ء، ۲: ۱۰۱-۱۳۲؛ قبّ فریدون: منشآت السلاطین، ۱: ۸۷-۸۸)۔ مُراد اوّل کی آخری مہم میں اورنوس سلطان کا مشیر تھا۔ اس نے اسکوب (Skoplje) پر قبضہ کر کے امتیاز حاصل کیا اور مزید براں قوصوہ (Kossova) کی مہم سے قبل دشمن کو ایک درّۂ کوہ میں کچل کر رکھ دیا، چنانچہ اسی کی بدولت ترک موراوا (Morava) کو عبور کر سکے۔ اس موقع پر بایزید اوّل (۱۳۸۹-۱۴۰۲ء) نے ایک "برات" مؤرخہ محرّم ۷۹۳ھ/دسمبر ۱۳۹۰ء کی رُو سے اس جاگیر پر اورنوس کے قبضے کی توثیق کی جو اس کا باپ اسے قبل ازیں عطا کر چکا تھا۔ نئے سلطان کے لیے اورنوس نے وِدِینَہ اور کِیٹرِوس (Kitros) پر قبضہ کیا اور البانیا پر متعدد یورشوں کی قیادت کی۔ ۱۳۹۱ء میں اس نے المورہ کی مہم میں شرکت کی۔ ۱۳۹۶ء میں وہ جنگ نکوبولی (Niğobolu) (نیقوپولس Nicopolis) میں موجود تھا اور آقنجیوں کا قائد تھا۔ پھر نکوبولی فتح ہو جانے کے بعد اس نے البانیا میں آگے کی طرف یلغار کی اور ہنگری اور ولاشیا (Wallachia) پر حملوں میں حصّہ لیا اور یہاں اسے بایزید نے دشمن سے صلح کی بات چیت کرنے کے لیے روانہ کیا؛ اس کے بعد وہ یعقوب بیگ کی معیت میں المورہ (Morea) کے اندرونی علاقوں میں بڑھتا چلا گیا اور کورنث (Corinth) اور قلعۂ اَرْغُوس (Argos) (۱۳۹۷ء) پر قبضہ کر لیا۔ وہ جنگ انقرہ میں شریک تھا۔ بعد ازاں عبوری دور میں اس نے سلیمان چلبی کی ملازمت اختیار کر لی اور اسے قَرَہ مان اوغلی کے مقابلے میں مدد دی، جس کا اس نے آق سرائے میں محاصرہ کر لیا۔ سلیمان کی وفات کے بعد موسٰی چلبی کی انتقامی کارروائیوں کے خدشے کے پیشِ نظر وہ ینیجۂ واردار میں پناہ گزیں ہو گیا اور اندھا ہونے کا بہانہ کر لیا۔ جب دونوں بھائیوں، یعنی موسٰی اور محمد میں کشمکشِ اقتدار شروع ہوئی تو اورنوس اور روم ایلی کے بیگوں نے، جو موسٰی سے غیر مطمئن تھے، محمد کا ساتھ دیا اور اسے اپنے بھائی کو مغلوب کرنے میں مدد دی۔ اورنوس ۸۲۰ھ/۱۴۱۷ء میں بڑی عمر پا کر ینیجۂ واردار میں، جو اس کے خاندان کا مسکن بن گیا تھا، وفات پائی (ینیجۂ واردار کا نام اِوْرِنوس بیگ یورہ سی (Evrenos Beg Yoresi) پڑ گیا؛ قبّ اولیا چلبی، ۹: ۷۴)۔ مُراد اوّل کے عہد سے پہلے ہی اورنوس مملکتِ عثمانیہ کے سب سے بڑے جاگیرداروں میں شمار ہونے لگا تھا۔ اس کی مملوکہ زمین کی وسعت افسانوی حیثیت رکھتی ہے (عالی: کُنہ، ۵: ۷۵؛ Beauséjour: *Tableau du commerce de la Grace*، ۱: ۱۱۱ببعد)۔ عثمانی مؤرّخ اس کی بے انتہا فیاضی کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ اس نے اپنی دولت کا بڑا حصّہ خیراتی کاموں کے لیے مخصوص کر دیا تھا۔ میخال اوغلری، ملقوچ اوغلری اور تُورا خان اوغلری کے ساتھ، اورنوس کے اخلاف [اورنوس اوغلری] آلِ عثمان کے جنگ جو اشراف کے چار قدیم خاندان قرار پائے.

مآخذ: متنِ مقالہ میں محولہ تصانیف کے علاوہ (۱) عاشق پاشازادہ، طبع عالی، ص ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳، (= عثمانلی تاریخلری، استانبول ۱۹۴۶ء، ۱: ۱۲۵-۱۲۸، ۱۳۰-۱۳۲، ۱۳۵)؛ (۲) نشری، طبع Unat و Köymen، ج ۱ و ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۳) *Die altosmanischen anonymen Chroniken*، مترجمۂ F. Giese، ص ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۶۸، ۷۰؛ (۴) Chalcocondyles، مطبوعۂ بون، ص ۴۹، ۸۰-۹۷، ۹۹، ۱۷۵، ۱۸۱؛ (۵) Ducas، مطبوعۂ بون، ص ۵۰؛ (۶) Phrantzes، مطبوعۂ بون، ص ۶۲-۶۳، ۸۳؛ (۷) *Epirotica*، مطبوعۂ بون، ص ۲۳۴، ۲۳۶؛ (۸) حمید وہبی: غازی اورنوس بیگ، در مشاهیرِ اسلام، استانبول ۱۳۰۱-۱۳۰۲ھ، ص ۸۰۱-۸۴۰؛ (۹) عثمان فرید: اورنوس بیگ خاندانینه عائد تملیک نامۂ همایون، در *TOEM*، (۱۹۱۵ء) ۶: ۴۳۲-۴۳۸؛ (۱۰) N. Jorga، در *GOR*، ج ۱، گوتھا ۱۹۰۸ء؛ (۱۱) دانشمند (I. H. Danişmend): ازاهلی عثمانلی تاریخی کرونولوجیسی (*Izahli Osmanli tarihi kronolojisi*)، استانبول ۱۹۴۷ء، ۱: ۱۲، ۲۷، ۳۹-۴۰، ۴۷، ۵۶، ۶۴، ۷۷، ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۵؛ (۱۲) [آ ت، بذیل مادّۂ اورنوس (از I. H. Uzunçarşili)]؛ (۱۳) گوْرک بلگن (T. Gokbilgin): *XV-XVI asirlarda Edirne ve Paşa livâse*، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۲۳، ۶۹، ۱۵۵، ۲۲۰، ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۶۴.

(I. MÉLIKOFF)

اِوْرِنُوس اُوْغُلَّری: غازی اورنوس کے سات لڑکے تھے (جن کے نام وقائع ناموں اور دستاویزاتِ وقف میں درج ہیں) اور متعدّد لڑکیاں، جن میں سے ایک کی شادی وزیر اعظم چندرلی خلیل پاشا سے ہوئی تھی۔ یہ لڑکی بایزید ثانی کے وزیر اعظم چندرلی ابراہیم پاشا کی ماں بنی، جس کے دو لڑکے علی اور عیسٰی تاریخ میں مشہور ہوئے۔ علی پہلے پہل اپنے باپ کے ماتحت آقنجیوں کا سربراہ مقرر ہوا اور پھر سنجاق بگی ہو گیا۔ جس زمانے میں تختِ سلطانی خالی پڑا تھا اس نے موسٰی چلبی کی حمایت کی۔ موسٰی چلبی نے اسے اس کے باپ کے پاس بھیج دیا، جو ان دنوں ینیجۂ واردار (Yenidje-i-Vardar) میں عزلت گزیں تھا؛ لیکن اورنوس کے مشورے سے اس نے محمد چلبی کی ملازمت اختیار کر لی۔ محمد کی وفات کے بعد روم ایلی کے دوسرے بیگوں کی طرح اورنوس کے بیٹے بھی مدعیِ تختِ مصطفٰی دوزمہ [رکّ بآن] کے حامی ہو گئے، لیکن اُلُوباد (Ulubad) کے مقام پر اسے چھوڑ کر مُراد ثانی سے جا ملے۔ سلطان نے ان کا قصور معاف کر کے ان کا قبضہ اس جاگیر پر بحال کر دیا جو مُراد اوّل نے اورنوس کو عطا کی تھی۔ ۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء میں جب مُراد ثانی نے سالونیکا پر یورش کی تو علی بیگ نے حملہ آوروں کو مالِ غنیمت دینے کا وعدہ کر کے [زیادہ شدت

کے ساتھ لڑنے پر] اکسایا اور ناموری حاصل کی۔ ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴-۱۴۳۵ء میں اس نے البانیا پر چڑھائی کی قیادت کی اور وہاں سے بہت سا مالِ غنیمت لے کر لوٹا۔ ۱۴۴۳ء میں اسے آقنجیوں کے ساتھ ہنگری میں قراولی کے لیے بھیجا گیا، جہاں سے وہ کثیر مالِ غنیمت کے ساتھ ایک ماہ بعد واپس آیا اور سلطان کو ہنگری پر حملہ کرنے کا مشورہ دیا۔ ۸۴۵ھ/ ۱۴۴۱ء میں اس نے بلغراد کا محاصرہ کر لیا، مگر ہنگرویوں نے آقنجیوں کو شکست دی اور ترکوں کو واپس آنا پڑا۔ جب اہل البانیا نے جارج [یا کرک] قاستریوتی (George Castriotes) اسکندر بیگ [رتّنے بانِ] (۱۴۴۳ء-۱۴۶۸ء) کے زیر قیادت علمِ بغاوت بلند کیا تو علی کو کئی بار ترکی فوجوں کا سالار بنا کر باغیوں کے مقابلے کو بھیجا گیا۔ ۸۶۶ھ/ ۱۴۶۲ء میں اس نے مع اپنے دو بیٹوں احمد اور اورنوس کے ولاشیا (Wallachia) پر لشکر کشی میں حصہ لیا، جس میں وہ آقنجیوں کا سردار تھا۔ اس تاریخ کے بعد اس کی وفات ہو گئی، اس کی قبر ینیجہ سواردار میں ہے۔

اس کا بھائی عیسٰی بیگ بھی اسی کی طرح آقنجیوں کا سردار تھا۔ ۸۲۶ھ/ ۱۴۲۳ء میں جب کہ مراد ثانی البانیا اور المورہ (Morea) پر فوج کشی کرنے والا تھا اس نے عیسٰی بیگ کو قراولی کے لیے البانیا بھیجا۔ اس نے البانیا میں کئی چھوٹے چھوٹے حملوں کی قیادت کی، مثلاً ایک دفعہ ۸۴۱ھ/ ۱۴۳۸ء میں اور دوسری دفعہ ۸۴۶ھ/ ۱۴۴۲ء میں۔ ۸۴۷ھ/ ۱۴۴۳ء کو وہ جلوؤوتز (Jalovats) کی جنگ میں موجود تھا۔ محمد ثانی کے عہد حکومت میں اس نے ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء میں سربیا پر چڑھائی میں حصہ لیا اور ایک چھوٹے سے قلعے ترِبجہ (Tirebdje) پر قبضہ کر لیا۔ اس کے اگلے سال اسے البانیا میں فوج دے کر روانہ کیا گیا، جہاں اس نے براط (Berat) کے مقام پر اسکندر بیگ کو مغلوب کیا۔ ۸۶۷ھ/ ۱۴۶۳ء میں وہ المورہ میں پیش آنے والے ان واقعات میں شریک تھا جو ترکی اور وینس کے درمیان چھڑ جانے پر منتج ہوئے۔ ۸۸۴ھ/ ۱۴۷۹ء میں اس نے علی اور اسکندر میخال اوغلی اور بالی مَلقوچ اوغلی کی معیت میں ٹرانسلوانیا پر فوج کشی کی، جس کا خاتمہ ترکوں کے قتلِ عام پر ہوا۔ ترک مالِ غنیمت جمع کر رہے تھے کہ حریف ان پر اچانک بے خبری میں آ پڑا اور وائیوود (voïvode) سٹیفن باتھور (Stephen Bàthore) نے انھیں کچل کر رکھ دیا۔ اس تاریخ کے بعد اس کی وفات ہو گئی۔ اس کی قبر ینیجہ سواردار میں ہے اور یہیں اس کی تعمیر کردہ مسجد اور ایک عمارت بھی ہے۔

علی اورنوس اوغلی کے دو بیٹے شمس الدین احمد اور اورنوس اپنے باپ کے ساتھ ۸۶۶ھ/ ۱۴۶۲ء میں ولاشیا کی مہم میں شریک تھے۔ اورنوس کو مولداوہ (Moldavia) کی سرحد پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ شمس الدین احمد جس کا متعدد سرکاری دستاویزات میں ذکر آتا ہے، ۸۷۰ھ/ ۱۴۶۶ء میں ترِکلہ (Trikkala) اور پھر ہیمندریہ کا سنجاق بیگی مقرر رہا۔ ۸۸۳ھ/ ۱۴۷۸ء میں اس نے البانیا میں کُشکو دَرہ کے محاصرے میں حصہ لیا اور بعد ازاں اسے اس قلعے کی محافظ فوج کا سردار بنا دیا گیا۔ اپنی وفات (۹۰۳ھ/ ۱۴۹۸ء) سے ایک سال قبل اس نے ایک وقف قائم کیا، جس کا متولی اس نے اپنے بیٹے موسٰی کو مقرر کیا۔ اس کے دوسرے دو بیٹے عیسٰی اور سلیمان ۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء میں مملوکوں کے خلاف لڑتے ہوئے جنگِ آغا چایری میں کام آ چکے تھے۔

نویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اورنوس کے اخلاف میں جن لوگوں کے نام ملتے ہیں ان میں سب سے نمایاں نام عیسٰی بن اورنوس کے بیٹے محمد کا ہے، جو ایلبصان (Elbasan) کا سنجاق بیگی تھا اور اس نے ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۲ء میں دُراج (Durazzo) پر قبضہ کیا تھا۔ ایک اور ممتاز نام خضر شاہ بن اورنوس کے پوتے یوسف کا ہے، جو سلیم اوّل کی مصر پر فوج کشی میں شریک تھا۔ خاندان اورنوس نے روم ایلی پر حملوں میں بڑا نام پیدا کیا تھا، لیکن یہ لوگ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی کے وسط کے بعد قائدینِ عساکر کی حیثیت سے اپنی اہمیت کھو بیٹھے۔ اس خاندان نے عثمانی سلطنت کے عروج میں بڑا حصہ لیا اور اس کی پوری تاریخ کے دوران میں یہ اس اعتبار سے انتہائی سربرآوردہ خاندان رہا کہ ایک تو اس کے قبضے میں وسیع املاک تھیں اور دوسرے اس کے اندر بہت سے سیاست دان پیدا ہوتے رہے۔

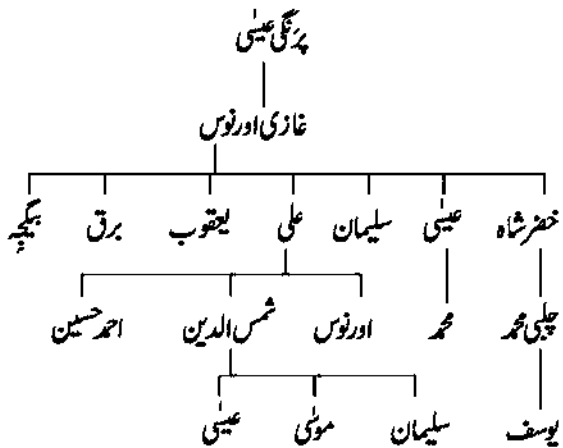
[اس خاندان کا شجرۂ نسب حسب ذیل ہے:]

پرنگی عیسٰی

غازی اورنوس

خضر شاہ — عیسٰی — سلیمان — علی — یعقوب — برق — بیگجہ

چلبی محمد (بن خضر شاہ) — محمد (بن عیسٰی) — اورنوس، شمس الدین، احمد حسین (بنو علی)

یوسف (بن چلبی محمد) — سلیمان، موسٰی، عیسٰی (بنو شمس الدین)

مآخذ: (۱) عاشق پاشازادہ، طبع عالی، ص ۸۴، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۶۲، ۲۲۴ (=عثمانلی تاریخلری، استانبول ۱۹۴۶ء، ۱: ۱۴۸، ۱۵۷-۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۴، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۹۶)؛ (۲) نشری، Unat و Köymen، ۲: ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۴، ۵۶۷، ۵۷۹، ۶۱۱، ۶۲۱-۶۲۳؛ (۳) *Die altosmanischen anonymen Chroniken*، مترجمۂ F. Giese، ص ۷۵، ۷۹، ۸۸-۸۹؛ (۴) ابن کمال: تواریخ آلِ عثمان، دفتر ہفتم، طبع ش۔ توران، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۰۸-۲۰۹؛ (۵) Dursun Beg: تاریخ ابو الفتح، در *TOEM*، ضمیمہ، استانبول ۱۳۳۰ھ، ص ۱۰۵؛ (۶) Chalcocondyles، نسخۂ بون، ص ۱۸۱، ۲۱۷-۲۱۹، ۲۴۷، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۵۷، ۳۰۸، ۳۳۲، ۴۴۸-۴۵۰؛ (۷) Ducas، نسخۂ بون، ص ۱۹۷؛ (۸) حمید وہبی: اورنوس زادہ علی بیگ، در مشاہیر اسلام، استانبول ۱۳۰۱-۱۳۰۲ھ، ص ۹۳۵-۹۴۶؛ (۹) N. Jogra، در *GOR*، ج ۱ و ۲، گوتھا ۱۹۰۸-۱۹۰۹ء؛ (۱۰)

L. Albanie et l' invasion turque au XV^e siécle، :A. Gegaj پیرس ۱۹۳۷ء؛ (۱۱) دانشمند (I. H. Danismend): ازاهلی عثمانلی تاریخی کرونولوجوسی (*Izahli osmanli Tarihi Krono-lojisi*)، استانبول ۱۹۴۷ء، ۱: ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۱، ۳۰۲، ۳۴۱، ۳۴۳، ۴۱۰؛ (۱۲) [آ ت، بذیل مادّۂ اورنوس اوغلری، ازاوزون چرشیلی.

(I. MELIKOFF)

----

* **اُورُوج**: ایک قدیم عثمانی مؤرخ، جو عادل نامی ریشم کے ایک تاجر کا بیٹا تھا اور پندرھویں صدی عیسوی کے وسط میں غالبًا اِدِرْنہ میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی زندگی کے متعلق ہم ابھی تک فقط اتنا ہی جانتے ہیں کہ وہ غالبًا اپنے آبائی شہر میں بطور کاتب ملازم تھا۔ وہ کہاں اور کب فوت ہوا؟ یہ کہیں مذکور نہیں۔ سلطنتِ عثمانیہ کی جن منثور تواریخ کا اب تک علم ہو سکا ہے ان میں سے قدیم ترین تاریخ کا مصنف اُرُوج بن عادل ہے۔ اس کی اس تصنیف میں، جو تواریخِ آلِ عثمان کے نام سے موسوم ہے، عثمانی تاریخ کے حالات ابتدا سے سلطانِ فاتح محمد ثانی کے عہدِ حکومت تک دیے گئے ہیں۔ [اس کتاب میں] وہ جہاں اپنے چشم دید حالات بیان نہیں کرتا وہاں قدیم تر ماٰخذ پر اعتماد کرتا ہے، جن میں ہمارے نزدیک اہم ترین ماخذ بخشی فَقِیہ کا مناقِب نامہ ہوگا۔ چونکہ اس تاریخ کے متن کی بہت سی عبارتیں کسی بعد کے نامعلوم مصنف کی تاریخِ آلِ عثمان سے لفظ بلفظ ملتی ہیں لہٰذا دونوں کتابوں کا ماٰخذ غالبًا ایک ہی ہے۔ محمد ثانی کے عہدِ حکومت کے واقعات کا بیان نسبۃً زیادہ مکمل ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قریب کے شہر ادرنہ میں رہتے ہوئے ذاتی طور پر ان واقعات میں سے گزرا تھا۔ یہ بات وثوق سے نہیں کہی جا سکتی کہ اس نے اپنے تاریخی وقائع آخر میں کہاں تک لکھے تھے؟ کیونکہ وہ مخطوطہ جو ۱۹۲۷ء میں F. Babinger نے بوڈلین لائبریری (.Rawl. Or، عدد ۵) میں دریافت کیا تھا آخر میں ناقص ہے اور دوسرا مخطوطہ بھی، جو بعد میں اگرم (Agram) کی جنوبی سلاف اکیڈمی (South Slav Academy) میں دریافت ہوا تھا (.Coll Babinger، عدد ۶۷۳، جلد اوّل)، قبل از وقت منقطع ہو جاتا ہے۔ [مخطوطۂ] اوکسفرڈ کے متن کا ایک اڈیشن F. Babinger نے کیمبرج کے ایک دوسرے نسخے کے ساتھ *Quellenwerke desislamischen schrifttums*، جلد ۲، ۱۹۲۵ء، میں بعنوان *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*، شرح (Nachtrag) (ہانوور ۱۹۳۶ء) اور تصحیحات و ترمیمات کے ساتھ شائع کیا ہے۔

مآخذ: F. Babinger: در *GOW*، ص ۲۳ ببعد، جہاں مزید تفصیلات دی ہوئی ہیں۔

(FRANZ BABINGER)

----

* **اُورِیس**: (Aurès)، رک بہ اَوْراس.

----

* **الاَوْزَاعی**: ابو عمرو عبدالرحمٰن بن عمرو، [تولّد ۸۸ھ/ ۷۰۷ء] شام میں فقہ اسلامی کے سب سے بڑے نمائندے۔ ان کی نسبت دمشق کے ایک نواحی قصبے الاَوْزاع سے ہے، جس کا یہ نام [غالبًا] جنوبی عرب کے کسی قبیلے یا مجموعۂ قبائل (اَوْزاع) کے نام پر ہو گیا تھا جو وہاں آباد تھا (ابن عساکر: تاْرِیخ دمشق، طبع المُنَجِّد، ۱۹۵۴ء، ۲: ۱۴۴؛ یاقوت، ۱: ۴۰۳ ببعد)، [لیکن بقول ابن حزم وہ قبیلۂ الاوزاع میں سکونت کی وجہ سے الاوزاعی مشہور ہوے، حالانکہ اس قبیلے میں سے نہ تھے (جمهرة انساب العرب، ص ۴۳۵، و ۴۳۷)۔] اُن کے اجداد میں سے ایک شخص یمن میں قیدی بنا لیا گیا تھا (المسعودی: مُرُوج، ۶: ۲۱۴)۔ بظاہر وہ دمشق میں پیدا ہوے تھے [بعلبک، قبّ الاعلام، ۴: ۹۴، طبع دوم] اور انھوں نے اپنی تعلیم کا کم از کم کچھ حصہ یَمَامہ میں مکمل کیا اور وہیں وہ سرکاری ملازمت میں داخل ہو گئے۔ بعد میں وہ بیروت چلے گئے اور وہیں ۱۵۷ھ/ ۷۷۴ء میں تقریبًا ستر سال کی عمر پا کر فوت ہوے۔ انھیں بیروت کے نواحی گاؤں حَنْتُوس میں دفن کیا گیا، جہاں زائرین اب بھی ان کے مزار پر جاتے ہیں (Haffening، ص ۱۴۸، حاشیہ ۴)۔ [الاوزاعی نے امام زُہری اور مفتیِ مکہ عطاء بن رباح سے حدیث بیان کی، اور امام مالک بن انسؒ اور سفیان الثوریؒ نے ان سے حدیث روایت کی۔]

الاَوْزَاعی کی تصنیفات، جنھیں وہ اپنے شاگردوں کو لکھوا دیتے تھے اور جن میں سے کِتاب السُّنَن فِی الفِقْه اور کِتاب المَسَائل فی الفِقْه کا تذکرہ الفِهرِسْت میں آیا ہے، اپنی اصلی شکل میں محفوظ نہیں رہیں۔ ان کی مُسْنَد (حاجی خلیفہ، طبع فلوگل (Flügel)، شمارہ ۱۲۰۰۶) اس نوع کی دوسری تصانیف کی طرح غالبًا بعد کے زمانے میں تالیف ہوئی، تاہم الاَوْزاعی کی آرا حسبِ ذیل کتب میں بکثرت منقول ہیں: (۱) ابو یوسف: الرَّدّ عَلٰی سِيَرَة الاَوْزاعی (طبع قاہرہ ۱۳۵۷ھ؛ نیز الشافعیؒ کے ملاحظات کے ساتھ، جو ان کی اپنی تصنیف کتاب الأُم، طبع بولاق ۱۳۲۵ھ، ۷: ۳۰۳-۳۳۶ میں درج ہیں؛ قبّ حاجی خلیفہ، طبع فلوگل (Flügel)، شمارہ ۲۵۱)۔ یہ کتاب ان خیالات کے ردّ میں ہے جو الاَوْزاعی نے [امام] ابو حنیفہؒ کی بعض آرا کے متعلق ظاہر کیے تھے۔ الاَوْزاعی کی کتاب السِّیَر کا ایک اصلی نسخہ، جو ان کے ایک شاگرد نے تیار کیا تھا، گیارھویں/سترھویں صدی عیسوی میں بھی موجود تھا (Haffening، ص ۱۳۹ ببعد)؛ (۲) الطَّبَری: کتاب اِختِلاف الفُقَهاء (طبع کرن (F. Kern)، قاہرہ ۱۹۰۲ء، و طبع J. Schacht، لائڈن ۱۹۳۳ء)۔

الاوزاعی کی آرا میں بالعموم [فقہی مسائل کے] وہ قدیم ترین حل ملتے ہیں جو آگے چل کر فقہا نے اختیار کر لیے تھے۔ ان کے مذہب کی قدیم نوعیت سے — اگرچہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ہم عصر تھے — یہ گمان گزرتا ہے کہ انھوں نے اپنے سے ایک پشت پہلے کے ان پیش رووں کی تعلیمات کو محفوظ رکھا ہے جن کے ہم محض ناموں سے واقف ہیں۔ ان کا منظم طریقِ استدلال بہت واضح ہے، ان کے استدلال پر ''تواترِ سنّت'' کے اصول کا غلبہ نظر آتا ہے۔ ''تواترِ سنّت'' سے ان کی مراد وہ تعامُل ہے جو حضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے وقت سے شروع ہوا

اور جسے خلفاے راشدینؓ نے قائم رکھا اور ان کے بعد بھی قائم رہا۔ یہی سنتِ رسولؐ ہے، خواہ وہ رسول اللہؐ سے مروی باقاعدہ احادیث میں مذکور ہو یا نہ ہو.... الاَوْزاعی سارے اموی عہد کو خیر القرون میں شمار کرتے ہیں۔ سنّت کے اس تصوّر اور بعض دوسرے پہلوؤں کے لحاظ سے الاَوْزاعی کا مذہب قدیم عراقی فقہا کے مسلک کے بہت قریب آ جاتا ہے.

الاَوْزاعی کے ہاں بنواُمیّہ کی مخالفت کا وہ میلان کہیں نظر نہیں آتا جو بنو عبّاس کے عہد میں بہت عام ہو گیا تھا، بلکہ اس کا امکان ہے کہ بنو عبّاس کی جانب الاَوْزاعی کا رویہ سرد مہری کا رہا ہو (قبّ Barthold، در .Isl، ۱۸: ۲۲۴)۔ انھیں بنو عبّاس کے زمانے میں بھی احترام نصیب تھا، خصوصًا المہدی کے ہاں۔ وہ درخواستیں جو الاَوْزاعی نے سیاسی قیدیوں کی طرف سے المہدی کو اس کے زمانۂ شہزادگی میں یا خلیفہ المنصور اور دربارِ عبّاسی کے دوسرے بارسوخ اشخاص کے نام لکھیں (ابن ابی حاتم: تَقْدِمة المَعْرِفَة، ص ۱۸۷ ببعد) بلاشبہہ اصلی ہیں۔ اس بیان کو کہ ابن سُراقہ (اموی خلیفہ ولید ثانی اور عبّاسی خلیفہ عبداللہ بن علی کے عہد میں والی دمشق؛ قبّ الصَّفَدی: اُمَراء دمشق، طبع المُنَجِّد، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۵۵) نے الاَوْزاعی کو بیروت سے دمشق بلایا تھا (ابن ابی حاتم: وہی کتاب، ص ۱۸۷) ان قلیل معلومات سے مطابقت دینا دشوار ہے جو ہمیں الاوزاعی کے سوانح حیات کے بارے میں حاصل ہیں.

یاقوت (۱: ۷۸۵ ببعد، بذیل بیروت) نے الاوزاعی کے کئی شاگردوں کا ذکر کیا ہے، جن میں الولید بن مَزْیَد (م ۲۰۳ھ) کو امتیاز حاصل ہے۔ جس طرح فقہ اسلامی کے دوسرے دبستان ائمہ سے منسوب ہوئے اسی طرح قدیم شامی فقہ کا دبستان الاوزاعی کے نام سے منسوب ہوا۔ یہ مذہب نہ صرف شام بلکہ المغرب حتّٰی کہ اندلس میں بھی رائج ہو گیا، تا آنکہ مالکی مذہب نے المغرب میں تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے وسط میں اور شام میں چوتھی/دسویں صدی کے آخر میں اس کی جگہ لے لی (J. Lopez Ortiz: La recepeiòn de la escuela malequi en espeña، میڈرڈ ۱۹۳۱ء، ص ۱۶ ببعد؛ R. Castejon Calderon: Los juristas hispano-musulmanes، میڈرڈ ۱۹۴۸ء، ص ۴۲، ۴۳ ببعد؛ Haffening، ص ۱۴۸؛ Barthold، وہی کتاب)۔ [الاوزاعی کے فتوے اندلس میں حکم بن ہشام کے زمانے تک چلتے رہے۔ اندلس میں ان کا نام امالے کے ساتھ اوزعی (Aowzei یا Auzüi) لیا جاتا تھا (قبّ بحوالۂ سابق).]

مآخذ: (۱) ابن سَعْد، ۷/۲: ۱۸۵؛ (۲) الفہرست، ۱: ۲۲۷؛ (۳) ابن قُتَیبہ: المعارف، طبع وُسْتِنْفِلْٹ (Wüstenfeld)، ص ۲۴۹؛ (۴) الطَّبَری، ۳: ۲۵۱۴؛ (۵) ابن ابی حاتم الرّازی: تَقْدِمة المَعْرِفَة، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۲ء، ص ۱۸۴ ببعد؛ (۶) وہی مصنّف: کتاب الجَرْح و التَعْدِیل، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۳ء، ۲/۲: ۲۶۶ ببعد؛ (۷) ابونُعَیم: حِلْیَة الاَوْلِیاء، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ۶: ۱۳۵ ببعد؛ (۸) السَّمْعانی، ورق ۵۳ راست؛ (۹) ابن عساکر: تأریخ دِمَشْق، (مخطوطہ، قبّ یُوسُف العِشّ: فِہرِس مَخطُوطات دَارالکُتُب الظاہریة (تاریخ)، دمشق ۱۹۴۷ء، ص ۱۱۳؛ (۱۰) النَّوَوی: تَہذِیب الاَسْماء، طبع وُسْتِنْفِلْٹ، گوٹنگن ۱۸۴۲ - ۱۸۴۷ء، ص ۳۸۲ ببعد؛ (۱۱) ابن خَلِّکان: وَفَیات الاَعْیان، بذیل مادّۂ عبدالرحمٰن [۱: ۲۷۵]؛ (۱۲) الذَّہبی: تَذْکرة الحُفّاظ، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۳ھ، ۱: ۱۶۸ ببعد؛ (۱۳) ابن کثیر: البِدایة وَ النِّہایة، قاہرہ ۱۳۵۱ - ۱۳۵۸ھ، ۱۰: ۱۱۵ ببعد؛ (۱۴) ابن حَجَر العَسْقلانی: تَہذِیب التَّہذِیب، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۶ھ، ۶: ۲۳۸ ببعد؛ (۱۵) نامعلوم مصنّف: مَحاسِن المَساعی [فی مناقب الاوزاعی]، طبع شَکِیب اَرْسلان، قاہرہ ۱۳۵۲ھ (دیکھیے O. Spies، در ZS، ۱۹۳۵ء، ص ۱۸۹ ببعد؛ (۱۶) W. Haffening: Dasislamische Fremdenrecht، ہانوور ۱۹۲۵ء، ص ۱۴۸ ببعد؛ (۱۷) O. Spies: Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte، لائپزگ ۱۹۳۲ء، ص ۵۲ ببعد؛ (۱۸) J. Schacht: The Origins of Muhammadan Jurisprudence، طبع ثانی، اوکسفرڈ ۱۹۵۳ء، اشاریہ، بذیل مادّۂ اوزاعی؛ [(۱۹) شذرات، ۱: ۲۴۱؛ (۲۰) احمد امین: ضحی الاسلام ۲: ۹۸ - ۱۰۱؛ (۲۱) براکلمان، تعریب، ۳: ۳۰۷ و ۳۰۸].

(J. SCHACHT و [ادارہ])

اُوْزُوْن حَسَن: [امیر کبیر ابوالنّصر حَسَن بیگ]، ترکمانوں کے ایک خانوادۂ شاہی آق قویونلو (جس کا بانی بایَنْدُر تھا) کا ایک امیر، ۸۵۸ھ [/۱۴۵۴ء] سے دِیار بَکْر کا حاکم اور بعد ازاں (۸۷۲ھ [/۱۴۶۷-۱۴۶۸ء] - ۸۸۲ھ [/۱۴۷۷-۱۴۷۸ء] ایک طاقتور ریاست کا بادشاہ، جو اَرْمینیا، الجزیرہ (میسوپوٹیمیا Mesopotamia) اور ایران پر مشتمل تھی۔ حسن بیگ بن علی بیگ بن قَرہ عثمان [= قرہ یُولُوق] کا عرف اس کے قد و قامت کی بنا پر اُوْزُوْن (= طویل القامت) ہو گیا.

اُوْزُوْن حسن کا دورِ حکومت نہایت اہم ہے، لیکن اس کے بارے میں معلومات بہت کم ملتی ہیں.

ترکمان قبائل کی باہمی رقابت: خانوادۂ بایَنْدُر کے امرا اور ان کے ترکمان قبیلے آق قویونلو (= سفید بھیڑوں والے) ابتداءً (تیمور کے عہد سے بھی پہلے سے) دِیار بَکْر میں تھے۔ وہاں سے یہ لوگ مغرب، شمال اور مشرق کی طرف پھیل گئے۔ شروع شروع میں آق قویونلو کے سب سے بڑے حریف قرہ قویونلو [= کالی بھیڑوں والے] قبیلے کے ترکمان تھے۔ مذہبی اختلاف کی بنا پر ان کی باہمی رقابت میں اَور بھی اضافہ ہو گیا تھا، کیونکہ آق قویونلو سنّی تھے اور قرہ قویونلو شیعہ.

قرہ عُثمان نے، جو بڑا عالی ہمت اور مستعد شخص تھا، ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴-۱۴۳۵ء میں وفات پائی۔ اس کے بیٹے علی بیگ نے اپنا دورِ حکومت اپنے بھائی حمزہ سے جنگ و جدال میں گزارا اور اس سلسلے میں عثمانی سلطان مُراد ثانی اور مصر کے سلطان [الملک الظاہر ابوسَعِید] چَقْمَق سے بھی امداد طلب کی۔ ان دونوں بھائیوں کے انتقال کے بعد جہانگیر بن علی نے قرہ قویونلو کے خلاف پھر جنگ جاری کر دی، لیکن اس کے رویّے سے اس کا بھائی اُوْزُوْن حسن، چچا قاسم بیگ (جسے

v. Hammer، ۱: ۵۰۶، نے حسن لکھا ہے) اور اِرزِنجان کا حاکم قِلِیچ آرسلان بن پیر علی ناراض ہو گیا۔ جہانگیر کے ساتھ جھگڑے کے باوجود اُوزُون حسن نے اس کے دونوں حریفوں کو شکست دی اور اس کے بعد کردستان کے بیگوں کی "کثیر تعداد" کو بھی مغلوب کر لیا۔ اُوزُون حسن نے جب سنا کہ جہانگیر اپنی موسم گرما کی چھاؤنی آلا طاغ کی طرف روانہ ہو گیا ہے (غالباً اس نام کا اشارہ اس پہاڑ کی طرف ہے جو قدیم ایام میں ماژیوس (Masius) کہلاتا تھا اور دیاربکر اور ماردِین کے درمیان واقع ہے) تو وہ بھیس بدل کر قلعۂ دِیاربکر (آمد) میں داخل ہو گیا اور یوں جہانگیر کو ماردِین [رتک بان] میں محصور ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ یہ واقعہ ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء کا ہے۔ حسن نے جلد ہی الرُّہا پر قبضہ کر کے ماردِین کا محاصرہ کر لیا (قب عاشق پاشازادہ، ص ۲۴۷-۲۴۹؛ منجم باشی، ۳: ۱۵۷).

حسن کی والدہ ایک مدبّر خاتون تھی اور اس نے واقعاتِ مابعد میں بھی نمایاں حصّہ لیا۔ اس کی دخل اندازی کے باعث اُوزُون حسن دِیاربکر لوٹ جانے پر مجبور ہو گیا۔ حسن نے اس کی تلافی کی خاطر قرہ قویونلو کے علاقے (ارزروم، اَوْنِیک اور بایبورد) پر چڑھائی کر دی، لیکن ارزِنجان فتح کرنے میں ناکام رہا اور دیاربکر واپس ہو گیا.

ارزنجان کے دوبارہ محاصرے کے وقت اوزون حسن اپنے گھوڑے سے گر پڑا اور بری طرح مجروح ہو گیا۔ جہانگیر نے اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر آمد کے قرب و جوار کو لوٹ لیا، لیکن حسن کی واپسی پر وہ قرہ قویونلو جہان شاہ کے پاس پناہ گزیں ہو گیا۔ اس کی والدہ نے اس بار پھر حسن کو دِیاربکر میں متمکن کر دیا اور جہانگیر کو ماردِین میں؛ لیکن جلد ہی یہ کشمکش دوبارہ بڑے پیمانے پر شروع ہو گئی۔ حسن نے ارزِنجان اور تُرجان پر حملہ کر کے اپنے بھائی کے عامل عربشاہ کو وہاں سے نکال دیا اور پھر خراسان اور (دِیاربکر کے شمال مغرب میں) قرہ جہ طاغ پر حملہ کیا۔ قرہ قویونلو جہان شاہ نے اپنے امیروں کو جہانگیر کی امداد کے لیے بھیجا، لیکن اُوزُون حسن نے انھیں ۸۶۱ھ/مئی ۱۴۵۷ء؟) (قب ابن تغری بردی، طبع Popper، ۷: ۴۸۵) میں شکست دی اور جہانگیر نے اپنا بیٹا بطور یرغمال اس کے حوالے کر دیا۔ اس کے ایک دوسرے بھائی (اویس الرُّہاوی) نے بھی اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اوزون حسن نے امیر خورشید بیگ کو (جو غالباً اس کا ابنِ عم تھا؛ قب منجم باشی، ۳: ۱۷۶) ارزِنجان کا حاکم بنا دیا۔ یہ قلعہ سطح مرتفع اَرْمِینِیا کی کلید تھا۔ اسی زمانے میں اوزون حسن نے قرہ قویونلو حسن علی کو اپنے ہاں پناہ دی، جس نے اپنے باپ جہان شاہ کے خلاف بغاوت کی تھی، لیکن جلد ہی اس کے ملحدانہ عقائد کی بنا پر اپنے ہاں سے نکال دیا۔ یہ واقعات ۸۵۸ھ [/ ۱۴۵۴ء] سے ۸۶۱ھ [/ ۱۴۵۶-۱۴۵۷ء] تک رونما ہوئے۔ اس کے بعد بڑی سرعت کے ساتھ حسن کے عروج اور قرب و جوار کے علاقوں میں اس کے اثر و رسوخ کے پھیلنے کا دور شروع ہوتا ہے.

کردستان میں فوجی کارروائیاں: اوزون حسن نے دریاے دجلہ کے کنارے قلعۂ حصن کَیفا الیّوبی خاندان کے کُرد ملکوں (قب شرف نامہ، ۲: ۱۴۹-۱۵۵) سے چھین کر اپنے فرزند خَلیل کو دے دیا۔ اس کے بعد سِعِرت اور ہَیثَم (علاقۂ بُختان) پر بھی اس کا قبضہ ہو گیا (قب نیز شرف نامہ، ۲: ۹).

اوزون حسن قَرہ مان اور طرابزون میں: اوزون حسن کو جو کامیابیاں مغربی علاقوں میں حاصل ہوئیں ان کی بنا پر اس کا تصادم عثمانی ترکوں سے بھی ہو گیا، جو حال ہی میں [سلطان] محمد ثانی کی زیرِ قیادت ایشیائے کوچک کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو مغلوب کر کے فارغ ہوئے تھے۔ قَرہ مان [رتک بان کے امیروں نے، جنھیں ترکوں کی طرف سے بہت خطرہ تھا، اپنے مشرقی ہمسائے اوزون حسن سے اتحاد کی کوشش کی، لیکن اس وقت اوزون حسن طرابزون کی مملکت کے معاملات میں الجھا ہوا تھا، جو اب قریب قریب ختم ہو رہی تھی۔ ۱۴۵۸ء میں طرابزون کے آخری بادشاہ ڈیوڈ نے اوزون حسن کو اپنی بھتیجی، یعنی اپنے بھائی اور پیش رو بادشاہ کالو ایوانس (Kalo-loanes) کی بیٹی کیتھرائن (Catherine) بیاہ دی (جو یورپ میں اکثر اپنے لقب ڈسپینا (Despina) سے معروف ہے؛ قب وینس سیاحوں کے نوشتے)۔ طرابزون کا علاقہ گرجستان سے منسلک تھا اور وینس اور روم کی حکومتیں ان دونوں مسیحی ریاستوں کے احوال پر بڑی کڑی نظر رکھتی تھیں... (نیز قب W. Miller: *Trebizond , the last Greek Empire*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ Uspensky: *Očerki po istorii Trapez. imperii*، لینن گراڈ ۱۹۲۹ء).

اوزون حسن نے ۱۴۵۷اور ۱۴۶۰ء میں جو سفارتی وفود قسطنطینیہ بھیجے ان سے سلطان پر اپنے حریف کے عزائم واضح ہو گئے (قب v. Hammer، ۱: ۴۶۴-۴۶۶)۔ اوزون حسن نے اس کا عملی ثبوت بھی جلد ہی پیش کر دیا اور وہ یوں کہ اس نے اچانک یورش کر کے قلعۂ قویونلو حِصار (یا قویلحصار، جو نیکسار [موجودہ قیساریہ] کے شمال میں کلکیت صُو کے کنارے واقع تھا) فتح کر لیا اور ساتھ ہی توقات [= توقاد] اور اماسیہ کے نواح کو بھی تاراج کر دیا (قب مُنجّم باشی، ۳: ۳۷۶).

سلطان محمد ثانی نے سِنوپ کے حاکم اِسفَندیار اوغلو [رتک بان] کو مغلوب کر کے اپنی توجہ طرابزون اور قویونلو حِصار کی طرف منعطف کی۔ اوزون حسن نے اپنی فوجیں کماخ کے قریب جمع کیں، لیکن جو دستہ جبالِ مُنزُور (سعد الدین، ۱: ۴۷۶، میں کوہِ مندز؟) کی طرف بھیجا گیا تھا اسے احمد پاشا نے شکست دے دی۔ اس پر اوزون حسن نے اپنی والدہ کو گفت و شنید کے لیے بھیجا اور اس کی التجا پر سلطان نے بلغار طاغ کی طرف رخ کر دیا (جو گرجانس کے مشرق میں کلکیت صُو اور فرات کے مابین واقع ہے)۔ سارہ خاتون کی (جسے سلطان ماں کہتا تھا) بار بار التجا کے باوجود اور یہ کہنے پر بھی کہ طرابزون اس کی بہو کی ملکیت ہے، سلطان نے ۸۶۵ھ/ ۱۴۶۱ء میں اس شہر پر قبضہ کر لیا اور کومنی نوی (Comme-Noi) (شاہانِ طرابزون کا لقب) کو معزول کر کے جلاوطن کر دیا؛ طرابزون کے مالِ غنیمت کا ایک حصّہ سارہ خاتون کو دے دیا گیا (عاشق پاشازادہ، ص ۱۵۹-۱۶۰؛

سَعْدُالدّین و مُنَجّم باشی، ۳: ۳۷۶)۔

یہ صلح تھوڑی مدت کے لیے قائم رہ سکی، کیونکہ بقول مُنَجّم باشی (۳: ۱۶۰-۱۶۱) اوزون حسن نے قوئیونلو حِصار پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور سِیْواس کے مضافات تک بڑھتا چلا گیا، لیکن عثمانیوں نے اس کی ان فوجوں کو شکست دے دی جو ایشیاے کوچک میں داخل ہوگئی تھیں۔ اوزون حسن نے ترکمان قیدیوں کو چھڑانے کے لیے خورشید بیگ کو فدیہ دے کر قسطنطینیہ بھیجا اور سلطان سے گزارش کی کہ وہ طرابزون سے دست بردار ہو جائے (!؟)۔ کہا جاتا ہے کہ "اقتضاے وقت" کے تحت یہ درخواست منظور ہوگئی (!؟) اور اوزون حسن اِرْزِنْجان اور وہاں سے دیاربَکر کو واپس چلا گیا (اس مقام پر ۱۴۶۱ء کے واقعات کے بارے میں مُنَجّم باشی کا بیان قدرے مختلف انداز کا نظر آتا ہے)۔

جہان شاہ اور ابوسعید تیموری کی وفات: اوزون حسن کو بہت جلد نمایاں کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ ۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶-۱۴۶۷ء میں اس کا حریف جہان شاہ قَرہ قوئیونلو، جو اس وقت پورے ایران کا مالک تھا، دیاربکر پر حملہ آور ہوا۔ اس کے عزائم کا اندازہ اس خط سے ہوتا تھا جو اس نے [سلطان] محمد ثانی کو بھیجا تھا (فَرِیدُون بے، ۱: ۲۷۳)۔ اوزون حسن نے اپنی فوجیں جمع کیں۔ ادھر مارْدِیْن سے بھی کمک آ پہنچی۔ یکم ربیع الثانی ۸۷۲ھ کو جہان شاہ، مُوش اور چَپاَخ چُور پہنچ چکا تھا۔ یہاں اوزون حسن کے بیٹے خلیل نے اس کی ہَراوَل فوج کو شکست دی۔ چونکہ جہان شاہ نے سخت سردی کی بنا پر اپنی فوج کے بیشتر سپاہیوں کو ان کے گھر واپس کر دیا تھا، اس لیے وہ کیغِی کی طرف ہٹ گیا، جہاں سے اس کا ارادہ اِرزِنجان اور وادی بالا رُود (کلکیت؟) کی طرف بڑھنے کا تھا، لیکن اوزون حسن نے ۱۳ ربیع الثانی ۸۷۲ھ/ ۱۱ نومبر ۱۴۶۷ء کو اچانک اس پر حملہ کر دیا اور جہان شاہ فرار کی کوشش میں تھا کہ مارا گیا۔ اس طرح مشرق کی طرف میدان صاف پا کر اوزون حسن نے وہ علاقے فتح کرنے شروع کر دیے جن کا اب کوئی مالک نہ رہا تھا۔ وہ موصل ہوتا ہوا بَغداد پہنچا اور چالیس روز تک اس کا محاصرہ کیے رہا۔ اُدھر آذربیجان میں جہان شاہ کے بیٹے حسن علی نے ایک کثیر فوج (بروے حبیب السِّیَر، ۳: ۲۳۴، ایک لاکھ اسی ہزار) اکٹھی کر لی تھی۔ مزید براں اس نے (سلطان) ابوسعید تیموری سے بھی استمداد کی، چنانچہ وہ بھی خراسان سے شعبان ۸۷۲ھ/ اپریل ۱۴۶۸ء میں چل پڑا اور اس نے پورے عراقِ فارس کے لیے عمّال کا تقرر کر دیا۔ حسن علی کی جو فوجیں مازندران میں پڑی ہوئی تھیں وہ اس کے بعض امرا کی غدّاری کی وجہ سے منتشر ہوگئیں اور اُوزُون حسن اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر قرہ باغ [ارّان] تک بڑھ گیا۔ اس اثنا میں اس نے بار بار تیموریوں کے ساتھ آق قوئیونلو قبیلے کی قدیم نیازمندی کا ذکر کر کے دوستی کی التجا کی، لیکن اس کے باوجود ابو سعید میانہ پہنچ گیا، جہاں اسے موسم سرما نے آ لیا۔ پہلے تو اس نے سوچا کہ قرہ باغ ہی میں سردی کے دن گزارے، جہاں سے وہ اوزون حسن کو نکال دینا چاہتا تھا، لیکن دریاے جیحون (Araxes) کی طرف پیش قدمی اس کے لیے بڑی تباہ کن ثابت ہوئی اور مَحْمود آباد (قب مُوقان) میں اُوزُون حسن نے اس کی ناکہ بندی کر دی۔ (سلطان) ابوسعید کی والدہ نے مصالحت کی طرح ڈالی، مگر بے سود۔ ابوسعید بھاگ نکلا، لیکن ۱۶ رجب ۸۷۳ھ/ ۱۱ فروری ۱۴۶۹ء کو گرفتار ہو گیا۔ دو دن کے بعد اوزون حسن تخت پر متمکّن ہوا اور قیدی کے ساتھ مہربانی سے پیش آیا؛ لیکن ۲۲ رجب کو ابوسعید کو اس کے حریف شہزادے یادِگار محمد بن سلطان محمد بن بایْسُنْغُر کے سپرد کر دیا گیا، جس نے اسے قتل کرا دیا۔ ابوسعید کے امرا بھی یادگار کی کمان میں دے دیے گئے اور اس نے اوزون حسن کی مدد سے حسین بایقرا کے خلاف جدوجہد شروع کر دی؛ چنانچہ مؤخر الذکر کو عارضی طور پر ہرات سے نکال بھی دیا (۶ محرم ۸۷۵ھ)۔ بایں ہمہ اوزون حسن کے بیٹوں (یعنی اولانگ رادکان میں خلیل اور قوہستان میں زین العابدین کی چیرہ دستیوں کی وجہ سے یادگار کے خلاف بغاوت پھیل گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطان حسین بایقرا کے حکم سے اسے معزول کر کے قتل کر دیا گیا۔

ابوسعید کی وفات کے بعد تیموری امرا کی حیثیت خراسان میں بالکل مقامی ہو کر رہ گئی اور اوزون حسن کے امرا نے بقیہ ایران پر قبضہ کر لیا، جس میں کِرْمان، فارس، لُورِستان (لُرستان)، خوزِستان اور کُردستان کے علاقے شامل تھے (قب جاگیروں وغیرہ کی تقسیم کے متعلق قیمتی تفصیلات کے لیے اوزون حسن کے مکتوبات بنام [سلطان] محمد ثانی، فریدون بے، ۱: ۲۷۵ و ۲۷۶؛ قب حبیب السّیر، ۳: ۳۳۰)۔ قَرہ قوئیونلو حسن علی، ہَمَدان کی طرف ہٹ گیا تھا۔ اس پر اچانک اوزون حسن کی فوجوں نے ۸۷۳ھ/ ۱۴۶۸ء میں حملہ کیا اور اسے قتل کر دیا (قب The History of the Kutb-shāhs، فارسی مخطوطہ، در Bibl. Nat.، عدد ۱۷۴، ورق ۱۶ب)۔ قریب قریب اسی زمانے میں بغداد پر بھی مَوصل کے طاقتور امیر خلیل بیگ نے قبضہ کر لیا تھا (قب فریدون بے، ۲: ۲۷۶)۔

ان عظیم فتوحات کے بعد یہ امر واضح ہو گیا کہ اوزون حسن ہی ایشیا میں وہ طاقت ہے جو عثمانیوں کی پیش قدمیوں کی راہ میں حائل ہو سکتی ہے؛ چنانچہ ترکوں کے حریفوں، یعنی فرماں روایانِ قرہ مان اور مسیحیوں، بالخصوص اہلِ وینس، نے اس نئی طاقت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔

اہلِ وینس کی روش: ۲ دسمبر ۱۴۶۳ء کو وینس کی سینٹ (Senate) نے اوزون حسن سے اتحاد کا ایک منصوبہ بنایا اور گُوئرینی (L. Quirini) کو اس مقصد کے تحت ایران بھیجا۔ ۱۳ مارچ ۱۴۶۴ء کو اوزون حسن کا ایلچی بھی (جو کوئی شخص مامنا ناخُرب تھا؟) وینس آیا، جہاں وہ چھے ماہ تک رکا رہا۔ ۱۴۶۵ء میں قاسم حسن (؟) اوزون حسن کا ایک خط لے کر یہاں پہنچا۔ گفت و شنید میں کچھ عرصہ تعطّل رہا، لیکن جب ۱۴۶۹-۱۴۷۰ء ترکوں نے ایُوبیہ (Euboea) فتح کر لیا (جو دو سو چونسٹھ برس تک اہلِ وینس کے قبضے میں رہا تھا) تو ان میں سراسیمگی پھیل گئی۔ فروری ۱۴۷۱ء میں گُوئرینی (Quirini) ایران سے واپس آیا۔ اس کے ساتھ اوزون حسن کا سفیر میراث (Mirath) (یا مُراد؟) بھی تھا۔ اسی دوران میں حکومتِ

ایران کا ایک اَور نمائندہ بھی دربارِ پاپائی (Vatican) میں پہنچ گیا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب وینس کی سینیٹ نے اپنے ایک امیر کاتر ینو زینو (Caterino Zeno) کو، جو اوزون حسن کی بیوی ڈسپینا کاٹرینا (Despina Catarina) کا بھانجا تھا، ایران بھیجا۔ ۲۰ اپریل ۱۴۷۱ء کو زینو تبریز میں تھا۔ اسی سال حاجی محمد (اَزْیُمامِت) بھی وینس آیا اور سامانِ حرب کی استدعا کی؛ چنانچہ جیوسافا باربرو (Giosafa Barbaro) کو چھے بڑی توپیں (Bombarde)، چھے سو توڑے دار بندوقیں (Spingarde)، تفنگیں (Schioppotti) اور گولہ بارود دے کر اوزون حسن کے پاس ایران بھیجا گیا؛ دو سو فوجی سپاہی بھی افسروں سمیت ساتھ کر دیے گئے۔ ۱۱ فروری ۱۴۷۳ء کو جو خفیہ ہدایات باربرو کو جاری کی گئیں ان میں یہ مذکور تھا کہ وینس اس وقت تک ترکوں سے ہرگز صلح نہیں کرے گا جب تک وہ آبنائے تک ایشیائے کوچک کے تمام علاقے سے ایران کے حق میں دست بردار ہو جانے پر مجبور نہ کر دیے جائیں۔ باربرو کو جزیرۂ قبرص میں رکنا پڑا، جہاں اس نے وینس کے بحری بیڑے کے ساتھ (جس کی کمان موچنیگو P. Mocenigo کر رہا تھا) جنگ میں حصہ لیا۔ اس بیڑے نے قَرَمان کے امیروں کی استدعا پر سلفکہ اور ساحل کے دوا اور مقامات پر قبضہ کر لیا تھا۔

اس اثنا میں زینو (Zeno) کی کارروائیاں بھی ایران میں جاری رہیں اور یورپی مآخذ (Jorga، ۲:۱۶۴) سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری کومنینوس (Comnenos) کا بھتیجا، جس نے اوزون حسن کے ہاں پناہ لی تھی، طرابزون کے علاقے پر حملہ آور ہوا تھا۔

ایشیائے کوچک پر حملہ: قَرَمانی لوگ بھی اہلِ وینس کے دوش بدوش اوزون حسن کے بازو مضبوط کر رہے تھے۔ اسحٰق کے جانشین پیر احمد کی درخواست پر اوزون حسن نے ایک فوج تیار کی اور اس کی کمان وزیر عمر بیگ بن بکتاش (بروے زینو، ص ۱۶ Amarbei Guisultan Nichenizza of Zino) اور اپنے بھتیجا زاد بھائی یوسف چہ میرزا کے سپرد کی۔ یہ فوج (بقول انجیولیلّو Angiollelo، ص ۷۷) پچاس ہزار (اور بقول Zeno، ص ۱۶، ایک لاکھ؟) افراد پر مشتمل تھی۔ اس فوج نے دیار بکر سے چل کر توقات پر حملہ کر کے اسے تاراج کیا اور پھر وہاں سے قیصریہ پر حملہ آور ہوئیں۔ یہاں بقول سَعْدُ الدّین "انھوں نے ترکمانی کردار کا خوب مظاہرہ کیا"۔ کاترینو زینو (ص ۱۸-۱۹) ان میں سے بعض معرکوں کا عینی شاہد ہے (مصر سے بیڑا چھین لینے کی کوشش بھی غالبًا اسی مہم کا ایک حصّہ تھی)۔ کچھ عرصے کے بعد عمر بیگ تو واپس دیار بکر چلا گیا لیکن یوسف چہ میرزا نے قَرَمان اور حمید [اسلی] پر دوبارہ تاخت کی۔

ترکوں سے دوبارہ نبرد آزمائی: سلطان محمد ثانی کو ان واقعات اور ان سیاسی چالوں سے بہت تشویش ہوئی جن سے وہ یقینًا باخبر تھا (قب فریدون بے، ص ۲۸۵؛ ابن ایاس، ۲: ۱۴۵)۔ اوزون حسن کے مراسلات کا لہجہ روز بروز تیز سے تیز تر ہوتا جا رہا تھا (قب فریدون بے، ۱: ۲۷۸؛ ان میں سلطان کو "امارت مآب"

جیسے توہین آمیز لقب سے مخاطب کیا گیا تھا؛ نیز قب ص ۲۷۸، جہاں سلطان محمد ثانی نے جوابًا بے تکلف انداز میں اسے سردارِ عجم کہا ہے)۔ ۸۷۷ھ/۱۴۷۲ء کے موسم خزاں میں سلطان نے قسطنطینیہ سے کوچ کر کے ایشیا کے ساحل پر قدم رکھا، لیکن یہاں اسے موسم سرما کی وجہ سے رکنا پڑا۔ بہرکیف ۱۴ ربیع الاوّل ۸۷۷ھ/ ۱۹ اگست ۱۴۷۲ء کو شہزادہ مصطفٰی اور اناطولیہ کے بیگلر بیگی داؤد پاشا نے، جس کے ماتحت ساٹھ ہزار فوج تھی، قیر اسلی کے ضلع میں (جو قونیہ کے مغرب میں واقع ہے) ترکمانوں کو تباہ و برباد کر دیا۔

شوّال ۸۷۷ھ/ مارچ ۱۴۷۳ء میں سلطان نے پیش قدمی کی۔ اس کی کل فوج ایک لاکھ تھی (قب سَعد الدّین، ۱: ۵۲۹۔ اس کی تصدیق انجیولیلّو (Angiolello)، ص ۷۹-۸۰، سے ہوتی ہے، جو اس طرح لکھتا ہے کہ گویا وہ بھی ترکی فوج میں شامل تھا)۔ شہرۂ آفاق اَفْلِیْچی [رَتّ بَاْن] علی میخال اوغلو [رَتّ بَاْن] نے، جسے ہَراوَل کے ساتھ بھیجا گیا تھا، کماخ کو تاراج کر کے اس علاقے کے ارمنوں کو گرفتار کر لیا۔

اوزون حسن اَواخر جولائی ۱۴۷۳ء میں اِرزِنجان کے علاقے میں آ گیا تھا۔ اس نے دریائے فرات کے بائیں کنارے کی پہاڑیوں پر پڑاؤ کیا اور جب خاص مراد پاشا نے دریا پار کرنے میں جلد بازی کی تو اس نے اس کا محاصرہ کر کے اسے شکست دے دی۔ خاص مراد تو فرات میں غرق ہو گیا اور ترکوں کے (بقول انجیولیلّو Angiolello) بارہ ہزار جوان کام آئے۔ کاترینو زینو، جو اوزون حسن کے خواص میں شامل تھا، اس پہلے تصادم کی تاریخ یکم اگست ۱۴۷۳ء بیان کرتا ہے۔ میدان جنگ ترجان (ارزنجان کے اوپر) کے ضلع میں تھا۔ دریائے فرات کی نشیبی زمین، جسے خاص مراد استعمال کرنا چاہتا تھا (انجیولیلّو Angiolello)، پکھرج کی سطح سے شروع ہوتی ہے۔ سعد الدّین اس کی وضاحت نہیں کرتا، مگر انجیو للو (Angiolello) (اور زینو Zeno) کا قول ہے کہ ترکی فوجیں اس مہم سے دست کش ہونے کے لیے تیار تھیں، چنانچہ انھوں نے وادیِ فرات سے کوچ کیا اور بایبورد کو دائیں ہاتھ (شمال مشرق کی طرف) چھوڑتی ہوئی شمالی راہ پر طرابزون کی سمت ہو لیں۔ بظاہر ان کا ارادہ وہاں سے مغرب کی طرف رخ کرنے کا تھا، لیکن ترکی فوجیں ابھی صوبہ (ضلع) اُچ اَغِنْجِرلی ہی میں تھیں (غالبًا ان پہاڑوں کے شمال میں جو ارزنجان کو وادیِ کلکِیْت سے جدا کرتے ہیں) کہ اوزون حسن کی فوجیں ترکی لشکر کے میمنے کی سمت کوہ اُوتلُق بیلی کی بلندیوں پر نمودار ہوئیں (جو وادیِ فرات کو چوروخ [چوروق] کے منبعوں سے جدا کرتا ہے)۔ ترکوں نے مبارزت قبول کر لی اور ۱۶ ربیع الاوّل ۸۷۸ھ/ ۱۱ اگست ۱۴۷۳ء (بقول زینو ۱۰ اگست ۱۴۷۳ء) کو گھمسان کا رن پڑا، جس میں آق قویونلو کو شکست فاش ہوئی۔ اوزون حسن کا سردار کافر اسحٰق (ایک مسیحی؟ کیونکہ بقول زینو آق قویونلو فوج میں گرجستانی بھی موجود تھے) عین میدان جنگ میں مارا گیا۔ خود اوزون حسن کا بیٹا زینل [زین العابدین] بھی کام آیا۔ اوزون حسن نے راہِ فرار اختیار کر لی، لیکن دم

دبا کر نہیں جیسا کہ سعد الدّین باور کرانا چاہتا ہے؛ کیونکہ ۱۸ اگست کے جو احوال زینو کے لکھے ہوئے ملتے ہیں انھیں اوزون حسن کے اس پڑاؤ پر قلم بند کیا گیا تھا جو ارزنجان سے چار دن کی مسافت پر کیا گیا تھا۔ بہر حال ترکوں نے (بقول زینو) اپنے آتشین اسلحہ کی بدولت بڑی شان دار فتح پائی۔ [اس جنگ میں] جو اہلِ حرفہ اور ماہرینِ فن گرفتار ہوے وہ سب قسطنطینیہ بھیج دیے گئے۔ اوزون حسن نے قرہ قویونلو کے جو افراد اپنی فوج میں بھرتی کر رکھے تھے انھیں آزاد کر دیا گیا اور باقی سب ترکمانوں کا سلطان کے حکم سے قتلِ عام کیا گیا۔ کُلکیت صُو کے کنارے اور قویونلو حصار کے اوپر واقع (شَبِین) قرہ حصار کے کمان دار داراب بیگ نے جب اس شکست کی خبر سنی تو اپنا قلعہ ترکوں کے حوالے کر دیا۔ وزیر اعظم محمود پاشا نے جب وہ مشکلات بتائیں جو ان علاقوں کو، جنھیں ابھی فتح کرنا باقی تھا، اپنے قبضے میں رکھنے سے پیدا ہوں گی تو سلطان نے اوزون حسن کا تعاقب چھوڑ دیا، لیکن بعد میں اسے اپنے اس فیصلے پر افسوس ہوا اور وزیر اعظم کو اپنے منصب سے برطرف ہونا پڑا (سعد الدّین، ۱:۵۲۱-۵۴۴)۔

اوزون حسن کو اس شکست سے علاقہ تو کچھ زیادہ نہ دینا پڑا لیکن اس کے سیاسی اثرات دور رس ثابت ہوئے۔ اس جنگ کے بعد اوزون حسن نے وینس کو اطلاع دی (Berchet، ص ۱۳۷) کہ وہ جوابی حملہ کرنے والا ہے؛ علاوہ ازیں اس نے کاترینو زینو کو بھی اس غرض سے بھیج دیا کہ وہ یورپ کی حکومتوں پر اس کا مقصد واضح کر کے امداد حاصل کرے۔ پولینڈ اور ہنگری کے سفرا بھی زینو کے ساتھ ہی واپس بھیج دیے گئے۔

وینس کی سینٹ (مجلسِ عاملہ) نے، جو ہمیشہ اس اتحاد کو بڑی اہمیّت دیتی رہی تھی، اپنے معتمد اوغنیبین (P. Ognibene) کو ایران روانہ کیا۔ باربرو (Barbaro) بھی پاپاے روم اور صقلیہ کے بادشاہ فرڈینڈ کے نمائندوں کو رودس (Rhodes) میں چھوڑ کر وہاں سے چل دیا اور ۱۲ اپریل ۱۴۷۴ء کو تبریز پہنچ گیا۔ سب سے آخر میں ایک نیا سفیر کونتارینی (A. Contarini) بھی ۱۳ فروری ۱۴۷۴ء کو وینس سے روانہ ہو کر ۱۴ اگست ۱۴۷۴ء کو تبریز پہنچا اور ۴ نومبر ۱۴۷۴ء کو اصفہان آ گیا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ بولونا (Bologna) کا نصرانی راہب لودوویکو (Lodovico) بھی اس وقت ایران میں موجود تھا اور اپنے آپ کو برگنڈی کے ڈیوک کا نمائندہ ظاہر کرتا تھا، لیکن اس دفعہ یہ سب سفیر اوزون حسن سے قطعی طور پر کچھ حاصل کرنے میں ناکام رہے۔

اسی زمانے میں اوزون حسن اپنے بیٹے اوغورلو محمد کی بغاوت فرو کرنے کے لیے شیراز گیا ہوا تھا۔ واپسی پر اس نے تبریز میں کونتارینی کو رخصت کیا (۲۶ اپریل ۱۴۷۵ء)، جو اس کی فوج (تعداد: پچیس ہزار) کا معائنہ بھی کر چکا تھا۔ اس سے کہہ دیا گیا کہ ترکوں کے خلاف فوجی اقدام آئندہ کسی وقت کے لیے ملتوی کر دیا گیا ہے۔ ۸۸۰ھ میں ایران میں طاعون بڑی تباہی لایا۔ دوسری طرف اوزون حسن کی فوجوں کو اس کے بھائی اویس کے مقابلے میں میدانِ کارزار گرم کرنا پڑا۔ اویس کو شکست ہوگئی اور وہ الرُّہا کے مقام پر مارا گیا (ابن ایاس، ۲: ۱۶۰)۔ اہلِ وینس کو جلد ہی یہ معلوم ہو گیا کہ ان کی امیدیں عبث ہیں؛ چنانچہ اوزون حسن کے انتقال کے بعد ایک سال کے اندر اندر انھوں نے ترکوں کے ساتھ صلح نامے پر دستخط کر دیے (دسمبر ۱۴۷۸ء)۔

گرجستان سے تعلقات: بقول منجم باشی اوزون حسن نے گرجستان پر تین بار حملہ کیا تھا، یعنی ۸۷۱ھ/۱۴۶۶ء میں، ۸۷۷ھ/۱۴۷۲ء کی گرمیوں میں (؟) اور ترکوں کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد؛ جہان آرا کے بیان کے مطابق یہ آخری حملہ ۸۸۱ھ/۱۴۷۶-۱۴۷۷ء میں ہوا تھا۔ باربرو (Barbaro، ص ۹۰)، جو اس کا عینی گواہ ہے، گرجیوں سے صلح کی گفت و شنید میں شامل تھا۔ خود پندرھویں صدی کے گرجی مآخذ اس بارے میں بہت مبہم ہیں (Brosset: *Histoire de la Géorgie*، ۲/۱:۱۲، ۲۴۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ کَرتھلیا (Kharthlia) کے بادشاہ قسطنطین ثالث (۱۴۶۹-۱۵۰۵ء) نے اپنے حریفوں، یعنی امرشیا کے بگرات (بجرات Bagrat) اور آغال چیچ (قُوزقُوْیہ قرقرہ) کے اتا بک کے خلاف آق قویونلو کی امداد حاصل کی تھی۔

مصر سے تعلقات: اوزون حسن کی اصل ریاست (دیار بکر) اور سلاطینِ مصر کی مملکت کی سرحد تقریباً فرات کے موڑ کے قریب سے شروع ہوتی تھی۔ صرف مصری مؤرّخ (جن سے Weli: *Gesch. d. Chal.*، ج ۵، میں استفادہ کیا گیا ہے) آق قویونلو اور بُرجی مملوکوں کے باہمی وسیع تعلقات کا ذکر کرتے ہیں۔ ترکوں سے مخاصمانہ تعلقات ہونے کی بنا پر اوزون حسن نے والیِ قاہرہ کے ساتھ تعلقات میں مصلحت بینی سے کام لیا (ان کے بارے میں ہمیں ۸۶۱ھ/۱۴۵۶ء سے حوالے ملتے ہیں)، لیکن دوسری طرف اسے یہ بھی ضرورت تھی کہ بحیرۂ روم میں داخلے کا راستہ ملے تاکہ اہلِ وینس سے ربط قائم رہ سکے۔ فرات کے دائیں کنارے کے علاقے مصر اور شام کی حکومتوں کی ملکیت تھے اور اس طرح اوزون حسن کی راہ میں حائل تھے؛ چنانچہ اس نے کوشش کی کہ مملوکوں کا ملحقہ علاقہ حاصل کر کے اپنی سرحدیں ہموار کر لے۔

۸۶۸ھ میں کُردوں نے قلعۂ گرگر پر (جو مَلَطْیَہ کے جنوب مشرق میں فرات کے دائیں کنارے پر ہے) قبضہ کر لیا تھا۔ اس کی کنجیاں انھوں نے اوزون حسن کے پاس بھجوا دیں، لیکن اس نے ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء میں گرگر والیِ حلب کے حوالے کر دیا اور اس کے بدلے میں ایک طرف توخَرپُرت [خرپوت، حِصنِ زیاد] پر قبضہ کر لیا جو اس وقت آرسلان ذوالقدر کے پاس تھا اور دوسری طرف اَلبستان کو تاراج کیا (قبّ مادّہ ہاے البستان؛ ذوالقدر)۔

۸۷۷ھ/۱۴۷۲ء میں کَختا (کیاختا) [رتّ بان] اور گرگر پر اوزون حسن کی فوجوں نے قبضہ کر لیا، لیکن قایت بای [رتّ بان] نے امیر یشبک الدّوادار کو بھیجا اور اس نے آق قویونلو کو بیرہ سے نکال دیا (قبّ ابن ایاس، ۲:۱۴۰-۱۴۴ و Behnsch، تحت ۱۴۷۱ء)۔ قاہرہ میں جو ترکی سفیر بھیجا گیا تھا اس نے اوزون

حسن کے خلاف یہ کہ کر جذبات بھڑکائے کہ وہ نصارٰی کا حلیف ہے، مگر قایت بای نے حزم و احتیاط سے کام لیا۔ امیر رستم اور قاضی احمد بن وَجْنِین نے، جو ۸۷۷ھ/۱۴۷۳ء میں عراق کی طرف سے امیرِ حجّ تھے، اس بات میں کامیابی حاصل کر لی کہ مدینۂ طیبہ میں خطبے میں "الملک العادل حسن الطویل خادم الحرمین" کا نام لیا جائے؛ مگر امیرِ مکۂ معظّمہ محمد بن بَرَکات (قب ۳: ۵۱۴) نے رستم اور اس کے ساتھی کو گرفتار کر کے قایت بای کے پاس بھیج دیا، جس نے اوزون حسن کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے چند ماہ کے بعد انھیں رہا کر دیا (ابن ایاس، ۲: ۱۴۵-۱۴۶)۔ ۸۸۰ھ میں اوغورلو محمد اپنے باپ کے ہاں سے فرار ہو گیا۔ حلبی فوجوں نے اس کی مدد کی، لیکن بری طرح شکست کھائی (کتابِ مذکور، ۲: ۱۵۲)۔ ۸۸۲ھ میں قایت بای خود فرات کے کنارے کی سرحد پر آیا اور حالات پر قابو پا لیا.

اوزون حسن کی وفات: تِفلس سے واپسی کے وقت اوزون حسن بیمار پڑا اور تبریز کے مقام پر پہنچ کر چوّن برس کی عمر میں (باربرو (Barbaro)، ص ۹۳ کے بیان کے مطابق) شبِ عید الفطر ۸۸۲ھ (۵-۶ جنوری ۱۴۷۸ء کی درمیانی شب) میں وفات پا گیا.

مؤرّخین (حبیب السیر، ۳: ۳۳۰؛ جہان آرا؛ مُنَجّم باشی، ۳: ۱۹۵) سب کے سب اس کے عدل و انصاف اور اتّقا کی تعریف کرتے ہیں۔ اس نے متعدد سلسلہ ہائے خیر جاری کیے۔ اس نے تبریز میں جو مسجد بنائی اس کے بارے میں رکّ بہ تبریز۔ دوّانی نے اپنی کتاب اخلاقِ جلالی اوزون حسن کے نام سے معنون کی (قب Rieu: *Catalogue*، ص ۴۴۳ الف)۔ علی قوشجی اوزون حسن کے دربار کا مُنَجّم تھا اور اسے قسطنطینیہ کے دربار میں بطورِ سفیر بھی بھیجا گیا تھا (Rieu: *Catalogue*، ص ۴۵۶ب؛ منجم باشی، ص ۱۶۴).

خاندان: قبیلۂ آق قویونلو بہت مخلوط النسل ہو گیا تھا۔ ابتدا سے دیکھا جائے تو قرہ عثمان کی والدہ ماریہ طرابزون کی شہزادی تھی (قب Michael Panaretos: *Chronicle*، طبع Fallmerayer).

ڈسپینا (Despina)، جس سے اوزون حسن نے چونتیس برس کی عمر میں شادی کی تھی، یقیناً اس کی پہلی بیوی نہ تھی اور جب ۱۴۷۱ء میں ڈسپینا کا بھانجا کاترینو زینو (Caterino Zeno) اس سے ملنے آیا تو وہ دربار سے بہت دور خرپوت میں رہتی تھی۔ وہ مذہباً مسیحی رہی اور دیار بکر کے ایک مسیحی قبرستان ہی میں دفن کی گئی (باربرو (Barbaro)، ص ۸۴)۔ انجیوللّو (Angiolello)، ص ۷۳، کے قول کے مطابق اس کے بطن سے اوزون حسن کا ایک بیٹا اور تین بیٹیاں پیدا ہوئیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک بیٹے (یعقوب؟) کو اس کے بھائیوں نے باپ کی موت کے بعد گلا گھونٹ کر مار ڈالا (؟)۔ ڈسپینا کی بیٹی مارتھا (Martha) (جسے سلسلۃ النسبِ صوفیہ (برلن ۱۸۴۳ء، ص ۶۸، میں بگی آقا کہا گیا ہے، حبیب السیر میں حلیمہ بگی آقا اور منجم باشی نے عالم شاہ بیگم لکھا ہے) کی شادی شیخ حیدر، والی اردبیل، سے ہوئی تھی، جس کے بطن سے شاہ اسمٰعیل اوّل صفوی پیدا ہوا (شیخ حیدر کی ماں خدیجہ بیگم اوزون حسن کی ہم شیر تھی).

اوزون حسن کا سب سے بڑا فرزند محمد ایک گرُد امِّ ولد کے بطن سے تھا (قب ابن ایاس، ۲: ۲۶۰؛ زینو (Caterino Zeno)، ص ۳۶؛ کونتارینی (Contarini)، ص ۱۷۳)۔ اس نے شیراز کی بغاوت کے بعد، جو ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء میں ہوئی تھی، سلطان بایزید کے پاس پناہ لی تھی، لیکن بعد میں اسے اپنے والد کے حکم سے ایران ہی میں قتل کر دیا گیا (ابن ایاس، ۲: ۵۹).

اوزون حسن کی بڑی ملکہ (مہد علیا) سلجوق شاہ بیگم تھی۔ اس نے کاروبارِ حکومت میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا (قب تاریخ امینی، ورق ۱۹۸ب)۔ اس کے فرزند سلطان خلیل، یعقوب اور یوسف (اور غالباً مسیح بھی) تھے۔ زین العابدین کی والدہ کا نام ہمیں معلوم نہیں.

شمس الدین محمد بن سیّد احمد، برہان الدین عبدالحمید کرمانی اور مجد الدین شیرازی، اوزون حسن کے وزرا تھے (حبیب السیر، ۳: ۳۳۰).

مآخذ: حبیب السیر کے مصنف کا قول ہے کہ اوزون حسن کے ایک ہم عصر مولانا ابوبکر تہرانی نے [اس کے عہد کی] تاریخ لکھی تھی۔ یہ کتاب خواند امیر کو تو دستیاب نہیں ہوئی، ممکن ہے کہ منجم باشی نے اس سے استفادہ کیا ہو، کیونکہ اس کے مآخذ (قب v. Hammer، در *GOR*، طبع اوّل، ۷: ۵۴۹) میں ایک کتاب تاریخ بیاندِریہ ہے، جو ہو سکتا ہے کہ کتاب دیار بکریہ ہی ہو، جس میں بقول تاریخ امینی (ورق ۱-ب)، اوزون حسن کے اسلاف کا مفصّل تذکرہ ہے.

(۱) عبدالرزاق: مطلع سعدَین [طبع محمد شفیع، لاہور، ۱۹۴۱-۱۹۴۹ء]؛ (۲) فضل اللہ بن روز بہان: تاریخ امینی، Bibl. Nat.، پیرس، فارسی مخطوطہ، عدد ۱۰۱ (یہ یعقوب بن اوزون حسن کی تاریخ ہے اور اس میں اوزون حسن کے بارے میں بھی کچھ تعلیقات شامل ہیں (ورق ۶-ب تا ۹-ب)، جہاں مصنف نے اسے "صاحبِ قِران" کے نام سے یاد کیا ہے)؛ (۳) خواند امیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۳: ۳۳۰ (بہت مختصر عبارت)، نیز ص ۲۳۳-۲۳۷، ۲۵۱، ۲۵۲ و ۳۸۹ (جہاں مشاہیرِ وقت مذکور ہیں)؛ (۴) ابن ایاس: تاریخ مصر، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ج ۲؛ (۵) احمد الغفاری: جہان آرا، مخطوطہ موزۂ بریطانیہ، عدد Or. ۱۴۱ (میرزا محمد قزوینی کی عنایت سے میں نے اس مخطوطے کی ایک نقل سے استفادہ کیا)، ورق ۱۸۷-ب تا ۱۹۰-ب، قبیلۂ آق قویونلو کی تاریخ مع گراں قدر تفصیلات۔ اوزون حسن جب ۸۸۱ھ میں گرجستان کی مہم میں مشغول تھا تو اس وقت مصنف کا دادا اوزون حسن کی ملازمت میں قاضی مَعسکَر (کذا) کے عہدے پر فائز تھا؛ (۶) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ھ؛ (۷) سعد الدین: تاج التواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۷۹ھ، ۱: ۴۷۶-۴۸۴ (فتح طرابزون)، ص ۵۲۱-۵۴۴ (اوزون حسن سے جنگیں)، چند معمولی واقعات، جو قافیہ آرائی کی نذر ہو گئے؛ (۸) جَنابی: تاریخ، (قلمی) (قب Babinger، در *GOW*، ص ۱۰۸) اور v. Hammer نے اس سے استفادہ کیا ہے؛ (۹) منجم باشی: صحائف الاخبار (اصل عربی کتاب کا ترکی میں ملخص)، ۳: ۱۵۴-۱۶۷ (متعدد غیر مرتب تفصیلات)، نیز قب ۳: ۳۷۷

و ۳: ۳۸۷؛ (۱۰) فریدون بے: منشئاتِ سلاطین، استانبول ۱۲۷۴ھ، ۱: ۲۷۴-۲۸۸ (نہایت قیمتی دستاویزات، جو بلا شبہہ مستند ہیں)؛ (۱۱) Chalcocondylas، بون ۱۸۴۳ء، ص ۱۶۶ - ۱۶۸ (Ασπροβάτανtες = آق قویونلو کے اپنے ہمسایوں سے تعلقات کے بارے میں بہت اچھی ہوئی معلومات)، ص ۴۶۱-۴۹۷ و بمواضع کثیرہ (ڈسپینا (Despina) اور کومنی نوی (Comnenoi)، فرمانروا ے طرابزون، کے مابین جو مراسلت ہوئی تھی وہ استانبول پہنچائی گئی تھی اور ان کے استیصال کا بہانہ بنی)؛ (۱۲) Ducas، ص ۳۳۹، ۳۴۰ کی (سفارت ۱۴۵۷ء) کی تفصیلات؛ (۱۳) Behnsch: *Rerum seculo XV*، در *Mesopotamia gestarum liber*، Breslau ۱۸۳۸ء (عجیب و غریب تفصیلات)؛ (۱۴) Fallmerayer: *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*، میونخ ۱۸۲۷ء، ص ۲۵۸ ببعد؛ (۱۵) v.Hammer، در *GOR*، طبع دوم، ۱: ۴۶۴-۴۶۸، ۴۹۹-۵۱۲؛ (۱۶) E. Cornet: *Le Lettere al Senato Veneto de Giosafatte Barbaro, ambasciadore ad Usunhasan di Persia*، وی انا ۱۸۵۲ء؛ (۱۷) وہی مصنف: *Le guerre dei Veneti nell' Asia 1470-1474*، وی انا ۱۸۵۶ء؛ (۱۸) G. Berchet: *La Repubblica di Venezia e la Persia*، *Turin* ۱۸۶۵ء (بہترین تحقیقی مطالعہ، جس کا ضمیمہ اسی عنوان کے تحت *Raccolta Venta*، سلسلۂ اوّل، ج ۱، وینس ۱۸۶۶ء، ص ۵-۶۲، میں شائع ہوا)؛ (۱۹) Weil: *Geschichte d. Chalifen*، ۵ (۱۸۶۲ء): ۲۷۵، ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۷-۳۰۸، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۳۷-۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱-۳۴۲ (مصر سے تعلقات کے بارے میں)؛ (۲۰) *Works issued by the Hakluyt Society*، ج ۴۹ (۱۸۷۳ء) میں باربرو (Barbaro)، کونتارینی (Contarini) (مع ضمیمہ در بارۂ مقبوضاتِ اوزون حسن) اور زینو (Zeno) کے احوالِ سیاحت کا انگریزی ترجمہ اور انجیولللو (Angiolello) کی یادداشتیں درج ہیں (مادۂ زیر نظر میں وینسی سیاحوں کے بیانات اسی نسخے سے لیے گئے ہیں)؛ (۲۱) Jogra: *Gesch. d. Osm. Reiches*، گوتھا ۱۹۰۹ء، ۲: ۹۵-۱۰۴، ۱۶۰-۱۶۸؛ (۲۲) Browne: *A Literary History of Persia*، ۳: ۴۰۴-۴۱۴؛ (۲۳) Ivalov: *Iz istorii vostočnago vorporsa v XV stol.* در *Sbornik v čest Struwe*، پراگ ۱۹۲۵ء، ص ۲۴۱-۲۵۲.

(V. MINORSKY)

اَلْاَوْس: مدینۂ منورہ کے دو بڑے عرب قبیلوں میں سے ایک؛ دوسرا قبیلہ خزرج ہے۔ عہد قبل از اسلام میں یہ دونوں قبیلے اپنی ماں [قَیْلَہ بنت الأرقم] کے نام پر [بنو] قَیْلَہ اور ہجرتِ نبویؐ کے بعد انصارِ رسول یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے مددگار کہلائے [رک بہ انصار]۔ ان کا نسب نامہ ابن سعد ([طبقات]، ۳/۲: ۱) کے بیان کے مطابق حسب ذیل ہے: الاوس [بن حارثہ] بن ثعلبہ بن عمرو (مُزَیْقِیاء) بن عامر (ماء السماء) بن حارثہ [الغِطْریف] بن امرئ القیس بن ثعلبہ بن مازن بن الأزد بن الغوث بن نبت بن مالک بن زید بن کہلان بن سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان۔ شجرۂ ذیل سے اس قبیلے کی خاص شاخوں کا حال معلوم ہوتا ہے:-

لفظ "الاوس" کے معنی عطیّہ ہیں (لسان) [نیز اس کے معنی ہیں عِوَض۔ اَوس بھیڑیے کو بھی کہتے ہیں۔ اوس لغوی لحاظ سے آس یؤس کا مصدر ہے۔ جاہلیت میں اَوْسُ اللّات (لسان) اور اَوْسُ مناۃ (جمہرۃ انساب العرب) مشہور تھے۔] اسلامی عہد میں اسے بدل کر اَوْسُ اللّٰہ کر دیا گیا [لسان]۔ اب اوس کا لفظ

[بنو] واقِف، خَطْمَہ، وائل اور اُمَیَّہ بن زید (قبائل) کے لیے مخصوص سا نظر آتا ہے، لیکن بظاہر ان چاروں قبیلوں کو مدینے کے "دستور" میں صرف بنوالاوس کہا گیا ہے (ابنِ ہشام، ص ۳۴۱-۳۴۳)۔

حسبِ روایت قصّہ یوں ہے کہ عمرو مُزَیْقِیاء جب اپنے ساتھیوں کو لے کر یمن سے نکلا تو کچھ عرصے کے بعد اس کی اولاد میں پھوٹ پڑ گئی۔ الاوس اور الخزرج غسّان سے الگ ہو کر یثرب (یعنی مدینے) میں فروکش ہو گئے۔ اس وقت اس شہر کا نظم و نسق یہودی قبائل کے ہاتھ میں تھا۔ ایک زمانے تک بنو قَیْنُقاع یہودیوں کے ماتحت رہے۔ پھر الخزرج کی شاخ سالم (قَوَاقِلَہ) کے ایک شخص مالک ابن عَجْلان کے زیرِ قیادت خود مختار ہو گئے اور کھجور کے کچھ درخت نیز بعض قلعے (آطام، واحد: اُطُم) ان کے حصے میں آئے۔ مالک کا ہم عصر اور اس کا مدِّ مقابل ایک اَور شخص اُحَیْحَہ بن الجُلاح تھا، جس کا تعلّق بنو اوس کی ایک شاخ [بنو] عمرو بن عوف سے تھا۔

اس میں شبہہ ہے کہ اس زمانے میں الاوس (یا الخزرج) کوئی مستقل قبائلی وحدت رکھتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عملاً ان دونوں قبیلوں کی شاخیں مستقل اور مؤثر وحدت رکھتی تھیں، جنھیں بُطُون (clans) کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ لیکن ان بُطُون کی ہیئتِ ترکیبی ایسی نہ تھی جیسی نسب کے شجروں سے قیاس کی جا سکتی ہے، کیونکہ یہ شجرے بعد کے زمانے میں تیار کیے گئے ہیں اور ان میں نسل باپ سے چلتی ہے حالانکہ بہت سی علامتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مدینے میں مادری رشتے کو اہمیّت حاصل تھی۔ ہجرت سے پہلے کی دہائیوں میں مدینے میں جو باہمی جھگڑے تھے وہ عموماً انھیں دو قبیلوں اوس اور خزرج کے درمیان تھے، لیکن مآخذ میں ان جھگڑوں کا بھی ذکر ہے جو ان کے بطون کے یا بطون کے ذیلی خانوادوں کے درمیان ہوتے رہتے تھے، یہاں تک کہ مدینے کے "دستور" میں وہ وحدتیں جن پر دیت ادا کرنے کی ذمّے داری عائد ہوتی تھی اور جو بظاہر خود مختار سیاسی جماعتیں تھیں یا تو الگ الگ بطون تھے یا ان بطون کے خانوادے مثلاً النَّبِیْت، جو [بنو] عبدالاَشْہَل، ظفر اور حارثہ کے بطون سے مل کر بنتا تھا۔ گمان غالب یہ ہے کہ الاوس اور الخزرج کا بطورِ قبائل تصوّر اس لیے پیدا کیا گیا تھا کہ ان بطون کے درمیان، جو ایک دوسرے کے حلیف تھے، زیادہ قریبی تعلّقات قائم کیے جائیں۔ یہ تصوّر ہجرت سے کچھ عرصہ پہلے معرضِ وجود میں آیا تھا اور ہجرت کے بعد اَور زیادہ مضبوط ہو گیا۔

ہجرت سے قبل کے دور میں الاوس کا سردار حُضَیر بن سِماک تھا، جو بلحاظِ نسب قبیلۂ عبدالاشہل میں سے تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ایک موقع پر وہ الخزرج کے بطن الحارث کے خلاف عمرو بن عوف کے بطن کی قیادت کر رہا تھا؛ اس وقت عبدالاشہل کا سردار مُعاذ بن نعمان تھا۔ ایک اَور سردار ابو قیس بن الاَسْلَت بطنِ وائل میں سے تھا، لیکن کئی مواقع پر، جب وہ کسی جماعت کی قیادت کر رہا تھا، اس کے متّبعین نے راہِ فرار اختیار کی، لہٰذا آگے چل کر ایسے موقعوں پر جب وہ دونوں موجود ہوتے وہ قیادت حُضَیر کے سپرد کر دیتا تھا۔ اس دوران میں آپس کے مختلف چھوٹے چھوٹے مناقشات جمع ہوتے چلے گئے، یہاں تک کہ ایک بڑی جنگ کی آگ بھڑک اٹھی، جس میں مدینے کے بیشتر باشندے اور نواحی علاقے کے کچھ لوگ شامل تھے۔ ایک زبردست شکست کے بعد عبدالاشہل اور ظفر کے بطون مدینے سے نکل گئے اور عمرو بن عوف اور اوس نے باہم صلح کر لی۔ بہر حال بیاضہ کے خزرجی سردار عمرو بن نعمان کے استبدادی رویے کا یہ نتیجہ نکلا کہ یہودی قبائل قُرَیْظہ اور النَّضِیر نے دونوں جلاوطن شدہ قبیلوں سے رشتۂ اتحاد استوار کر لیا اور اس طرح مؤخر الذکر دوبارہ میدانِ جنگ میں اترنے کے قابل ہو گئے۔ ایک خانہ بدوش بطن مُزَیْنَہ بھی ان کا مددگار ہو گیا اور حارثہ کے سوا، جسے عبدالاشہل نے اس کے علاقے سے نکال دیا تھا، اوس کے دیگر بطون بھی ان سے آملے۔ اس کا نتیجہ جنگِ بُعاث کی صورت میں برآمد ہوا۔ الاوس اور ان کے حلفا کی فتح ہوئی، لیکن اس کا قائد حُضَیر مارا گیا۔ اس جنگ کے بعد صلح تو نہیں ہوئی لیکن بڑے پیمانے پر مزید لڑائیوں کا سلسلہ بند ہو گیا۔

یہ صورتِ حال تھی جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے پہلے الخزرج اور اس کے بعد الاوس سے گفت و شنید کی۔ الخزرج تقریباً سب کے سب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ ہو گئے، لیکن اوس کے بہت سے لوگ، یعنی خَطْمَہ، وائل، واقِف اور اُمَیَّہ بن زید کے بطون اور عمرو بن عوف کے کچھ افراد کنارہ کش رہے۔ بایں ہمہ عبدالاشہل کے سردار سعدؓ بن معاذ بن النّعمان کا قبولِ اسلام مدینے میں فروغِ اسلام کے لیے ایک فیصلہ کن واقعہ ثابت ہوا۔ سعدؓ جنگِ بدر سے اپنی وفات (۵ھ/۶۲۷ء) تک بنو قبیلہ، یعنی انصار [رکّ بآں] میں سرکردہ مسلمان رہے۔ اوس اور خزرج کے درمیان ناچاقی ختم ہو گئی، اور حضرت ابو بکرؓ کے منصب خلافت پر فائز ہونے کے بعد تو اس کا ذکر کبھی سننے میں بھی نہیں آتا۔ [قبیلۂ اوس کی تعداد خزرج سے کم تھی لیکن قوّت اور بہادری میں اوس ہی کا لوہا مانا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے اسلامی جنگوں میں بھی اوس کی تعداد کم رہی۔ جنگ بدر میں دو سو تیس انصار میں سے صرف اکسٹھ اوسی تھے۔ بنو الاوس مدینے کے باہر کچھ فاصلے پر سکونت پذیر تھے (جوامع السیرۃ، ص ۱۲۹، ۱۳۰)]۔

مآخذ: (۱) السمہودی: وفاء الوفاء، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ۱: ۱۱۲-۱۴۰ (ملخّص در وُسٹنفلٹ (F. Wustenfeld): *Geschichte der Stadt Medina*، گوٹنگن ۱۸۶۰ء، ص ۳۲-۴۰)؛ (۲) وہی مصنّف: خلاصۃ الوفاء، مکّہ ۱۳۱۶ھ؛ (۳) ابن الاثیر، ۱: ۴۹۲-۵۱۱؛ (۴) ولہاوزن (J. Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، برلن ۱۸۸۹ء، ۴/۱: "Medina vor dem Islam"؛ (۵) پرسیول (A. P. Caussin de Perceval): *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*، پیرس ۱۸۴۷ء، ۲: ۲۰۲، ۲۱۲، ۶۴۶-۶۹۰؛ [(۶) Reuben Levy: *The Social Structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۶۵ء، بہ امداد اشاریہ؛ (۷) Nicholson: *A Literary History of the Arabs*، ص ۱۷۰؛ (۸) لسان العرب، بذیل اوس؛ (۹) ابن سعد:

طبقات ۳/ ۲؛ (۱۰) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۷، ۳۲۹ - ۳۴۶، ۳۴۰، ۴۷۰، ۴۷۱؛ (۱۱) وہی مصنّف: جوامع السیرة، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام؛ (۱۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ۱: ۵۰، ۵۱، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۴) القلقشندی: صبح الاعشی، ۱: ۳۱۹؛ (۱۵) وہی مصنّف: نهایة الأرب، مطبوعۂ بغداد؛ (۱۶) ابن درید: الاشتقاق، ۲۶۰؛ (۱۷) الهمدانی: صفة جزیرة العرب، ۲۱۱؛ (۱۸) ابن خلدون: تاریخ، اردو ترجمہ از ڈاکٹر عنایت اللہ، ۱: ۱۸۵، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۹) الزَّبیدی: تاج العروس، بذیل اوس؛ (۲۰) الأغانی بمدد اشاریہ].

(W. MONTGOMERY WATT)

⊗* **اَوْس بن حَجَر**: [ابوشُرَیح،] قبیلۂ تمیم کا عہد قبل از اسلام [نواح ۵۳۰-۶۲۵ء] کا سب سے بڑا شاعر۔ الأصمعی نے اس کے کلام کو اکثر سراہا ہے اور اس کی شرح کی ہے۔ اس کے برعکس البحتری کے حماسة سے قطع نظر اشعار کے کسی قدیم مجموعے میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ الفرزدق جب اس امر پر اظہار فخر کرتا ہے کہ اس نے "قبیلۂ اوس سے زہریلی زبان ورثے میں پائی ہے" تو کیا اس سے مراد اوس بن حجر ہے؟ اس بارے میں بالتحقیق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ ابن السِّکِّیت سے پہلے [اس کے قصیدوں کے کسی قدر] طویل اقتباسات دکھائی نہیں دیتے۔ ابن السکیت ہی نے غالبًا اس کے دیوان کی شرح لکھی تھی اور اس کے علاوہ اپنی لغت میں اس کے اشعار نقل کیے تھے۔ [اس کا دیوان پہلی مرتبہ R.Geyer نے ۱۸۹۲ء میں شائع کیا۔ نیز قب طبع محمد یوسف نجم، بیروت ۱۹۶۰ء۔]

قدیم ناقدین کے ہاں اوس کی شہرت کا مدار حمار (وحشی)، قوس اور خصائلِ حسنہ کے وصف پر تھا۔ اس نے لخمی پادشاہ عمرو بن ہند کو بڑے زور سے نصیحت کی کہ اپنے باپ المنذر الثالث کا قصاص لے، جو ۵۴۴ء میں اُقاع اور السُّوبان کی لڑائیوں میں، جن میں اس کا قبیلہ بھی شریک تھا، قتل ہوا تھا۔ بنو اسد کے فَضالہ بن کَلَدَہ سے اس کی شناسائی کا واقعہ ایک دلچسپ حکایت میں بیان کیا گیا ہے۔ فضالہ کی یاد میں اس نے اپنا مشہور مرثیہ بھی لکھا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اوس، النابغہ سے پہلے ہو گزرا ہے۔

روایات میں زُہَیر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ اَوس اور طفیل الغَنَوی دونوں کا راوی تھا۔ کرینکوف (Krenkow) نے اَوس کو طفیل کا راوی بتایا ہے، لیکن کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا۔ [لسان العرب میں اوس کے اشعار سے بکثرت استشہاد کیا گیا ہے قب عبدالقیوم: فهرس الشعراء۔]

اوس کا قصیدہ لامیہ پٹنہ (۲: ۴۲۵، ۲۵۹۸) میں موجود ہے (براکلمان، ۱: ۱۱۲)۔ جاحظ کا خیال ہے کہ اوس کے اشعار اس کے بیٹے شُریح کے اشعار سے خلط ملط ہو گئے ہیں (براکلمان، ۱: ۱۱۳)۔ اوس کے اشعار کو گائر (R. Geyer) نے پہلی مرتبہ ۱۸۹۲ء میں شائع کیا۔ ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۰ء میں ڈاکٹر محمد یوسف نجم نے بیروت سے ایک بڑا عمدہ ایڈیشن شائع کیا۔

مآخذ: (۱) R. Geyer: 'Gedichte und Fragmente des 'Aus b. Harar، (در Wien SBAK، فلسفہ و تاریخ، ۱۵۰: ۱۳، ۱۳-۱۰۷)، قب GGA، ۱۸۹۵ء، عدد ۵: ص ۳۷۱ ببعد؛ (۲) ZDMG، ۱۸۹۳ء، ص ۳۲۳ ببعد و ۱۸۹۵ء، ص ۸۵ ببعد، ۲۹۷ ببعد، ۶۷۳ ببعد و ۱۹۱۰ء، ۱۵۴ ببعد؛ (۳) ZA، ۱۹۱۲ء، ص ۲۹۵ ببعد؛ (۴) طٰہ حسین: فی الادب الجاهلی، ص ۲۹۶ ببعد؛ (۵) براکلمان ۱: ۲۷ و تکملہ، ۱: ۵۵؛ (۶) G. E. von Grünebaum، در Orientalia، ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ ببعد؛ مزید اہم مواد در (۷) ابوعُبَیدہ: کتاب النقائض، لائڈن ۱۹۰۵-۱۹۱۲ء؛ (۸) الاصمعی: فُحولة، در ZDMG، ۱۹۱۱ء، ص ۴۹۲، ۴۹۳؛ (۹) ابن قُتَیبہ: المعانی الکبیر؛ (۱۰) ابن دُرَید: جَمْهرة؛ (۱۱) ابن مَیْمون: منتهی الطلب، قب JRAS، ۱۹۳۷ء، ص ۴۳۳ ببعد؛ [(۱۳) ابن حزم: جَمْهرة انساب العرب، طبع عبدالسلام محمد ہارون، مصر ۱۹۶۲ھ، ۲۱۰، ۳۱۱؛ (۱۴) معاهد التنصیص، ۱: ۱۳۲؛ (۱۵) الأغانی، ۱۱: ۷۰؛ (۱۶) البغدادی: خزانة، ۲: ۲۳۵؛ (۱۷) سمط اللآلی، ص ۲۹۰؛ (۱۸) شرح شواهد المغنی، ص ۴۳؛ (۱۹) الشعراء النصرانیة، ص ۴۹۲؛ (۲۰) طبقات فحول الشعراء، ص ۸۱؛ (۲۱) ابن رشیق: العمدة، بمدد اشاریہ۔]

(S. A. BONEBAKKER [و ادارہ])

---

* **الاُوشی**: علی بن عثمان، سراج الدین الفرغانی الحنفی، جن کے حالات کے متعلق کوئی چیز ضبط تحریر میں نہیں آئی (عبدالقادر بن ابی الوفاء القرشی: الجَواهِر المُضِیئة فی طَبَقات الحَنَفِیَّة، حیدرآباد [دکن] ۱۳۳۲ھ، ۱: ۳۶۷، میں ان کا زمانہ تک نہیں بتایا گیا)۔ الاُوشی نے ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء میں (قب ZDMG، ۱۶: ۶۸۵) ایک عقائد نامہ، بعنوان القَصیدة اللّامِیَّة فی التَّوحِید نظم کیا؛ اسے بدء الأمالی یا اس کے ابتدائی کلمات کی بنا پر قصیدة یقول العبد بھی کہتے ہیں (Carmen arabicum Amālī dictum)، طبع P. v. Bohlen، Regensburg ۱۸۲۵ء؛ نیز در مَجمُوع مُهِمّات المُتون، قاہرہ ۱۲۷۳ھ، ۱۲۸۱ھ، ۱۲۹۵ھ، ۱۳۲۳ھ؛ نیز سلیم بن سُمَیْر: سَفِینَة النَّجاة، سنگاپور ۱۲۹۵ھ، کے حاشیے پر اور مع ترجمۂ اردو، از مولوی محمد نذیر احمد خاں [کذا در براکلمان: تکملہ، ۱: ۷۶۴]، دہلی ۱۳۱۷ھ۔ ان مطبوعہ نسخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قصیدہ آج تک کس درجہ مقبول چلا آ رہا ہے۔ اس کی شرحیں بھی اکثر لکھی گئی ہیں۔ براکلمان، ۱: ۴۲۹، میں اس کی شرحوں کی فہرست دی گئی ہے، جن میں قدیم ترین شرح محمد بن ابی بکر الرّازی، صاحب تُحفَة المُلُوک (براکلمان، ۱: ۳۸۳؛ م ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۱ء — بقول حاجی خلیفہ، شمارہ ۷۳۳) کی ہے۔ اس کی فہرست پر چند اَور ناموں کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، جو استانبول اور دوسرے مقامات کی فہرستوں میں مندرج ہیں۔ ان سب میں القاری الہَرَوی (م ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء) کی شرح سب سے زیادہ مقبول ہے۔ یہ شرح، جس کا عنوان ضَوْء الأمالی ہے، مکۂ معظمہ میں ۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱ء میں لکھی گئی اور ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں استانبول، ۱۲۹۵ھ/ ۱۸۷۸ء میں بمبئی اور ۱۳۰۱-۱۳۰۲ھ/

۱۸۸۴ء میں دہلی میں طبع ہوئی اور پھر حُسنی اِفندی کے ترکی ترجمے کے ساتھ ۱۳۰۴ھ میں استانبول میں۔ کسی گم نام شخص کے حواشی، بعنوان تُحفَۃُ الاَعَالی، قاہرہ ۱۳۰۹ھ و بدون تاریخ [بھی ملتے ہیں]۔ فارسی میں بھی دو شرحیں شائع ہوئیں: نَظْمُ اللآلی، از محمد بخش رفیقی، طبع سنگی، لکھنؤ ۱۸۶۹ء اور شرح از [اخوند] درویزہ ننگرہاری، لاہور ۱۸۹۱ء و ۱۹۰۰ء۔ ایک ترکی شرح بھی ہے، یعنی مَرَاحُ المَعَالی، از احمد عاصم عَیْنْ تابی، استانبول ۱۳۰۴ھ؛ علاوہ ازیں ترکی ترجمہ، مع شرح، از محمد شکری، استانبول ۱۳۰۵ھ۔ ان کے مجموعۂ احادیث، غُرَرُ الاَخْبار و دُرَرُ الاَشْعار کا محض ایک انتخاب، بعنوان نِصَاب الاَخْبار وَ تَذْکِرَۃ الاَخْیار [مخطوطے کی صورت میں] محفوظ ہے۔ یہ ایک ہزار مختصر حدیثوں پر مشتمل ہے، جو ایک سو ابواب میں مرتب کی گئی ہیں۔ اس کا ایک نسخہ برلن میں (*Katalog*: Ahlwardt، شمارہ ۱۳۰۰/۱)، ایک میونخ میں (حاشیہ ۱۶۲)، ایک قاہرہ میں (فہرست، ۱: ۳۴۴) اور ایک ناتمام نسخہ موصل میں ہے (قب داؤد: المَخطُوطاتُ الموصِلیۃ، ص ۲۴، شمارہ ۲۸)۔ ان کے فتاوی کا مجموعہ الفتاوی السِراجِیَۃ، جسے بقول حاجی خلیفہ (شمارہ ۸۷۶۷) انھوں نے ۲ محرم ۵۶۹ھ/ ۱۳ اگست ۱۱۷۳ء کو اُوش میں مکمل کیا تھا، ۱۲۴۳ھ میں کلکتے سے اور ۱۲۲۳-۱۲۲۵ھ میں لکھنؤ سے شائع ہوا۔

مآخذ: متنِ مادہ میں مذکور ہیں۔

(C. BROCKELMANN)

---

* **الاُوشی**: رَکّ بہ قطب الدین بختیار کاکیؒ.

---

* **اُوغُل**: رَکّ بہ اُغْل.

---

* **اُوفات**: (یا وَفات؛ حَبَشہ Ethiopia کے پرانے وقائع میں ایفات)۔ حبشہ کی ایک مسلم سلطنت (۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء-۸۱۸ھ/ ۱۴۱۵ء)، جو مشرقی شوا (Shoa) کے مرتفع میدانی علاقے میں واقع تھی اور جس میں وہ نشیب بھی شامل تھے جو نیچے کی طرف حَوَاش کی وادی کی سمت چلے جاتے ہیں۔ ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مشرقی شوا میں متعدد مسلم ریاستیں موجود تھیں، جن میں سے سب سے زیادہ با اقتدار ریاست (جہاں کے فرماں روا خاندانِ مَخزُومیّہ کی بنا ایک روایت کی رُو سے ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء میں پڑی تھی) ایک دستاویز کے مطابق، جو حال ہی میں E. Cerulli کو ملی ہے، اُس زمانے میں انتشار و انقراض کے آخری مراحل میں تھی؛ چنانچہ ۶۸۴ھ میں اس کی ایک باج گزار ریاست کے حاکم نے، جس کا خاندانی لقب وَلَسمَع تھا، اسے فتح کر لیا۔ وَلَسمَع نے مختلف شَوائی اور عفری علاقوں پر قبضہ کرنے کے لیے، جن میں اَدَل کی خانہ بدوش ریاست بھی شامل تھی، جنگیں کیں۔ اس نو تشکیل یافتہ سلطنت کا نام اوفات سب سے پہلے ابن سعید نے لکھا ہے، جس کے بیان کے مطابق اس علاقے کو جَبَرۃ (جَبَرتہ) کہتے تھے۔ قیاس یہ ہے کہ ریاست اوفات کبھی تو زبردست وثنی ریاست دَاموت کی باج گزار رہتی تھی اور کبھی عیسائی سلطنت حبشہ کی اور بعض اوقات خود مختار بھی ہو جاتی تھی۔ یہ مسلم ریاستوں (ہَدِیَہ، فَطَجار وغیرہ) میں سب سے زیادہ شمال میں تھی اور اس طرح جنوب کی طرف حبشہ کی پیش قدمی روکنے کے لیے ایک درمیانی (buffer) ریاست بن گئی۔ حَقّ الدّین، جو عَمدَہ ضیون کے ساتھ برسرِ پیکار تھا، ۱۳۲۸ء میں مغلوب ہو گیا اور اوفات کی ریاست سلطنتِ حبشہ کی باج گزار بن گئی۔ اس زمانے میں اوفات کے متعلق العُمری کے ایک اہم بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی حدود مشرق کی جانب زَیْلَع تک پھیلی ہوئی تھیں۔ یہاں سلطنتِ حبشہ کے خلاف ہمیشہ علمِ بغاوت بلند ہوتا رہتا تھا۔ آزادی حاصل کرنے کی آخری کوشش سعد الدّین نے کی، جس کی شکست اور موت (۸۱۷ھ/ ۱۴۱۵ء) کے بعد یہ سلطنت ختم ہو گئی اور اس کا اصلی علاقہ سلطنت حبشہ میں شامل کر لیا گیا۔ جب وَلَسمَع مختصری جلاوطنی کے بعد یمن سے واپس آئے تو انھوں نے اپنے سابقہ صوبوں اَدَل و زَیْلَع کے علاقوں پر مشتمل ایک نئی ریاست قائم کی اور شاہانِ اَدَل یا شاہانِ زَیْلَع [رَکّ بہ اَدَل و زَیْلَع] کا لقب اختیار کیا۔ ان کا پایۂ تخت پہلے دَکَر اور بعد میں ہَرَر [رَکّ بآن] تھا.

مآخذ: (۱) العمری: مَسالِک الاَبْصار، مترجمۂ Gaudefroy Demombynes، ۱۹۲۷ء، ص ۱-۱۴؛ (۲) ابو الفداء: تقویم، ص ۱۶۱ و ترجمہ، ۲: ۲۲۹؛ (۳) ابن خَلدون، طبع دیسلان (de slane)، ۱: ۲۶۲ و ترجمہ ۲: ۱۰۷-۱۰۹؛ (۴) القَلْقَشَندی: صُبحُ الاعشٰی، ۵: ۳۲۵-۳۳۲؛ (۵) المَقرِیزی: الإلمام بأخبارِ مَن بِأرْضِ الحَبَشَۃ مِنْ مُلُوکِ الإسلام، قاہرہ ۱۸۹۵ء؛ (۶) E. Cerulli: *Studi Etiopici*، ۱: ۵ بعد؛ (۷) وہی مصنف: *Documenti Arabi per la Storia dell Etiopia*، در *Mem. Linc.*، ۱۹۳۱ء؛ (۸) وہی مصنف: *Il Sultanato dello Scioa nel Secolo XIII, Rassegna di Studi Etiopici*، ۱۹۴۱ء، ص ۵-۴۲؛ (۹) J. Perruchon: *Histoire des Guerres d' Amda ṣyon*، در *JA*، ۱۸۸۹ء؛ (۱۰) J. S. Trimingham: *Islam in Ethiopia*، ۱۹۵۲ء، ص ۵۸-۶۰، ۶۷-۷۵.

(J. S. TRIMINGHAM)

---

* **اُوقات**: (ع)، وَقت [رَکّ بآن] کی جمع [نیز رَکّ بہ زمان].
* **اُوقاف**: رَکّ بہ وَقْف.

---

* **اُوگنڈہ**: رَکّ بہ یُوگنڈا.

---

* **اُولاد**: (اس کلمے کے بعد مورثِ اعلی یا کسی بزرگ قبیلہ کا نام آتا ہے: دیکھیے اس بزرگ کے نام کے تحت).

---

* **اَوْلَادُ البَلَد**: ایک اصطلاح، جو سوڈان کی مَہْدِیّہ تحریک (۱۲۹۹-۱۳۰۰ھ/۱۸۸۱ء-۱۳۱۵-۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء) کے زمانے میں ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتی تھی جو شمالی دریائی علاقوں کے قبائل میں سے تھے اور جن میں جماعت دَناقِلَہ اور جَعَلِیِّین اہم ترین تھے۔ بہت سے اولاد البلد مستقل یا عارضی طور پر اپنے قبائلی مرکزوں سے بہت دور دریاے نیل کے کنارے آباد ہو گئے تھے۔ دناقلہ کشتی ساز اور ملاح تھے اور خاص طور پر نیلِ ابیض کے کنارے آباد تھے۔ دناقلہ اور جعلیّین دونوں نے سوداگروں اور بردہ فروشوں کی حیثیت سے کُرْدُفان، بَحْر الغَزال اور دَارفُور میں اہمّ کردار ادا کیا۔ مہدی محمد احمد کو اولاد البَلَد سے اور بالخصوص ان سے جو مغرب اور جنوب میں منتشر تھے بہت مدد ملی۔ اس کے زمانے میں ان لوگوں کو بالعموم حکمران گروہ کی حیثیت حاصل رہی۔ جب [رمضان ۱۳۰۲ھ/] جون ۱۸۸۵ء میں اس کا انتقال ہوگیا تو اس کے جانشین خلیفہ عبداللہ نے آہستہ آہستہ انھیں بڑے بڑے عہدوں سے علٰیحدہ کر دیا، لیکن منشی گری اور دوسری ادنٰی ملازمتیں تحریک کے خاتمے تک زیادہ تر اولاد البلد ہی کے پاس رہیں۔ اولاد البلد میں سب سے بزرگ ''اشراف'' تھے، یعنی مہدی کے خویش و اقارب، جن کا نام نہاد سردار خلیفہ محمد شریف تھا۔ [۱۳۰۳-۱۳۰۴ھ/] ۱۸۸۶ء میں ان لوگوں نے عبداللہ کو تخت و تاج سے محروم کرنے کی کوشش کی لیکن ناکام رہے۔ مہدیوں کے مصر پر حملے اور [۱۳۰۶-۱۳۰۷ھ/] ۱۸۸۹ء میں تُوشکی کے مقام پر شکست فاش سے اولاد البلد کو بہت ضعف پہنچا، اس لیے کہ اس مہم میں زیادہ تعداد انھیں لوگوں کی تھی اور ان میں سے بہت سے میدانِ جنگ میں کام آئے، جن میں ان کا ممتاز ترین سپہ سالار عبدالرحمٰن النُّجُومی بھی شامل تھا۔ ۱۸۹۱ء میں اشراف اور دناقلہ نے امّ دُرْمان میں جو شورش برپا کی اسے عبداللہ نے فرو کر دیا اور اس کے بعد انھیں ظلم و تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ ۱۸۹۷ء میں المَتَمّہ کے جعلیّین نے اپنے سردار عبداللہ سعد کے ماتحت علمِ بغاوت بلند کیا اور مصری انگریزی۔ مصری فوجوں سے، جو کچنر (Kichener) کے ماتحت تھیں، نامہ و پیام شروع کیا۔ محمود احمد کے ماتحت ایک مہدوی فوج نے اس بغاوت کا قلع قمع کر کے شہر کو تاراج کر ڈالا۔

مآخذ: F. R. Wingate (J. Ohrwalder): Ten years Captivity in the Mahdis Camp، لنڈن ۱۸۹۲ء، متعدد طباعتوں، میں اس اصطلاح کا بالخصوص ذکر کیا گیا ہے۔

(P. M. HOLT)

---

* **اَوْلَادُ الشَّیخ**: (بنو حَمُّوِیّہ) یہ اصل میں صوفیہ اور شافعی فقہا کا ایک ایرانی خاندان تھا، جس کی ایک شاخ ہجرت کر کے شام چلی گئی اور متاخر ایوّبی سلاطین، یعنی المَلِک الکامل (۶۱۵ھ/۱۲۱۸ء-۶۳۵ھ/۱۲۳۸ء) اور اس کے بیٹوں کے دَور میں انھوں نے وہاں اچھا خاصا اثر و اقتدار پیدا کر لیا۔ اس قبیلے کے سب سے پہلے بزرگ، جن کے نام سے ہم واقف ہیں، ابو عبداللہ محمد بن حمویہ الجُوَینی تھے، جنھوں نے ۵۵۰ھ/ ۱۱۳۵-۱۱۳۶ء میں وفات پائی۔ وہ ایک یگانۂ روزگار صوفی، فقیہ اور تصوّف کی کئی کتابوں کے مصنّف تھے (السَّمعانی؛ ابن الاثیر، ۱۱: ۳۰؛ ابوالفرج ابن الجَوْزِی: المُنْتَظَم، مطبوعۂ حیدر آباد [دکن]، ۱۰: ۶۳-۶۴؛ یاقوت، ۲: ۴۲۵؛ حاجی خلیفہ، طبع فلوگل (Flügel)، ۳: ۶۱۲، عدد ۷۲۳۱)۔ ان کا پوتا عمادالدّین ابوالفتح عمر بن علی (م ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء) دمشق گیا اور ۵۶۳ھ/ ۱۱۶۷ء میں نورالدّین (۵۴۱ھ/۱۱۴۶ء-۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء) نے اسے دِمشق، حَماۃ، حِمص، بَعلَبک اور شام کے دوسرے مقامات کے تمام صوفی اداروں کا ناظر مقرر کر دیا۔ اس طرح وہ اس خاندان کی شامی اور مصری شاخ کا مورث اعلٰی بنا، لیکن ایرانی شاخ سے اس خاندان کے تعلّقات قائم رہے (سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، مطبوعۂ حیدر آباد [دکن]، ص ۲۷۲)۔ ان میں سے اس کا بھائی عبدالواحد (م ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء؛ ابن الفُرات: *cod Vind*، ۴: ۱۴۶-الف) اور اس کے بھتیجے کا بیٹا سعدالدّین محمد (م ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء؛ *EI*، ۲: ۲۶۰ و ۴: ۳۳؛ سِبط ابن الجَوْزی، ص ۶۵۱) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ عمادالدّین کے دو بیٹے تھے۔ شیخ الشیوخ صدرالدّین ابوالحسن محمد (۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء-۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء) خراسان میں پیدا ہوا، اپنے والد کے ساتھ دمشق آیا اور اس کا جانشین ہوا۔ اس نے مشہور و معروف قاضی ابن ابی عَصْرُون (م ۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ء) کی بیٹی سے شادی کی (ابن خلکان، عدد ۳۳۴؛ ترجمہ de Slane، ۲: ۳۲-۳۵) اور اس کے بطن سے چار بیٹے ہوے، جو اولاد (یا بنو) شیخ الشُّیُوخ کے لقب سے مشہور ہوے۔ صَدْرالدّین، جو سلطان مَلِک العادِل (۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء-۶۱۵ھ/ ۱۲۱۸ء) کا دوست تھا، بعد میں مصر چلا گیا، جہاں اسے وہ تمام عہدے مل گئے جن پر وہ دمشق میں فائز تھا۔ الملک الکامل کے سفیر کی حیثیت سے بغداد جاتے ہوے وہ موصل میں فوت ہو گیا۔ اس کا چھوٹا بھائی تاج الدین ابو محمد عبداللہ (۵۷۲ھ/ ۱۱۷۷ء-۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴ء) ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۶ء میں المغرب گیا اور الموحد سلاطین، یعنی المنصور یعقوب (۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء-۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء) اور ناصر محمد (۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء-۶۱۰ھ/ ۱۲۱۳ء) کی ملازمت کر لی اور سات برس تک فوجی خدمات انجام دیتا رہا۔ وہاں سے واپسی پر وہ دمشق میں مقیم ہو گیا اور اپنے باپ اور بھائی کی طرح شام کے پاے تخت کے صوفی اداروں کی دیکھ بھال کرتا رہا۔ اس نے تاریخ کی کئی کتابیں لکھی ہیں، جن کے صرف نام باقی رہ گئے ہیں۔ اندلس کے متعلق اس کی ایک تصنیف کا مخطوطہ ۶۶۸ھ/ ۱۲۶۹ء میں ابن خلکان نے دمشق میں دیکھا تھا (ابن خلکان، عدد ۸۳۹ و ترجمۂ دیسلان، ۴: ۳۴۷)۔ اس خاندان کی شہرت کا مدار صدرالدّین کے چار بیٹوں، بالخصوص فخرالدّین یوسف پر ہے۔ وہ ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء کے لگ بھگ پیدا ہوا۔ اس نے سیاست میں حصّہ لینا شروع کیا، چنانچہ الکامل نے ۶۱۴ھ/ ۱۲۱۷ء میں اسے اپنا سفیر مقرّر کر کے خلیفہ کے دربار میں بھیجا۔ اس نے جلد ہی ایک ماہر مدبّر کی حیثیت سے شہرت حاصل کر لی۔ ۶۲۴ھ/ ۱۲۲۹ء سے وہ ہوہَن سٹافن (Hohenstaufen) شہنشاہ فریڈرک (Frèderick)

ثانی کے دربار میں الکامل کا سفیر رہا، یہاں تک کہ ۱۸ فروری ۱۲۲۹ء کو عہد نامۂ یروشلم طے ہوا۔ اس دوران میں وہ شہنشاہ کا دوست بن گیا، چنانچہ شہنشاہ اس سے غیر سیاسی امور پر بھی تبادلۂ خیالات کیا کرتا تھا اور اس نے [یروشلم سے شہنشاہ کے] اٹلی واپس آجانے کے بعد اسے دو خط لکھے (ابن نظیف الحَموی: تاریخ المَنْصُوری، طبع M. Amari، *Bibl. Sic. App.*، ۲:۲۵)۔ الکامل کے عہد کے آخری حصے میں فخر الدّین یوسف کئی جلیل القدر عہدوں پر فائز رہا اور دمشق میں سلطان کی وفات (رجب ۶۳۵ھ/فروری۔ مارچ ۱۲۳۸ء) کے بعد وہ مجلسِ شاہی کا رکن بھی رہا۔ قاہرہ واپس آنے کے بعد العادل الثانی بن الکامل نے اس کی خدماتِ حسنہ کے باوجود اسے نہ صرف موقوف کر دیا بلکہ قید بھی کر دیا۔ وہ ۶۳۷ھ تک معزول رہا اور بالآخر العادل کے جانشین اور بھائی الصالح نجم الدّین ایّوب بن الکامل (۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء۔ ۶۴۷ھ/ ۱۲۴۹ء) نے اس کے تمام سابقہ اعزازات بحال کر کے مصری فوج کا سالارِ اعظم مقرر کر دیا۔ ۱۲۴۹ء میں جب شاہ لوئی (Louis) نہم شاہ فرانس نے مصر پر حملہ کرنے کی دھمکی دی تو دفاعِ ملک کا کام فخر الدّین یوسف کے سپرد ہوا، لیکن جب اَفرنجی (Franks) دریاے نیل کے دہانے میں داخل ہو گئے تو اس نے دمیاط کو چھوڑ دیا اور اپنے لشکر سمیت جنوب میں المنصورہ کی جانب پسپا ہو گیا۔ اس واقعے کے کچھ ہی عرصے بعد جب الصالح کا انتقال ہو گیا (دوشنبہ، ۱۴ شعبان ۶۴۷ھ/ ۲۲ نومبر ۱۲۴۹ء) تو سلطانہ شجرۃ الدُّر نے سُلطان المُعَظَّم تُوران شاہ بن نَجْم الدّین اَیُّوب کی عدم موجودگی میں فخر الدّین کو نائب سلطنت مقرر کر دیا۔ اس اثنا میں صلیبی فوجوں کی پیش قدمی آہستہ آہستہ المنصورہ کی جانب جاری رہی اور اچانک حملے کے بعد دریاے نیل کو عبور کر کے شہر میں داخل ہو گئیں۔ فخر الدین جمعرات ۴ ذوالقعدہ ۶۴۷ھ/ ۸ فروری ۱۲۵۰ء کو جنگ میں کام آیا۔ اس کے تین بھائیوں، یعنی عماد الدین عمر، کمال الدین احمد اور معین الدین حسن، نے اپنی سیاسی سرگرمیاں الکامل کے آخری دور میں جا کر شروع کیں؛ اس سے پہلے وہ قاہرہ میں شافعی مذہب کی درس و تدریس میں مشغول تھے۔ دمشق میں الکامل کی وفات کے بعد یہ تینوں بھی مجلسِ شاہی کے رکن چن لیے گئے تھے۔ یہ عماد الدین عمر ہی کے اثر و رسوخ کا نتیجہ تھا کہ سلطان کے بھتیجے الجواد یُونُس بن مَوْدُوْد بن العادِل کو دمشق میں نائب سلطان منتخب کر لیا گیا۔ جب اس نے العادل الثانی کے خلاف سازش شروع کی تو سلطان نے عماد الدین کو دمشق واپس بھیج دیا تا کہ وہ الجواد کو تخت سے دست برداری پر مجبور کرے، لیکن الجواد نے اس کے پہنچتے ہی اسے گرفتار کر لیا اور پنجشنبہ ۲۶ جمادی الاولی ۶۳۶ھ/ ۶ جنوری ۱۲۳۹ء کو قتل کرا دیا۔ ان چاروں بھائیوں میں سے کمال الدین احمد کو، جو چاروں بھائیوں میں سب سے کم مشہور ہے، الصالح نے ۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء میں یافہ کے امیر تھیوبولڈ (Count Theobold) اور نبرہ (Navarre) کے بادشاہ سے صلح کا عہد نامہ مکمل کرنے کی غرض سے سفیر بنا کر بھیجا اور بعد ازاں اس فوج کا سالار مقرر کیا جو دمشق کو دوبارہ فتح کرنے کے لیے روانہ کی گئی تھی، لیکن الجواد اور الناصر داؤد بن المعظم (م ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء) نے کمال الدین کو شکست دے کر قید کر لیا اور کوئی ایک سال بعد، یعنی ۱۳ صفر ۶۴۰ھ/ اگست ۱۲۴۲ء کو وہ غازہ میں فوت ہو گیا۔ سب سے چھوٹے بھائی معین الدین حسن کو الصالح نے ۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء کو وزیر مقرر کیا اور چار سال بعد وہ فتحِ دمشق کے سلسلے میں اس کا نمائندہ اور سپہ سالار مقرر ہوا۔ ۶۴۲ھ/ مئی ۱۲۴۵ء کے آخر میں محاصرہ شروع ہوا۔ چھے ماہ بعد معین الدین نے عماد الدین بن العادل (م ۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱ء) کو مجبور کر دیا کہ وہ شام کے پایۂ تخت سے نکل جائے، جس پر وہ ۶۳۷ھ/ ۱۲۳۹ء سے قابض تھا اور طے یہ ہوا کہ اس کے عوض اسے بعلبک، بُصْرٰی اور کچھ دوسرے مقامات دے دیے جائیں گے۔ معین الدین اس فتح کے بعد صرف چند مہینے زندہ رہ کر شنبہ ۲۴ رمضان ۶۴۳ھ/ ۱۲ فروری ۱۲۴۶ء کو بعارضۂ تپ محرقہ فوت ہو گیا۔

تاج الدین محمد کے دو بیٹوں میں سے بڑا بیٹا سعد الدین خضر (۵۹۲ھ/ ۱۱۹۶ء۔ ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۶ء) ایک چھوٹی سی تاریخی کتاب کا مصنف ہے، جس سے سبط ابن الجوزی اور الذّہبی نے بنو شیخ الشُّیُوخ کے متعلق اپنی زیادہ تر معلومات حاصل کی ہیں.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر؛ سِبط ابن الجَوزی؛ ابن وَاصِل؛ ابو شامہ؛ ابن الفُرات؛ النُّوَیری اور المَقرِیزی کے وقائع؛ (۲) المَقرِیزی: الخِطَط (بولاق)، ۲: ۳۳-۳۴؛ (۳) السُّبکی: طَبَقات الشّافِعِیّۃ الکُبْرٰی؛ (۴) Cl. Cahen: Les *Mémoires de* Sa'd ad-din ibn Hamawiya Juwaini*: Une source pour l' histoire des croisades*، در *Bulletin de la Faculté des Lettres de strasbourg*، در (۱۹۵۰ء): ۳۲۰-۳۳۷؛ (۵) H. L. Gottschalk: *Die Aulād Šaiḫ aš-šuyuḫ (Banū Hammawiya)*، در *WZKM*، ۵۳ (۱۹۵۶ء): ۵۷-۸۷.

(H. L. GATTSCHALK)

---

* اَولَادُ النّاس: مملوکوں کا اعلٰی طبقہ، جس سے ایک مخصوص معاشرے کی تشکیل ہوئی۔ یہ معاشرہ ایسے غلاموں پر مشتمل تھا جنھیں بعد میں آزاد کر دیا جاتا تھا۔ یہ غیر مسلم غلام بیرونِ ملک سے ہوتے تھے اور اسلام میں داخل ہونے کے بعد فوجی تربیت کا مقررہ نصاب ختم کرنے کے بعد آزاد کر دیے جاتے تھے اور سب سے آخر میں یہ کہ ان کے نام عموماً غیر عربی ہوتے تھے۔ ان قواعد کا مقصد یہ تھا کہ مملوکوں کا اعلٰی طبقہ غیر موروثی امرا پر مشتمل رہے، ممالیک کے بیٹے اور مملوک امرا مسلمان اور ازروے پیدائش آزاد تھے، وہ مملوک سلطنت کی حدود میں پیدا ہوے، وہیں انھوں نے پرورش پائی اور ان کے نام بھی عربی ہوتے تھے۔ اس بنا پر یہ لوگ اعلٰی طبقے میں شمار نہیں ہو سکتے تھے اور خود بخود اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ انھیں غیر مملوکوں کی ایک دوسری وحدت میں شامل کر لیا جاتا تھا، جسے "حلقہ" [رَنْگ بَاْن] کہتے تھے؛ یہ حلقہ معاشرتی طور پر خالص مملوک وحدتوں سے ادنٰی

سمجھا جاتا تھا۔ البتہ امرا و ممالیک کے بیٹے اعلیٰ طبقے کے افراد متصور ہوتے تھے اور "اولاد الناس" کہلاتے تھے، یعنی "بہترین لوگوں یا امیروں کی اولاد"، اس لیے کہ ناس (لوگوں) سے مملوک مراد تھے جو [مذکورۂ بالا] مخصوص معاشرے کے ارکان تھے۔

اُولاد النّاس کو، چند مستثنیات کے سوا، امیرِ دہ نفر یا امیر چہل نفر سے بڑا مرتبہ کبھی نہیں مل سکا۔ بعض اوقات سیاسی اغراض کے تحت اولاد النّاس کو مراعات دی جاتی تھیں، چنانچہ سلطان النّاصر حَسَن (۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء - ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) مملوک امرا کے مقابلے میں اولاد النّاس امرا کو ترجیح دیتا تھا۔ سلطان حسن کے زمانے میں اولاد النّاس کو جو برتری حاصل ہوئی اس کی حیثیت مستثنیات کی سی تھی، اور اس حیثیت سے بہت مختلف تھی جو دوسرے سلاطین کے عہد میں انھیں میسر تھی۔ چونکہ یہ لوگ معاشرے کا ایک ایسا عنصر تھے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ممالیک کی جماعت سے خارج تھا، لہٰذا ان کے لیے ترقی کرنے یا اعلیٰ عہدے حاصل کرنے کے مواقع نہایت محدود تھے۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا ان کے حلقے میں اور اس کے ساتھ خود ان میں زوال رونما ہوتا گیا اور اب ان پر وہی پابندیاں عائد ہونے لگیں جو حلقے کے باقی افراد پر ہوتی تھیں، یعنی تنخواہ میں تخفیف، جاگیروں کی فروخت اور نقد رقم (بَدِیل) کے عوض مہمات میں شرکت سے معافی، تیر و کمان کے استعمال کی آزمائشیں، جو یہ ثابت کرنے کے لیے وضع کی گئیں تھیں کہ ان کی تربیت ناقص ہے، اس لیے وہ پختہ کار سپاہیوں کی سی مراعات کے مستحق نہیں۔ مملوک عہد کے اواخر میں حلقے کا نام ترک کر دیا گیا اور اولاد النّاس کی اصطلاح بے حد عام ہوگئی۔

اُولاد النّاس اور حلقے کے دوسرے ارکان میں تقوٰی کی جانب رجحان اور عالمِ عقبیٰ کے معاملات میں انہماک بہت زیادہ تھا۔ ان میں سے بہت سے لوگ فوجی خدمت ترک کر کے عالم اور فقیہ بن گئے (قب D. Ayalon: *Studies on the Structure of the Mamluk Army*، در *BSOAS*، ۱۹۵۳ء، ص ۴۵۶-۴۵۸ اور ص ۴۵۶، حاشیہ ۱ کے حوالے)۔

(D. AYALON)

---

* اُولْجایتُو: رک بہ اُلجایتُو۔

---

* اَوْلُونیہ: Awlonya، البانوی زبان میں ولورا (Vlora)، ویلونا (Valona)، جنوبی البانیا کا ایک شہر [رک بہ آرناؤدلق]۔ اولونیہ، جسے عام طور پر وَلونا کہتے ہیں، آج کل کوئی دس ہزار باشندوں کا شہر ہے۔ یہ اسی نام کی ایک خلیج کے کنارے بندرگاہ سے کوئی ڈھائی میل یا چار کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ زمانۂ قدیم میں اس شہر نے Aulon کے نام کے تحت (جس سے اَوْلونہ (Avlona) بن گیا) نہایت اہم کردار ادا کیا (ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ کے متعلق دیکھیے Jireček: *Valona im Mittelalter*، در Ludwing v. Thallcózy: Konst. *Illyrisch-albanische Forschungen*، میونخ - لائپزگ ۱۹۱۶ء، ۱: ۱۶۸-۱۸۷)۔ جون ۱۴۱۷ء میں ترکی فوج ولونا کے علاقے میں داخل ہوئی اور کنینہ اور برات کے قلعوں کے ساتھ ساتھ شہر پر بھی قابض ہوگئی۔ جنرل حمزہ بیگ اولونیہ کا سپہ سالار مقرر ہوا اور عثمانی ترکوں نے، جب اس سے پہلے بحیرۂ ایڈریاٹک کی کسی بندرگاہ پر قابض نہیں ہوئے تھے، بہت جلد یہاں جہاز تیار کرنا شروع کر دیے۔ ۱۴۱۸ء میں وینس کی حکومت نے اولونیہ کو اس کی سابقہ مالکہ روجینا (Rugina) (ڈیوک مرکشا (Mirkša) کی بیوہ) کے لیے، جو وینس کی شہری تھی، واپس لینے کی کوشش کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی اور اولونیہ ترکوں ہی کے قبضے میں رہا۔ حکومت نے عیسائیوں کو مالیہ گزار کسانوں کی حیثیت سے یہاں رہنے کی اجازت دے دی اور شہر پر ایک سنجاق بے حکومت کرتا رہا؛ یہ شہر مغرب کے خلاف ایک اہم مستحکم مقام بن گیا۔ چودھویں صدی کے مؤخر زمانے تک اس کے باشندے (البانوی اور سلافی باشندوں کو چھوڑ کر) زیادہ تر یونانی تھے اور ان کا تعلق اٹھارھویں صدی تک اُوہرِد (Ohrid) کی خود مختار یونانی اسقفی سے قائم رہا۔ سلطان محمد ثانی کے زمانے (یعنی پندرھویں صدی) میں اولونیہ کو دوبار اطالیہ کے علاقۂ اپولیہ (Apulia) پر حملے کے لیے فوجی مرکز بنایا گیا۔ جو وہاں سے صرف سینتالیس میل (پچھتر کیلومیٹر) کے فاصلے پر تھا (Otranto، قب F. Babinger: *Mehmed II der Eroberer und seine Zeit*، میونخ ۱۹۵۳ء، ص ۴۳۰ بعد اور اطالوی ترجمہ *Maomertto II il Conquistatore ed il suo tempo*، Turien ۱۹۵۶ء، ص ۵۷۰ بعد)۔ نہایت قابل حکام ویلونا میں گورنر مقرر ہوتے رہے۔ یہ سلطان سے خلوص رکھتے تھے، مثلاً گِدِیک احمد پاشا، جس نے ویلونا کو اطالیہ میں بھیجے جانے والے سفیروں اور وکیلوں کے لیے ایک مرکزی مقام بنا دیا تھا۔ قریب ہی کنینہ کا قلعہ تھا، جس میں سلطان بایزید کے وقت سے ولورا (Vloras) آباد تھے اور شادی کے رشتوں کے ذریعے اس سے منسلک (قب اِکرم بے ولورا: *Aus Berat und vom Tomor*، سراجیوو ۱۹۱۱ء، *Zur Kunde der Balkan halbinsel*، عدد ۱۳)۔ یہ لوگ اپنا سلسلۂ نسب غازی سنان پاشا سے ملاتے تھے (قب F. Babinger: *Rumelische Streifen*، برلن ۱۹۳۸ء، ص ۲۴ بعد)۔ سترھویں صدی عیسوی میں اولونیہ ایک ایسی فصیل سے محصور تھا جو چوڑی بھی تھی اور بلند بھی۔ اس میں متعدد برج تھے۔ قلعے کے اندر ایک مسجد تھی جو [سلطان] سلیمان قانونی نے تعمیر کرائی تھی اور اس کے وسط میں ایک مینار تھا، جو بالکل سالونیکا کے مینارِ سفید سے مشابہ تھا۔ یہ بھی اسی سلطان کے لیے غالبًا ترکی معمار سنان پاشا نے بنایا تھا۔ اولیا چلبی نے اپنے وقت کے اولونیہ کا حال بڑی وضاحت سے لکھا ہے (قب جرمن ترجمہ از F. Babinger: *Rumelische Streifen*، ص ۲۵ بعد)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اولونیہ کے مضافات میں سلسلۂ بکتاشیہ کا بہت زور تھا۔ چار سو سال تک ترکوں کے ماتحت رہنے کے بعد ۱۹۱۲ء میں البانیا کی خود مختاری کا اعلان اولونیہ ہی میں ہوا تھا اور یہ شہر سلطنت عثمانیہ سے علیحدہ ہوگیا۔ ۱۹۱۴ء سے ۱۹۲۰ء تک یہ شہر اطالویوں کے تصرّف میں رہا اور پہلی

عالمی جنگ کے دوران میں اسے بلقان کی فوجی مہمات کے سلسلے میں ایک اہم حربی مستقر کی اہمیّت حاصل رہی۔ صلح نامۂ رپالو (Rapallo) کی رُو سے بحیرۂ ایڈریاٹک کی چوکی اور آبنائے ٹورنٹو کی روک (باستثنائے جزیرۂ سابینو (Saseno)) البانیا کو واپس دینا پڑی۔ اپریل ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۳ء کے موسم خزاں تک باقی البانیا کے ساتھ اولونیہ بھی ایک بار پھر اطالویوں کے قبضے میں چلا گیا۔ [جرمنی و اٹلی کی شکست کے بعد پھر اسے آزادی مل گئی۔]

مآخذ: متن مقالہ میں مندرجہ تصانیف کے علاوہ قب W. M. Leake، Lord Holland، G. Weigand، C. Patch، Pouqueville، L. Heuzey وغیرہ کے سفرنامے، جن میں قدیم اولونیہ کے حالات درج ہیں.

(F. BABINGER)

---

* **اَوْلیاء**: رَکّ بہ وَلی.

---

* **اَوْلیا اَتا**: (ترکی، بمعنی "مقدس باپ") اس شہر کا پرانا نام جو ۱۹۳۸ء سے مشہور قزاخ شاعر ژمبول ژبیو (Džambul Džabaev) (۱۸۴۶-۱۹۴۵ء) کے نام پر جَمبُول کہلاتا ہے۔ یہ شہر سوویٹ جمہوریہ کے صوبۂ قزاخ میں دریائے طلاس کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ ۱۹۱۷ء تک یہ روسی ترکستان میں سیر دریا کے ضلع کا صدر مقام تھا اور اس کا نام ایک مقدس بزرگ قرہ خان کے نام پر رکھا گیا، جس کا مزار یہاں ہے (اس بزرگ کا ذکر سترھویں صدی میں بھی آتا ہے، قب محمود بن ولی: بحر الاسرار، مخطوطۂ انڈیا آفس، شمارہ ۵۴۵، ورق ۱۱۹-الف)۔ بزرگ کے مقبرے میں عمارت انیسویں صدی کی ہے اور اس پر کوئی کتبہ موجود نہیں۔ اس کے مقابلے میں کوچک اولیا (= چھوٹے پیر) کی قبر پر ۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء کا کتبہ موجود ہے۔ یہ مزار شہزادہ اولوغ بیلگہ اقبال خاں داؤد بیگ بن الیاس کا ہے (یہ کتبہ Zap. Vost. Otd. Imp. Russk. Arkheol. ob. va، ج ۱۲، حصّہ ۵، میں شائع ہو چکا ہے)۔ اولیا اتا کا شہر، جو انیسویں صدی میں معرضِ وجود میں آیا، روسیوں نے ۱۸۶۴ء میں فتح کیا تھا۔ اس کے بعد اس کی حیثیت ایک فوجی قلعے کی ہو گئی۔ ۱۸۹۷ء میں اس کی آبادی ۱۲۰۰۶ تھی۔ یہ شہر پھلوں کی کاشت، مویشی اور لکڑی کی تجارت کی وجہ سے مشہور تھا۔ اولیا اتا کے مضافاتی ضلعے (رقبہ: ۷۱۰۹۷ مربع کیلومیٹر؛ آبادی: ۲۹۷۰۰۴) میں قدیم ترکی کتبے ۱۸۹۶ء میں دستیاب ہوئے تھے (Zep. etc.، ج ۱۱).

آج کل کا شہر جَمبُول ہُرکِسب کی سمت سوویٹ ریاست قرغز کی سرحد کے عین شمال کی جانب واقع ہے۔ ۱۹۲۶ء میں اس کی آبادی انیس ہزار تھی، جو بڑھتے بڑھتے ۱۹۳۹ء میں باسٹھ ہزار سات سو ہو گئی، یہاں ایک شکر سازی اور ایک گوشت تیار کرنے کے کارخانے کے علاوہ کئی اَور کارخانے ہیں۔ یہ ایک تجارتی مرکز بھی ہے۔ (۱۹۳۶ء سے) جمبول کے ضلع کا رقبہ ۱۳۸۶۰۰ مربع کیلومیٹر ہے اور جنوب میں یہ علاقہ پہاڑی ہے؛ شمال میں بِدْپک دَلَہ کا وسیع گیاہی میدان ہے۔

اولیا اتا یا جمبول کے قریب بظاہر طراز [رکّ بآں] کا شہر تھا، جسے اولیا اتا کا نقشِ سابق سمجھا جا سکتا ہے.

مآخذ: (۱) A. I. Dobromyslov: Goroda Syr-Dar'inskoy oblasti، تاشقند ۱۹۱۲ء؛ (۲) M. Mendikulov: Nekotorye dannye ob istoričeskoy arkhitekture kazakhstana، در Izvestiya Akad. Nauk Kazakhskoy SSR، ۱۹۵۰ء، ج ۲، عدد ۸۰؛ (۳) W. Barthold: 12 Vorlesungen zur Gesch. der Türken Mittelasiens، برلن ۱۹۳۵ء، ص ۲۰۶؛ (۴) der Writschaftsgeographie UdSSR، ج ۱۰: (۵) Die Republiken Mittelasiens، برلن ۱۹۴۴ء، ص ۱۱۳، ۱۳۹-۱۴۱؛ (۶) Brockhaus-Efron: Entsiklopedičeskiy Slovár، طبع اوّل، ۲: ۴۶۷ ببعد؛ (۷) Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya، طبع ثانی (۱۹۵۲ء)، ۱۴: ۲۰۶، ۲۰۸-۲۱۰ (مع ضلع کے نقشے اور تصویر کے).

(W. BARTHOLD [و B. SPULER])

---

* **اِوْلیا چلبی**: اولیا چلبی ولد درویش محمد ظِلّی؛ تاریخ ولادت: ۱۰ محرم ۱۰۲۰ھ/ ۲۵ مارچ ۱۶۱۱ء؛ وفات ۱۰۹۵ھ/ ۱۶۸۴ء سے پہلے نہیں ہوئی (قب WZKM، ۱۹۴۸-۱۹۵۲ء، ۵۱: ۲۲۶، Anm. ۱۳۷ و TM (۱۹۵۵ء)، ۱۲: ۲۶۱)؛ مولد: استانبول۔ تقریباً چالیس برس تک (۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء بلکہ اس سے بھی پہلے ۱۰۴۰ھ/ ۱۶۳۰-۱۶۳۱ء سے جب کہ اس نے استانبول میں گھومنا پھرنا شروع کر دیا تھا، ۱۰۸۷ھ/ ۱۶۷۶ء تک) وہ اپنی ان طویل سیاحتوں کے حالات قلم بند کرتا رہا جو اس نے کیں، کبھی تو نجی حیثیت میں اور کبھی اپنی سرکاری حیثیت میں یا امرائے دولتِ عثمانیہ کی ہم رکابی میں، یہ سیاحتیں اس نے سلطنتِ عثمانیہ اور اس کے نواحی علاقوں میں کیں۔ اولیا چلبی نے یہ حالات اپنی اس تصنیف میں جمع کر دیے ہیں جو دس جلدوں میں ہے اور عام طور پر سیاحت نامہ یا بمطابق مخطوطۂ وی انا (فلوگل: عدد ۱۲۸۱) تاریخ سیاح (تذکرۂ سیاح) کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی زندگی اور مشاہدات کا حال ان بیانات کے سوا جو اس نے خود سیاحت نامہ میں لکھے ہیں اَور کسی ذریعے سے معلوم نہیں، مگر ان بیانات پر پوری طرح اعتماد نہیں کیا جا سکتا (دیکھیے بیان آئندہ)۔ اولیا چلبی کا اصلی نام معلوم نہیں۔ اولیا اس کا قلمی نام ہے، جسے اس نے اپنے استاد اولیا محمد افندی، امام دربار، کی تکریم میں اختیار کیا۔ اس کا باپ دربار کا مخصوص زرگر (سرائے عامِرَہ بُقْقُویم جُوشو، سَرزَرگراں) تھا۔ اس کا نام درویش محمد ظِلّی تھا (قب ۱: ۲۱۸) (یہاں اور بیان آئندہ میں استانبول اڈیشن کا حوالہ دیا گیا ہے؛ قب بیان آئندہ)۔ اس کا انتقال جمادی الاُخرٰی ۱۰۵۸ھ/ جون جولائی ۱۶۴۸ء میں ہوا (قب ۲: ۴۵۸) اور اولیا کی تصریح کے مطابق اس کی عمر ایک سو سترہ سال (قمری) ہوئی۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ سلطان سلیمان قانونی کے (آخری) غزوات میں شریک تھا اور اُس کے بعد کے سلاطین

کے تحت بھی وہ بطور دست کار اپنے فرائض انجام دیتا رہا (قب ۱: ۲۱۸؛ ۴: ۱۰۲ و ۶: ۲۶۸ و ۱۰: ۲۹۸)۔ اولیا کا باپ ضرور ایک خوش مزاج شخص ہوگا اور اس میں شاعری کا سلیقہ بھی ہوگا، کیونکہ اسی بنا پر اسے دربار کی توجّہ حاصل ہوئی۔ اولیا چلبی جس شجرۂ نسب کا اپنے باپ کی طرف سے دعوٰی کرتا ہے وہ متناقض اور بعید از قیاس و امکان ہے (قب ۱: ۲۲۴-۲۲۵؛ ۳: ۳۴۴ و ۶: ۱۰: ۹۱۵)۔ اس کے آبا و اجداد غالبًا کوتاہیہ سے آئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے فتح قسطنطینیہ (۸۵۷ھ/ ۱۴۵۳ء) کے بعد اس کا خاندان اس تاریخی شہر میں منتقل ہو گیا جو بعد میں استانبول کہلایا، مگر کوتاہیہ میں بھی اس کا مکان موجود تھا۔ بلکہ ایک مکان بروسہ کے Ine Bey محلّے میں بھی تھا نیز مَنیسا کے اندر سَنْدرخ میں کچھ جائداد تھی اور استانبول کے محلّۂ اُن کَپَن میں چار دکانیں اور دو مکان تھے اور استانبول کے قریب قاضی کوئی میں انگور کا ایک باغ بھی تھا (قب ۱: ۱۷؛ ۴: ۶؛ ۱۴۲ و ۹: ۸۱)۔ اس سے اولیا چلبی کی مالی حالت کا کچھ تصوّر ہو سکتا ہے۔ علاوہ بریں اس میں اتنا شعور ضرور تھا کہ اپنے آپ کو اونچے درجے کے لوگوں کے لیے کارآمد بنا سکتا تھا۔ ان دونوں باتوں نے جمع ہو کر اسے اس قابل بنا دیا کہ وہ سیاحت کے شوق کو پورا کر سکے۔ اولیا کی ماں قفقاز (Caucasus؛ قافقاس، در قاموس الاعلام) کی تھی۔ وہ سلطان احمد اوّل کے عہد (۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۳ - ۱۰۲۶ھ/ ۱۶۱۷ء) میں داخل سرائے ہوئی اور وہاں اس کی شادی سرکاری زرگر، یعنی اولیا کے باپ سے کر دی گئی۔ اولیا نے کہا ہے کہ اس کی ماں ملک احمد پاشا کی رشتے دار تھی (قب محمد ثریا: سجلِ عثمانی، ۴: ۵۰۹)، جو دراصل خود نسلًا قفقاز سے تعلق رکھتا تھا، لیکن اولیا نے اس رشتے داری کے درجے کی بابت اپنے جو بیانات دیے ہیں وہ متضاد ہیں۔ یا تو اولیا اور ملک احمد پاشا کی مائیں دونوں بہنیں تھیں، یا اولیا کی ماں ملک احمد پاشا کی خالہ کی بیٹی تھی۔ ماں کی طرف سے اولیا کا اپنے بیان کے مطابق دفتر دار زادہ محمد پاشا سے بھی رشتہ تھا (قب سجلِ عثمانی، ۴: ۱۶۸) اور اِبْشیر مصطفٰی پاشا بھی اس کا رشتے دار تھا (قب وہی کتاب، ۱: ۱۶۶؛ I. H. Uzun Çarşil: عثمانلی تاریخی، انقرہ ۱۹۴۷ء ببعد، ج ۳/۲، ص ۴۰۸؛ قب سیاحت نامہ، ۲: ۲۰۷، ۳: ۳۵۴ و ۵: ۱۶۸)۔ اولیا کے بیان کے مطابق اس کا ایک بھائی بھی تھا اور ایک بہن بھی (قب ۹: ۸۱)۔ جس وقت اس کی ابتدائی سکول کی تعلیم ختم ہو چکی تو وہ سات سال تک شیخ الاسلام حامد اِفندی کے مدرسے کا استانبول میں طالب علم رہا اور ایک مدرسۃ القرآن میں گیارہ سال تک حاضری دیتا رہا، جہاں اسے قاری بننے کی مشق کرائی گئی (قب ۱: ۳۶۰)۔ اس نے اپنے باپ سے بہت سی دست کاریاں بھی سیکھیں (قب ۱: ۲۴۳، ۲۰۴ و ۲: ۲۶۷ و ۶: ۳۸۱)۔ ۱۰۴۵ھ/ ۱۶۳۶ء کی "لیلۃ القدر" میں اولیا نے قرآن مجید کو خاص خوش الحانی سے پڑھنے میں شہرت حاصل کی اور یہی مبارک واقعہ سلطان مُراد رابع کے سِلحدار ملک احمد آغا سے اس کی ملاقات کا سبب بنا، جس کے حکم سے اسے محلِ شاہی میں داخلہ مل گیا۔ یہاں اس نے خوش نویسی، موسیقی، عربی نحو اور تجوید کی اَور بھی زیادہ مشق کی۔ وہ اپنی خوش طبعی، فراست اور خوش بیانی کی بدولت اکثر سلطان کے حضور میں طلب کیا جاتا تھا۔ مُراد رابع کے بغداد پر حملہ کرنے (۱۰۴۸ھ/ ۱۶۳۸ء) کے تھوڑے دن پہلے وہ دربار کا ایک سپاہی مقرر کر دیا گیا (قب ۱: ۲۵۸)۔

اپنے سیاحت نامہ کی جلد اوّل میں (جو دس جلدوں پر مشتمل ہے) اولیا ذکر کرتا ہے: استانبول کے خاص شہر اور اس کے سواد کا۔ جلد دوم میں: بروسہ، اِزْمید، باطوم، طرابزون، اَبخازیہ، اقریطش، اِرزروم، آذربیجان، جارجیا وغیرہ کا۔ جلد سوم میں: دِمشق، سوریا، فلسطین، اُرومیہ، سِیواس، کُردستان، اَرمینیہ، رومیلیا (بلغاریا، دوبرجا) کا۔ جلد چہارم میں: وان، تبریز، بغداد، بصرہ وغیرہ کا۔ جلد پنجم میں: وان، بصرہ، اُوکُزکوف، ہنگری، روس، اناطولیہ، بروسہ، دردانیال، اورنہ (اڈریانوپل)، مولوویا، ٹرانسلوینیا، بوسنیا، دلماتیا، سوفیا کا۔ جلد ششم میں: ٹرانسلوینیا، البانیا، ہنگری، اُجوار (Neuhäusel) (یہاں ایک مہم کے بیان کا بھی اضافہ کر دیا گیا ہے، جو بلاشبہہ اولیا کی ایک ذہنی اختراع ہے اور یہ کہ دس ہزار تاتاریوں نے آسٹریا، جرمنی اور ہالینڈ سے ہوتے ہوئے شمالی سمندر پر حملہ کیا)، بلگریڈ، ہرزے گووینا، رَگُوسا (دبرووَنِک Dubrovnik)۔ مانٹی نیگرو، کنیژسا، کروشیا (Croatia) کا۔ جلد ہفتم میں: ہنگری، بودا، اِزلاؤ (یہاں وی انا کی طرف سفر کا بھی ذکر ہے، جو اس نے قرہ احمد پاشا کی سفارت میں شامل ہو کر ۱۰۷۵ھ/ ۱۶۶۵ء میں کیا۔ وہاں اس کی سکونت کا ذکر ہے۔ یہ بھی ایک اختراعی سفر ہے، جو اولیا نے "سات بادشاہوں کے ملک" میں کیا۔ شاید اس سے ووٹ دینے والوں کے سات حلقے مراد ہیں۔ لیکن اسے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا (اصل بیان میں خالی مقامات چھوڑے ہوئے ہیں)، تمشوار (بنت، روم، تمضوارا)، ٹرانسلوینیا، ولّاچیا، مالدیویا، کریمیا، قازق، جنوبی روس، قوقاز، داغستان اور اَزَق کا۔ جلد ہشتم میں: اَزَق، کافا، باغچہ سرائے (کریمیا)، استانبول، اقریطش، مقدونیا، یونان، ایتھنز، ڈوڈی کنیز، پیلوپونیسس، البانیا، ویلونا، اَلبصان، اوکریڈا، اڈریانوپل اور استانبول کا۔ جلد نہم میں: (سفرِ حج بسوے مکہ) جنوب مغربی اناطولیہ، سَمَرنا، اِیفِیسُس، مدینہ، مکہ اور سویز کا۔ جلد دہم میں: مصر (تاریخی مقامات کی سیر کے ساتھ)، قاہرہ، بالائی مصر، سوڈان، ابیسینیا کا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اولیا نے مصر میں آٹھ یا نو سال قیام کیا اور اس نے سیاحت نامہ کی آخری یعنی دسویں جلد یہیں مکمل کی۔ اس نے اس کی آخری تاریخ یکم جمادی الاولٰی ۱۰۸۷ھ/ ۱۲ جولائی ۱۶۷۶ء دی ہے، اگرچہ وہ ان واقعات سے بھی واقف ہے جو ۱۰۹۳ھ/ ۱۶۸۲ء میں بلکہ اس کے بھی بعد رونما ہوئے (قب ۱۰: ۱۰۴۸) (قب تفصیل اوپر آ گئی ہے)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام استانبول میں گزارے، جہاں وہ اپنی کتاب کی ترتیب میں مشغول رہا، جو غالبًا متفرق اوقات میں تھوڑی تھوڑی کر کے لکھی گئی تھی اور اسے آخری بار ترتیب دینا ضروری تھا۔ اس ضرورت کو اولیا نے کبھی پورے طور پر پورا نہیں کیا جیسا کہ مخطوطات سے ظاہر ہے۔

اولیا ایک ایسا ادیب ہے جس کی تخلیقات میں تخیّل کا حصّہ فراواں ہے۔ اس کا میلان عجائبات اور پُر خطر حوادث کی طرف بہت نمایاں ہے۔ وہ خشک تاریخی واقعے کی نسبت افسانے کو زیادہ پسند کرتا ہے، دل کھول کر مبالغہ آمیزی کرتا ہے اور کبھی کبھی تفریحی اور خندہ آور حکایات سے بھی احتراز نہیں کرتا؛ چنانچہ اس کے سیاحت نامہ کو سترھویں صدی کے تفریحی ادب میں اوّلیں مقام حاصل ہے، جو اس زمانے کے دانشوروں کی تفریحی اور تعلیمی (دونوں) ضرورتیں پوری کرتا ہے۔ چونکہ وہ بارہا سترھویں صدی کے ترکی روایتی اسالیب بیان کی اصطلاحات سے کام لیتا ہے اور عوامی بول چال کا بھی خیال رکھتا ہے اور کبھی کبھی مرصّع اسلوبِ بیان کے فقرے اور محاورے بھی لکھ جاتا ہے اس لیے اس کی تحریر کو لوگوں کا ایک وسیع حلقہ سمجھ لیتا ہے۔ وہ کبھی کبھی اپنے ایسے سفروں کے حالات بھی لکھ جاتا ہے جن کی بابت صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان پر کبھی نہیں جا سکا۔ ادبی لیاقت کے اظہار کا شوق اکثر اسے اس بات پر آمادہ کر دیتا ہے کہ بعض اشیا یا حوادث کا اس طرح ذکر کرے گویا انھیں اس نے خود دیکھا ہے یا خود اس پر گزرے ہیں، حالانکہ گہری تحقیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے ان کا یا تو سماعی علم تھا یا ان کے لیے وہ ایسے ادبی مآخذ کا مرہونِ منت ہے جن کے وہ حوالے نہیں دیتا.

ان تمام کمزوریوں کے باوجود سیاحت نامہ کو تاریخِ ثقافت، عوامی روایات اور جغرافیہ سے متعلّق معلومات کا ایک بھرپور گنجینہ کہا جا سکتا ہے۔ اگر لغوی اعتبار سے بنیادی امور کی تحقیق کر لی جائے اور کتاب کے مضامین کو ضروری تنقید کے تحت جانچ لیا جائے تو اس کی قدر و قیمت خصوصیت کے ساتھ بڑھ جائے گی اس تصنیف کی دل کشی کی یہ وجہ بھی کچھ کم نہیں کہ یہ سترھویں صدی کے ترکی (عثمانی) مبصّرین کے مغرب سے متعلّق افکار و غیر مسلم رجحانات پر اور معاصر عثمانی مملکت کے انتظامِ ملکی پر روشنی ڈالتی ہے.

اولیا چلبی کی سیرت اور تصانیف کا اس وقت تک سب سے گہرا مطالعہ جاوید بیسون نے کیا ہے (قب بیانات آئندہ)، چنانچہ اس سلسلے میں ہم اپنی تمام معلومات کے لیے اسی کے رہینِ منّت ہیں۔ اس نے لکھا ہے کہ سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ سیاحت نامہ کا ایک جدید نسخہ تنقیدی اعتبار سے مرتّب کر کے شائع کیا جائے، کیونکہ اس کی معلومات سے پورا فائدہ اٹھانا اسی وقت ممکن ہوگا۔ بیسون کے خیالات کا کچھ حصّہ Meşkûre Eren کی قابل قدر تحقیق میں آ گیا ہے۔ (دیکھیے بیان آئندہ) اور جو سیاحت نامہ کی پہلی کتاب تک محدود ہیں۔ اپنے ان اکتشافات کی بنیاد پر جو اس نے اس کے مخطوطے سے حاصل کی ہیں ڈاکٹر ایرن نے اولیا کے طریقِ کار کی توضیح کی ہے اور سیاحت نامہ کی بہت سی خالی جگہوں اور ناتمام عبارتوں کی طرف توجہ دلائی ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف اپنی تصنیف کو اَور آگے بڑھانا اور اسے آخری طور پر منقّح کر کے پیش کرنا چاہتا تھا، لیکن وہ اس ارادے کی تکمیل نہ کر سکا۔ اس نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ اولیا نے اپنے بیانات کے لیے ادبی مآخذ کا بکثرت استعمال کیا ہے، بلکہ ان مادّہ ہائے تاریخ کے لیے بھی جو اس نے نقل کیے ہیں ان سے کام لیا ہے۔ ڈاکٹر ایرن نے ان ادبی مآخذ کی ترتیب وار فہرست بنائی ہے (اور یہ سب مآخذ سیاحت نامہ کی جلد اوّل سے متعلّق ہیں)، جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے: (۱) وہ مآخذ جن سے اولیا نے کام لیا اور ان کا نام بھی بتا دیا؛ (۲) وہ مآخذ جنھیں اولیا نے استعمال تو کیا لیکن ان کا ذکر نہیں کیا۔ اس طبقے میں حسب ذیل مآخذ آتے ہیں:- عالی: کنہُ الاخبار (قب Babinger، در GOW، ص ۱۲۶ ببعد)؛ ابراہیم پچوی: تاریخ (قب Babinger، ص ۱۹۲ ببعد)؛ نوائی زادہ عطائی: حدائق الحقائق فی تکملۃ الشقائق (قب Babinger، ص ۱۷۱ ببعد)؛ ساعی: تذکرۃ البُنیان (قب Babinger، ص ۱۳۷ ببعد)؛ عَوْفی: جوامع الحکایات، ترکی ترجمہ از جلال زادہ صالح (قب مخطوطۂ استانبول طوپ قپوسرای، ریوَن کوشکی، عدد ۱۰۸۵-۶۹۳ الف)؛ بصیری: لطائف (۱۰۰-۱۱۴) (جس سے قینالی زادہ حسن چلبی: تذکرہ، مخطوطہ در کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، .T.Y ۲۵۲۵، ۴۷ الف، اور مادّہ ہائے تاریخ منظوم، جسے ڈاکٹر ایرن نے نقل کیا ہے)؛ (۳) وہ مآخذ جن کا اولیا نے ذکر کیا ہے مگر استعمال نہیں کیا.

سیاحت نامہ کے مخطوطات

استانبول: مجموعۂ، پرتو پاشا، عدد ۴۵۸-۴۶۲؛ طوپ قپوسرای، بغدت کوشکی، عدد ۳۰۰-۳۰۴؛ بشیر آغا، عدد ۴۴۸-۴۵۲ (۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء کا نسخہ)۔ ان مخطوطات میں اس کتاب کی مکمل دس جلدیں ہیں۔ علاوہ ازیں طوپ قپو سرای، بغدت کوشکی، عدد ۳۰۴ (ج ۱ و ۲)، عدد ۳۰۵ (ج ۳ و ۴)، عدد ۳۰۶ (ج ۹)، عدد ۳۰۷ (ج ۵)، عدد ۳۰۸ (ج ۷ و ۸)؛ طوپ قپوسرای، ریون کوشکی، عدد ۳۶۶/۱۴۵۷ تا ۳۶۹/۱۴۶۰ (ج ۶، ۷، ۸، ۹)؛ حمیدیہ، عدد ۹۶۳ (ج ۱۰)؛ کتاب خانۂ جامعۂ استانبول، عدد ۲۳۷۱ (ج ۱، نسخہ ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۶-۱۷۵۷ء)، عدد ۵۹۳۹ (ج ۱، ۲ نسخہ ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲-۱۷۴۳ء کی نقل)؛ یلدِز، تاریخ قِسمی، عدد ۴۸ (ج ۱۰)۔ وی انا: کتاب خانۂ ملّی، عدد ۱۹۳ H.O. (ج ۴)، قب G. Flügel: *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiscrlichkönig-lichen Hofbibliothek zu Wien.*، وی انا ۱۸۶۵-۱۸۶۷ء، ۲: ۴۳۳، عدد ۱۲۸۱: Cod. mist ۱۳۸۲ (ج ۱)۔ لنڈن: رائل ایشیاٹک سوسائٹی، عدد ۲۲ و ۲۳ (ج ۱، ۲، ۳، ۴)۔ مانچسٹر: یونیورسٹی لائبریری، Lindsay کا مجموعہ، عدد ۱۴۲ (ج ۳، ۴)۔ باسلے: R. Tschudi کا مجموعہ (ج ۱، ۲، ۳)۔ میونخ: Bayr. Staats-bibliothek (?)، Th. Menzel کا مجموعہ (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵).

سیاحت نامہ کے مطبوعہ نسخے

سیاحت نامہ، کتابِ اوّل، سے کچھ منتخبات لیے گئے اور اس میں ایک مقدمے کا اضافہ کر کے منتخبات اولیا چلبی کے نام سے ایک معمولی سا نسخہ چھاپا

گیا، استانبول ۱۲۵۸ھ (۱۵۰ صفحات) و ۱۲۶۲ھ (۱۴۳ صفحات)؛ بولاق ۱۲۶۴ھ (۱۴۰ صفحات)؛ استانبول تقریباً ۱۸۹۰ء (۱۰۴ صفحات، چار تجی)۔ مکمل ایڈیشن: ج ۱-۶، استانبول ۱۳۱۴-۱۳۱۸ھ (اقدام پریس)؛ ج ۱-۶، طبع احمد جودت و نجیب عاصم اور چھٹی جلد بشمولیت Karácson۔ طباعت کی اغلاط، متروکات اور ممنوعہ عبارات کی وجہ سے اس ایڈیشن کی قدر بہت کچھ گھٹ گئی ہے۔ ج ۷ و ۸ ''ترک تاریخ انجمنی'' کی طرف سے چھپیں اور اس میں متعدد مخطوطات سے مدد لی گئی، طبع کلیسلی رفعت بلگہ، استانبول ۱۹۲۸ء (مطابع دولت وأوْرخانیہ)۔ جلد ۹، استانبول ۱۹۳۵ء (Devlet Matbaasi) اور ج ۱۰، استانبول ۱۹۳۸ء (دولت مطبعہ سی) وزارت تعلیم، ترکیہ، نے چھاپیں، لیکن افسوس کہ جدید ترکی رسم الخط میں ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال محدود ہے۔ ایک ناقدانہ اور فاضلانہ مطبوعہ نسخے کی جو عربی رسم الخط میں ہو، یقیناً بہت سخت ضرورت ہے۔

مآخذ: تاریخی ترتیب کے مطابق: (۱) Hammer-Purgstall: Staatsverfassung، ۱: ۲۵۵-۲۷۰ (ج ۲-۳ کی مفصل فہرست مضامین موجود ہے)؛ (۲) وہی مصنف: Narrative of travels in Europe, Asia and Africa by Ewliya Efendi، لنڈن ۱۸۳۴-۱۸۵۰ء (ترجمۂ ج ۱ و ۲)؛ (۳) M. Bittner: Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmîje، وی انا ۱۸۹۵ء؛ (۴) A. Šopov: Evlija Čelebi، در Periodičesko spisanie na Bŭlgarskoto Knižovno Družestvo v Sofija، ج ۶۲ (۱۹۰۲ء)؛ (۵) I. Karácson: Evlia Cselebi török világutozó Mágyarországi utazásai 1660-1664، بوڈاپسٹ ۱۹۰۴ء (ج ۵ و ۶ کے ایک بڑے حصے کا ترجمہ)؛ (۶) D. S. Čohadzič: Putopis Evlije Čelebije v srpskim zemljama v XVII v.، در Spomenik Srpske Kraljevske Akademije، ج ۴۲ (۱۹۰۵ء)؛ (۷) G. Germánus: Evlija Cselebi a XVII századbeli Törökországi czehékről، در Keleti Szemle، ج ۸ (۱۹۰۷ء)؛ (۸) I. Karácson: Evlija Cselebi török világutazó Magyarországi utazásai 1664-1666، بوڈاپسٹ ۱۹۰۸ء (ج ۷، مطبوعۂ استانبول کا ترجمہ ص ۳۲۶ تک)؛ (۹) D. G. Gadžanov: Pŭtuvane na Evlija Čelebi iz bŭlgarskitě zemi prez srědata na XVII v.، در Periodičesko Spisanie na Bŭlgarskoto Knižovno Družestvo v Sofija، ج ۷۰، ۱۹۰۹ء؛ (۱۰) A. H. Lybyer: The Travel of Evlia Effendi، در JAOS، ۳۷ (۱۹۱۷ء): ۲۲۴-۲۳۹؛ (۱۱) G. I. Cialicoff: Din călatoria lui Evliya Celebi، در Arhiva Dobrogei، ج ۲ (۱۹۱۹ء)؛ (۱۲) R. Hartmann: Zu Ewlija Tschelebi's Reisen im oberen Euphrat und Tigrisgebiet، در Isl.، ۹ (۱۹۱۹ء): ۱۸۴-۲۴۴؛ (۱۳) W. Björkman: Ofen zur Türkenzeit، Hamburg ۱۹۲۰ء؛ (۱۴) Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam، پیرس ۱۹۲۱ء، ج ۱؛ (۱۵) F. Taeschner: Die geographische Literatur der Osmanen، در ZDMG، ۷۷ (۱۹۲۳ء): ۳۱-۸۰، ۱۴۴؛ (۱۶) عثمانلی مؤلفلری، ج ۳؛ (۱۷) F. Taeschner: Das anatolische Wegenetz، لائپزگ ۱۹۲۴-۱۹۲۶ء؛ (۱۸) Babinger: GOW؛ (۱۹) P. Pelliot: Le prétendu vocabulaire mongol des Kaitak du Daghestan، در JA، ج ۲۱۰ (۱۹۲۷ء)؛ (۲۰) W. Köhler: Die Kurdenstadt Bitlis nach dem türkischen Reisewerk des Ewlijā Tchelebi، میونخ ۱۹۲۸ء؛ (۲۱) F. Taeschner: Die neue Stambuler Ausgabe von Evlijā Tschelebis Reisewerk، در Isl.، ۱۸ (۱۹۲۹ء): ۲۲۹-۳۱۰؛ (۲۲) F. Babinger: Ewlija Tschelebi's Reisewege in Albanien، در MSOS As.، ۳۳ (۱۹۳۰ء): ۱۳۸-۱۷۸؛ (۲۳) S. Khudaverdógolu: Ὁ Ἐβλιᾶ Τσελεμπῆ ἀνά ταζ ἑλληνιχαζ χωραζ، در Ἑλληνχά ج ۴ (۱۹۳۱ء)؛ (۲۴) D. Tzortzóglou: Τά περί Ἀηνῶν χεφάλαια τοῦ Ἐβλιᾶ Τσελεμπῆ، در Ἑλληχὰ ج ۴ (۱۹۳۱ء)؛ (۲۵) P. Pelliot: Les formes turques et mongoles dans la nomenclature zoologique du Nuzhatu-'l-Ḳulūb، در BSOS، ۶ (۱۹۳۰-۱۹۳۲ء)؛ (۲۶) I. H. Uzunçarşili: کوتاهیه شهری، استانبول ۱۹۳۲ء: ۵۵۵-۵۸۰؛ (۲۷) A. Antalffy: Călătoria lui Evlia Celebi prin Moldava in anul 1659، در Buletinul Comisiei Istorice a României، ج ۱۲ (۱۹۳۳ء)؛ (۲۸) J. Deny: Les pérégrinations du muezzin Evliyâ Tchelebi en Roumanie (XVII^e siècle)، در Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga، پیرس ۱۹۳۳ء؛ (۲۹) محمد خالد: Evliyâ Çelebi'ye göre Azerbaycan şehirleri، در Azerbaycan Yurt Bilgisi، ج ۲، استانبول ۱۹۳۳ء؛ (۳۰) I. Spatháres: Η Δυτιχη Θράχη χατὰ τὸν Ἐβλιγιὰ Τσελεπήν, περιηγηιὴν τοῦ XVII αἰῶνοζ، در Θραχιχά ج ۴ (۱۹۳۳ء)؛ (۳۱) R. Bleichsteiner: Die kaukasischen Sprachproben in Evliya Çelebi's Seyahetname، در Caucasica، ۱۱ (۱۹۳۴ء): ۸۴-۱۲۶؛ (۳۲) P. Wittek: Das Fürstentum Mentesche، استانبول ۱۹۳۴ء؛ (۳۳) H. G. Farmer: Turkish instruments of Music in the Seventeenth Century، در JRAS، ۱۹۳۶ء، ص ۱-۴۳؛ (۳۴) H. Wilhelmy: Hochbulgarien، Kiel ۱۹۳۵-۱۹۳۶ء؛ (۳۵) A. Sakisian: Abdal khan, Seigreur kurde de Bitlis au XVII^e s. et ses trésors، در ژآ ترکی، ۲۲۹ (۱۹۳۷ء): ۲۵۳-۲۷۰؛ (۳۶) I. Spatháres: Ἡ Ἀνατολιχὴ Θράχη χατὰ τὸν Τοῦρχον περιηγητὴν Ἐβλιγὶα Τσελεμπὴν τοῦ XVII αἰῶνοζ (Μεταφρασιζ)، در Θραχιχα، ج ۷ (۱۹۳۷ء)؛ (۳۷) F. Babinger: Rumelische Streifen (Albania)،

برلن ۱۹۳۸ء؛ (۳۸) H. J. Kissling: *Einige deutsche Sprachproben bei Evliyā Čelebi*، در *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa*، ج ۲ (۱۹۳۸ء)؛ (۳۹) V. Garbouzova: *Evliya Tchelebi sur les joaillers turcs au XVII^e s.*، در *Travaux du Département Oriental, Musée de l' Ermitage, Leningrad*، ج ۳ (۱۹۴۰ء)؛ (۴۰) F. Bajraktarević: *Türk-Yugoslav kültür münasebetleri*، در *Ikinci Turk Tarih Kongresi 1937*، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۴۱) A. Bombaci: *Il viaggio in Abissinia di Evliyā Čelebi (1673)*، در *AIUON*، سلسلۂ نو، ۲ (۱۹۴۳ء): ۲۵۹-۲۷۵؛ (۴۲) P. Darvingov: *Un grand voyageur turc*، در *La Bulgarie*، ۱۶ مئی ۱۹۴۳ء؛ (۴۳) F. Babinger: *Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien*، Brünn ۱۹۴۴ء؛ (۴۴) [آ، ترکی، مقالۂ اولیا چلبی، از جاوید بیسون (M. Cavid Baysun)؛ (۴۵) H. W. Duda: *Balkantürkische studien (Üsküb)*، وی انا ۱۹۴۹ء؛ (۴۶) R. F. Kreutel: *Ewlija Čelebīs Bericht über die türkische Grossbotschaft des jahres 1665 in Wien*، در *WZKM*، ج ۵۱ (۱۹۴۸-۱۹۵۲ء)؛ (۴۷) جاوید بیسون: *Evliya Çelebi'ye dáir notlar,* در *TM*، ج ۱۲ (۱۹۵۵ء)؛ (۴۸) A. Bombaci: *Storia della letteratura*، Milan ۱۹۵۶ء؛ (۴۹) H. J. Kissling: *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17, Jahrhundert*، Wiesbaden ۱۹۵۶ء؛ (۵۰) R. F. Kreutel: *Im Reiche des goldenen Apfels* (Vienna)، Graz ۱۹۵۷ء؛ (۵۱) M. Eren: *Evliya Çelebi Seyāḥatnamesi birinci cildinin kaynaklari üzerinde bir araştirma*، استانبول ۱۹۶۰ء؛ (۵۲) C. B. Ashurbeyle: *Seyāḥatnāme Evliya Čelebi kak istočnik po izučeniyu sotsial' no-ekonomičeskoi i palitičeskoi istorii gorodov Azerbaydjana v pervoy polovine XVII veka* (*The Seyāḥatnāme of Evliyā Čelebi as a source for the study of the social- économic and political history of the towns of Azerbaydjān in the first half of the 17th century*)، سوویت وفد کے مقالات، جو پچیسویں موتمرِ مستشرقین، منعقدۂ ماسکو، ۱۹۶۰ء، میں پڑھے گئے؛ (۵۳) اولیا چلبی: *Kniga puteshestviya perevod i kommentarii*، ج ۱، در *Zemli Moldavii i Ukrainī*، ماسکو ۱۹۶۱ء؛ دیگر حوالے در Pearson، ص ۲۷۷ و تکملہ، ص ۸۴.

(H. W. DUDA و J. H. MORDTMANN)

---

* **اَوَّل**: (مؤنث: اُولٰی؛ جمع: اَوائِل [و اُوَل؛ ایک جمع اَوَّلُون بھی آتی ہے (لسان)])۔ ابن فارس نے کہا ہے کہ اس کے بنیادی معنی ابتداے امر بھی ہیں اور انتہاے امر بھی (تاج)۔ جب اللہ تعالٰی کے متعلق ھُوَ الاَوَّل کہا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ ذات ہے جس سے پہلے کوئی چیز موجود نہیں اور جن لوگوں نے اس جگہ اوّل کے معنی پہلا، غیر محتاج یا مستغنِ بنفسہٖ کیے ہیں انھوں نے بھی اس معنی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام راغب نے وَلَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍۢ بِهٖ کے معنی کیے ہیں: کفر کے پیشوا نہ بنو (مفردات) اور یہ بھی لکھا ہے کہ اوّل وہ ہے جس سے پہلے کوئی نہیں اور جس پر دوسرا امر مرتب ہو اور یہ لفظ کئی طرح استعمال ہوتا ہے: (۱) زمانی لحاظ سے مقدم ہو؛ (۲) رتبے اور ریاست کے لحاظ سے مقدم ہو، جیسے کہتے ہیں اَلْاَمِیْرُ اَوَّلًا ثُمَّ الْوَزِیْرُ؛ (۳) وضع اور نسبت کے لحاظ سے مقدم، جیسے عراق سے جانے والے کو کہا جائے العراق سے نکل کر پہلے قادسیہ آئے گا پھر فید؛ (۴) کسی چیز کے بنانے میں جو پہلا مرحلہ ہو، جیسے مکان کی تعمیر میں اوّل بنیاد پھر عمارت (مفردات)۔ اوّل کا لفظ آخر کا نقیض ہے۔ اس کے مادّے کی تعیین کے لیے دیکھیے لسان، بذیل فصل الواو، حرف اللام؛ مفردات تحت اوّل؛ [نیز الجرجانی: التعریفات، مادّہ الاوّل]۔

(۱) ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر لفظ اوّل کو مسلمان فلسفیوں کے ہاں ارسطو اور فلاطینوس (Plotinus) کے عرب مترجمین نے یونانی الفاظ πρῶτος اور ἀρχαί کے عربی مرادف کے طور پر داخل کیا۔ اس طرح ارسطو کی "فرضی الٰہیات" (*Pseudo-Theology*) یعنی فلاطینوس کے مقالات (*Enneads*) کے آخری تین مقالوں کے عربی ترجمے میں "اوّل" کی اصطلاح اوّلیں ہستی یا اوّلیں مخلوق کے لیے استعمال کی گئی ہے۔ اسی طرح رسائل اخوان الصفا میں ہمیں "القصد الاوّل" کی ترکیب ملتی ہے، جس سے مراد ذات الٰہی سے نکلی ہوئی سب سے پہلی علت ہے۔ یہی اصطلاح ابن العارف اور ابن سَبْعِین کے اسئلۃ صقلویۃ میں بھی ملتی ہے۔ اسے معتزلہ کے علاوہ الکِندی اور الفارابی نے بھی استعمال کیا ہے، لیکن فلسفیانہ مصطلحات میں اس لفظ کے استعمال کو منظم صورت ابن سینا نے دی، چنانچہ اس کے بعد لفظ 'اوّل' مشرق و مغرب کے ان اہلِ فکر میں عام طور سے رائج ہو گیا جو بالواسطہ یا بلاواسطہ ابن سینا کی فکریات سے واقف تھے۔

(۲) حکما کے یہاں صیغۂ واحد میں لفظ اوّل کو اولیں ہستی کے معنوں میں ذاتِ خداوندی کے لیے استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ واجب الوجود کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ یہی خدا کا وہ نام ہے جسے مسلمان حکما نے سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ ان معنوں میں یہ لفظ بالعموم تنہا آتا ہے، اگرچہ بعض اوقات المَبدَأ الاوّل، الاصول الاوّل کی سی تاکیدی تکراری ترکیبیں بھی نظر آ جاتی ہیں۔

(۳) بعض مرکب ترکیبوں میں لفظِ اوّل اساسًا علّی تقدّم (casual priority) کو ظاہر کرتا ہے اور ثانیًا تقدّم زمانی کو، جیسا کہ اَلْمَعْلُولُ الْاَوَّل، اَلْاَجْسَامُ الْاُوْلٰی، اَلْحَرَکَۃُ الْاُوْلٰی کی اصطلاحوں میں۔

(۴) بصورتِ جمع اوائل [رکّ بآں] ان امور کو ظاہر کرتا ہے جو تاریخ کے لحاظ سے مقدّم ہوں، یا جنھیں سب سے پہلے رائج کیا گیا ہو۔ فلسفے میں یہ اصطلاح

ازمنۂ گزشتہ کے مفکّرین کے لیے استعمال کی جاتی ہے.

(۵) اسی طرح بصورتِ جمع "اوائل" ہستی یا علم کی ترتیب میں پہلے اصولوں کو ظاہر کرتا ہے، مثلاً المَبادِی الأولٰی، یعنی ترتیب وجود میں پہلے اصول یا عقلِ مجرّد؛ المعقولات الاولٰی، یعنی پہلی قابلِ فہم چیزیں، یعنی علم کے اوّلیں اصول.

(۶) لفظ اوّل سے اسم مجرد اوّلِیّہ (جمع: اَوّلِیّات) بنایا گیا ہے۔ حکمت میں یہ اصطلاح اس شے کی ذات کو ظاہر کرتی ہے جو پہلی ہو.

(۷) بصورت جمع لفظ اَوّلِیّات بلا امتیاز یونانی الفاظ τά πρῶτα اور ἀρχαί کے ترجمے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس سے علم کے اعتبار سے پہلے اصول مراد لیے جاتے ہیں، یعنی وہ قضایا جو بذات خود بداہۃً ظاہر و باہر ہوں (نیز رآتِ بہ الاسماء الحسنٰی).

مآخذ: (۱) رسائل اِخوانِ الصفاء، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۸ء، ۴: ۱۴-۱۸؛ (۲) الفارابي: رِسالة فِی آراء المدینة الفاضِلة (طبع Dieterici، در *Al Fārābīs Abhandlung der Musterstadt*، لائڈن ۱۸۹۵ء)، ص ۱۷-۲۳، ۲۷-۲۹؛ (۳) وہی مصنّف: عُیُونُ المَسائِل، (طبع Dieterici، در *Al Fārābīs Philosophischen Abhandlungen*، لائڈن، ۱۸۹۰ء)، ص ۵۷-۶۰؛ (۴) ابن سینا: الشِفاء (چاپ سنگی، تہران ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء)، ۱: ۲۹۲-۲۹۳ و ۲: ۴۳۹، ۵۸۱، ۵۸۹، ۶۰۵-۶۰۸، ۶۲۰-۶۲۵؛ (۵) وہی مصنّف: النَّجاة، قاہرہ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء، ص ۱۰۰-۱۰۳، ۲۳۳، ۲۷۰، ۳۵۵، ۴۰۴، ۴۲۴، ۴۵۱-۴۵۳، ۴۶۱، ۴۷۹؛ (۶) وہی مصنّف: کتاب الإشارات و التنبیهات، (طبع Forget، لائڈن ۱۸۹۲ء، ترجمہ از A. M. Goichon)، ص ۵۵-۵۹، ۱۶۷-۱۶۹؛ (۷) وہی مصنّف: تفسیر الصمدیة (طبع جامع البدائع، قاہرہ ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۷ء، ص ۱۹؛ (۸) وہی مصنّف: رسالة فی العِشق (وہی مدیر)، ۲: ۷۲؛ (۹) ابن حزم: کتاب الفِصَل، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء، ۱: ۲۱-۲۵؛ (۱۰) ابن السِیْد البَطَلْیَوسی: کتاب الحدائِق (طبع Asin، در *Andalus*، ۱۹۴۰ء)، ۵: ۶۳-۱۵۴؛ (۱۱) ابن رُشد: *Djami' de la Métaphysique* (طبع Quirós، میڈرڈ ۱۹۱۹ء)، ص ۱۳۱-۱۵۴؛ (۱۲) A. M. Goichon: *Lexique de la langue philiosophique d' ibn S īnā*، پیرس ۱۹۳۸ء، شمارہ ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۹۱، ۹۹، ۱۴۳، ۴۴۳، ۴۵۰، ۵۷۲؛ (۱۳) وہی مصنّف: *Vocabularies Comparés d'Aristote d' Ibn Sina*، پیرس ۱۹۳۹ء، ص ۲؛ (۱۴) M. Cruz Hernändez: *Historia de la filosofía hispaño-musulmana*، میڈرڈ ۱۹۵۷ء، ۱: ۸۳، ۸۷، ۸۹، ۱۳۱، ۲۶۰، ۳۱۷، و ۲: ۱۵۰، ۱۵۴، ۳۰۲، ۳۰۷.

(M. CRUZ HERNÁNDEZ)

---

*⊗ **اُوَیس اوّل:** (سُلطان) اُوَیس، خاندانِ جلائر [رآتِ بآن] یا ایلہ کان (اَیلکان، مشتق از اِلکان؟) کا دوسرا بادشاہ، جس نے ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء تا ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء حکومت کی.

اُوَیس، جو ۷۴۲ھ/۱۳۴۱ء کے لگ بھگ پیدا ہوا تھا، حسن بزرگ [رآتِ بآن] بن حسین گورگان (کُوراکان، یعنی دامادِ خان) بن آق بوغا نویان بن ایلہ کان (ایلکان) نویان (رشید الدین: ایلکای، ایلجای) کا فرزند تھا.

حسن بزرگ کی والدہ ایک مغل شہزادی اور ارغون خان کی بیٹی تھی۔ خود حسن نے اپنی شادی ایک نامور خاتون دلشاد خاتون بنت دِمشق خواجہ بن چوپان [قبّ سُلدُوز] سے کی تھی۔ اس خاتون کی پہلی شادی ابو سعید خان سے ہوئی تھی اور جب ۷۶۲ھ میں اس کا انتقال ہو گیا تو پھر ایک امیر سلیمان نامی کی زوجیت میں آئی (حبیب السیر)۔ دلشاد خاتون اپنی ذہانت اور خوب صُورتی کے لیے مشہور تھی۔ وزرا اس سے امورِ سلطنت میں مشورہ لیا کرتے تھے (کتاب مذکور).

اکثر مؤرّخوں کے بیان کے مطابق اویس براہِ راست اپنے باپ کا جانشین ہوا، جس کا انتقال ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء میں ہوا تھا، لیکن جنابی کا کہنا ہے کہ سلطان حسن (م ۷۵۷ھ) کا اصل جانشین سلطان حسین (م ۷۶۰ھ) تھا (جو دل آویز کردار کا حامل اور شاعر تھا)۔ اس طرح مارکوف (Markov) کا یہ نظریہ قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے کہ حسین اور اویس دونوں نے ورثے میں الگ الگ ریاستیں پائی تھیں، جنھیں اپنے بھائی کے انتقال کے بعد اویس نے یک جا کر لیا.

اویس کی سرگرمیوں کا مرکز بغداد رہا۔ اس زمانے میں تبریز [رآتِ بآن] پر قبچاق کے خان جانی بیگ کا قبضہ تھا، جو چوپان [قبّ سُلدُوز] کے پوتے اشرف کے ظلم و استبداد کا خاتمہ کرنے کے لیے آذربیجان آیا تھا۔ ۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء کے موسم بہار میں جب اویس کو معلوم ہوا کہ جانی بیگ وہاں سے چلا گیا ہے تو اس نے اخی جوق پر، جسے جانی بیگ (یا اس کا فرزند بِردی بیگ) تبریز میں اپنا نائب بنا کر چھوڑ گیا تھا، چڑھائی کر دی۔ کوہ سِینَے (؟) مِیَنے؟ (غالباً سہند) کے قریب دونوں کا مقابلہ ہوا۔ اخی جوق پہلے تبریز اور پھر نخچوان کی طرف پسپا ہو گیا۔ اویس نے تبریز میں عمارتِ رشیدی کو اپنا صدر مقام بنایا۔ رمضان [۷۵۹ھ/] اگست ۱۳۵۸ء میں اشرف کے سینتالیس امیروں (حبیب السیر: امرائے شرقی، جو ایک صریح غلطی ہے) کے سر قلم کر دیے گئے۔ اس سے دوستوں کی ہمدردیاں مخالف سمت ہو گئیں اور انھوں نے اخی جوق کو تلاش کر کے اس کے ساتھ قرہ باغ کا رخ کیا۔ اویس نے ان لوگوں کے خلاف علی پیلتن کو روانہ کیا، لیکن اس نے کم زوری سے کام لیا اور شکست کھائی۔ اویس کو بھی بغداد کی طرف پسپا ہونا پڑا۔ ۷۶۰ھ کے موسم بہار میں شیراز کے محمد مظفّری نے اخی جوق کے خلاف لشکر کشی کی اور اسے تبریز سے نکال کر وہاں کئی مہینے پڑاؤ ڈالے رکھا (تاریخ گزیدہ، در GMS، ص ۶۷۷-۶۷۹، ۷۱۵-۷۱۷)، لیکن جونہیں اسے اطلاع ملی کہ اویس نے بغداد سے کوچ کر کے شمال کا رخ کیا ہے تو بغیر کوئی مدافعت کیے وہاں سے چلا گیا۔ اس طرح اویس نے دوبارہ تبریز پر قبضہ کر لیا۔ یہاں وہ خواجہ شیخ کجج (کججانی) کے مکان پر مقیم ہوا۔ ادھر اخی جوق نے اپنے والد صدر الدین خاقانی کے ہاں پناہ لی۔ اخی جوق کے سپر انداز ہو جانے پر اویس نے اسے غداری کے

الزام میں قتل کروا دیا۔

۷۶۵ھ/ ۱۳۶۳ء میں بغداد کے والی خواجہ مرجان نے بغاوت کر دی مگر وہ بہت قلیل عرصے کے لیے مقابلے پر جما رہ سکا۔ اس نے شہر کے دروازے کھول دیے اور اویس نے اسے معاف کر دیا، لیکن اس کی جگہ یہ منصب شاہ خازن کو دے دیا (حبیب السیر)؛ لیکن مصری ماخذ (المقریزی: السّلوک، در کتاب خانۂ ملّی، عربی مخطوطات، شمارہ ۶۷۳، ورق ۴۹، ۵۲) کا بیان ہے کہ ۷۶۷ھ میں مرجان نے یہ کوشش کی تھی کہ سلطانِ مصر اشرف شعبان کی امداد حاصل کر لے، جس کے بدلے اس نے وعدہ کیا تھا کہ وہ اس کے نام کا خطبہ رائج کر دے گا۔ اویس نے اپنا جو قاصد بعد ازاں یہ بتانے کے لیے قاہرہ بھیجا کہ مرجان کی ایک باغی سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں اس کا استقبال سرد مہری سے کیا گیا۔ بہر حال اویس اس عرصے میں مرجان کا قصہ پاک کر چکا تھا۔ المقریزی نے ۷۶۷ھ کی جو تاریخ دی ہے اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ مرجان کی بغاوت خاصی مدت تک جاری رہی (اسی ماخذ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مرجان کو اندھا کر دیا گیا تھا)۔

بغداد میں اویس نے گیارہ مہینے قیام کیا پھر مغرب کی طرف روانہ ہوا۔ اس نے بیرام خواجہ (قرہ قویونلو قبیلے کے ترکمان) کے بھائی سے موصل چھین لیا؛ پھر خود بیرام خواجہ کو مُوش کے میدان میں شکست دی اور اس کے علاقے کو تاخت و تاراج کیا۔ اسی اثنا میں ماردین پر بھی قبضہ ہو گیا، جہاں کے امیر نے مصر سے مدد مانگی تھی، مگر نہ مل سکی (قبّ المقریزی: السّلوک، ورق ۵۳)۔

اویس قرہ کلیسیا (مابین ارزروم و بایزید) کے راستے تبریز واپس آیا۔ یہاں پہنچ کر اسے معلوم ہوا کہ [اس کی غیر حاضری میں] کاؤس بن کیقباد، فرماں روائے شروان، دو مرتبہ آ کر قرہ باغ (ارّان) کے باشندوں کو زبردستی شروان (کُر کے شمال) لے گیا ہے، حالانکہ اویس نے اخی جوق کے ختم ہو جانے کے بعد یہ علاقہ اپنی مملکت میں شامل کر لیا تھا۔ اویس کے سپہ سالار بیرم بیک نے کاؤس کو شروان کے قلعے میں محصور کر لیا۔ بالآخر کاؤس کو پابجولان اویس کے سامنے پیش کیا گیا، جسے اس نے بغداد میں جلاوطن کر دیا، لیکن تین مہینے کے بعد اسے دوبارہ اویس کے ایک باج گزار کی حیثیت سے بحال کر دیا گیا (قبّ وہ جلائری سکّے جو شروان میں مضروب ہوئے)۔

دولت شاہ (ص ۲۶۱ - ۲۶۳) کے بیان کے مطابق اویس اتنا حسین و جمیل تھا کہ جب وہ نکلتا تو بغداد کے لوگ اسے دیکھنے کے لیے جوق در جوق دوڑتے تھے۔ سب کے سب مؤرخ اس کی رحم دلی، عدل پروری اور جرأت کے مداح ہیں؛ وہ علم و ادب کا بھی بڑا مربی تھا۔ اس کا سب سے بڑا مداح شاعر سلمان ساوجی تھا، جس نے اس کے دورِ حکومت کے خاص خاص واقعات پر قصائد لکھے ہیں۔ [اس کے عہد کے دیگر مشہور شاعر شرف رامی، خواجہ محمد عصار اور عبید زاکانی تھے۔] اویس خود بھی ایک بلند مرتبہ خطّاط و انشا پرداز اور بڑے پائے کا شاعر تھا۔ اس نے تبریز میں ایک بڑی شان دار عمارت ''دولت خانہ'' بنائی (جسے Clavijo نے ''Tolbatgana'' کہا ہے)، جو غالبًا وہی ہے جسے آج کل اَرْک [= قلعہ، مسکنِ بادشاہ] کہتے ہیں (قبّ مادّۂ تبریز)۔

اویس ایک ایسے خانوادے کا چشم و چراغ تھا جو بالکل ایرانی رنگ میں رنگا گیا تھا۔ ماں کی طرف سے وہ خاندان چوپان سے تعلق رکھتا تھا، جس کے شور انگیز واقعات شہرۂ آفاق ہیں۔ اسی لیے اویس بھی بظاہر جذباتی مزاج کا آدمی تھا؛ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ اسے اپنے مقرب وزیر بیرم شاہ سے والہانہ تعلق خاطر تھا اور اس کے انتقال پر ملک بھر میں سوگ منایا گیا۔ اسی طرح جب اس کا بھائی زاہد نشے کی حالت میں چھت سے گر کر مر گیا تو اس پر اتنا اثر ہوا کہ اس نے ۷۷۳ھ میں امیر ولی کے خلاف مہم منسوخ کر دی۔ اویس کا انتقال [۷۷۵ھ میں] تقریبًا تیس برس کی عمر میں بعارضۂ تپِ دق ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے اپنی موت کا پہلے سے احساس ہو گیا تھا، چنانچہ اس نے اپنے کفن اور تابوت کی تیاری کا حکم دے دیا تھا۔ [بقول دولت شاہ انتقال سے پہلے اس نے یہ حسرت آمیز اشعار بھی کہے تھے:

ز دارالملکِ جاں روزی بشہرستانِ تن رفتم
غریبی بودم اینجا چند روزی تا وطن رفتم
غلامِ خواجہ ای بودم گریزاں گشتہ از خواجہ
در آخر پیش او شرمندہ با تیغ و کفن رفتم
الا ای ہم نشینانم شدم محروم ازیں دنیا
شما را عیش خوش بادا دریں دنیا کہ من رفتم]

اس کے پانچ بیٹے تھے: حسن، جلال الدین حسین، شیخ علی، غیاث الدین احمد اور بایزید اور ایک بیٹی تھی جس کا نام مخدوقتھا۔ اویس کی خواہش تھی کہ بغداد تو اپنے بڑے بیٹے حسن کو دے دے اور تاج و تخت کا مالک حسین کو بنائے۔ جب امرا نے شبہہ ظاہر کیا کہ شاید حسن یہ بات منظور نہ کرے تو کہا جاتا ہے کہ اویس نے جواب دیا: ''آپ لوگ جانتے ہیں (کہ ایسے موقع پر کیا کرنا چاہیے)''۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس دن اویس کا انتقال ہوا اسی دن حسن کو بھی ختم کر دیا گیا۔

منتخب التواریخ کے مطابق اویس کا وزیر امیر زکریا تھا اور امیر الامرا عادل آغا [قبّ سلطانیہ]۔

سکّے: مارکوف (Markov) نے ایسے چھیاسٹھ سکّوں کی کیفیت بیان کی ہے جو اویس کے نام پر بغداد، واسِط، تبریز، اِرْدَبِیل، خوئی، نَخْجوان، شابَران، باکو، گُشتَسْفی، بَرْدَعہ، ساوَہ، وَسْتان (؟)، طُوسان (اوجان؟)، باران (؟) اور باند (؟) وغیرہ میں مضروب ہوئے۔ ۷۵۸ھ کے ایک سکّے پر، جو بغداد میں ضرب ہوا، یہ نام نقش ہے: السلطان العالم العادل؛ ۷۶۲ھ (بغداد) کے سکّے پر ''السلطان الاعظم شیخ اویس بہادر'' کندہ ہے؛ ۷۶۶ھ کے سکّے (بغداد) پر منگولی زبان میں نام لکھا ہے۔ لین پول (Lane-poole) کی فہرست میں اویس کے ان سکّوں کا حال ملتا ہے جو تبریز، سلطانیہ، بغداد، اِرْبِل، شیراز اور

اصفہان میں ڈھالے گئے۔ محمد مبارک کی فہرست میں ان سکوں کا ذکر ہے جو بغداد، بصرہ، حلّہ، تبریز اور شیراز میں مضروب ہوے۔ شیراز کے ایک سکّے پر، جس کی تاریخ ۷۶۶ھ ہے، اویس کا لقب ''الواثق بالملک الدیّان'' منقوش ہے۔

مآخذ: (۱) معین الدین نطنزی: منتخب التواریخ، Bibl. Nat.، تکملۂ مخطوطات فارسی، شمارہ ۱۶۵۱، ورق ۳۲۷-ب تا ۳۲۸-الف۔ اس میں حسن بزرگ کے خاندان کا ذکر ہے اور ایک مختصر خاکہ دیا گیا ہے، جس سے بعد کے حکمرانوں کا شجرہ معلوم ہوتا ہے؛ (۲) شجرۃ الاتراک (الغ بیگ کی کتاب اُلوس اربعہ کا خلاصہ)، مترجمۂ Miles، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۳۳۵ - ۳۳۸؛ (۳) خواند امیر: حبیب السّیر (جس نے حافظ ابرو [رک بآں] کا حوالہ دیا ہے)، طبع تہران ۱۲۷۱ھ، ۳/۱: ۸۰-۸۱؛ (۴) ابن تغری بردی: المنہل الصّافی، Bibl. Nat. مخطوطات عربی، شمارہ ۲۰۶۹، ورق ۲۵ (بذیل مادۂ اویس)؛ (۵) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع محمد قزوینی، ص ۲۶۱ - ۲۶۳ وغیرہ؛ (۶) منجّم باشی: صحائف الاخبار، ۳: ۱۰-۱۱؛ (۷) D' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۷۴۲-۷۴۳؛ (۸) Dorn: *Versuch. einer Geschichte d. Schirwanschahe*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۱ء، ص ۳۹ (تعلقات مابین اویس و کاؤس)؛ (۹) Wüstenfeld: *Die Chroniken d. Stadt Mekka*، ۴ (۱۸۶۱ء): ۲۵۸، ۲۶۰ (جہاں سونے اور چاندی کے ان جھاڑوں کا ذکر ہے جو اویس نے مکّۂ معظمہ بھیجے تھے اور اس نذرانے کے صلے میں ''صاحبِ مکّہ'' عجلان بن رُمیثہ نے کئی برس تک خطبوں میں اویس کے لیے دعاے خیر کی)؛ (۱۰) Howorth: *History of the Mongols*، ۳: ۶۵۴-۶۵۹؛ (۱۱) Heyd: *Histoire du commerce du Levant*، طبع لائپزگ ۱۸۸۶ء، ص ۱۲۹، ۱۳۱ (وینس اور جینوا کے باشندوں سے اویس کے تعلقات کا ذکر)؛ (۱۲) مارکوف (Markov): *Katalog djalairskikh monet*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء [مبنی بر تواریخ عربی از العینی (۱۳۶۰-۱۴۵۱ء)، جنّابی (م ۱۵۹۰ء)، وغیرہ]۔ اس کتاب میں ان چارسو چوّن جلائری سکّوں کی بڑی عظیم دریافت کا حال ہے جو آزرْ دُوباد کے قریب ۱۸۵۸ء میں پائے گئے؛ اویس وغیرہ کے سکّوں کی دوسری دریافت کے لیے، جو باکو میں ہوئی، دیکھیے: (۱۳) Pakhomov: *Monetnïye kladî Azerbaidjana*، باکو ۱۹۲۶ء، ص ۵۹؛ قب (۱۴) Lane-poole: *Cat. of Oriental Coins*، ۱۸۸۱ء، ۶: ۲۰۷؛ (۱۵) Lane-poole: *Additions to the Oriental Collection*، ۳: ۱۲۸؛ نیز (۱۶) محمد مبارک: *Catalogue des monnaies djinguisides*، وغیرہ، طبع استانبول ۱۹۰۱ء، ص ۱۹۴؛ (۱۷) E. G. Browne: *A History of Persian Literature*، ج ۳، بمدد اشاریہ۔

---

* **اُوَیس ثانی**: بن سلطان وَلَد بن علی بن اویسِ اوّل، جلائری خاندان کا ساتواں بادشاہ، جس نے ۸۱۸ سے ۸۲۲ھ تک خوزستان (شُوشتر)، بصرے اور واسط پر حکومت کی (منجّم باشی، ۳: ۱۲)۔ وہ شاہ محمد ترکمان کے ہاتھوں قتل ہوا (Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۵: ۱۴۲)۔ اویس ثانی کی والدہ تندو، جو ایک لائق و فائق خاتون تھی، حسین بن اویس اوّل کی بیٹی تھی۔ منتخب التواریخ کے مصنّف نے بیان کیا ہے کہ اس کے زمانے میں اویس ثانی ہی برسرِ حکومت تھا۔ اس وقت اس کی عمر گیارہ برس تھی اور اس کی ماں ہی اس کی ''وزیر'' تھی۔ Huart کے قول (*La fin de la dynastie Ilékanienne*، در *JA*، ۱۸۷۰ء، ۷: ۳۴۴-۳۴۸) کے باوجود اس خاتون کو تاندو [تندو؟] بنت اویس الاوّل نہیں سمجھا جا سکتا، جس نے یکے بعد دیگرے دو مظفریوں، محمود اور زین العابدین، سے نکاح کیا تھا۔

(V. Minorsky)

اُوَیسؓ القَرَنی: ''سیّد التابعین'' اُوَیس بن عامر [ایک روایت میں ⊗ عمرو، دیکھیے الاصابۃ، ص ۲۹۷؛ و ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۰۷] بن جَزْء بن مالک بن عمرو بن سعد [یہ الاشتقاق، ص ۲۴۷ کا بیان ہے لیکن الاصابۃ اور المقتضب میں عمرو کے بعد ہے: ابن مَسْعَدَہ بن عمرو بن سعد]۔ ان کا سلسلۂ نسب قبیلۂ قَرَن بن رَدْمان بن ناجیہ بن مراد سے جا ملتا ہے۔ ابن الکلبی نے انھیں اُوَیس بن عمرو بن جَزْء بن مالک بن عمرو بن مَسْعَدَہ بن عَصْوان بن قَرَن [بن رومان] بتلایا ہے [نیز دیکھیے جمہرۃ، ص ۴۰۷] اور بعض نے اُوَیس بن ماکولا، اُوَیس بن الخُلَیْص اور اُوَیس بن اُنَیْس بھی لکھا ہے [الجوہری نے قَرَن بہ سکونِ را کہہ کر اسے قَرْن مَنازل کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، دیکھیے تاج العروس، بذیل مادۂ ق ر ن؛ نیز مسالک الابصار، ۱: ۱۲۲]۔ اُوَیسؓ اہلِ یمن سے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ عہد رسالت میں موجود تھے اور غائبانہ اسلام قبول کیا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ثابت نہیں۔ تاریخ میں ان کے حالات کم ملتے ہیں۔ ان کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں وہ بالعموم ہَرِم بن حیّان العبدی البَصْری (۳۴ھ)، اَصْبَغ بن زَیْد (م ۵۷ھ)، رَبیع بن خُثَیْم (م ۶۷ھ)، اُسَیْر (یا یُسَیْر) بن جابر (م ۸۵ھ) اور عبداللہ بن سَلَمۃ المُرادی کی روایات پر مبنی ہیں۔ ان کے بیانات کے مطابق اویسؓ القرنی یمن کی امدادی فوج میں (یعنی ۱۷ھ کے بعد) مدینۂ منوّرہ آئے اور یہیں خلیفۂ وقت [حضرت عمرؓ] سے ان کی پہلی ملاقات ہوئی؛ پھر وہ کوفے [بقول سامی بک بصرے (جو صحیح نہیں)] چلے گئے، جہاں وہ گوشۂ عزلت میں زندگی بسر کرتے رہے۔ اویس زہد و عبادت کے پیکر تھے۔ ان کے انداز و اطوار سے مجذوبانہ شان بھی جھلکتی تھی۔ حضرت عمرؓ سے اویسؓ کی دوسری ملاقات عرفات میں ہوئی۔ اس کے بعد آذربیجان کے معرکے (۲۰-۲۲ھ) سے لوٹتے ہوے راستے میں اچانک بیمار ہو کر وفات پا گئے (حلیۃ الاولیاء، ۲: ۹)۔ اس بارے میں دوسرے اقوال بھی ہیں، مثلاً جنگ صِفّین (۳۷ھ/۶۵۷ء) میں حضرت علیؓ کی طرف سے حصّہ لیا [قب قاموس الاعلام، بذیل مادّہ] اور تقریبًا چالیس زخم کھا کر شہید ہوے۔ بقول بعض اویسؓ نے دمشق میں وفات پائی اور وہیں مقبرۂ باب الجابیہ میں دفن ہوے یا انھوں نے مکّۂ معظمہ میں انتقال کیا [نیز دیکھیے منتہی المقال]۔

ابن سَعْد نے اویس کا حلیہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ صحیح مسلم میں اویس کے کئی مناقب وفضائل گنوائے ہیں مگر بعض نے [غلطی سے] اویس کے وجود ہی سے انکار کیا ہے۔ اویس چونکہ مفتی یا فقیہ نہ تھے اس لیے علماے حدیث نے ان سے روایت لی ہے نہ ان کے حالات جمع کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ماہرینِ انساب کی تالیفات اویس القرنی کے ذکر سے خالی نہیں، بلکہ الذّہبی، ابن حجر العسقلانی اور محمد طاہر الفَتّنی ایسے محققین نے بھی اویس کے وجود کو نہیں جھٹلایا۔ [نبی اکرم صلّی اللہ علیہ والہ وسلّم سے حضرت اویس کے متعلق جو روایات مروی ہیں ان کے لیے دیکھیے مسلم: صحیح، کتاب فضائل الصّحابۃ، حدیث ۲۲۳-۲۲۵۔ اویس کو حضرت علی کرّم اللہ وجہہ سے بڑی محبت تھی۔ جنگ صفّین میں انھوں نے حضرت علیؓ کی طرف سے شرکت کی۔ لکھا ہے کہ اس جنگ میں حضرت معاویہؓ کے طرف داروں میں سے ایک شخص نے پکار کر پوچھا کہ کیا تم کوفے والوں میں اویس قرنی ہے؟ جب جواب اثبات میں ملا تو اس نے کہا میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے سنا ہے کہ اویسؒ قرنی تابعین میں سب سے بہتر ہیں۔ پھر وہ شخص گھوڑے کو مہمیز لگا کر حضرت علیؓ کی فوج میں شامل ہوگیا (ابن سعد).]

مآخذ: (۱) ابن الکَلْبی: الجمہرۃ فی النسب، مخطوطہ کتاب خانۂ اسکوریال، میڈرڈ، عدد ۱۶۹۸، ورق ۱۱۷؛ (۲) ابن سَعْد، بیروت ۱۹۵۷ء، ۶: ۱۶۱ ببعد، [لائڈن ۱۳۳۵ھ، ۶: ۱۱۱]؛ (۳) ابن دُرَید: الاِشْتِقاق، ص ۲۴۷؛ (۴) ابن حبیب: مختلف القبائل، ص ۴۶؛ (۵) مسلم، کتاب فضائل الصحابۃ: حدیث ۲۲۳-۲۲۵؛ (۶) الطّبری، ۳: ۲۴۷۵، ۲۴۷۶، ۲۵۲۲، ۲۵۲۳؛ (۷) الحاکم: المستدرک، حیدرآباد [دکن] ۱۳۴۱ھ، ۳: ۴۰۲-۴۰۸؛ (۸) ابو نُعَیْم الاِصبہانی: حِلْیۃُ الاولیاء، قاہرہ ۱۹۳۳ء، ۲: ۷۹-۸۷ (رقم ۱۶۲)؛ (۹) ابن عساکر: ۱۳۳۱ھ، ۳: ۱۵۷-۱۷۴؛ (۱۰) السمعانی، ۴۴۹-الف [بذیل مادّۂ القرنی]؛ (۱۱) یاقوت: المنتخب (مخطوطہ)، ورق ۸۵، ۸۶؛ (۱۲) فریدُ الدین عطار: تذکرۃ الاولیاء، ۱۳۳۰ھ، ص ۱۴-۲۱؛ (۱۳) الذّہبی: میزانُ الاعتدال، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۱۲۹-۱۳۱؛ (۱۴) وہی مصنّف: المُشْتبہ، ۱۸۶۳ء، ص ۴۲۱؛ (۱۵) وہی مصنّف: دُوَل الاسلام، حیدرآباد [دکن] ۱۳۳۷ھ، ۱: ۱۶؛ (۱۶) ابن تَغْری بَرْدی، قاہرہ ۱۹۲۹ء، ۱: ۱۱۲؛ (۱۷) ابن حجر العَسْقلانی: الاصابۃ، قاہرہ، ۱: ۱۱۵-۱۱۷ (رقم ۵۰۰)؛ (۱۸) وہی مصنّف: لسانُ المیزان، حیدرآباد [دکن] ۱۳۲۹ھ، ۱: ۴۷۱-۴۷۵؛ (۱۹) السّیوطی: الجامع الصغیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲: ۷؛ (۲۰) صفی الدین احمد الخَزْرجی: خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال فی اسماء الرّجال، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ص ۴۱؛ (۲۱) محمد طاہر الفَتّنی [پٹنی] تذکرۃ الموضوعات، بمبئی ۱۳۴۳ھ، ص ۱۵۱؛ (۲۲) القَلْقَشَنْدی، نہایۃُ الارب، ص ۳۶۳؛ (۲۳) ابن حزم: جَمْہرۃ انساب العرب، طبع عبدالسلام، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۴۰۷؛ (۲۴) تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۲۵) مسالکُ الابصار، ۱: ۱۲۲؛ (۲۶) الجوہری، بذیل مادّہ؛ (۲۷) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۲۸) مُنْتَہی المقال؛ (۲۹) مَنْہج المقال، ص ۶۴؛ (۳۰) ذَیْلُ المُذیل، ص ۸۷، ۱۰۸؛ (۳۱) نُوراللہ شوستری: مجالسُ المومنین، تہران ۱۲۹۹ھ، ص ۱۲۰ (طبع دیگر، ص ۵۶ ب)؛ (۳۲) محمد کاظم دہلوی: مقالات صوفیہ، لکھنؤ ۱۸۹۳ء، ص ۷؛ (۳۳) معین الدین ندوی، تابعین، دہلی ۱۹۳۷ء، ص ۳۲-۴۸؛ (۳۴) اسلم جیراج پوری: نوادرات، کراچی ۱۹۵۱ء، ص ۵۶-۶۶؛ (۳۵) الاعلام، بذیل مادّہ۔

(رانا احسان الٰہی و ادارہ)

الاَہْدَل: جمع، مَہادِلَہ (یا مَہَدَلی، بجاے اَمَاہِدَلی)؛ اشتقاق کے لیے قبّ الحُبَّی، ۱: ۶۷ و وُسْتِنْفِلْٹ، ص ۶؛ سادات کا ایک خاندان، جو زیادہ تر جنوب مغربی عرب میں رہتا ہے اور جو علوی امامِ سادس حضرت جعفر الصادقؒ کی اولاد میں سے ہے۔ اس خاندان کے مورثِ اعلٰی علی بن عمر بن محمد الاَہْدَل معروف بہ قُطْبُ الیَمَن اور اُن کے بیٹے ابوبکر (م ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء) مشہور صوفی تھے، جو بیت الفقیہ ابن عُجَیْل کے جانب شمال (قِبْلِیَہ) مُراوَعہ (تاج العروس) یا مَراوِعَہ (الحُبّی) کے چھوٹے سے قصبے میں رہتے تھے۔ یہاں اُن کے مزار اب تک مرجعِ انام ہیں۔ اس خاندان میں حسب ذیل صوفی علما گزرے ہیں ان میں ہر ایک ابن الاہدل کہلاتا تھا:-

(۱) حسین بن عبدالرحمٰن بن محمد بدر الدین (ولادت: بمقام قُحْرِیّہ (Kuhriyya) [القُحْرِیّہ، دیکھیے براکلمان و السخاوی] ۷۷۹ھ/ ۱۳۷۷ء؛ وفات: ابیات حسین میں بحیثیت مفتی، ۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء)۔ الضَّوء اللّامع، ۳: ۱۴۶ ببعد میں [ان کی] جن اٹھارہ کتابوں کے نام گنائے گئے ہیں ان میں حسب ذیل شامل ہیں: تُحْفَۃ الزمن فی تاریخ سادات الیمن (اعیان اھل الیمن، بقول حاجی خلیفہ)؛ الجَنَدی کی تاریخ [الیمن] (السلوک) کی تلخیص و اضافات؛ الیافعی کی مِرآۃ الجنان کی اسی قسم کی ترمیم، جو غِربال الزّمان کے نام سے موسوم ہے (قبّ براکلمان، ۲: ۱۵۸، و تکملہ، ۲: ۲۳۸ ببعد؛ F. Rosenthal: *A history of Muslim historiography*، ص ۲۴۸، ۳۵۵، ۴۰۷)۔ [ان کے علاوہ کَشْفُ الغِطاء عن حقائق التوحید و عقائد الموحدین؛ ذکر اَئمۃ الاشعریین و من خالَفَہم اور اَللُّمْعَۃ المُقْنِعَۃ فی ذکر فِرَق المُبْتَدِعۃ قابل ذکر ہیں]۔

(۲) حسین بن الصِّدّیق بن حسین، مذکورۂ بالا کے پوتے (ولادت: ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۶ء، در ابیات حسین؛ وفات: ۹۰۳ھ/ ۱۴۹۷ء در عدن)، ان کے شاگرد ابو مَخْرَمہ کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنے دادا کی تاریخ (تُحفۃُ الزّمن) کا خلاصہ تیار کیا تھا۔ ۱۸۴۷ء میں عدن میں ان کی یادگار کے طور پر ایک مسجد تعمیر ہوئی، قبّ براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۵۱؛ النُّور [السّافِر]، ص ۲۷-۳۰؛ الضَّوء اللّامع، ۳: ۱۴۴۔

(۳) طاہر بن حُسَیْن بن عبدالرحمٰن، جمال الدّین (ولادت: ۹۱۴ھ/ ۱۵۰۸ء، بمقام مُراوَعَہ؛ وفات: ۹۹۸ھ/ ۱۵۹۰ء، بمقام زبید)، ایک فقیہ اور محدّث۔ انھوں نے اپنے دادا حسین (شمارہ ۱) کی ایک تصنیف بعنوان مطالب اھل القُرْبَۃ فی شرح دعاء الوَلِی ابن حَرْبۃ [؟ ابی حَرْبَہ] کا خلاصہ کیا تھا (النُّور السّافِر، ص ۴۴۷ ببعد؛ قبّ الضَّوء اللّامع، ۳: ۱۴۶)۔ ان کے بیٹے:

(۴) محمد بن طاہر، جنھوں نے بغیة الطّالب بمعرفة اولادِ علیؓ بن ابی طالب لکھی (وُسٹنفلٹ، ص ۷؛ براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۳۹).

(۵) حاتم بن احمد بن موسٰی بن ابی القاسم بن محمد (وفات: ۱۰۱۳ھ/ ۱۶۰۴ء، المُخاء (=المُخا) کی بندرگاہ میں، جہاں وہ سینتیس سال تک رہے تھے)، مشہور صوفی اور عالم؛ اپنے مرید عبدالقادر العیدروس کے قول کے مطابق اپنے وقت کے ابن العربی، (النور السافر، ص ۱۶۱-۴۷۵)۔ العیدروس نے ان کے ساتھ اپنی خط و کتابت کو اپنی تصنیف الدر الباسم من روض السّید حاتم میں شائع کیا ہے۔ سید حاتم کی فی البدیہہ نظمیں دیوان کی صورت میں جمع کی گئی ہیں، قب براکلمان، ۲: ۴۰۷ و تکملہ، ۲: ۵۶۵؛ المحبّی: ۴۹۶-۵۰۰؛ وُسٹنفلٹ، ص ۱۱۴؛ Serjeant: *Materials*، ۲: ۵۸۵ بعد؛ [الاعلام ۲: ۱۵۱].

(۶) ابوبکر بن ابی القاسم بن احمد (ولادت: ۹۸۴ھ/ ۱۵۷۶ء؛ وفات: ۱۰۳۵ھ/ ۱۶۲۶ء)۔ اُن کا المَحَط (وادی رِمَع) میں ایک زاویہ تھا۔ ان کی تصانیف میں حسب ذیل شامل ہیں: (۱) نفحة المَنْدَل (فی تراجم سادات الاھدل، در اسماعیل پاشا: ذیل) اور (۲) الأحساب العَلِیّة فی الأنساب الأھْدَلِیّة؛ قب براکلمان، ۲: ۵۴۴؛ المحبّی، ۱: ۶۴-۶۸؛ وُسٹنفلٹ، ص ۱۱۲ بعد؛ [الاعلام، ۲: ۴۴].

(۷) عبدالرحمٰن بن سلیمان (م ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۵ء) اُن کا اور ان کی آٹھ کتابوں کا ذکر براکلمان: تکملہ، ۳: ۱۳۱۱، میں آیا ہے۔ ایک اور تصنیف اَلنَّفَس الیمانی فی اِجازة بنی الشَّوکانی کا ذکر Serjeant: *Materials*، ۲: ۵۸۷ میں آیا ہے۔ [نیز قب: صدیق حسن خاں: اَبْجَد العلوم، ص ۸۶۵، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ الاعلام، ۴: ۷۹].

اس خاندان کے دو اَور افراد کے احوال کے لیے، جن کی نسبت الموسوی ہے اور جن میں سے ایک نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے محمد الکاظم ہیں اور دوسرے زمانۂ حال کے، قب براکلمان: تکملہ، ۲: ۲۳۹، ۸۶۵۔ جنوبی عرب کے بارے میں احادیث کا ایک مجموعہ، بعنوان نثر الدُّر المکنون من فضائل الیمن المَیْمُون، قاہرہ میں ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۱ء کے قریب محمد بن علی الاَہْدَلی الحسینی الازہری نے شائع کیا تھا۔

مآخذ: (۱) الشَّرجی: طبقات الخواص، ص ۸۰، ۱۷۳، ۱۹۰؛ (۲) السّخاوی: الضوء اللامع، ۳: ۱۴۴-۱۴۷؛ (۳) عبدالقادر العَیدَرُوس: النُّور السافر، بمواضع کثیرہ؛ (۴) المُحبّی: خُلاصةُ الأثر، بمواضع کثیرہ؛ (۵) وُسٹنفلٹ: *Die Çufiten in Süd-Aarabien im sudaradien im XI(XVII.) Jahrhundert*، ص ۱۱۱-۱۱۵؛ (۶) H. C. Kay: *Yaman*، ص xviii بعد؛ (۷) O. Löfgren در *MO*، ۲۵: ۱۲۹ بعد؛ (۸) وہی مصنف: *Arab. Texte zur kenntnis der Stadt Aden*، مقدمہ، ص ۲۲ بعد و مواضع کثیرہ؛ (۹) R. B. Serjeant: *Materials for South Arabian history*، ج ۱-۲، *BSOAS*، ۱۹۵۰ء، ص ۲۸۱-۳۰۷، ۵۸۱-۶۰۱؛ [ان کے علاوہ (۱۰) الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۱۱) النّبر المَسْبُوک، ص ۳۵۸؛ (۱۲) الشوکانی: البدر الطالع، ۱: ۲۱۸-۲۱۹].

(O. LÖFGREN)

اَہَگّر: بربری زبان کا ایک لفظ، جس کے معنی ہیں: (الف) اُن معزز* قبیلوں میں سے جو شمالی طوارق (Touaregs) کے سابقہ گروہ پر مشتمل ہیں کسی قبیلے کے افراد (جمع: اِہَگّرِن (Ihaggaren)؛ اور (ب) ان میں سے کوئی ایک قبیلہ (کل Kel اَہَگّر یا اِہَگّرِ ان) جو اس علاقے میں آباد ہے جس کا نام اس کے نام پر اَہَگّر (ہَگّر Hoggar) ہو گیا ہے۔

وسیع ترین مفہوم میں اَہَگّر کا اطلاق ان علاقوں کے مجموعے پر ہوتا ہے جو قبیلہ کل اہگر کے قبضے میں ہیں۔ اس علاقے کا رقبہ دو لاکھ مربع میل ہے، جو ۲۱° و ۲۵° عرض بلد شمالی اور ۳° و ۹° طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے اور اونچے پہاڑوں کے تودوں میں گھرا ہوا ہے (مشرق میں اَہْنِف (Ahanef)، شمال مشرق میں اَجِّر (Ajjer) کی تَسِّلی (Tassili) نامی پہاڑیاں، شمال میں اِمِّدِر (Immidir)، جنوب میں اِفوغہ [رک بآن] (Ifaoghas) کی پہاڑیاں اَدرار (Adrar) اور اَیْر [رک بآن] (Ayr)۔ یہ علاقہ بنجر اور تقریبًا میدانی ہے، جس کی حد بندی کوہ تَسِّلی نے کر دی ہے، جو شمال اور جنوب دونوں طرف ایک قوس کی شکل میں پھیلا ہوا ہے اور اوپر کوہستانی تودے چھائے ہوئے ہیں، جن میں سب سے زیادہ بلند اور اہم اَتَکُوْرن۔ اَہگر (Atakorn-Ahaggar) یا "اَہگر خاص" وسط میں واقع ہے۔ اس پہاڑ کی اوسط بلندی ۷۲۰۰ فٹ ہے۔ بعض چوٹیاں ۹۸۳۵ فٹ تک اونچی ہیں (تَہَت (Tahat) ۹۸۳۵ فٹ، اِلَمَن (Ilaman) ۹۵۱۰ فٹ، اَسِکرِم (Asekrem) ۹۱۱۰ فٹ)۔ وادیاں اور گہری گھاٹیاں، جو پایاب اور محصور طاسوں پر ختم ہوتی ہیں، اس امر کا پتا دیتی ہیں کہ گزشتہ زمانے میں یہاں آج کل کے مقابلے میں پانی زیادہ مقدار میں موجود تھا۔ بحالتِ موجودہ پانی کی گزرگاہیں بہت ہی بے قاعدہ ہیں اور زمین دوز نالوں پر مشتمل ہیں، جن تک پہنچ جابجا آسانی سے ہو سکتی ہے [رک بہ اِغْزَغْر]۔ اس علاقے کی آب و ہوا صحرائی ہے اور نباتات بہت کم اور خاردار ہوتی ہیں۔ چند درخت باقی رہ گئے ہیں، جن کی نشوونما رک گئی ہے اور بظاہر اس قابل نہیں کہ ان سے دوسرے پیڑ پیدا ہو سکیں۔ حیوانات میں کئی سُم دار (Ungulata) جانور، زیادہ تر ہرن، چیتے، گیدڑ اور خرگوش شامل ہیں۔ اس علاقے کے باشندے کھجوروں کی کاشت کرتے ہیں اور کچھ اناج بھی اُگاتے ہیں، اونٹ اور بکریاں پالتے ہیں اور گدھوں سے بہت سے کام لیتے ہیں۔

اس علاقے کا نام ان باشندوں کے نام (یعنی کِل اہگر) پر جو اس میں رہتے ہیں یا یہاں حکومت کرتے ہیں اہگر پڑ گیا ہے۔ لفظ اہگر کا تعلّق قبیلہ ہوارہ [رک بآن] سے ہے، کیونکہ بربری زبان میں "واؤ مشدّد" کا "گاف مشدّد" سے بدل جانا عام بات ہے۔ غالبًا ہوارہ قبیلے کی کوئی شاخ تاریخی دَور میں فزّان سے چل کر

اس کوہستان میں آباد ہوگئی، جو بعد میں انھیں کے نام سے موسوم ہوگیا اور اس نے اس علاقے کے قدیمی باشندوں کو مغلوب کرکے اپنا باج گزار بنالیا۔ ان لوگوں کی اصل کا مسئلہ تا حال حل نہیں ہوا [رَکَ بہ بربر]، لہٰذا اہگّر کی آبادکاری کے متعلق مقامی روایات اور مختلف زمانوں میں ارباب قلم کے قائم کردہ نظریات سے کام لینے میں تامّل کی ضرورت ہے۔ یہ بات البتہ ظاہر ہے کہ یہ علاقہ بہت قدیم عہد میں آباد ہوگیا تھا، جس کی شہادت پتھر کے کام اور چٹانوں پر سنگ تراشی کے متعدّد آثار سے ملتی ہے (دیکھیے F. D. Chausseloup-Laubat: *Art rupestre au Hoggar*، پیرس ۱۹۳۸ء).

اہگّر کے ملک میں انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں سیاح کئی بار گئے ہیں۔ فلیٹرز مشن (Flatters mission) کے قتل عام (۱۸۸۰ء) اور فورو لامی (Fureau-Lami) کی مہم (۱۸۹۸ء) کے بعد امینوکل [رَکَ بآن] (Amenokal) موسیٰ اگ اماستن نے ۱۹۰۴ء میں فوجی کمان دار لاپرّین (Laperrine) کے سامنے ہتھیار ڈال دیے اور اہگّر کا ملک فرانسیسی اقتدار میں چلا گیا۔ اب یہ علاقہ مملکتِ نخلستان (Oasis Territory) کا ایک حصّہ ہے اور اس کے صدر مقام تَمَن رَسّیت (Tamanrasset) کی آبادی ایک ہزار سے بھی کم ہے.

اہگّر کی [مجموعی] آبادی پانچ ہزار سے زیادہ نہیں۔ وفاقِ اہگّر میں کِل غلہ (Kel Ghela)، تائیتوق (Toytok) اور تیگیہے ملت (Tegehe mellet) کے شریف قبائل، ان کی شاخیں اور ان کے ماتحت قبائل شامل ہیں۔ امینوکل "کِل غِلَہ" قبیلے میں سے چُنا جاتا ہے.

اہگّر کے طوارق (Touaregs) خیموں میں رہتے ہیں۔ معاشرہ تین طبقات پر منقسم ہے: (۱) شریف اور حکمران قبائل (اَہگّرِن یا ایموہَغ Imuhagh)؛ (۲) ماتحت قبائل (اَمْغِد، جمع: اِمْغاد یا اِمْغَد) اور (۳) غلام (اَکْلی، جمع: اِکْلَن)۔ اَہگّرِن، جو دراصل سپاہی پیشہ ہیں، اِمْغَد سے ان کی حفاظت کے بدلے خراج لیتے تھے۔ وہ ہر قسم کی محنت مشقّت کے کام امغد یا غلاموں کے حوالے کر دیتے اور خود جنگ و جدال اور لوٹ مار پر گزارا کرتے تھے۔ جب ملک پر فرانس کا قبضہ ہوگیا تو اَہگّرِن کی جنگی سرگرمیوں کا خاتمہ ہوگیا اور اس طرح ان کی آمدنی کے ذرائع ایک حد تک محدود ہوگئے؛ تاہم ان کا وقار و اعزاز ہنوز قائم و برقرار ہے اور امغد برابر ان کا ساتھ دیتے ہیں.

ان کی تحریر (تِفِنَغ tifinagh) اور زبان (تَمَہَق tamahakk) کے لیے، جو P. de Focauld کے ایک عالمانہ مطالعے کا موضوع ہیں، نیز ان کے ادب کے لیے رَکَ بہ بربر.

مآخذ: (۱) Duveyrier: *Les Touareg du Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۲) Benhazera: *Six mois chez les Touareg de l'Ahaggar*، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ (۳) E. F. Gautier: *La conquête du Sahara*، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۴) وہی مصنّف: *Le Sahara*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۵) Ch. de Foucauld: *Dictionnaire de noms propres*، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۹۷-۱۰۱؛ (۶) وہی مصنّف: *Dictionnaire touareg-français*، پیرس ۱۹۵۲ء، ۲: ۵۳۳-۵۳۹؛ (۷) H. Lhote کا مخصوص مطالعہ: *Les Touaregs du Hoggar*، پیرس ۱۹۴۴ء، جس میں مفصل مآخذ دیے گئے ہیں، بہت اہم تصنیف ہے.

(CH. PELLAT)

اَہْل: (ع) لسان میں ہے: الاہلُ، اہلُ الرجُلِ واَہلُ الدّار = کسی شخص کے متعلقین یا گھر والے۔ صاحب محیط نے لکھا ہے کہ عبرانی زبان میں اہل کے مادے سے اوہل (ōhel) کے معنے خیمہ ہیں، یعنی وہ لوگ جو کسی کے ساتھ ایک ہی خیمے میں رہتے ہوں؛ اسی طرح اہل الاسلام = مسلمان۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ذکر میں اہل البیت کی ترکیب میں البیت سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ آلہٖ وسلّم کا گھر مراد لے کر اس کے معنی ہوں گے "رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے گھر والے"۔ اہل بمعنی مستحق اور سزاوار بھی ہے (لسان)۔ جب اہل (جمع: اَہالِ یا اَہالی) کسی شہر یا ملک کے لوگوں کے متعلق استعمال ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے، اس شہر یا ملک کے باشندے، قبّ قرآن مجید: اَھْلِ مَدْیَنَ (۲۸ [القصص]: ۴۵)؛ یٰاَھْلَ یَثْرِبَ ۳۳ [الاحزاب]: ۱۳؛ نیز اہل المدینۃ اور اہل القرٰی اور بعض اوقات، جیسا کہ مدینۂ منوّرہ میں دستور ہے (بقول Burton)، یہ لفظ خاص طور پر ان لوگوں کے متعلق بولا جاتا ہے جو وہاں پیدا ہوئے اور وہیں اپنے مکان رکھتے ہیں اسی طرح 'اہل اللہ' مکۂ معظّمہ والوں کو کہتے ہیں (لسان)، لیکن اس لفظ سے دوسرے تصوّرات بھی وابستہ ہوجاتے ہیں اور اس قسم کی ترکیبوں میں اس کا استعمال قدرے غیر معیّن معنی میں ہوتا ہے، چنانچہ اَہل کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں "کسی چیز میں حصّے دار" یا "اس سے منسوب" یا "اس شے کا مالک" وغیرہ۔ بعض مرکّبات میں (جو بہت کثرت سے استعمال ہوتے ہیں) 'اہل' جزو ترکیبی ہے، مثلاً اہلُ الاَمر وغیرہ۔ اہلُ البیت یا اہل بیتِ النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم سے مراد ہیں: اَزْواجُه وبَناتُه وصِهْرُهٗ... (لسان) = آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بیویاں آپ کی بیٹیاں اور داماد۔ قرآن مجید (۳۳ [الاحزاب]: ۳۳) میں آیا ہے: اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ (اس میں اہل البیت کے مفہوم کے لیے رَکَ بہ اَہْل البَیت)۔ لسان میں دوسری ترکیبوں، مثلاً اہل التقوٰی اور اہلُ المغفرۃ وغیرہ کی تشریح بھی کی گئی ہے۔ صاحبِ محیط نے لکھا ہے کہ اہل سے بالخصوص بیوی مراد ہوتی ہے۔ دین میں اشتراک کے لیے بھی اہل کا لفظ قرآن میں استعمال ہوا ہے، مثلاً حضرت نوحؑ کو ان کے بیٹے کے سلسلے میں کہا گیا ہے: اِنَّهٗ لَیْسَ مِنْ اَهْلِكَ (۱۱ [ہود]: ۴۶)۔ یہاں اہل میں نہ ہونے کی وجہ دین اور طریق میں عدم اشتراک ہے۔ نوحؑ کا بیٹا حقیقی معنوں میں تب اہل ہوتا جب وہ دین اور طریق میں بھی ان کے نقش قدم پر چلتا.

اہل کے معنی مالک اور حصّہ دار کے علاوہ سزاوار اور شایانِ شان کے بھی ہیں

آیت قرآنی: اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا (۴ [النساء]: ۵۸) میں اہل سے مراد امانت والے بھی ہیں اور سزاوار اور مستحق لوگ بھی۔ اہلیت سے مراد صلاحیت اور قابلیت بھی ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ امانتیں اور اختیارات ان لوگوں کے سپرد کرو جو ان کے قابل ہیں؛ نااہلوں کے سپرد مت کرو۔ اہل القرآن سے مراد وہ لوگ ہیں جو قرآن سے اختصاص رکھتے ہیں (النہایۃ، بذیل مادّہ).

مآخذ: (۱) لسان، بذیل مادّہ؛ (۲) مفردات، بذیل مادّہ؛ (۳) تاج العروس بذیل مادّہ؛ اہل کے باقی مرکبات کے لیے ملاحظہ ہوں متعلقہ مادّے].

(I. GOLDZIHER [و ادارہ])

---

* **اہل الأثر:** رکّ بہ اہل الحدیث واہل السنۃ والجماعۃ.

⊗ **اَہْلُ الْاَھْوَاء:** (ع)، اَھواء کا مفرد ھَوٰی ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے: وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی۔ یہاں ھوٰی کے معنی ہیں: میلانِ نفس؛ چنانچہ امام راغب نے لکھا ہے: مَیْلُ النَّفْسِ الی الشَّھْوۃ، نیز الھَوٰی= سُقوطٌ من عُلُوٍّ الی سِفْلٍ (مفردات)، جس کا مطلب ہوا: پست یا برے میلانات جو انسان کے نفس حیوانی سے ابھرتے ہیں۔ الأھواء کا لفظ قرآن مجید میں بھی آیا ہے، دیکھیے قرآن مجید: ۶ [الأنعام]: ۱۵۰ (وَلَا تَتَّبِعْ اَھْوَآءَ الَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا)۔ جُرجانی کی رائے میں اہل الاھواء کی اصطلاح ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جو اہل قبلہ ہونے کے باوجود اہل سنت کے عقائد سے اختلاف رکھتے ہیں، مثلاً جبریہ، قدریہ، خوارج وغیرہ، دیکھیے التعریفات، بذیل مادّہ؛ تھانوی: کشاف، بذیل مادّہ؛ *ZDMG*، ۱۸۹۸ء، ص ۱۵۰؛ نیز دیکھیے؛ الشہرستانی: الملل و النحل؛ ابن حزم: الفِصَل؛ البغدادی: الفرق بین الفرق.

[ادارہ]

---

* **اَہْلُ البِدْعَۃ:** رکّ بہ بدعۃ.

---

* **اَہْلُ الْبَیْت:** قرآن پاک میں اہل البیت کی ترکیب دو مرتبہ آئی ہے: (۱) ۱۱ [ھود]: ۷۳ [... رَحْمَتُ اللّٰہِ وَبَرَکٰتُہٗ عَلَیْکُمْ اَھْلَ الْبَیْتِ]، جہاں حضرت ابراہیمؑ کے اہل بیت مراد ہیں اور (۲) ۳۳ [الأحزاب]: ۳۳ (اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ وَیُطَھِّرَکُمْ تَطْھِیْرًا)، جس میں اہل البیت کی اصطلاح رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے "گھر والوں"، یعنی ازواج و اولاد کے لیے خصوصًا اور عشیرۃ اور عترت [رکّ باٰن] کے لیے عمومًا استعمال ہوئی ہے؛ البتہ بعض کے نزدیک اس میں قدرے وسعت ہے، یہاں تک کہ اس میں کل بنو المطّلب بلکہ کل بنو ہاشم بھی شامل ہیں، لیکن شیعہ حضرات کے نزدیک اہل البیت سے اس کے محدود معنی مراد ہیں نہ کہ وسیع۔ اسی بنیادی تصور کے گرد ان کے بہت سے عقائد جمع ہیں (دیکھیے الکُمَیت: ہاشمیات، طبع Horovitz، ص ۳۸؛ الأشعری: مقالات الاسلامیین، ص ۹).

بعض علما نے لکھا ہے کہ اہل البَیت میں 'البیت' سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا بَیْت (= گھر) مراد ہے، جس میں ازواج مطہراتؓ سکونت پذیر تھیں چنانچہ؛ الفاظِ قرآنی: وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۳) میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ان حجروں کا ذکر ہے جن میں آپؐ کی ازواج مطہراتؓ رہتی تھیں۔ ابن ابی حاتم اور ابن عساکر نے براویت عِکْرِمہ اور ابن مَرْدَوَیْہ نے بروایت سعید بن جُبَیْر، ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آیت قرآنی اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۳) ازواج مطہراتؓ کے حق میں نازل ہوئی (فتح القدیر، ۴: ۲۷۰، مصر ۱۳۵۰ھ)؛ لیکن دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ اس آیت میں جن اہل بیت کا ذکر ہے ان سے مراد حضرت علی کرّم اللہ وجہہ، حضرت فاطمہ، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالٰی عنہم ہیں۔ الترمذی، ابن جریر، ابن المنذر، حاکم، ابن مردویہ اور بیہقی نے حضرت اُمّ سَلَمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے کہ یہ آیت میرے گھر میں نازل ہوئی۔ اس وقت گھر میں یہ چاروں حضرات موجود تھے۔ آنحضرتؐ نے ان چاروں کو کمبل میں لے کر فرمایا کہ یہ میرے اہل بیت ہیں۔ الترمذی اور حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ علامہ قرطبی اور حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ اہل بیت میں ازواج مطہرات کے ساتھ یہ چاروں حضرات بھی شامل ہیں۔ بخاری میں حضرت انسؓ سے حضرت زینبؓ کی شادی کے واقعے کے سلسلے میں منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم حضرت عائشہؓ کے حجرے میں تشریف لے گئے، فَقَالَ السلام علیکم اھلَ البیت ورحمۃ اللہ فقالت وعلیک السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ (بخاری، کتاب التفسیر، زیرِ آیت: لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتَ النَّبِیِّ، ۳۳ [الاحزاب]: ۵۳)۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اہل البیت میں ازواج مطہراتؓ بھی شامل ہیں.

درود میں آل کا لفظ استعمال ہوا ہے: اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وعلی آلِ مُحَمَّدٍ ۔۔۔۔ اور آل بھی اصل میں اَہل ہے، کیونکہ اس کی تصغیر اُہَیْل آتی ہے: فرق صرف استعمال میں ہے یعنی آل کا لفظ ہمیشہ انسانوں میں سے کسی عَلَم کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اسم نکرہ یا اسم مکان کی طرف اس کی اضافت نہیں ہوتی اور یہ کسی صاحب شرف و فضیلت ہستی کی طرف مضاف ہوتا ہے، مگر اہل کا لفظ ہر ایک کی طرف مضاف ہو جاتا ہے (لسان).

چونکہ اہل کی ایک شکل آل بھی ہے اس لیے عمومًا اہل البیت کی تشریح میں آل کے مختلف معانی کی تصریح لازمی ہے۔ امام راغب نے لکھا ہے کہ بعض لوگ آل النّبی سے حضور علیہ الصلوۃ والسّلام کے اقارب مراد لیتے ہیں اور بعض کے نزدیک اس سے وہ اہلِ علم مراد ہیں جنھیں آپؐ کے ساتھ خصوصی تعلق ہے۔

راغب کے نزدیک اہل دین کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو علم و عمل کے لحاظ سے راسخ العقیدہ ہوتے ہیں، ان کے لیے آلُ النّبی و اُمّتہٗ دونوں لفظ استعمال کیے جاسکتے ہیں؛ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کا علم سرتاسر تقلیدی ہوتا ہے، انھیں اُمّتِ محمد تو کہا جاسکتا ہے لیکن آل محمد نہیں کہہ سکتے (مفردات)۔ راغب نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت امام جعفر صادقؒ سے کسی نے دریافت کیا کہ بعض لوگ تمام مسلمانوں کو آل النبی میں داخل سمجھتے ہیں تو انھوں نے فرمایا: ''یہ صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ غلط تو اس لیے کہ تمام امت آل النّبیؐ میں شامل نہیں اور صحیح اس لیے کہ اگر وہ شریعت کے کماحقہٗ پابند ہوجائیں تو انھیں آل النّبیؐ کہا جاسکتا ہے'' (مفردات)۔ ابن خالویہ نے اپنی تصنیف کتاب الآل میں آل کے مفہوم میں پچیس اصناف کو شامل کیا ہے؛ نیز دیکھیے البحرانی: منار الھدی، بمبئی ۱۳۲۰ھ، ص ۲۰۰۔

شیعہ اہل بیت سے مراد اہل الکِساء (= چادر والے) لیتے ہیں۔ یہ لقب حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو اس لیے دیا گیا ہے کہ ۱۰ھ میں جب ایک روز نجران کا وفد مدینۂ منورہ آیا ہوا تھا (قب مُباہلہ)، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اپنے گھر سے باہر تشریف لائے۔ اس وقت آپؐ ایک چادر اوڑھے ہوئے تھے۔ باہر تشریف لانے سے پہلے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ آپ کے پاس آئے۔ آپؐ نے ان سب کو چادر کے اندر لے لیا اور قرآن مجید کی یہ آیت پڑھی اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ ...الآیۃ۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے چچا حضرت عباسؓ اور ان کے بیٹوں کے اوپر اپنی چادر ڈال دی اور فرمایا: اے اللہ انھیں دوزخ کی آگ سے اس طرح چھپائے رکھیو جیسے میں نے انھیں اپنی چادر میں چھپا لیا ہے۔

اہل الکساء کے لیے اہل العَباء کی اصطلاح بھی آئی ہے۔

مآخذ: کتب لغت: لسان، تاج، مفردات، بذیل مادّۂ اہل و آل؛ (۲) کتب تفسیر، مثلاً ابن جریر، الرّازی، ابن حیّان، الآلوسی (تحت ۳۳ [الاحزاب]: ۳۳)؛ (۳) کتب فقہ، مثلاً المدوّنۃ الکبری؛ امام شافعی: کتاب الأمّ؛ الھدایۃ، کتاب الزکوٰۃ؛ (۴) القدوری: المختصر، قازان ۱۸۸۰ء؛ (۵) النّووی: النھایۃ (طبع Van den Berg)، ۲: ۳۰۵؛ (۶) ابن قاسم الغزّی: فتح القریب (طبع Van den Berg)، ص ۲۵۲؛ (۷) البخاری، فضائل الاصحاب، عدد ۳۰، مع القسطلّانی، ۶: ۱۵۱؛ (۸) تصانیفِ المقریزی و صبّان الکتّانی، جن کا ذکر مقالۂ ''شریف'' کے مآخذ میں آیا ہے؛ (۹) ابن حجر الہیتمی: الصواعِق المُحرقۃ، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ص ۸۷ ببعد (شیعی نقطۂ نظر کے خلاف اہل البیت کے تصور پر جامع بحث)؛ (۱۰) حسن بن یوسف الحلّی: باب یازدہم، ترجمہ از Miller، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) علی اصغر بن علی اکبر: عقائد الشیعۃ، مختصر انگریزی ترجمہ از A. A. Fyzee: *A Shi'ite Creed*، بمبئی ۱۹۴۲ء؛ (۱۲) H. Lammens: *Fatima*، روم ۱۹۱۲ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۱۳) R. Strothmann: *Das Staatsrecht der Zaiditen*، Strassburg ۱۹۱۲ء، ص ۱۹ ببعد؛ (۱۴) C. van Arendonk: *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*، لائڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱۵ ببعد؛ (۱۵) Wensinck: *Handbook*، بذیل مادہ۔

(I. GOLDZIHER و C. VAN ARENDONK و A. S. TRITTON [و ادارہ])

⊗✱ **اہل البُیُوتات**: (ع)، (بیوتات: جمع الجمع بیت) یہ لفظ عربوں کے اعلٰی اور اشرف خاندانوں اور قبیلوں کے لیے استعمال ہوتا تھا (لسان، بذیل مادّۂ بیت)۔ بیوتات العرب کے لیے دیکھیے ابن رشیق: العُمدۃ، ۲: ۱۸۱ ببعد، طبع عبدالحمید، مصر ۱۹۴۳ء۔ [اندلس کے بربر اہل البیوتات کے لیے دیکھیے: ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، ص ۴۹۸ - ۵۰۲]۔ ایران کے وہ خاندان بھی اہل البیوتات کہلاتے تھے جن کا تعلق امرا کے اونچے طبقے سے تھا (Nöldeke: *Gesch. d. Perser u. Araber zur Zeit der Sassaniden*، ص ۷۱)۔ ساسانیوں کے ہاں عموماً سات گھرانوں کے لیے یہ اصطلاح استعمال ہوتی تھی، جن میں سے ایک خاندان 'قارن' تھا، جس کا ذکر مرزا نعیم بہائی نے اپنے قصیدۂ نونیہ کے چوتھے شعر میں کیا ہے۔ اہل البیوتات کے لیے پہلوی کتبات میں 'بربیتان' کا لفظ استعمال ہوا ہے (Browne: *A Literary History of Persia*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ۲: ۱۰۳ و ۴: ۲۰۹، نیز دیکھیے Nöldeke: *Sassaniden*، خصوصاً صفحہ ۴۳۷)۔ اسلامی دور میں آگے چل کر اہل البیوتات سے عام امرا مراد لیے جانے لگے۔ اس کے دوسرے معانی ڈوزی (Dozy: *Supplement*، ۱: ۱۳۱) نے دیے ہیں۔ اہل البیوتات کے لیے نیز دیکھیے المسعودی: التّنبیہ والاشراف، لائڈن ۱۸۹۳ء، ص ۱۰۶۔

(آ آ، طبع دوم [ادارہ])

اَہْلُ التَّوحِید: رک بہ المعتزلہ۔ ✱

⊗ **اَہْلُ الجَبَل**: (ع) لغوی معنی: پہاڑ (پر بسنے) والے۔ فلسطین میں اس کلمے کا استعمال حوران کے بدّوؤں کے لیے ہوتا ہے۔ آذربیجان، عراق، عرب، خوزستان، فارس اور دیلم کے بعض قصبوں کو بلاد الجبل کہا گیا ہے۔ اس کی طرف منسوب ایک مشہور نام الحسن بن علی الجبلی کا ہے (تاج)۔ حمص کے ایک کورے کا نام بھی الجبل ہے۔ اصفہان سے زنجان، قزوین، ہمدان، الدینوَر اور رَے کے درمیانی علاقے کی عملداریوں کے لیے بھی جبل کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اَندلس میں ایک جگہ کا نام بھی الجبل ہے، جس کی طرف محمد بن احمد الجبلی (م ۳۱۳ھ) منسوب ہے (یاقوت: معجم البلدان، بذیل جبل)۔

مآخذ: ان مآخذ کے علاوہ جن کا ذکر متن مقالہ میں ہوچکا ہے: (۱) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، ص ۵۱، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۳۵۴۔

(ادارہ)

⊗ اہل الحدیث: اہل الحدیث کو اصحابُ الحدیث اور اہل الاثر بھی کہتے ہیں۔ عبدالقاہر البغدادی (م ۴۲۹ھ) نے اہل السنۃ والجماعۃ کا ذکر کرتے ہوئے ان کی آٹھ اصناف گنائی ہیں۔ ان میں سے تیسری صنف کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے: "تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جنھوں نے اخبار و سننِ ماثورہ کے علم میں کامل دسترس حاصل کی، پھر صحیح و سقیم کے مابین امتیاز کیا اور اسباب جرح و تعدیل کی معرفت حاصل کی اور اس میں انھوں نے اہل الاھوا کے مبتدعانہ خیالات کو ملنے نہیں دیا" (الفرق، ص ۳۰۱)۔

ابن حزم الاندلسی نے الفِصَل میں لکھا ہے: "اور اہل سنت، جن کو ہم اہلِ حق کے نام سے یاد کریں گے اور ان کے مخالفین کو اہلِ باطل کے نام سے، وہ تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے اصحاب ہیں اور خیار تابعین میں سے بھی جو ان کے طریق پر چلے (وہ بھی اہل سنت ہیں)، پھر اہل الحدیث اور جو کوئی فقہا میں سے ان کا پیرو ہو، زمانہ بزمانہ ہمارے اس زمانے تک ... یہ سب اہل سنت ہیں (ترجمہ اردو از مولانا ابراہیم سیالکوٹی: تاریخ اھل الحدیث، ص ۹۱)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل الحدیث، اہل السنۃ ہی میں شامل ہیں، لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ خود اہل السنۃ میں ایک گروہ بطور خاص ایسا بھی ابھرا جو تمسک بالحدیث کا سختی سے پابند تھا۔ ان میں امام احمد بن حنبلؒ کا مقام بہت بلند ہے۔ انھوں نے دین کو اس دور کے جملہ عقلی و نقلی زوائد سے پاک رکھنے میں بڑا کام کیا۔

اس مسلک کے لوگ دین میں رائے اور قیاسِ عقلی کے اصول کو تسلیم نہیں کرتے اور خدا کو تجسیم و تشبیہ کی ہر صورت سے پاک سمجھتے ہیں۔

بعد کے بزرگوں میں امام ابن تیمیہ اور علامہ ابن القیّم الجوزیہ نے تمسک بالحدیث کے مسلک کے حق میں بڑا کام کیا۔ اس سلسلے میں قاضی عیاض اور علامہ شوکانی کے نام بھی لیے جا سکتے ہیں۔ بعض لوگ ابن حزم الظاہری کو بھی اس مسلک کا بڑا داعی خیال کرتے ہیں، لیکن ایک رائے یہ بھی ہے کہ وہ ظاہریت میں غلو رکھنے کی وجہ سے اہل الحدیث سے قدرے مختلف ہو گئے۔ اس کے علاوہ جن بزرگوں نے حدیث کو جمع کرنے اور اس کی جرح و تعدیل پر کام کیا ہے وہ بھی اصحاب الحدیث اور اہل الحدیث کہلاتے ہیں۔

اس سلسلے کی باقی تفصیلات کے لیے رک بہ اہل حدیث، حدیث، اہل السنۃ والجماعۃ اور سنت۔

مآخذ: (۱) الخطیب البغدادی: شرف اصحاب الحدیث؛ (۲) ابن تیمیہ: نقض المنطق؛ (۳) وہی مصنف: القیاس فی الشرع الاسلامی؛ (۴) احمد امین: فجر الاسلام؛ (۵) وہی مصنف: ضحی الاسلام؛ (۷) احمد الدہلوی: تاریخ اھل الحدیث؛ (۸) شاہ ولی اللہ: حجة اللّٰه البالغة، المبحث السابع، باب الفرق بین اہل الحدیث و اہل الرّأی؛ (۹) ابن حزم: الفِصَل؛ (۱۰) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفرق؛ (۱۱) محمد ابراہیم میر سیالکوٹی: تاریخ اھل حدیث۔

(ادارہ)

⊗ اہلِ حدیث: کبھی اہل الحدیث [رک بآن] (اصحاب الحدیث)، اہل السنۃ [رک بآن]، اہل الاثر، سلفی اور اثری کا ہم معنی ہو کر، کبھی ایک معیّن مخصوص مسلک اور تحریک کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس خاص نام، یعنی اہل حدیث (نہ کہ اہل الحدیث) کی ابتدا تقریباً دو صدی قبل ہوئی، مگر اہل حدیث علما اپنا سلسلہ قدیم اصحاب الحدیث اور اہل الحدیث سے ملاتے ہیں۔ ابراہیم میر سیالکوٹی نے تاریخ اھل حدیث میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور دوسرے متقدمین نے بھی اس مسلک کا ذکر کیا ہے (ص ۱۳۱-۱۳۲) بلکہ یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ یہ مخصوص مسلک خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں بھی موجود تھا اور بعد میں ہر دور میں ہمیشہ موجود رہا (کتاب مذکور، ص ۱۲۶)۔ المقدسی (م ۳۷۵ھ) نے احسن التقاسیم میں اور ابن حزم (م ۴۵۶ھ) نے جوامع السیرۃ میں علی الترتیب اصحاب الحدیث کا اور مذہب ظاہری کا جو ذکر کیا ہے اس سے بعض اہل علم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ برصغیر پاک و ہند میں یہ مسلک زمانہ قدیم سے چلا آتا ہے۔ جہاں تک اہل الحدیث، اصحاب الحدیث وغیرہ القاب کا تعلق ہے یہ امر درست معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ بھی نظر آتا ہے کہ بطور ایک منظم و معیّن و مخصوص گروہ اہل حدیث کا لقب یا اصطلاح اس زمانے میں (خصوصاً برصغیر پاک و ہند میں) اختیار کی گئی جب بعض مخالف جماعتوں نے اس جماعت کو بعض مشترک عقائد کی بنا پر محمد بن عبدالوہاب نجدی کی طرف منسوب کر کے وہابی کہنا شروع کیا۔ ابراہیم میر نے لکھا ہے کہ اہل حدیث کو وہابی کہنا اس لیے غلط ہے کہ اوّل الذکر کو جس امر میں حنفی اور شافعی مقلدین سے اختلاف ہے اسی امر میں وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب سے بھی مختلف ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ ان کا خیال ہے کہ لقب اہل حدیث بمعنی عاملین بالحدیث والسنۃ ہر دور میں استعمال ہوتا رہا۔ عملی اور نظری اعتبار سے سیّد نذیر حسین معروف بہ شیخ الکل حضرت میاں صاحب (م ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۲ء) نے ہندوستان میں اس مسلک کی تنظیم کی اور اس کے استحکام کے لیے خاص کام کیا۔ پھر ان کے سینکڑوں تلامذہ نے اسے بطور تحریک ملک کے گوشے گوشے میں پہنچا دیا۔

اہل حدیث مسلک کے مؤرخ شاہ ولی اللہؒ کو بلکہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کو بھی اہل حدیث میں شامل کرتے ہیں (تاریخ اھل حدیث ص ۱۵۰)، اسی طرح شاہ اسمٰعیل شہیدؒ اور سیّد احمد بریلویؒ کو بھی اہل حدیث سے منسلک قرار دیتے ہیں۔ یہ رائے اختلافی ہے، تاہم کچھ شبہہ نہیں کہ ان بزرگوں نے دین میں حدیث کی مخصوص اور قطعی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے، اگرچہ حدیث کی طرح تفسیر بھی خاندانِ شاہ ولی اللہؒ کا خاص موضوع رہا ہے۔ انھوں نے قرآن و حدیث دونوں کی اہمیت ظاہر کی ہے اور تفسیر القرآن کو خصوصاً اپنے علوم وہبیہ میں شمار کیا ہے (الفوز الکبیر، ص ۱۲۰)۔ اس بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کے خاص فرمودات و اشارات کے لیے رک بہ الفوز الکبیر، فتح الخبیر، فتح الرحمٰن؛ نیز رک بہ صدیق حسن خاں: اتحاف النبلاء۔

اہل حدیث خود کو اہل السنت میں شامل کرتے ہیں۔ ابراہیم میر کے نزدیک چونکہ ان کی روش سنت نبوی اور سیرت صحابہ کی پابندی تھی اس لیے اس کا نام اہل حدیث ہوگیا (ص ۷۹)۔ ان کا عقیدہ ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ حدیث و سنت اسلامی شریعت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ وہ دین و شریعت کے معاملات میں تقلید شخصی کے قائل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس جماعت کے مؤرّخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کا ہم مسلک ہونے سے انکار کرتے ہیں، کیونکہ مؤخر الذکر امام احمدؒ ابن حنبل کے مقلد ہیں، مگر اہل حدیث کسی ایک امام کی تقلید کو ضروری خیال نہیں کرتے۔ سید نذیر حسینؒ محدّث دہلوی اپنی کتاب معیار الحق میں لکھتے ہیں: "باقی رہی تقلید وقتِ لاعلمی، سو یہ چار قسم ہے: قسم اوّل واجب ہے اور وہ مطلق تقلید ہے کسی مجتہد کی مجتہدین اہل سنت میں سے، لاعلی التعیین جس کے متعلق شاہ ولی اللہؒ نے عقد الجید میں کہا ہے کہ یہ تقلید واجب ہے اور صحیح ہے باتفاق امت۔ قسم دوم مباح ہے اور وہ تقلید مذہب معیّن کی ہے، بشرطیکہ مقلّد اس تعیین کو امر شرعی نہ سمجھے۔ قسم ثالث حرام و بدعت ہے اور وہ تقلید ہے بطور تعیین، بزعمِ وجوب، برخلاف قسم ثانی کے۔ قسم رابع شرک ہے اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے مقلّد نے ایک مجتہد کی اتباع کی، پھر اس کی حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب اس مجتہد کے معلوم ہو گئی تو اب وہ مقلّد بدستاویز ان عذرات کے جن سے سابقًا بخوبی جواب دیا گیا ہے یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا اور یا اس میں بدون سبب کے تاویل و تحریف کر کے اس حدیث کو طرف قول امام کے لے جاتا ہے؛ غرض یہ کہ وہ مقلّد مذہب اپنے امام کا نہیں چھوڑتا" (تاریخ اہل حدیث، ص ۱۱۹)۔ محمد ابراہیم میر نے یہ بھی لکھا ہے کہ "محدّثین نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خطابات کے سمجھنے میں صرف انھیں قواعد علمیہ و شرعیہ کی رعایت ضروری جانی جو فہم خطاب کے لیے بعض عقلی اور بعض عرفی ہوتے ہیں اور سب سے اوپر یہ کہ جس طرح کسی خاص فن میں خاص اصطلاحی معانی کے وقت ان الفاظ کے لغوی و عرفی معانی ترک کر دیے جاتے ہیں اسی طرح اگر کسی لفظ کے مفہوم میں شریعت مطہرہ نے کچھ توسیع یا تقیید کر دی ہے تو محدثین اس لفظ کے معنی و مفہوم میں شرعی تصرّف کا لحاظ ضروری جانتے ہیں اور اس کے مقابل میں حقیقت لغوی اور استعمال عرفی پر بس نہیں کرتے (تاریخ اہل حدیث، ص ۲۰۶ ببعد).

بہر حال اہلِ حدیث تقلیدِ شخصی کے علاوہ توحید کے مسئلے میں ایک خاص تجریدی نظریہ رکھتے ہیں اور ہر اس رسم یا عقیدے کے مخالف ہیں جو ذرا سا بھی توحید کے تصوّر پر اثر انداز ہوتا ہو۔ وہ خدا کی خدائی میں کسی جن و انس کو دخیل نہیں سمجھتے، انبیاے کرامؑ کی عصمت اور عبودیت و بشریت کے بشدّت قائل ہیں اور علم غیب صرف خداے تعالٰی کے لیے جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجالس میلاد، زیارتِ مقابر اور انعقادِ عرس سب بدعت میں داخل ہیں.

عبادات کے ظاہری امور میں وہ قراءت سورۂ فاتحہ خلف الامام اور آمین بالجہر کے قائل و عامل ہیں اور جہری نمازوں میں بسم اللہ بھی بالجہر پڑھ لیتے ہیں۔ ماہ رمضان میں بسلسلۂ قیام اللیل آٹھ رکعت تراویح ادا کرتے ہیں۔ نماز جنازہ جہری کے قائل و عامل ہیں۔ ایک مجلس میں تین طلاقوں کے قائل نہیں۔ اللہ تعالٰی کے سوا کسی کو عالم الغیب نہیں جانتے۔ انبیاءؑ کو ان کی ظاہری قبور میں زندہ نہیں مانتے اور نہ کسی نبی کو حاضر و ناظر جانتے ہیں۔ اذان میں ترجیع و تثویب [رکّ بہ اذان] کے قائل ہیں۔ نماز میں ہاتھ سینے پر باندھتے ہیں، رفع یدین ان کا معمول ہے.

بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں، اہل حدیث کا مسلک برصغیر پاک و ہند میں ایک تحریک کی صورت میں پھیل گیا؛ چنانچہ دہلی میں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی، جس نے مکتبوں اور درس گاہوں کے قیام، مبلغوں کے وعظ و ارشاد اور جلسوں کے انعقاد کے ذریعے پورے ملک میں تحریک و مسلکِ اہل حدیث کو عام کیا۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے ساتھ مسلکی تنظیم و تبلیغ کے لیے دو بڑے ادارے معرض وجود میں آئے: ایک مغربی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مغربی پاکستان اور دوسرا مشرقی پاکستان میں جمعیت اہل حدیث مشرقی پاکستان کے نام سے۔ قیام پاکستان سے پہلے مؤخر الذکر ادارے کا نام "کل بنگال آسام اہل حدیث جمعیت" تھا.

مآخذ: (۱) احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۲۹۳، عدد ۱۷۳۱، و ۶: ۹۶، عدد ۲۱۵۷، وغیرہ (طبع احمد محمد شاکر) قاہرہ؛ (۲) البخاری، کتاب الرقاق، باب ۵۱؛ (۳) الدارمی: السنن، مقدمہ، دمشق ۱۳۴۹ھ؛ (۴) ہمام بن منبّہ: الصحیفة (طبع محمد حمید اللہ)، حیدر آباد (نیز محمد حمید اللہ: اقدم تدوین فی الحدیث النبوی، طبع المجمع العلمی، دمشق ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء)؛ (۵) حاکم: معرفة علوم الحدیث، طبع معظم حسین، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۶) ابن حزم: اسماء الصحابة الرواة (مطبوع مع جوامع السیرة، مصر)؛ (۷) یحیی العامری الیمنی: الریاض المستطابة فی جملة من روی فی الصحیحین من الصحابة، مطبوعۂ ہند، ۱۳۰۳ھ؛ (۸) ابن الجوزی: اخبار اهل الرسوخ فی الفقه و التحدیث، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۹) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضله، مطبوعہ المطبعة المنیریہ، مصر (اردو ترجمہ عبدالرزاق ملیح آبادی: العلم و العلماء، مطبوعۂ ندوة المصنفین، دہلی ۱۹۵۳ء)؛ (۱۰) الشافعی: الرسالة، طبع احمد محمد شاکر، قاہرہ ۱۹۴۰ء (انگریزی ترجمہ: Majid Khadduri: *Islamic Jurisprudence*، مطبوعۂ John Hopkins Press، بالٹی مور؛ (۱۱) الذہبی: سیر اعلام النبلاء؛ (۱۲) وہی مصنّف: رسالة فی الرواة الثقات، مصر ۱۳۲۴ھ؛ (۱۳) وہی مصنّف: تذکرة الحفّاظ، ۱: ۷۰، ۷۲، ۷۶ وغیرہ؛ (۱۴) احمد محمد شاکر: الباعث الحثیث، شرح اختصار علوم الحدیث لابن کثیر، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۵) الخطیب البغدادی: شرف اصحاب الحدیث؛ (۱۶) وہی مصنّف: الکفایة فی علم الروایة، طبع الہند، ۱۳۵۷ھ؛ (۱۷) وہی مصنّف: تقیید العلم، طبع یوسف العش، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۱۸) ابوحاتم الرازی: تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل، حیدرآباد ۱۹۵۲ء؛ (۱۹) ابوریہ محمود: اضواء علی السنة المحمدیة، طبع دار التالیف، مصر ۱۹۵۸ء؛ (۲۰) مصطفٰی السباعی: السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء (اردو ترجمہ، ملک غلام علی: سنت رسول، مکتبۂ چراغ راہ، لاہور ۱۳۷۳ھ)؛ (۲۱) محمد زبیر الصدیقی: السیر الحثیث فی تاریخ تدوین الحدیث، حیدرآباد ۱۳۵۸ھ؛ (۲۲) عبدالوہاب عبداللطیف: المختصر فی

علم رجال الأثر، قاہرہ ۱۳۸۱ھ؛ (۲۳) محمد عبدالعظیم الزرقانی: المنہل الحدیث فی علوم الحدیث، قاہرہ ۱۳۶۶ھ؛ (۲۴) الشوکانی: نیل الاوطار، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۲۵) ابن حمزہ (ابراہیم بن کمال الدین): البیان التعریف فی اسباب ورود الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۲۶) محمد عبدالعزیز الخولی: تاریخ فنون الحدیث، قاہرہ؛ (۲۷) محمد بن جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۲۸) طاہر الجزائری: توجیہ النظر الی اصول الأثر، مصر ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء؛ (۲۹) جمال الدین القاسمی: قواعد التحدیث، دمشق ۱۹۳۵ء؛ (۳۰) صبحی الصالح: علوم الحدیث و مصطلحہ، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۳۱) ابن تیمیہ: نقض المنطق، قاہرہ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء؛ (۳۲) وہی مصنّف: القیاس فی الشرع الاسلامی، قاہرہ ۱۳۷۵ھ؛ (۳۳) محمد عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین، قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء؛ (۳۴) محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی السنۃ و علومھا، دمشق ۱۹۵۶ء؛ (۳۵) الصنعانی (محمد بن اسمٰعیل الامیر): سبل السلام، مطبوعہ مصر؛ (۳۶) محمد محمد السماحی: المنہج الحدیث فی علوم الحدیث قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۳۷) ابن خلدون: مقدمۃ (الفصل فی علوم الحدیث)؛ (۳۸) احمد امین: فجر الاسلام (ص ۲۴۴ - ۲۹۳)؛ (۳۹) وہی مصنّف: ضحی الاسلام (۲: ۱۰۶ - ۲۷۲)، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۴۰) علی حسن عبدالقادر: نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۴۱) احمد الدہلوی: تاریخ اہل الحدیث، لاہور ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء؛ (۴۲) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ (المبحث السابع، باب الفرق بین اہل الحدیث و اصحاب الرأی)؛ (۴۳) حافظ عبدالغنی بن سعید الازدی: المؤتلف و المختلف فی اسماء اصحاب الحدیث، اس میں صرف صحابۂ کرامؓ کے نام درج کیے ہیں۔ اس کا ایک مخطوطہ مدینۂ منوّرہ میں شیخ الاسلام کے کتب خانے میں بھی موجود ہے۔

(عبدالقیوم و ادارہ)

---

* **اَہلِ حقّ**: ایک گروہ، جن کے بہت سے عقائد باطنی اور مخفی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ زیادہ تر مغربی ایران میں ہیں، مگر یہ نام نہ ان سے مناسبت رکھتا ہے نہ ان سے مخصوص ہے، کیونکہ حروفی فرقے کے لوگ بھی اسے اپنے لیے استعمال کرتے ہیں (دیکھیے Cl. Huart: *Textes persans relatifs à la secte des Ḥurūfi*، ۱۹۰۹ء، ص ۴۰)۔ اسی طرح بعض صوفی بھی اسے اپنے لیے استعمال کرتے ہیں۔ علیٰ اللّٰہی [رک بآن] کا نام بھی، جو دوسروں کی طرف سے انھیں دیا جاتا ہے، غیر موزوں ہے، کیونکہ اہل حق کے مذکورہ مذہب میں حضرت علیؓ کو یہ حیثیت حاصل نہیں؛ نیز ''علی اللّٰہی'' کی اصطلاح ان فرقوں کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے جن کا تعلق ''اہل حق'' سے ابھی تک ثابت نہیں ہو سکا۔

قابل اعتماد طریقہ صرف یہی ہے کہ اس فرقے کی کیفیت مستند مآخذ کی بنا پر بیان کی جائے، ساتھ ہی اس مواد کا بھی اضافہ کر دیا جائے جو سیّاحوں کے سفر ناموں سے حاصل کیا گیا ہے۔ اس کام میں مشکلات اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ اوّل تو موجودہ کتابوں کی تعداد ابھی تک محدود ہے، پھر وہ مقامی بولیوں میں لکھی گئی ہیں اور مغلق اصطلاحات سے پُر ہیں؛ دوسرے اس لیے کہ اس فرقے کی متعدد شاخیں ہیں۔ سلسلۂ اہل حق کے معتقدات میں کوئی وحدت نہیں پائی جاتی اور وہ ہم رنگ تحریکات کے وفاق سے مشابہ ہے (دیکھیے ان مختلف شاخوں کی ایک عارضی سی فہرست، در منورسکی (Minorsky): *Notes*، ص ۴۶ [۳۳])۔ اہل حق کے بارہ بڑے خاندان یا سلسلے ہیں، لیکن ان کی متعدد شاخیں ایسی ہیں جو اس فہرست میں شامل نہیں (قب سیّد جلالی ــــ منورسکی: *Notes*، ص ۴۸ [۳۵] اور گوماری (ایک نہایت غالی گروہ) ــــ Minorski: *Études*، ج ۱)۔

Gobineau کے بیان، فرقان اور ایوانوف (W. Ivanow) کے شائع کردہ متن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل حق کا مذہبی نظام سر انجام (آتش بیگی نسخے) کی سادہ داستانوں سے زیادہ فلسفیانہ تھا، لیکن چونکہ بالفعل ہم اسی شاخ سے زیادہ واقف ہیں اس لیے مندرجۂ ذیل بیان ابتداءً آتش بیگی اسناد پر مبنی ہوگا اور بعد میں اس مواد کا بھی اضافہ کر دیا جائے گا جو فرقان سے ماخوذ ہے، جس کا مصنّف کوئی شخص 'خاموشی' تھا۔

عقائد: اہل حق کے عقائد کا مرکزی نقطہ یہ عقیدہ ہے کہ حق تعالٰی یکے بعد دیگرے سات مختلف شکلوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ خدا کی اس جلوہ گری کو لباس سے تشبیہ دی جاتی ہے جو حق تعالٰی پہن لیتا ہے، چنانچہ ''حلول'' ان کے نزدیک کسی لباس (جامہ؛ ترکی: طون) میں سما جانے کے مترادف ہے۔ ہر مرتبہ جب خدا کا یوں ظہور ہوتا ہے تو اس کی پیشی میں چار (یا پانچ) فرشتے (یارانِ چار مَلَک [کذا]) ہوتے ہیں، جو اس سے قریبی طور پر منسلک ہوتے ہیں [تفصیل کے لیے دیکھیے: سر انجام (مخطوطہ)]۔

رسوم و آئین: اہل حق کے کئی رسوم و آئین انوکھے ہیں:-

(۱) انفرادی نماز کا ذکر تو برائے نام ہے، البتہ اہل حق اجتماع (جم تحریف از جمع) کو بڑی اہمیت دیتے ہیں، جس میں ''ہر قسم کی مشکلات کا حل مل جاتا ہے''۔ اہل سلسلہ کی زندگی نمایاں طور پر مشترکہ طرز کی ہے اور اجتماعات مقررہ وقفوں کے بعد نیز تمام اہم واقعات کے سلسلے میں منعقد کیے جاتے ہیں، جن میں موسیقی کے ساتھ تلاوتِ کلام ہوتی ہے۔

(۲) مذہبی تقریبات پر مجالسِ ذکر [رک بہ ذکر] منعقد ہوتی ہیں۔ مخصوص صفات کے درویشوں پر موسیقی کی دُھنوں سے حالتِ وجد طاری ہو جاتی ہے اور اسی کے ساتھ حالت بے حسی بھی، حتّٰی کہ وہ جلتے ہوئے کوئلوں پر چل سکتے ہیں اور انھیں ہاتھ میں پکڑ سکتے ہیں وغیرہ۔

(۳) ان اجتماعات کی لازمی خصوصیت نذر و نیاز ہے (خام اشیا، غیر پختہ، بشمول نر مویشی، مثلاً بیل، دنبے، مرغ، جو قربانی کے لیے ہوتے ہیں) یا ''خیر و خدمت'' (پکی ہوئی یا اُور کھانے کی چیزیں، جیسے شکر، روٹی وغیرہ)۔ فرقان، ۱: ۴۷، میں چودہ قسم کی خون والی اور بے خون قربانیوں کا ذکر ہے۔ قربانی کے مراسم مقرر ہیں، اور ہڈیوں سے گوشت جدا کر کے ہڈیاں زمین میں دفن کر دی جاتی ہیں۔ اُبلا ہوا گوشت اور دوسری نذر و نیاز حاضرین میں تقسیم کر دی جاتی ہے، اور بار بار خطبے پڑھے جاتے ہیں۔ اس رسم کو ''سبز نمودن'' (= سبز کرنا) کے نام سے تعبیر کرتے ہیں یعنی زندہ کرنا، نئی روح پھونکنا (*Notes*، ص ۲۱۰ [۹۰])۔

(۴) جس طرح ہر درویش کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایک روحانی معلّم (مرشد) ہو اسی طرح ہر اہلِ حق کا سر ایک پیر کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ اس رسم (سر سپردن) کے وقت وہ لوگ جو پانچ (کذا) فرشتوں کی نمائندگی کرتے ہیں، بچّے کے گرد کھڑے ہو جاتے ہیں۔ رسم ادا کرنے والا سر کے صدقے میں ایک مسقطی جوز (جوز بُوا) توڑ دیتا ہے۔ پھر اسے تعویذ کے طور پر چاندی کی ایک تختی کے ساتھ، جسے ہَوِیزہ کہتے ہیں اور جس پر شیعی کلمۂ شہادت لکھا ہوتا ہے، پہن لیتے ہیں (ہَوِیزہ اس نام کے شہر واقع خوزستان سے ماخوذ ہے، قبّ Notes، ص ۲۲۷ [۱۰۷] و W. Caskel: *Ein Mahdi des* 15. *Jahrhunderts*، در *Islamica*، ۱۹۳۱ء، ص ۴۸ - ۹۳ اور مادّۂ مُشَعشَع)۔ جس بچے کا سر سپرد کیا جائے اس کے اور اُس شیخ کے درمیان جسے سر سپرد کیا جائے ایسا تعلق قائم ہو جاتا ہے جو خونی رشتے کے مانند ہوتا ہے۔ اس رشتے میں مرید کے لیے پیر کے خاندان میں شادی کرنے کی ممانعت بھی شامل ہے.

(۵) اخلاقی کمال کے حصول کے لیے مرد (یا کئی مردوں) اور ایک عورت کے درمیان ایک طرح کی قرابت داری قائم کر دی جاتی ہے۔ اس حلقۂ قرابت میں منسلک مردوں اور عورتوں کو بھائی بہن کہا جاتا ہے (اسے 'شرطِ اقرار' کہا جاتا ہے)۔ ان کے عقیدے میں یہ گویا یوم حشر [کے رشتے] کی بنیاد ہے، Notes، ص ۲۳۰ [۱۱۰]؛ قبّ ''اَخ واُخت الآخرۃ''، یزیدیوں [رَبّ بَآن] کے ہاں.

(۶) روزے بڑی پابندی کے ساتھ رکھے جاتے ہیں، مگر صرف تین دن، جیسا کہ یزیدیوں میں دستور ہے۔ یہ روزے موسم سرما میں آتے ہیں اور ان کے بعد ضیافت ہوتی ہے۔ اس سلسلے کی مختلف شاخوں میں سے صرف آتش بگی روزے نہیں رکھتے، کیونکہ [ان کے نزدیک] صاحب آخر الزمان کی آمد کا زمانہ قریب ہے، وہ کہتے ہیں کہ روزوں کے بجائے جشن و عید منانا چاہیے.

دوسری رسوم و آداب کے لیے دیکھیے Minorsky: *Notes* (مآخذ)۔ ان کی اہم کتاب فِرقان الاخبار ہے، اس رسالے کا مصنّف جیحون آباد کا ایک شخص حاجی نعمت اللہ (۱۸۷۱ - ۱۹۲۰ء) تھا۔ جیحون آباد دِینَوَر کے قریب واقع ہے۔ نعمت اللہ اس سلسلے کی شاخ خاموشی سے تعلق رکھتا تھا اور اس کا عقیدہ یہ تھا کہ اب حقیقت کو ظاہر کرنے کا وقت آ گیا ہے۔ اس کے بیٹے نور علی شاہ (پیدائش ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۵ء) نے اپنے والد کے سوانح حیات اور فِرقان کا ایک مقدمہ کشف الحقائق کے عنوان سے لکھا ہے۔ اگرچہ جو کچھ اس سلسلے کے متعلق پہلے سے معلوم تھا فِرقان سے اُسی کی توثیق ہوتی ہے، تاہم اس میں ایک ایسا مسلک پیش کیا گیا ہے جو آتش بگیوں کے عقائد سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں سات ادوار کا کوئی ذکر نہیں اور خاوندگار اور سلطان صُہاک (Sohāk) کے لیے ایک خاص مرتبہ مختص کر دیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی کمتر اہمیت کے اوتاروں کی تعداد بڑھا دی گئی ہے (بابا ناعُوث وغیرہ).

کتاب کا تیسرا حصہ نعمت اللہ کے ذاتی مشاہدات پر مشتمل ہے۔ اس میں اس کے وہ احکام بیان ہوئے ہیں جو اسے سفرِ عقبٰی کے دوران میں خدا کی جانب سے موصول ہوئے، بالخصوص اس کے اپنے مقصدِ بعثت اور اس کے متعلق کہ وہ [مذہب اہلِ حق کے] سب خاندانوں کو متفق و متحد کرے، گناہوں سے نجات دلائے (''از خیانت پاک نمودن'') اور صاحب الزّمان کے سامنے لوگوں کی شفاعت کرے.

چوتھے حصے میں رسوم و قوانین (امر و نہی) کی مفصل کیفیت لکھی گئی ہے اور ساتھ ہی ان کلمات کا گورانی متن بھی دیا گیا ہے۔ یہ وہ کلمات ہیں جو ہر موقع پر پڑھے جاتے ہیں.

تقسیم: اہلِ حق کے بڑے بڑے مرکز مغربی ایران میں لُرستان، کردستان (علاقۂ گوران، جو کِرِند کے شہر زُہاب کے مشرق میں ہے) اور آذربیجان (تبریز، ماکو، کچھ شاخیں ماوراے قفقاز بالخصوص قرہ باغ) میں ہیں۔ اہلِ حق کی چھوٹی چھوٹی بستیاں ایران میں تقریباً ہر جگہ موجود ہیں (ہمدان، تہران، مازندران اور فارس بلکہ خراسان میں بھی، جہاں ایک روایت کے مطابق خان آتش کا ایک بھائی چلا گیا تھا)۔ عراق میں کرکوک اور سلیمانیہ کے گرد اور ترکمان قبائل میں اہلِ حق موجود ہیں، اور غالباً موصل میں بھی پائے جاتے ہیں.

مآخذ: حقیقی اہلِ حق کے متعلق اوّلیں حوالے یورپی سیاحوں کے سفرناموں میں ملتے ہیں، جو انیسویں صدی کے شروع سے تعلق رکھتے ہیں: (۱) Macdonald Kinneir: *A geographical memoir of the Persian Empire*، ۱۸۱۳ء، ص ۱۴۱؛ (۲) G. Keppel: *Personal narrative of a journey from India to England*، ۱۸۱۷ء، ۲: ۶۱ ببعد؛ (۳) H. Rawlinson (اس دستۂ فوج کا کمانڈر جو قبیلۂ گوران (اہل حق) میں سے بھرتی کی گئی تھی۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے اس فرقے کے متعلق کوئی قابلِ اعتبار اطلاع دی ہے): *Notes on a march from Zohab*، در *JRGS*، ۱۸۳۹ء، ص ۳۶، ۳۹، ۵۳، ۵۷، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۹؛ (۴) The Baron de Bode (جس نے بابا یادگار کے مقبرے کی زیارت کی)، در *Biblioteka dl'a čteniya*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۴ء، ۱۲۳: ۴۵؛ قبّ نیز اس کی تصنیف (۵) *Travels in Luristan*، ۱۸۴۵ء، ۱: ۳۷۱ - ۳۷۸ و ۲: ۱۸۰؛ عقائدِ اہلِ حق کے اوّلین عام خاکے کے لیے دیکھیے: (۶) Gobineau: *Trois ans en Asie*، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۳۳۸ - ۳۷۰۔ اس کا تہران میں اس فرقے کے نمائندے سے براہِ راست تعلق رہا تھا، چنانچہ دیکھیے Schemann: *Gobineau eine Biographie*، Strasburg ۱۹۱۳ء و Minorsky: *Gobineau et la Perse*، در *Eurpoe*، پیرس، اکتوبر ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۶ - ۱۲۷؛ (۷) تبریز کے اہلِ حق سے متعلق ایک نہایت ہی دلچسپ کسی گمنام مصنّف کا مقالہ (جس پر بطور دستخط صرف .Sh ثبت ہے) مجلّہ *Kavkaz*، تفلس ۱۸۷۶ء، عدد ۲۷ و ۲۹ و ۳۰ میں شائع ہوا تھا؛ (۸) اہل حق کی پہلی مستند دستاویز چونتیس اشعار کا ایک ''کلام''، "The Credo" V. Žukowsky نے اہم حواشی کے ساتھ *Zap.*، ۱۸۸۷ء، ص ۱ - ۲۵ میں شائع کیا؛ (۹) امریکی پادری S. G. Wilson نے اپنی تصنیف *Persian Life and Customs*، ۱۸۹۶ء، میں بعض چشم دید حالات جمع کیے ہیں؛ ۱۹۰۲ء میں پروفیسر

منورسکی نے اہلِ حق کا ایک مستند مخطوطہ مؤرّخہ ۱۲۹۵ھ/ ۱۸۴۳ء تہران میں حاصل کیا، جس میں مختلف ادوار کے تحت مذہبی اساطیر و روایات فارسی میں تحریر تھیں (کتاب سر انجام) اور ترکی میں بھی، جو روسی میں ترجمہ ہو کر فرانسیسی میں ایک خلاصے کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں: (۱۰) V. Minorsky: *Materiali dl'a izu čeniya persidskoy sekti "L'udi Istinï" ili "Ali-Ilahi"*، ماسکو ۱۹۱۱ء۔ اسے *Trudi po vostokovedeniyu izdavayemiye Lezarevskim Institutom* کے تینتیسویں کراسے کی شکل میں شائع کیا گیا؛ (۱۱) وہی مصنف: *Notes sur la secte des Ahle Ḥaqq*، در *RMM*، ۱۹۲۰ء، ۴۰: ۲۰ – ۹۷ (ص ۶۱ – ۸۴: مفصل فہرست مآخذ جس میں چوّن مآخذ دیے ہیں)؛ نیز در *RMM*، ۱۹۲۱ء، ۴۵: ۲۰۵ – ۳۰۲ (کچھ اضافوں کے ساتھ کتاب کی صورت میں بھی چھپا ہے)؛ تنقید از F. Cumont، در *Syria*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۲؛ (۱۲) وہی مصنف: *Un traité de polémique Béhaï-Ahlé-Haqq*، در *JA*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۶۵ – ۱۶۷؛ (۱۳) D. Saeed-Khan: *The sect of Ahl-i-Haqq*، در *MW*، ۱۹۲۷ء، ص ۳۱ – ۴۲؛ (۱۴) Gordlevsky: *Kara-koyunlu*، در *Izv. Obščestva izučeniya Azerbaydjana*، باکو ۱۹۲۷ء، تینتیس صفحات؛ (۱۵) Adjarian: *Gyorans and Toumairs, a newly found religion in persia*، در *Bulletin de l'Université d'Eriven*، فرانسیسی ترجمہ از F. Macler: *Une religion nouvelle. Les Toumaris*، در *RHR*، ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۴ – ۳۰۷؛ (۱۶) Minorsky: *Études sur les Ahl-i-Ḥaqq*، ج ۱ (*Ahl-i-Ḥaqq = "Toumari"*)، در *RHR*، ۱۹۲۸ء، ۹۷: ۹۰ – ۱۰۵؛ (۱۷) F. M. Stead: *The Ali Ilahi sect in persia*، در *MW*، ۱۹۳۲ء، ص ۱۸۴ – ۱۸۹؛ (۱۸) Y. N. Marr: *Radeniye sektï L'udi istinï*، (در Y. Marr: *Statyi i soobščeniya*، ۱۹۳۹ء، ۲: ۲۲۸ – ۲۵۴)؛ (۱۹) Ch. P. Pittmann: *The final word of the Ahl-i-Ḥaqq*، در *MW*، اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۱۴۷ – ۱۶۳ (اس میں سر انجام کے ایک نسخے سے استفادہ کیا گیا ہے، جو منورسکی کے نسخے کے بہت مطابق ہے)؛ (۲۰) W. Ivanow: *An Ali-Ilahi fragment*، در *Collectanea* (اسماعیلی سوسائٹی)، ۱۹۴۸ء، ۱: ۱۴۷ – ۱۸۴؛ (۲۱) وہی مصنف: *The Truth Worshippers of Kurdistan Ahl-i-Haqq*، متون، بمبئی ۱۹۵۳ء (سر انجام کا ایک تیسرا نسخہ)؛ (۲۲) عباس العزّاوی: الکاکائیہ فی التاریخ، بغداد ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۹ء (کرکوک کے اہل حق کا مطالعہ کئی قسم کے علی اللّٰہی فرقوں کے ساتھ؛ قبّ *Oriens* ۱۹۵۳ء، ص ۴۰۷ ببعد)؛ (۲۳) Minorsky: *Un poéme Ahl-i-Haqq en turk*، در *R. Tschudi Westliche Abhand lungen*، ۱۹۵۴ء، ص ۲۵۸.

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

----

* **اہلُ الحَلِّ والعَقد**: (اس ترکیب میں ترتیب اگرچہ غیر منطقی ہے لیکن معمولاً اسی طرح آتی ہے) "وہ لوگ جو کھولنے اور باندھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں" [یا اس پر مامور ہیں]۔ اصطلاح میں اس سے مراد امت کے وہ نمائندے ہیں جنھیں یہ اختیار حاصل ہے کہ خلیفہ یا کسی دوسرے حاکم کو مقرر یا معزول کریں [رَكَ بہ بَیعہ]۔ اہل الحلّ والعقد ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہوں، مرد ہوں، بالغ ہوں، آزاد ہوں، عادل [رَكَ بہ عدل] ہوں اور اس امر کا فیصلہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں کہ اس منصب کا سب سے زیادہ اہل کون ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ انتخاب کرنے والوں کی کسی مقررہ تعداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی تفصیل کے لیے رَكَ بہ خلافت.

مآخذ: (۱) Juynboll: *Handbuch*، ص ۳۳۲؛ (۲) وہی مصنف: *Handleiding*، ص ۳۳۵ ببعد؛ (۳) Santillana: *Istituzioni*، ج ۱، کتاب اوّل، فصل ۱۳؛ (۴) H. Laoust: *Le Califat dans la doctrine de Rašid Riḍā*، بیروت ۱۹۳۸ء، اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۵) E.Tyan: *Institutions du droit public musulman*، پیرس ۱۹۵۳ء، ۱: ۲۷۱ ببعد، ۳۳۴ ببعد؛ (۶) L. Gardet: *La Cité musulmane*، پیرس ۱۹۵۴ء، اشاریہ، بذیل مادّہ.

(ادارہ)

اَہْلُ الدّار: رَكَ بہ الموحّدون. *

⊗ **اَہْلُ الذِّکر**: ذکر کے معنی ہیں کسی چیز کو محفوظ کر لینا، کسی بات کا دل میں مستحضر کر لینا۔ یہ لفظ نَسْی کے مقابل بھی استعمال ہوتا ہے۔ ذکر کے معنی حفاظت کرنا بھی ہیں، مثلاً ذَکَرَ حَقَّہٗ کے معنی ہیں 'اس کے حق کی حفاظت کی اور اسے ضائع نہ ہونے دیا'۔ ذکر پند و نصیحت کو بھی کہتے ہیں (تاج)۔ امام راغب نے لکھا ہے کہ ذکر کے لفظ سے نفس کی وہ کیفیت یا ہیئت مراد لی جاتی ہے جس کے ذریعے انسان اپنے علم کو محفوظ رکھتا ہے۔ یہ حفظ کے تقریباً ہم معنی ہے، مگر حفظ کا لفظ 'احراز'، یعنی حصول اور حافظے میں جمع کرنے کے لیے بولا جاتا ہے اور ذکر کا لفظ استحضار کے لیے، یعنی دوبارہ یاد میں لانے کے لیے۔ اور کبھی ذکر کا لفظ کسی بات کے دل میں از خود یا گفتگو کرتے ہوئے یاد آ جانے کے لیے بھی بولا جاتا ہے؛ اس لیے کہا گیا ہے کہ ذکر دو ہیں: ایک ذکر قلبی، دوسرا ذکر لسانی؛ پھر دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: ایک بھولنے کے بعد یاد آ جانا اور دوسری قسم بغیر بھولے یاد رہنا۔ علاوہ ازیں قول، یعنی گفتگو اور بیان کو بھی ذکر کہا جاتا ہے (مفردات)۔ ذکر کے معنی ثنا، تعریف اور شرف و بزرگی کے بھی ہیں (تاج)۔ البیہقی کی رائے میں ذکر کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ ذکر جو نسیان کی ضد ہے (جیسے فرمایا: وَمَاۤ اَنْسٰنِیْهُ اِلَّا الشَّیْطٰنُ اَنْ اَذْكُرَهٗ ۱۸ [الکہف]: ۶۳) اور دوسرا وہ ذکر ہے جو قول ہے، خواہ قول خیر یا قول بد (تاج المصادر).

قرآن مجید میں 'اہل الذکر' کی ترکیب دو دفعہ استعمال ہوئی ہے: (۱) وَمَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْۤ اِلَیْهِمْ فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۴۳)؛ (۲) وَمَاۤ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْۤ اِلَیْهِمْ فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ

الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۷)۔

الذکر کے معنی ہیں وہ کتاب جس میں دین کی تفصیلات اور قوانین درج ہوں (تاج)۔

عبدالرحمٰن بن زید نے اہل الذکر کے معنی کیے ہیں: قرآن مجید کے ماننے والے مسلمان (ابن کثیر، تحت آیت ۱۶: ۴۳)۔ خود قرآن مجید میں متعدد جگہ قرآن مجید کے لیے الذکر کا لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ (۱۵ [الحجر]: ۹؛ نیز دیکھیے وہی سورت: ۱۶:۶؛ (النحل): ۴۴؛ ۱۲ (یوسف): ۱۰۴]۔ حضرت امام جعفر صادقؒ کا قول ہے: نَحْنُ اَھْلُ الذِّکْر (ابن کثیر، مقام مذکور؛ البحر المحیط، تحت ۱۶: ۴۳)۔ البغوی نے اہل الذکر کے معنی کیے ہیں: مُؤْمِنِیْ اَھْلِ الْکِتٰبِ، یعنی اہل کتاب میں سے جو ایمان لا چکے ہیں (بذیل آیت ۱۶: ۴۳)۔ حضرت ابن عباسؓ، عبداللہؓ بن سلام اور سلمانؓ نے اس سے یہود و نصارٰی مراد لیے ہیں (ابن حبان: البحر المحیط، بذیل آیت ۱۶: ۴۳)۔

الزجاج اور الازہری نے تصریح کی ہے کہ اہل الذکر سے وہ لوگ مراد ہیں جنھیں گزشتہ امتوں اور ادیان کے حالات کا علم ہے، خواہ وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں (روح المعانی، بذیل آیت)۔ ابن کثیر نے اہل الذکر کے معنی کیے ہیں: اَھْلُ الْکُتُبِ الْمَاضِیَۃ (تفسیر، بذیل آیت ۱۶: ۴۳)، یعنی گزشتہ الہامی کتابوں کے ماننے والے لوگ۔ خلاصہ یہ کہ الذِّکر سے مراد قرآن مجید بھی ہے خصوصاً اور ادیانِ سابقہ کی کتابیں عموماً۔ اہل الذِّکر سے مراد تمام وہ علما ہیں جنھیں قرآن مجید اور کتب ادیانِ سابقہ کا علم ہے۔ مولانا محمود حسن اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے الذِّکر کے معنے 'یادداشت' کیے ہیں (''کتب سابقہ کا خلاصہ اور انبیاے سابقہ کے علوم کی مکمل یادداشت''، دیکھیے اردو ترجمہ قرآن مجید وحواشی)۔

(ادارہ)

---

* اَہْلُ الذِّمّۃ: رک بہ ذِمّہ۔

---

* اَہْلُ الرَّأی: رک بہ اصحاب الرأی۔

---

* اَہْلُ الرِّدّۃ: رک بہ رِدّۃ۔

⊗ اَہْلُ السُّنّۃ والجماعۃ: مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں (سنی اور شیعہ) میں سے مقدّم الذکر کا نام۔ علماے اہل سنت اس کی تشریح یوں کرتے ہیں: سنتِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم اور آثارِ صحابہ رضی اللہ عنھم پر عمل پیرا ہونے والے لوگ۔ باقاعدہ شکل میں یہ مسلک چوتھی صدی ہجری میں عباسی خلیفہ المتوکل علی اللہ (۲۳۲ھ/۸۴۷ء۔ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء) کے عہد میں رائج ہوا (قب البشبیشی: الفرق الاسلامیۃ، بحوالۂ محمد علی الزعبی: لا سنۃ ولا شیعۃ، ص ۶۷)۔

اہل السنۃ کے لغوی معنی ہیں: سُنّت والے لوگ۔ سُنّۃ [رک بآں] لغوی اعتبار سے راستہ، عادات، رسم اور شریعت کو کہتے ہیں۔ اس اصطلاح سے مراد وہ باتیں ہیں جن کے کرنے کا حکم آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قولاً و فعلاً دیا یا ان سے منع فرمایا (تاج، بذیل مادۂ سنہ)۔ امام راغب فرماتے ہیں کہ ''سُنّۃ النّبی'' حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا وہ طریق ہے جس پر آپؐ عملی زندگی میں کاربند رہے۔ سنت کی ضد بدعت ہے (آ، عربی، ۱۲: ۲۸۱)۔ سنت میں خلفاے راشدینؓ کی سنت بھی شامل ہے (ابو داؤد، ۴: ۲۸۱)۔ [حدیث کے الفاظ ہیں عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِی وَسُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ الراشدین المھدیین (احمد: المسند، ۴: ۱۲۶؛ ابو داؤد، کتاب السنۃ، باب ۵]۔ اہل السّنّۃ والجماعۃ کی ترکیب کے بارے میں سلیمان ندوی نے لکھا ہے: ''حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی طرز زندگی اور طریق عمل کو سنت کہتے ہیں۔ جماعت کے لغوی معنے تو گروہ کے ہیں، لیکن یہاں جماعت سے مراد جماعت صحابہ ہے''۔ انھوں نے مزید لکھا ہے کہ اس لفظی تحقیق سے اہل السنت والجماعت کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے، یعنی یہ کہ اس فرقے کا اطلاق ان اشخاص پر ہوتا ہے جن کے اعتقادات، اعمال اور مسائل کا محور پیغمبر علیہ السلام کی سنت صحیحہ اور صحابۂ کرامؓ کا اثر مبارک ہے (قب اھل السنۃ و الجماعۃ، ص ۳؛ سنّت کی مزید تشریح کے لیے رک بہ سنّت)۔

البغدادی نے ایک حدیث کی بنا پر اہل السنۃ کی ایک صفت یہ لکھی ہے: الذین ھم ما علیہ ھو و اصحابہ، یعنی یہ وہ لوگ ہیں جو آنحضرتؐ کے طریقے (سنت) اور آپؐ کے اصحاب کے مسلک پر ہیں۔ البغدادی نے اہل السنۃ و الجماعۃ ہی کو تہتّرواں فرقہ ــــــ ''فرقۂ ناجیہ'' ــــــ قرار دیا ہے، جس میں اہل الرأی اور اہل الحدیث، ہر دو گروہوں کے فقہا، قرّا، محدثین اور متکلمین شامل ہیں اور اللہ کی وحدانیت اور اس کی صفات، نیز نبوت، امامت، آخرت اور دیگر اصولِ دین پر متفق ہیں۔ بڑے بڑے ائمہ مثلاً امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام ثوریؒ، وغیرھم اسی جماعت میں شامل ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۲۰)۔

[امام ابن تیمیہ کے نزدیک، اہل السنّۃ والجماعۃ حضرات ائمۂ اربعہ سے بھی پہلے تھے اور اس سے مراد صحابہؓ کی جماعت ہے (منہاج، ۱: ۲۵۶)]۔

اہل السنّۃ والجماعۃ تمام صحابۂ کرامؓ (مہاجرین و انصار) کو عادل اور مومن تسلیم کرتے ہیں اور ان کے خلاف لب کشائی یا حرف گیری سے قطعی اجتناب کرتے ہیں (الفرق، ص ۳۰۹)۔ ان کے نزدیک بدری صحابہ سب کے سب جنتی ہیں۔ عشرۂ مبشرہ کی شان میں گستاخی کو حرام سمجھتے ہیں۔ وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی تمام ازواج مطہراتؓ اور اولاد و امجاد کے احترام و محبت کے قائل ہیں۔ حضرات امام حسنؓ، امام حسینؓ، حسن بن حسن، عبداللہ بن حسن، امام زین العابدین، امام باقر، امام جعفر صادق، امام موسٰی اور امام علی رضا اور تابعین کے احترام و محبت کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں (الفرق بین الفرق، ص ۳۵۲۔۳۵۴)۔

البغدادی نے مزید یہ لکھا ہے کہ جو شخص حدوثِ عالم، خالقِ کائنات کی وحدانیت، تشبیہ و تجسیم سے پاک ہونے، اس کی صفات (عدل و حکمت) اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت اور ان کے پیغام کے تمام انسانوں کے لیے کافی اور برحق ہونے پر ایمان رکھتا ہو اور یہ بھی مانتا ہو کہ قرآن احکام شریعت کا سرچشمہ ہے اور کعبے ہی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا فرض ہے اور ان باتوں کے اقرار کے ساتھ کسی ایسی بدعت میں ملوث نہ ہو جو کفر کا باعث ہو تو ایسا شخص سنی اور موحد ہے، یعنی ملّت اسلامیہ کے سوادِ اعظم (یا سب سے بڑی جماعت) اہل السنۃ والجماعۃ میں شامل ہے (دیکھیے وہی کتاب، ص ۱۰)۔

البغدادی نے اہل السنۃ والجماعۃ کی آٹھ اصناف بیان کی ہیں: صنفِ اوّل میں وہ اربابِ علم شامل ہیں جو توحید، نبوت، احکام، وعد و وعید، ثواب و عقاب، اجتہاد اور امامت و قیادت کے بارے میں صحیح اور کامل معلومات سے بہرہ ور ہیں اور خوارج وغیرہ اور تشبیہ و تعطیل کے معتقد متکلمین سے الگ چلے ہیں۔ دوسری صنف فقہا کی ہے، جو قرآن و سنّت اور اجماعِ صحابہ سے استنباطِ احکام کا منصب سنبھالے ہوئے ہیں۔ ان میں مالکؒ، ابو حنیفہؒ، احمد بن حنبلؒ، شافعیؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، ان کے اصحاب اور اہل الظاہر شامل ہیں۔ تیسری صنف علمائے حدیث پر مشتمل ہے۔ چوتھی صنف کے ضمن میں علمائے ادب و نحو شامل ہیں، جیسے خلیل بن احمد، ابو عمرو بن العلاء، سیبویہ، الاخفش، الاصمعی، المازنی اور ابو عُبَیْد۔ پانچویں صنف میں [مذکورۂ بالا عقائد کو ماننے والے] قُرّا اور مفسّرین شامل ہیں۔ چھٹی صنف [ان] صوفیوں اور زاہدوں کی ہے [جو مذکورہ مسلک کے مؤید ہیں]۔ ساتویں صنف مجاہدین اور شمشیر بکف محافظینِ دین کی ہے اور آٹھویں صنف میں اہل السنۃ والجماعۃ کا عام طبقہ شامل ہے (وہی کتاب، ص ۳۰۰-۳۰۳)۔

''اہل السنۃ والجماعۃ'' کی اصطلاح مکمل اور جامع شکل میں کب مروّج و مستعمل ہوئی؟ اس سلسلے میں کوئی حتمی اور موثق رائے قائم کرنا مشکل ہے، لیکن جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اتنی بات یقینی ہے کہ تیسری صدی ہجری میں خلیفہ متوکل [۲۳۲ھ/۸۴۶-۷ ۸۴ء تا ۲۴۷ھ/۸۶۱ء] کے عہد میں اور ابوالحسن الاشعریؒ [۲۶۰ھ/۸۸۳-۸۸۴ء تا ۳۲۴ھ/۹۳۶ء] کی تحریک کے بعد یہ اصطلاح عام ہو گئی تھی۔ اس دور میں جمہور امت اور جماعت اور اہل السنۃ کی جگہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اصطلاح زیادہ مروّج ہوئی (دیکھیے محمد علی الزعبی: لا سنۃ ولا شیعۃ، ص ۶۷)۔ الفرق الاسلامیۃ کے مصنف کا قول نقل کرتے ہوئے الزعبی لکھتا ہے کہ اس دور میں لوگوں نے ابوالحسن الاشعری کا مذہب اپنا لیا اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نام سے موسوم ہوئے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۶۷)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت اور جنگِ جَمَل اور صِفّین کے واقعات نے امّت کے اتحاد کو زبردست نقصان پہنچایا۔ اس کے علاوہ دوسرے ادیان اور فلسفیانہ افکار رکھنے والی اقوام سے اختلاط کے باعث اسلام میں بحث و مناظرہ کی ابتدا ہوئی، افکار میں ایک اضطراب کا معرکہ اٹھ کھڑا ہوا اور کئی ایک فرقے پیدا ہو گئے۔ اس دورِ پُرفتن میں جمہور امت الگ تھلگ رہے اور ان متخاصم گروہوں کے فعل کو اجتہادی غلطی اور اشتباہ پر محمول کرتے ہوئے ان کے بارے میں لب کشائی سے بھی اجتناب کرتے رہے اور ان کے معاملے کو اس ذات کے سپرد کیا جو نیتوں کی حقیقت اور دلوں کے بھید سے آگاہ ہے۔

مصلحینِ امت نے ہر دور میں ملّتِ اسلامیہ کو افتراق سے بچانے کی کوشش کی ہے۔ ایسی ہی ایک کوشش اہل السنۃ والجماعۃ کی جامع اصطلاح ہے، جس کے دائرے میں زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو لانے کی کوشش کی گئی۔ اہل السنۃ والجماعۃ کی اصطلاح لفظی اعتبار سے اگرچہ دیر کے بعد ظہور میں آئی مگر عملی طور پر ملّت کی غالب اکثریت آغاز ہی سے اس پر کاربند تھی اور ایسے مصلحین کی بھی کمی نہیں رہی جو ملت کی وحدت کے لیے ہمہ تن سرگرم رہے، مثلاً الاشعری سے پہلے المحاسبی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) نے اہل سنت کے عقائد کی تائید کی اور اس کے لیے علم کلام کو استعمال کیا (رک بہ الاشعری، المحاسبی]۔ ہر کلمہ گو کو تکفیر سے محفوظ رکھنے کا خیال بھی ہمیشہ موجود رہا (الشہرستانی: الملل والنحل، ص ۱۰۵)۔

تیسری/چوتھی صدی ہجری میں اہل السنۃ والجماعۃ کی تائید و حمایت کے لیے اور معتزلہ کے ردِ عمل کے طور پر دو طاقتور تحریکیں اٹھیں۔ ان میں سے ایک تو اشاعرہ کی تحریک تھی، جس کے بانی ابوالحسن الاشعری [رک بآن] تھے۔ دوسری تحریک ماتُریدیہ کی ہے، جس کے بانی ابومنصور الماتُریدی (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) [رک بہ ماتریدیہ] تھے۔ دونوں تحریکوں کا مقصد ایک ہی تھا، یعنی اہل السنۃ و الجماعۃ کے عقیدے کی حمایت۔ الاشعری اور الماتریدی بہت سے بنیادی مسائل میں مکمل اتفاق رکھتے تھے؛ صرف چند ایک فروع میں اختلاف تھا، مگر یہ معمولی نوعیت کا تھا (ظُہر الاسلام، ۴: ۹۲)۔ الماتریدی کے کلامیہ مسلک کی تائید و حمایت جن ممتاز حنفی علما نے کی ان میں علی بن محمد البزدوی (م ۴۱۳ھ)، علامہ تفتازانی (م ۷۹۳ھ)، علامہ نَسَفی (م ۵۳۷ھ) اور علامہ ابن الہمام (م ۸۶۱ھ) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اسی طرح امام اشعری کے کلامیہ مسلک کی تائید میں بھی علما کی ایک بڑی جماعت میدان میں آئی۔ ان میں امام ابو بکر الباقِلّانی (م ۴۰۳ھ)، عبدالقاہر البغدادی (م ۴۲۹ھ)، علامہ ابن عساکر (م ۴۹۲ھ)، امام غزالی (۵۰۵ھ) اور امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کے نام بڑی اہم اور ممتاز حیثیت رکھتے ہیں (ظہر الاسلام، ۴: ۷۳)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کو خلفا و سلاطین کی حمایت و سرپرستی بھی حاصل رہی۔ عبّاسی خلفا میں سے خلیفہ المتوکل علی اللہ کے دور میں اہل سنت کا فروغ ہوا اور اس مسلک کو سرکاری سرپرستی اور حمایت حاصل ہوئی۔ اسی لیے المتوکل کو محی السنۃ (سنت کو زندہ کرنے والے) کا خطاب ملا (مروج الذہب، ۲: ۳۶۹)۔ مصر اور شام میں سلطان صلاح الدین ایّوبی (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) اور ان کے وزیر القاضی الفاضل نے مسلکِ اہل السنۃ والجماعۃ کو سرکاری مذہب کی حیثیت دی۔ بدعات کو ختم کرنے کے لیے فرمان جاری کیے گئے اور مدارس میں مالکی و شافعی فقہ

کی تدریس کا سلسلہ شروع ہوا (ظہر الاسلام، ۴: ۹۷)۔ اسی طرح مغربی افریقہ اور اندلس میں بھی مسلکِ اہل السنۃ والجماعۃ کو سرکاری حمایت حاصل ہوئی۔ محمد بن تومرت (۵۲۲ھ/ ۱۱۲۸ء) الموحّدون کا سربراہ تھا اور اس نے امام غزالیؒ کی خدمت میں زانوے تلمذ تہ کیا تھا۔ جب خدا نے اسے اقتدار بخشا تو اس نے جو کچھ اپنے استاد سے سیکھا تھا اسے عملی طور پر نافذ کیا (ظہر الاسلام، ۴: ۹۸)۔ دولت غزنویہ کے سربراہ اور فاتح سومنات سلطان محمود غزنوی نے بھی مسلک اہل السنۃ والجماعۃ کی پُر زور حمایت کی اور اسے سرکاری مسلک کی حیثیت دے کر تقویت وتائید بخشی (ظہر الاسلام، ۴: ۹۹)۔

مآخذ: (۱) لسان، بذیل اہل، سنۃ، جمع؛ (۲) تاج، بذیل اہل، سنۃ، جمع؛ (۳) الراغب: مفردات القرآن، بذیل اہل و سنۃ؛ (۴) ابو الحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین؛ (۵) وہی مصنّف: کتاب اللمع، بیروت ۱۹۵۲ء؛ (۶) البغدادی: الفرق بین الفرق؛ (۷) النسفی: العقائد النسفیۃ؛ (۸) شیخ زادہ: نظم الفرائد و جمع الفوائد، ۱۳۲۳ھ؛ (۹) کمال الدین البیاضی: اشارات المرام، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۰) الغزالی: عقیدہ اہل السنۃ؛ (۱۱) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، دمشق ۱۳۴۷ھ؛ (۱۲) الشہرستانی: الملل و النحل؛ (۱۳) ابن حزم: الفِصَل؛ (۱۴) شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء، دہلی ۱۳۳۲ھ؛ (۱۵) احمد امین: ضحی الاسلام، ۳ جلد، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۶) وہی مصنّف: ظہر الاسلام، ۴ جلد، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۱۷) محمد علی الزعبی: لا سنۃ ولا شیعۃ، بیروت ۱۹۶۱ء؛ (۱۸) محمد ابو زہرہ: المذاہب الاسلامیۃ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۹) فخر الدین الرازی: تأسیس التقدیس؛ (۲۰) سیّد سلیمان ندوی: رسالۃ اہل السنۃ و الجماعۃ، اعظم گڑھ ۱۳۳۶ھ؛ (۲۱) ابو الحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۲۲) ابو الکلام آزاد: مسئلۂ خلافت، ۱۹۵۰ء؛ (۲۳) النسفی: عمدۃ العقائد؛ (۲۴) ملا علی قاری: شرح فقہ الاکبر، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۲۵) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*....., لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۲۶) P. K. Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۴۰ء۔

(ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

---

* **اَہْلُ الصُّفَّۃ:** یا اصحاب الصفۃ۔ صفہ کے معنی ہیں سائبان (قبّ شبلی: سیرۃ النبی) یا وہ چبوترہ جس پر گھاس پھوس کی چھت ہو (لسان، تحت ص ف ف)۔ الصفہ، (جس کی طرف اہل الصفہ منسوب ہیں)، مدینے کی مسجد نبویؐ کے شمالی سرے پر واقع تھا۔ اس میں وہ مہاجرین پناہ لیتے تھے جن کا کوئی گھر بار تھا نہ ذریعۂ معاش۔ احادیث میں ان کے لیے 'اضیاف الاسلامؑ' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں (البخاری، کتاب الرقاق، باب ۱۷؛ الترمذی، کتاب القیامۃ، باب ۳۶؛ احمد: المسند، ۲: ۵۱۵)۔ یہ لوگ اپنا زیادہ وقت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی صحبت میں بسر کرتے تھے اور ذکر وفکر میں مصروف رہتے تھے۔ تصوف و زہد کی کتابوں میں انھیں زہد وتقوی کی مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے عبادت گزار زندگی کی حقیقت کا تصور مرتب کرتے وقت اصحاب الصفہ کو نمایاں جگہ دی ہے (دیکھیے خصوصًا رسالۃ فی اہل الصفۃ، در مجموعۃ من الرسائل و المسائل، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۰ء، ۱: ۲۵-۶۰ = اردو ترجمہ از عبدالرزاق ملیح آبادی: اصحاب الصفہ، طبع ثانی، لاہور ۱۹۳۲ء، ص ۱-۴۰)۔ البیضاوی نے لکھا ہے کہ قرآن مجید، ۲ [البقرۃ]: ۲۷۳-۲۷۴، کا تعلق اہل الصفہ سے بھی ہے (البیضاوی، بذیل آیت مذکور؛ نیز بعض دوسری آیات، مثلاً ۶ [الانعام]: ۵۲؛ ۱۸ [الکہف]: ۲۷، ۲۸، اور ۴۲ [الشوریٰ]: ۲۶، کے متعلق بھی اسی رائے کا اظہار کیا گیا ہے۔

شبلی نے سیرۃ النبی (۱: ۲۹۲) میں لکھا ہے کہ اکثر صحابہؓ مشاغل دینی کے ساتھ ہر قسم کا کاروبار کرتے تھے، مگر کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے اپنی زندگی صرف عبادت اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی تربیت پذیری کے لیے وقف کر دی تھی۔ یہ لوگ دن کو بارگاہِ نبوت میں حاضر رہتے اور حدیثیں سنتے اور رات کو اسی چبوترے پر سو رہتے۔ حضرت ابوہریرہؓ بھی انھیں لوگوں میں تھے۔ طلحہؓ بن عمرو سے روایت ہے جب کوئی شخص آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے ملنے کے لیے مدینے میں وارد ہوتا اور کوئی اس کی جان پہچان والا مدینے میں ہوتا تو اس کے پاس ٹھیرتا ورنہ اصحاب صفہ کے پاس (حلیۃ الاولیاء، ۱: ۳۳۹)۔ تمام اصحابِ صفہ بیک وقت نہیں آئے تھے۔ وہ بتدریج آتے رہے اور ان کی تعداد کم وبیش ہوتی رہی؛ کم سے کم دس اور زیادہ سے زیادہ چار سو تک تھے۔ مرتضی زبیدی نے تحفۃُ اہلِ الزُلفۃ فی التوسّل باھل الصُفّۃ کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس میں ترانوے اصحاب صفہ کا ذکر تھا (تاج، تحت ص ف ف)۔ ابوعبدالرحمٰن محمد بن حسین السُّلَمی الأزدی النیسابوری (م ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱ء) نے بھی ان کی ایک تاریخ مرتب کی ہے (براکلمان، ۱: ۲۱۷)۔ السلمی کو صوفیہ کے حالات، ان کی روایات اور ان کے ماثور اقوال جمع کرنے کا بہت شوق تھا، مگر حافظ ذہبی کے نزدیک یہ روایات ضعیف ہیں۔ السیوطی نے بھی ایک مختصر سا رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے۔ اس میں سو نام ہیں (شبلی: سیرۃ النبی)۔

اصحاب الصفہ میں خصوصًا حضرت ابوہریرہؓ، ابولبابہؓ، واثلہؓ بن الأسقع، ابوذر غفاریؓ، قیسؓ غِفاری، عبدالرحمٰنؓ بن کعب الاعصم، جرہدؓ بن رزاح الاسلمی، اسماءؓ بنت حارثۃ الاسلمی، ابوطلحہؓ بن عبداللہ النضری اللیثی، البراءؓ بن مالک وغیرہ کے نام ملتے ہیں (ابن سعد، طبقات؛ الہجویری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۹۷-۹۹)۔ متاخرین کی کتابوں میں بعض نام ایسے بھی ملتے ہیں جو دراصل اصحاب صفہ میں سے نہ تھے، مثلاً اوسؓ بن اوس ثقفی، ثابتؓ الضحاک، ثابتؓ بن ودیعہ، حبیبؓ بن زید۔ اصحاب صفہ نے بھیک کبھی نہیں مانگی، کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کیا، جو کچھ ملا کھا لیا۔ ایک ٹولی کبھی جنگل جاتی اور لکڑیاں چن کر لاتی اور بیچ کر اپنے بھائیوں کے لیے کھانا مہیا کرتی۔

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم صحابہ کرامؓ سے فرمایا کرتے تھے: جس کے پاس دو شخص کا کھانا ہے وہ اصحاب صفہ میں سے ایک کو اپنے ساتھ شامل کر لے۔

آپؐ صدقہ وخیرات اور ہدایا انھیں بھجوا دیا کرتے تھے۔ کھانے کے وقت کوئی صحابی ان میں سے ایک کو، کوئی دو کو اپنے ساتھ کھانے کے لیے لے جاتا تھا۔ سعدؓ بن عبادہ ان میں سے اسّی اسّی آدمیوں کو لے جایا کرتے تھے (حلیۃ الاولیاء، ۱: ۳۴۱)۔ دراصل یہ گروہ معاش کے دھندوں سے یک سُو ہو کر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے تربیت کا آرزومند تھا، اسی لیے صحابہ ان کی خدمت کو اپنا فرض جانتے تھے.

تصوف کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ صوفی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے کردار میں اصحاب صفہ سے مشابہ ہو (الکلاباذی: التعرّف، قاہرہ ۱۹۳۳ء، باب اول، ص ۵)؛ یہ نقطۂ نگاہ تو درست ہے لیکن صُوفی اور صُفّہ کے تلفظ کی مشابہت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفی کا لفظ (اصحابِ) صفہ سے مشتق ہے.

مآخذ: (۱) البخاری، کتاب الصّلٰوۃ، باب ۵۸ و کتاب مواقیت الصلٰوۃ، باب ۴۱ و کتاب البیوع، باب ۱ و کتاب الحدود، باب ۱۷ و کتاب المناقب، باب ۲۵ و کتاب الاستئذان، باب ۱۴ و کتاب الرِقاق، باب ۱۷؛ (۲) مسلم، کتاب الاشربۃ، حدیث ۱۷۶ و کتاب النکاح، حدیث ۹۴ و کتاب الامارۃ، حدیث ۱۴۷؛ (۳) احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۲۰، ۷۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۲، ۴۲۱، ۴۵۷ و ۲: ۵۱۵ و ۳: ۲۷۰، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۷۹، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۳۰، و ۴: ۱۲۸ و ۵: ۲۵۲، ۴۲۶، ۴۳۷ و ۶: ۱۸؛ (۴) الترمذی: کتاب الزہد، باب ۳۹ و کتاب القیامۃ، باب ۳۶ و کتاب التفسیر، سورۃ ۲، باب ۳۴؛ (۵) ابوداؤد: کتاب الادب، باب ۹۵؛ (۶) ابن ماجہ: کتاب المساجد، باب ۶؛ (۷) ابن سعد، ۲ / ۲: ۱۳ ببعد؛ (۸) الہُجوِیری: کشف المحجوب، طبع ژوکوفسکی، ص ۹۷ - ۹۹؛ (۹) ابو نُعیم: حلیۃ الاولیاء، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ۱: ۳۳۷ ببعد؛ (۱۰) الزرقانی، مطبوعۂ مصر، ۱: ۴۳۰؛ (۱۱) الغزالی: احیاء، قاہرہ ۱۲۸۹ھ، ۴: ۱۶۷؛ (۱۲) السید مرتضٰی: اتحاف السادۃ، ۹: ۲۷۷؛ (۱۳) ابن تیمیہ: رسالۃ فی اھل الصفۃ، در الرسائل والمسائل، قاہرہ ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۰ء، ۱: ۲۵ - ۶۰ = اردو ترجمہ از عبدالرزاق ملیح آبادی، طبع ثانی، لاہور ۱۹۳۲ء، ۱ - ۴۰؛ (۱۴) الکلاباذی: التعرّف، قاہرہ ۱۹۳۴ء، باب اوّل، ص ۵؛ (۱۵) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۹۲۸ء، ص ۱۷۶ ببعد؛ (۱۶) شبلی: سیرۃ النبی، ۱: ۲۹۲ ببعد، طبع ششم؛ (۱۷) آ، لائڈن، مقالہ اہل الصفہ اور جو مآخذ وہاں بیان ہوئے ہیں.

[ادارہ]

---

* **اَہْلُ العَباء**: رَکَ بہ اہل البیت.

---

* **اہلُ العَدْل**: رَکَ بہ المُعتزلہ.

---

* **اہلُ الفَرْض**: رَکَ بہ میراث.

---

* **اہلُ القِبالۃ**: رَکَ بہ القبالہ.

---

* **اہلُ القِبْلَۃ**: رَکَ بہ قبلہ، اسلام، مسلم.

---

* **اہلُ القِیاس**: رَکَ بہ اصحاب الرّأی، قیاس، فقہ.

⊗ **اَہْلُ الکِتاب**: اہل [رَکَ بآن] کا لفظ عربی زبان میں ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں باہم اتّحاد و یک جہتی کا کوئی رنگ پایا جائے، مثلًا وہ دین، نسب، پیشہ، مکان اور شہر وغیرہ میں مشترک ہوں (مفردات)۔ کتاب کا لفظ کَتَبَ سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں اس نے جمع کیا۔ اور کتاب کے معنی ہیں وہ تحریر جو فی نفسہٖ مکمل ہو۔ لفظ کتاب انبیا کی وحی پر، خواہ وہ لکھی ہوئی ہو یا نہ ہو، بولا گیا ہے (مفردات)۔ اس کے ساتھ ہی اس کا استعمال قوانین الٰہیہ پر بھی ہوا ہے (۸ [الانفال]: ۶۸؛ ۹ [التوبۃ]: ۳۶؛ ۱۳ [الرعد]: ۳۸)۔ الکتاب کا لفظ قرآن مجید کے لیے، عمومًا کسی آسمانی کتاب کے لیے، بحیثیت مجموعی تمام سابقہ وحیوں کے لیے (۱۳ [الرعد]: ۴۳)، غرض اللہ تعالٰی کی طرف سے تمام نازل شدہ کتب کے لیے اختیار کیا گیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۱۳؛ ۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۸۴).

قرآن مجید میں الہامی کتابوں کا ذکر تین ناموں کے تحت کیا گیا ہے: (۱) صُحُف، جو صحیفہ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں کوئی چیز جو پھیلائی جائے اور جس پر لکھا جائے (مفردات)؛ چنانچہ سورۃ ۸۷ [الاعلٰی]: ۱۸، ۱۹، میں تمام سابقہ آسمانی کتب، خصوصًا حضرت موسٰیؑ اور حضرت ابراہیمؑ کی کتب کو صحف کا نام دیا گیا ہے یا مثلًا سورۃ عَبَس (۸۰: ۱۳) اور سورۃ البیّنۃ (۸۹: ۳) میں قرآن مجید کو صُحُف فرمایا گیا ہے؛ (۲) زُبُر (۳ (اٰل عمرٰن): ۱۸۴؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۹۶)۔ زُبُر زبور کی جمع ہے اور زبور کا لفظ قرآن مجید میں تین دفعہ آیا ہے: (۴ [النساء]: ۱۶۳؛ ۱۷ [بنیٓ اسرآءیل]: ۵۵؛ ۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۵)۔ زَبَرَ کے معنی ہیں کَتَبَ = اس نے لکھا۔ زبور = کوئی تحریر یا کتاب یا وہ کتاب جس میں عقل و حکمت کی باتیں ہوں (نہ کہ احکام شریعت، تاج)۔ خاص طور پر حضرت داؤدؑ کی کتاب کو زبور کہا گیا ہے (۴ [النساء]: ۱۶۳)؛ (۳) تیسرا نام کتاب ہے۔ قرآن مجید میں کتب الٰہیہ اس نام سے بھی موسوم ہوئی ہیں (۳ [اٰل عمرٰن]: ۷۹).

اس صورت میں اہلِ کتاب سے اصطلاحًا مراد ہے کسی الہامی اور آسمانی کتاب کے ماننے والے لوگ، یعنی اہل مذاہب اور اہل ادیان۔ خصوصًا تورات و انجیل کے ماننے والے.

قرآن مجید میں اہل کتاب کو مشرکین سے الگ گروہ قرار دیا گیا ہے، جیسے فرمایا: مَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ وَلَا الْمُشْرِکِیْنَ (۲ [البقرۃ]: ۱۰۵) اور کبھی اُمّیّین کے ساتھ ان کا ذکر کر کے انھیں ایک گروہ قرار دیا ہے، جیسے فرمایا: وَقُلْ لِّلَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ وَ الْاُمِّیّٖنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۲۰)۔ صابیوں کے متعلق اسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں: فرقۃ من اھل الکتاب (ابن کثیر، ۱: ۱۹۰) = یہ اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے۔ صابیوں کا دعوٰی تھا کہ وہ حضرت نوحؑ کے دین پر ہیں (ابن

کثیر، ۱:۱۹)۔ سورۂ توبہ (۹:۲۹) میں اہل الکتاب سے جزیہ لینے کا حکم ہے اور ابتدا میں یہود و نصارٰی سے اس کے مطابق جزیہ لیا گیا (یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، ص ۴۳)، لیکن آگے چل کر خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے مجوس سے جزیہ لے کر انھیں ذمّی بنایا (ان رسولَ اللّٰہ اَخذ الجزیۃَ من مجوسِ اھلِ ھَجَر (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۴)۔ اسی طرح حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام نے بحرین کے مجوس سے جزیہ لیا (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۵)۔ اس کے بعد صحابۂ کرامؓ نے بالاتفاق بیرون عرب کی تمام قوموں پر اسی حکم کو عام کر دیا۔ خود حضرت عمرؓ نے اہل السواد پر جزیہ لگایا (یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، ص ۵)۔ غرض اہل الکتاب سے اولاً یہود و نصارٰی، پھر مجوس، صابی اور دیگر اہل مذاہب مراد ہیں (الشہرستانی)۔ مشرکین اور وہ لوگ جو کسی الہامی کتاب کو نہیں مانتے اہل کتاب کے زمرے میں شامل نہیں، اور الشہر ستانی نے یہود و نصارٰی کو اہل کتاب اور مجوسیوں اور مانویہ وغیرہ کو 'شِبہ اہل کتاب' قرار دیا ہے (الشہرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۴۴) اور ان لوگوں کا الگ ذکر کیا ہے جو کسی الہامی کتاب کے بغیر ہیں، مثلاً صابی یا ایسے جو احکام و حدود شرعی کو مانتے ہی نہیں، مثلاً فلاسفہ و دہریہ (وہی کتاب).

(آ، لائڈن طبع دوم کے مطابق اہل کتاب کی اصطلاح دورِ مکّی کے اختتام سے پہلے قرآن مجید میں استعمال نہیں ہوئی (بذیل مقالۂ اہل کتاب) لیکن یہ درست نہیں۔ دورِ مکّی کی سورۃ العنکبوت (۲۹:۴۶) میں یہ اصطلاح موجود ہے۔

اہل کتاب کے بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ ان کے مذاہب اپنی اپنی جگہ سچے تھے اور ان کے نبی اپنی قوم کی اصلاح کے لیے اللہ تعالٰی کی طرف سے مبعوث ہوئے تھے اور کسی مسلمان کا ایمان مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ تمام انبیاؑ پر ایمان نہ لائے ان میں وہ بھی شامل ہیں جن کے نام قرآن مجید میں مذکور ہیں (اور ان پر نام بنام ایمان لانا، ضروری ہے) اور وہ بھی جن کے نام مذکور نہیں۔ ان کی صداقت پر مجملاً ایمان لانا ضروری ہے (کُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَکُتُبِہٖ وَرُسُلِہٖ لَا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِہٖ (۲[البقرۃ]: ۲۸۵)۔ اس طرح ہر مسلمان تمام انبیا کا مُصدِّق اور ان کا مِن جانب اللہ ہونا مانتا ہے (۵[اَلمآئدۃ]: ۴۸)، لیکن اس کے ساتھ ہی قرآن مجید یہ بھی بتاتا ہے کہ اب ان کی کتابیں محرّف و مبدّل اور منسوخ ہو چکی ہیں (روح المعانی، ۱: ۲۹۸)۔ یہ لوگ گو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے کے مدعی ہیں، لیکن ان کے اصلی عقائد میں اب فرق آ گیا ہے۔ قرآن مجید نے بعثتِ نبوی کے وقت ان کے اخلاقی و مذہبی انحطاط پر بھی روشنی ڈالی ہے (مثلاً ۲[البقرۃ]: ۱۴۶)؛ نیز ابن کثیر، ۱: ۲۸۰)، لیکن ان تمام کو یکسر برا قرار نہیں دیا بلکہ ان کے بعض محاسن کا بھی تذکرہ کیا ہے، جیسے فرمایا: وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰٓی اُمَّۃٌ یَّھْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِہٖ یَعْدِلُوْنَ (۷[الاعراف]: ۱۵۹)، یعنی موسٰیؑ کی قوم میں سے کچھ لوگ حق پرست اور عادل بھی ہیں۔ اسی طرح عیسائیوں کے متعلق ایک جگہ فرمایا ہے: وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَھُمْ مَّوَدَّۃً لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوا الَّذِیْنَ قَالُوْٓا اِنَّا نَصٰرٰی (۵[المآئدۃ]: ۸۲)، لیکن آنحضرتؐ کی بعثت کے بعد آنحضرتؐ پر ایمان لانا ضروری ہے (ابن کثیر، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ۱: ۱۸۹)۔ اب قرآن مجید ان پر "مُھَیْمِن" ہے (۵[المآئدۃ]: ۴۸)۔ اب وہ کتب سابقہ کی تمام ضروری اور صحیح تعلیم کا محافظ ہے، اسی لیے فرمایا: فِیْھَا کُتُبٌ قَیِّمَۃٌ (۹۸[البیّنۃ]: ۳) یعنی قرآن مجید میں تمام ضروری اور قائم رہنے والی تعلیمات موجود ہیں۔ تورات اور انجیل میں بعثت نبوی کی پیشین گوئیاں موجود ہیں (اَلَّذِیْ یَجِدُوْنَہٗ مَکْتُوْبًا عِنْدَھُمْ فِی التَّوْرٰۃِ وَ الْاِنْجِیْلِ (۷[الاعراف]: ۱۵۷)۔ اسی طرح تمام دوسرے الہامی صحیفوں میں آپؐ کی آمد کا ذکر کیا گیا ہے (عبدالحق ودیارتھی: میثاق النَّبِیّین اور اس کا انگریزی ترجمہ)۔ اہل کتاب کے بارے میں حکم ہے: لاتصدّقوا اھل الکتاب ولا تکذّبوھم، یعنی اہل کتاب کی باتوں کی نہ تصدیق کی جائے نہ تکذیب (البخاری، کتاب الشہادات، باب ۲۹ و کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب ۲۵ و کتاب التوحید، باب ۵۱)۔ یہی اصول اہل کتاب کی دوسری روایات کے متعلق ہے جو کتب تفسیر وغیرہ میں موجود ہیں۔ اب فیصلے کا حق قرآن مجید ہی کو حاصل ہے (۵[المآئدۃ]: ۴۸؛ ۱۶[النحل]: ۶۴)۔ اہل کتاب کے ساتھ موالات کے مضمون کو بھی قرآن مجید نے بیان کیا ہے اور انھیں صلح و اتحاد کی دعوت دی ہے، جیسے فرمایا: قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍۢ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰہَ ــــ الآیۃ (۳(اٰل عمران): ۶۴)۔ اس آیت کے بارے میں علامہ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ یہود و نصارٰی کے علاوہ اس کی مخاطب تمام وہ قومیں ہیں جو ان جیسی ہیں ("من جرٰی مَجراھم"۔ ابن کثیر، ۲: ۱۵۹)، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان اپنی حفاظت کے خیال سے غافل ہو جائیں۔ ان سے موالات محدود اور جوابی ہے، جیسے فرمایا: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْیَھُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓی اَوْلِیَآءَ ۘ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ ۭ وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ مِّنْکُمْ فَاِنَّہٗ مِنْھُمْ (۵[المآئدۃ]: ۵۱)، یعنی اے ایمان والو! ان یہودیوں اور عیسائیوں کو (جو تمھاری دشمنی میں سرگرم ہیں) اپنا رفیق اور مددگار نہ بناؤ: وہ (تمھاری مخالفت میں) ایک دوسرے کے مددگار ہیں اور دیکھو تم میں سے جو انھیں رفیق و مددگار بنائے گا وہ انھیں میں سے سمجھا جائے گا.

یہودی شریعت میں غیر یہود سے نکاح بالکل ناجائز تھا۔ لکھا ہے: "ان سے بیاہ نہ کرنا۔ اس کے بیٹے کو اپنی بیٹی نہ دینا اور نہ اپنے بیٹے کے لیے اس کی کوئی بیٹی لینا کیونکہ وہ تیرے بیٹے کو میری پیروی سے پھرا دینگے" (استثناء، ۷: ۳ ببعد)، لیکن اسلام نے غیر مسلم اہل کتاب عورتوں سے شادی جائز قرار دی ہے، جیسے فرمایا: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ (۵[المآئدۃ]: ۵)، یعنی کتابیہ عورت سے نکاح جائز ہے گو اس جواز کے غیر معتدل استعمال کے برے عواقب کو دیکھ کر حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ کسی قدر حد بندی کے حق میں تھے (ابن کثیر، ۳: ۱۷؛ ۱: ۵۰۷)۔ بعض نے کہا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں (الصولی، ۳: ۸۰) یا یہ کہ اسی طرح کتابی مرد سے مسلمہ کی شادی نہیں ہو سکتی

(روح المعانی، ۲: ۱۲۰)۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کے علاوہ کھانے پینے کے احکام بھی موجود ہیں اور ان کا ذبیحہ اور ان کا کھانا جائز قرار دیا ہے (۵ [المآئدۃ]: ۵)۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں 'طعام' سے 'ذبیحہ' مراد ہے۔ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر غیر اہل کتاب اللہ تعالی کے نام پر کسی حلال جانور کو ذبح کرے تو اس کا کھانا مسلمانوں کے لیے جائز ہے۔ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر اہل کتاب اللہ تعالی کے نام پر ذبح نہ کریں تو وہ جائز نہیں، کیونکہ وہ ایک دوسرے قرآنی حکم کے خلاف ہے جہاں فرمایا ہے: وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَاِنَّہٗ لَفِسْقٌ (۶ [الانعام]: ۱۲۱) = اور کوئی چیز جو اصولاً اسلام نے حرام قرار دی ہے وہ کسی وجہ سے حلال نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اہل کتاب کا ذکر تین طرح آیا ہے: ایک تاریخی شواہد کے طور پر، اس سلسلے کا آغاز حضرت آدمؑ اور حضرت نوحؑ سے ہوتا ہے، کیونکہ نبوت کا آغاز حضرت آدمؑ سے ہوتا ہے اور جس صراط مستقیم پر حضرت آدمؑ اپنی اولاد کو چھوڑ گئے تھے اس میں بگاڑ سب سے پہلے حضرت نوحؑ کی بعثت سے قبل رونما ہوا اور اس کی اصلاح کے لیے حضرت نوحؑ مبعوث کیے گئے۔ ان بیانات میں مسلمانوں کو بتایا ہے کہ جو روش تم سے پہلے کے اہل مذاہب اپنے رسولوں کے مقابلے میں اختیار کر کے برا انجام دیکھ چکے ہیں وہ روش اگر تم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقابلے میں اختیار کی تو تمھارا بھی وہی حشر ہوگا۔ اسی طرح ان کا ذکر کر کے منہاج نبوت کا ذکر کیا ہے اور ان کے واقعات سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراضات کا ابطال کیا ہے اور سنن الٰہیہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔

ان کے ذکر کا دوسرا موقع دعوت اسلام کے سلسلے میں ہے اور تیسرا مسلمانوں کے ساتھ ان کے تعلقات کی قانونی اور معاشرتی نوعیت سے متعلق ہے۔

اسلامی حکومت میں ذِمّی اہل کتاب کے حقوق و فرائض کے لیے رک بہ ذمّی۔ یہود و نصاریٰ کو جزیرۂ عرب سے نکال دینے کا مسلمانوں کو حکم ہے (البخاری، کتاب الجزیۃ، باب ۶؛ احمد: مسند، ۱: ۲۹، ۳۲ و ۲: ۴۵۱ و ۳: ۳۴۵ و ۶: ۲۷۴)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ متوقع سازشوں کے پیش نظر، اس گہوارۂ اسلام کو ایسے عناصر سے ہر طرح پاک و صاف رکھا جائے۔ اور یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ علمائے اسلام نے اہل کتاب کے مذاہب کا گہرا مطالعہ کیا ہے؛ چنانچہ تفاسیر میں بھی اہل کتاب کی روایات آگئی ہیں، مگر ابن حزم نے ان پر علم کلام کے نقطۂ نظر سے کڑی تنقید کی ہے، البتہ الجاحظ نے نصرانیت اور یہودیت کا عمرانی مطالعہ اسلامی معاشرے کی حدود میں رہ کر کیا ہے۔ المسعودی عیسویت کے آغاز اور اس کی عہد بہ عہد کی تاریخ سے خوب آگاہ تھا۔ وہ ان کے علوم کو سمجھنے کے لیے گرجاؤں میں بھی جایا کرتا تھا؛ چنانچہ اس نے مسیحی عقائد کے متناقض اور مشکوک حصوں پر گرفت کی ہے (مروج الذہب، ۲: ۲۹۷ ببعد)۔ ان مذاہب کے بارے میں البیرونی کی معلومات المسعودی سے بھی زیادہ معلوم ہوتی ہیں (اس ضمن میں مزید معلومات کے لیے رک بہ انجیل)۔

مآخذ: قرآن مجید کی تفاسیر (تحت آیات جس کا حوالہ متن میں ہے اور جن میں اہل کتاب، یہود، بنی اسرائیل اور نصاریٰ کا ذکر ہے)؛ (۲) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ، مصر ۱۳۲۸ھ، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۳) یحیٰی بن آدم: کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، بمدد اشاریہ؛ (۵) الشہرستانی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۴۴؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۷) الراغب: مفردات، بذیل 'اہل' و 'کتاب'؛ (۸) لسان، بذیل 'اہل' و 'کتاب'؛ (۹) آ، لائڈن، طبع دوم بذیل مادۂ اہل کتاب۔

(ادارہ)

اَہْلُ الْکِسَاء: رک بہ اہل البیت۔ *

اَہْلُ الْکَہْف: رک بہ اصحاب الکہف۔ *

اَہْلُ النَّظَر: ⊗

وہ لوگ جو بحث و نظر کے قائل ہیں اور عقلی دلائل سے کام لیتے ہیں۔ یہ اصطلاح عموماً معتزلہ [رک بآن] کے لیے استعمال ہوتی ہے اور غالباً انھیں کی ایجاد کردہ ہے۔ ابن قُتَیْبَہ نے اسے استعمال کیا ہے، دیکھیے تأویل مُخْتَلِف الحَدِیْث، بمواضع کثیرہ۔ المسعودی اہل البحث والنظر کا ذکر کرتا ہے۔ امام شافعیؒ کی کتابوں میں اہل الکلام اور الاشعری کی کتابوں میں المتکلمون سے مراد یہی لوگ ہیں۔ بعد کے زمانے میں اہل النظر سے وہ علما مراد لیے جانے لگے جو رائے کے اظہار میں غور و تأمل اور بحث و نظر سے کام لیتے تھے اور فیصلے پر پہنچنے کے لیے عقلی دلائل استعمال کرتے تھے۔

مآخذ: ان کے لیے رک بہ نظر، منطق، معتزلہ، کلام۔

[ادارہ]

اَہلِ وارِث: *

یہ انڈونیشیا کے مسلمانوں میں عام طور پر مستعمل ہے اور اس کے معنی وہی ہیں جو عربی لفظ وارث کے ہیں۔ مجمع الجزائر شرق الہند میں یہ اصطلاح [غالباً] ہندوستان سے پہنچی ہے۔

مآخذ: Ph. S. van Ronkel: *Over de herkomst van enkele Arabische bastaardwoorden in het Maleisch*، در *TBG*، ۴۸: ۱۸۹ ببعد۔

(R. A. KERN)

اَہْلوَرْد: ⊗

(اَہْلورت، الورد، اہلوارد) Welhelm Ahlwardt، المانوی مستشرق؛ ولادت: ۱۸۲۸ء؛ (المُسْتَشْرِقُوْنَ میں غلطی سے ۱۸۳۸ء درج ہے)، وفات: ۱۹۰۹ء۔ اس کا اہم کارنامہ ابن الطقطقی (پیدائش: نواح

۶۶۰ھ؛ وفات: ۷۰۹ھ، دیکھیے مجانی الادب، ۷: ۱۲؛ لیکن اس تاریخ وفات پر بعض مستشرقین کو اعتراض ہے) کی کتاب الفَخری فی الآداب السطانیة وَالدُول الاسلامیة کے متن کی اشاعت اور اس کا ترجمہ ہے (مطبوعۂ گوتنگن، ۱۸۶۰ء؛ گوتھا ۱۸۸۶ء؛ طبع شالون۔ پیرس ۱۸۹۵ء)، اس کے ساتھ مصنّف کے سوانح حیات بھی ہیں اور فرانسیسی زبان میں اعلام کی فہرستیں بھی۔ باعتنائے Derenbourg اصل کتاب کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ امیل اماری (A. Amari) نے پیرس سے ۱۹۱۰ء میں شائع کیا۔ بعض دوسرے مستشرقین نے بھی اس کتاب کے بعض اجزا اور منتخبات شائع کیے ہیں۔ ابن الطقطقی نے یہ کتاب ۷۰۱ھ میں موصل الحدباء میں فخر الدین عیسٰی بن ابراہیم کے لیے لکھی تھی۔ اس نسبت سے اس کا نام الفخری بھی ہے، اہلورد کا دوسرا بڑا کارنامہ العقدالثمین فی دَواوِین الشعراء الستة الجاهلیین کی طبع و اشاعت ہے (لائڈن ۱۸۷۰ء)، جس کے ساتھ بزبان انگریزی ایک مقدمہ بھی ہے۔ یہ کتاب حسبِ ذیل چھے شعرائے جاہلیت کے دیوانوں پر مشتمل ہے: النابغة الذبیانی، عَنترہ، طَرفہ بن العبد، زُہَیر بن ابی سُلمٰی، علقمہ، اِمرؤالقیس۔ العقد الثمین کی ایک طباعت بیروت میں ۱۸۸۶ء میں ہوئی ہے۔

اہلورد کی خاص توجہ عربی قصائد کی اشاعت کی طرف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ العقد الثمین کے بعد اس نے مجموع اشعار عرب کے نام سے قدیم عربی اشعار کا ایک مجموعہ تین مجلدات میں شائع کیا (لایپزگ ۱۹۰۳ء)۔

اہلورد نے ان کے علاوہ ابونواس (۱۴۵-۱۹۵ھ) کے دیوان کا ایک حصہ خمریات تک طبع کیا ہے۔ اسی دیوان کا دوسرا حصہ فان کریمر کی توجہ سے ۱۸۵۵ء میں وی انا سے شائع ہوا۔ اہلورد نے یہ نسخہ برلن اور وین گراڈ کے مخطوطوں کی روشنی میں مرتب کیا تھا۔ اس نے تأبّطَ شرّا (م تقریبًا ۵۴۰ء) کا قصیدہ بھی مع شرح شائع کیا۔

اہلورد نے ایک نامعلوم مصنف کی عربی تاریخ ۱۸۸۳ء میں شائع کی۔

البلاذری (م ۲۷۹ھ) کی فتوح البلدان کے طبع کرنے میں ڈخویہ اور اہلورد دونوں نے حصہ لیا۔ پہلا جز اہلورد کی توجہ سے ۱۸۸۳ء میں شائع ہوا (اس کے اعلام کی فہرست علی بک بہجت نے مطبع التقدم سے ۱۳۲۴ھ میں شائع کی)، لیکن بعد کے اجزا اس سے پہلے (۱۸۶۳-۱۸۶۸ء میں) ڈخویہ نے شائع کیے۔ J. F. Reurauet نے فتوح البلدان کا ایک حصہ، جس کا تعلق فتوح السِند سے ہے، لائڈن سے ۱۸۴۵ء میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا؛ البلاذری کی انساب الاشراف، جز ۱۱ (لیکن القدس سے بعد میں جب اس کتاب کا جز ۵ شائع ہوا تو اس میں جز ۱۱ کا بہت سا حصہ شامل تھا)۔ دیوان ابی المرقال؛ اس کی تصنیفات میں شعر العرب و شاعر یتھم بھی ہے (گوتنگن ۱۸۵۶ء)۔ اہلورد نے کتب خانۂ برلن کی مخطوطات کی مشرح فہرست دس جلدوں میں مرتب کرکے شائع کی ہے۔

مآخذ: (۱) معجم المطبوعات، بذیل مادّہ؛ (۲) سحاب: فرهنگ خاور شناسان، بذیل مادّہ؛ (۳) الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۴) المستشرقون، ص ۲۰۷؛ (۵) مجمع العلوم البروسی، ۱۹۱۰ء.

(عبدالمنان عمر)

* **اہل الہوٰی:** رَتَ بہ اہل الاَہواء۔

---

* **الاَہْواز:** (یا اہواز) [ایران کا] ایک شہر (۳۱° ۱۹' عرض البلد شمالی اور ۴۸° ۴۲' طول البلد مشرقی)، جو دریائے کارون پر اس جگہ واقع ہے جہاں وہ خوزستان میں ایک ریتلے پتھر کی ایک نیچی مسطح پہاڑی چوٹی (ridge) کو کاٹ کر اپنا راستہ بناتا ہے؛ اس مسطح چوٹی کی وجہ سے آبشار پیدا ہو گئے ہیں، جن سے کشتی رانی میں رکاوٹ ہوتی ہے اور دریا کے زیریں حصے کی کشتیوں سے بالائی حصے کی کشتیوں میں اور بالائی حصے کی کشتیوں سے زیریں حصے کی کشتیوں میں مال منتقل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اہواز کو اَگنِس (Aginis) نامی شہر کا مرادف قرار دینے کی کوشش کی گئی ہے، جس کا ذکر سٹرابو (Strabo) نے کیا ہے، لیکن گمان غالب یہ ہے کہ الاہواز ثارائی آنا (Tareiana) کے محل وقوع پر ہے، جہاں ہخامنشی بادشاہوں کے زمانے میں وہ شاہی سڑک کشتیوں کے ایک پل پر سے گزرتی تھی جو سوس (Susa) کو پرسی پولس (Persepolis) [اصطخر] اور پازاگادے (Pasargadae) سے ملاتی تھی۔ نیارکس (Nearchus) نے اپنے خلیج فارس کے قابل یادگار بحری سفر کے بعد اپنا بیڑا اسی پل سے ذرا ہی نیچے کھڑا کیا تھا (قب Pauly-Vissowa، بذیل مادّہ ہاے Aginis و Tareiana)۔ شہر ثرائی آنا (Tareiana) کو ساسانی بادشاہ اردشیر اوّل نے دوبارہ تعمیر کرایا اور اس کا نام ہرمزداردشیر رکھا؛ اسی نے آبشاروں کے آر پار ایک بہت بڑا بند بھی تعمیر کرانا شروع کیا۔ اس کے اور اس کے جانشینوں کے عہد میں اس شہر کو بڑا فروغ حاصل ہوا اور وہ سوس (شوش) کے بجائے سوسیانا شوشن (خوزستان) کا دارالسلطنت بن گیا (قب Th. Nöldeke: *Gesch. d. Perser und Araber zur zeit d. Sasaniden*، ص ۱۳، ۱۹؛ I. Guidi، در *ZDMG*، ۱۸۸۹ء، ص ۳۱۰).

جب مسلمانوں نے سوسیانا (خوزستان) فتح کر کے ہرمزداردشیر پر قبضہ کر لیا تو انھوں نے اس شہر کا نیا نام سُوق الاَہْواز، یعنی "ہُوزیوں کی منڈی" رکھا (اہواز، ہُوزی یعنی خوزی یا خوجی کی عربی جمع ہے، جس کی سریانی شکل ہوزایے ہے اور جو ایک جنگ جو قبیلے کا نام ہے، جسے کلاسیکی مصنفین کے (Ουξιοι) کا مرادف خیال کیا جاتا ہے؛ اسی سے خوزستان [رَتَ بآں] بھی بنا ہے).

اموی اور عباسی دور خلافت میں اہواز برابر خوش حال رہا۔ یہ علاقہ گنے [رَتَ بہ شکر] کی کاشت کا مرکز تھا، لیکن زنج کی خوف ناک بغاوت کی وجہ سے، جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اواخر میں رونما ہوئی، اس کا زوال

شروع ہوگیا، بعد میں صورت حال کچھ بہتر بھی ہوگئی، لیکن کوئی ساڑھے پانچ سال بعد بڑے بند کے ٹوٹ جانے کے باعث یہ شہر تقریبًا برباد ہوگیا اور اسی وجہ سے صوبے کا صدر مقام بھی نہ رہا۔ موجودہ صدی کے شروع میں اس کی آبادی کوئی دو ہزار تھی، لیکن خوزستان میں تیل کے اہم چشمے دریافت ہونے کے بعد اس کی قسمت کچھ ایسی سنبھلی کہ ۱۹۲۶ء میں یہ شہر پھر خوزستان کا صدر مقام بن گیا۔ اس شہر کو ایران کے آر پار جانے والی (ٹرانس پرشین) ریلوے کے جاری ہوجانے سے بھی بڑا فائدہ پہنچا۔ یہ ریلوے لائن دریاے کارون کو ایک خوب صورت پل کے ذریعے عبور کرتی ہے، جس کی بنیاد قدیم بند کے کھنڈروں پر رکھی گئی ہے۔ دریا کے اَور نیچے کی طرف سڑک کا ایک شان دار پل بھی ہے۔ ۱۹۴۸ء میں اہواز کی آبادی ایک لاکھ سے زیادہ تھی [۱۹۶۵ء کی سرشماری میں ایک لاکھ اکتیس ہزار سے زائد]۔ اس صوبے کی تاریخ کے لیے رک بہ خوزستان.

مآخذ: [(۱) المستوفی: نزھة القلوب، بذیل مادّہ]: (۲) F. Wüstenfeld در *ZDMG*، ۱۸۶۴ء، ص ۴۲۴ ببعد؛ (۳) Le Strange، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۴) Schwarz: *Iran*، ص ۳۱۵-۳۲۴: (۵) K. Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۲۱۹-۲۳۰؛ (۶) J. de Morgan: *Mission scientifique en Perse*، ج ۲ (*Études géographiques*)، ص ۲۷۵ ببعد؛ (۷) اے۔ کَسْرَوِی: تاریخ پانصد سالہ لی خوزستان.

(L. LOCKHART)

---

* اِیا د: عرب کا ایک بڑا قبیلہ، جو مَعَد (اسمٰعیلؑ) کی نسل سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا سلسلۂ نسب یہ ہے: اَیاد بن نِزار بن مَعَد بن عَدْنان۔ رَبِیْعَہ، اَنْمار اور مُضَر تینوں اِیاد ہی کی نسل سے ہیں۔ بنی اِیاد کے ایک فریق کا مذہب عیسائیت تھا۔ شاعر ابوداؤد، جو گھوڑے کے وصف میں مشہور ہے اور نام آور قُسّ بن ساعِدَہ بنو اِیاد ہی میں سے تھے.

ابتدا میں اِیاد تہامہ میں نجران [رک بآن] کی حدود تک بود و باش رکھتے تھے۔ تیسری صدی عیسوی کے نصفِ اوّل میں ان کے بڑے بڑے گروہ ہجرت کرکے مشرقی عراق چلے گئے اور پھر وہاں سے الجزیرہ (Mesopotamia) [یعنی عراق کا وہ حصہ جو دجلہ اور فرات کے مابین ہے (عراق عرب)] میں آگئے۔ مندرجۂ ذیل مقامات انھیں کی بستیوں میں سے تھے: اَنبار (کہتے ہیں کہ اُنھوں ہی نے سب سے پہلے وہاں عربی رسم الخط رائج کیا)، عَیْن اُباغ (اَنبار کے پیچھے)، سِنْداد، تَکْرِیت، بَطْن اِیاد (کوفے کی طرف)، بانِجہ، جائز، الجُبَیل (عراق میں)، جَوْظَرِیف، الہَنِّہ، خِداد، مَوْہِب (مَوْھَب)، اَلْمُشْتَراد، السَّلُوطَح، شِباک، الشُّقَیقہ (عراق میں)، صُوَّۃ الأجداد، الثَّعْلَبِیّہ (مکّے اور مدینے کے درمیان)، العُذَیْبہ، اللَصاف اور اللِفاظ اِیاد کے ذخائرِ آب میں سے تھے.

غالبًا عراق کی طرف بڑی تعداد میں ہجرت کرنے سے پہلے ایاد کا ایک حصہ اس وقت قُضاعَہ کے ساتھ چلا گیا تھا جب اس قبیلے نے تہامہ سے بحرین کی طرف نقل مکانی کی۔ ایک اَور حصہ وادی بِیْشَہ [رک بآن] میں رہ گیا تھا۔ شام میں بھی ہمیں ایاد کی منتشر آبادیاں نظر آتی ہیں، یعنی انطاکیہ، حِمص (Emessa)، حلب اور یونانیوں کے علاقۂ انقرہ (Ancyra، ایشیاے کوچک میں)، بگراس (Πάγραι) وغیرہ میں.

تاریخ: تیسری صدی عیسوی کی ابتدا میں جب ایاد اور مُضَر نے باہم اتفاق کرکے جُرہم کو مکّے سے نکال دیا تو ان دونوں میں تولیتِ کعبہ کی بابت، جس میں مکّے کی سیادت بھی شامل تھی، جھگڑا چھڑ گیا۔ جنگ میں ایاد کو شکست ہوئی اور وہ ترک وطن کرکے عراق چلے گئے، جہاں وہ زیادہ تر عَیْن اُباغ اور حِیرہ کے جنوب میں بستیاں بنا کر آباد ہوگئے۔ عراق میں قیام کے ابتدائی دور میں انھیں جذیمہ بن مالک الازدی کے حملوں کا خطرہ رہتا تھا، جس کی حکومت عراق کے تمام عربوں پر پھیلی ہوئی تھی۔ جذیمہ کا ان سے مطالبہ یہ تھا کہ وہ اپنے رشتے دار عدِی بن ربیعہ کو اس کے حوالے کردیں۔ بہت دیر تک پس و پیش کرنے کے بعد آخر ایاد نے اس کا مطالبہ مان کر عدِی کو اس کے حوالے کردیا۔ عدِی نے اس کے بعد جذیمہ کی ہمشیرہ رِقاش سے شادی کرلی.

معلوم ہوتا ہے کہ عراق میں قبیلۂ اِیاد نے حِیرہ کے شاہانِ بنو لَخْم کی حکومت کو تسلیم کرلیا تھا۔ جب مُنذِر بن ماء السماء کی الحارث بن عمرو بن حُجر الکِندی سے جنگ چھڑی تو ایاد منذر بن ماء السماء کے طرف داروں میں سے تھے۔ چھٹی صدی عیسوی کے اوائل میں ایاد فرات پار کرکے ایرانی علاقوں میں یکا یک گھس گئے۔ ایرانی سوار فوج کے ایک دستے کو، جو ان کی تنبیہ کے لیے روانہ کیا گیا تھا، کوفے کے قریب بالکل تباہ کردیا [رک بہ دیر الجماجم]۔ خسرو (کسرٰی) انوشروان نے ان کے حملوں سے بچنے اور ان سے بدلہ لینے کی غرض سے مالک بن حارثہ کی زیرِ قیادت ایک فوج بھیجی۔ کہتے ہیں اس میں بَکْر بن وائل [رک بآن] کا ایک دستہ بھی تھا۔ اس امر کے باوجود کہ ایاد کو ان کے ایک ہم قبیلہ شاعر لَقِیط نے خطرے سے آگاہ کردیا تھا یہ حملہ ان پر کچھ ایسا دفعۃً ہوا کہ وہ راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوگئے۔ ایرانیوں نے ان کا تعاقب کیا اور ایک روایت کے مطابق موضع الحرجیہ کے قریب انھیں شکست فاش دی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ شکست کھا کر وہ شام چلے گئے۔ ان کا ایک حصہ بوزنطی علاقے میں اَنقرہ پہنچا، جہاں انھوں نے دیکھا کہ ان کے قبیلے کے کچھ لوگ پہلے ہی سے آباد ہیں۔ ایک تنہا روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایرانی بادشاہ شاپور (سابُور) ذُوالاکتاف نے سزا دینے کی غرض سے چوتھی صدی عیسوی میں ایاد کے خلاف ایک مہم بھیجی تھی؛ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہاں غالبًا شاپور اور کسرٰی کے درمیان اشتباہ ہوگیا ہے۔ حرب ذُوقار [رک بہ بَکْر بن وائل] میں ایاد نے خالد بن یَزِید البَہرانی کی قیادت میں عراق عرب کے قُضاعہ قبائل کے ساتھ مل کر ایرانیوں کی حمایت میں جنگ کی۔ ایاد کے ایک گروہ نے بنو بکر سے ایک خفیہ سمجھوتا کر رکھا تھا، جس کے مطابق وہ دورانِ جنگ میں بھاگ نکلے اور اس سے ایرانیوں کی صفوں میں ابتری پھیل گئی۔ ذوقار کی جنگ کے بعد عراق عرب

کے دیگر عیسائی قبائل کی طرح ان پر بھی مزید چند سال تک ایرانیوں کی سیادت قائم رہی۔ پتا چلتا ہے کہ جنگ عَین تمر (انبار کے نزدیک) میں عراق عرب کے دیگر قبائل کے ساتھ وہ بھی مَہران بن بَہرام چوبین کی قیادت میں ایرانیوں کے طرف دار تھے۔ ۱۲ھ/ ۶۳۴ء یعنی حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں تمیم اور عراق عرب کے بہت سے عیسائی قبائل کی طرح قبیلۂ ایاد کے بہت سے لوگ بھی مدعیۂ نبوت سجاح [رَکَ بآن] کے ساتھ مل گئے تھے۔ اسی سال خالدؓ بن الولید [رَکَ بآن] نے انھیں اور ایرانیوں کو، جن کی حمایت میں انھوں نے جنگ کی تھی، فُرات کے مشرقی کنارے پر فِراض کے مقام پر شکست دی۔ ۱۷ھ/ ۶۳۸ء کے موسم بہار میں حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں بوزنطی بادشاہ ہرقل (Heracleus) نے شام کا صوبہ، جو مسلمانوں نے اس سے چھین لیا تھا، دوبارہ حاصل کرنے کی آخری کوشش کی۔ اس مقصد کے لیے اس نے بڑی فوج تیار کر کے، جس میں قبیلۂ ایاد اور دجلہ و فرات کے دیگر قبائل شامل تھے، حمص کی طرف روانہ کی اور حمص کا محاصرہ شروع ہوا۔ اس اثنا میں مسلمانوں نے عراق عرب پر حملہ کر کے تکریت فتح کر لیا۔ اس فتح میں عیسائی عرب سپاہیوں نے، جن میں ایاد بھی شامل تھے اور شہر میں موجود تھے، پوشیدہ طور پر مسلمانوں کی مدد کی۔ ایاد نے بعد میں اسلام قبول کر لیا۔ جب حمص کا محاصرہ کرنے والے عراق عرب کے قبائل نے عراق عرب پر حملے اور وہاں مسلمانوں کی فوج کے پہنچ جانے کی خبر سنی تو وہ اپنے گھروں کو بچانے کی غرض سے بوزنطی فوج کو چھوڑ کر چلے گئے۔ قِنَّسرین، حلب اور دیگر شامی شہروں کے جو عرب قبل ازیں بوزنطیوں کے ساتھ شامل ہو چکے تھے انھوں نے پوشیدہ طور پر خالدؓ بن الولید سے سمجھوتا کر لیا اور بوزنطیوں پر حملہ کر دیا۔ بوزنطی بری طرح پٹے اور آخر کار انھیں بھاگنا پڑا۔ بوزنطی فوج کے باقی ماندہ لوگ، جن میں ایاد بھی شامل تھے، Cilicia چلے گئے، جہاں مسلمانوں نے ان کا تعاقب کر کے تقریباً سب کو ختم کر دیا۔ اگلے سال یعنی ۱۸ھ/ ۶۳۹ء میں ابوعُبَیدہؓ [رَکَ بآن] کے بعد جب عیاضؓ بن غَنم حمص، شمالی شام اور عراق عرب کے عامل مقرر ہوئے تو قبیلۂ ایاد کے سوا، جو بھاگ کر ایشیائے کوچک میں Cappadocia چلا گیا تھا، عراق عرب کے تمام قبائل نے اطاعت اختیار کی اور اسلام قبول کر لیا۔ ایاد وہاں بھی بہت دن تک چین سے نہ رہ سکے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے بادشاہ ہرقل سے مطالبہ کیا کہ ان مجرموں کو ان کے وطن واپس بھیج دیا جائے۔ ہرقل کو ان کی بات ماننا پڑی۔ بنو ایاد کے چار ہزار افراد شام اور عراق عرب میں واپس آ گئے اور خلیفۃ المسلمین کی اطاعت قبول کر لی۔ قرون مابعد میں ان کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔

مآخذ: (۱) یاقوت، بمدد اشاریہ و ۴: ۹۷۸؛ (۲) الہَمدانی، بذیل مادّہ؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ)، ۱: ۶۸۵، ۷۵۲–۷۵۶، ۱۰۳۲، ۱۰۳۴، ۱۱۰۸–۱۱۱۱، ۱۹۱۱، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۷۴–۲۰۷۵ و بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن ہشام (طبع وُسْتَنْفِلْٹ)، ۱: ۵۷؛ (۵) الأغانی، ۴: ۷۵ و ۱۴: ۴۱، ۴۲ و ۱۵: ۹۵–۹۹ و ۲۰: ۲۳–۲۵؛ (۶) ابو الفداء، طبع Fleischer (*Historia anteislamica*)، ص ۱۹۴؛ (۷) البلاذری (طبع ڈخویہ)، ص ۱۶۴، ۲۸۳؛ (۸) المسعودی: مروج (مطبوعۂ پیرس)، بمدد اشاریہ؛ (۹) Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen*، فصل دوم، قبائل بنو اسمٰعیل، نقشہ الف ۴ و *Register*، ص ۲۴۴؛ (۱۰) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*، پیرس ۱۸۴۷–۱۸۴۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) Blau: *Arabien in sechsten Jahrhundert*، در *ZDMG*، ۲۳: ۵۶۷ ببعد؛ [(۱۲) البلاذری: انساب الاشراف، بمدد اشاریہ؛ (۱۳) محمد بن حبیب: کتاب المُحبَّر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء، ص ۱۳۲، ۱۳۶].

(J. SCHLEIFER)

⊗ **اَیاز:** اُوْیماق، ابوالنّجم، امیر۔ ایاز کے لغوی معنی 'اولا' = ژالہ ہیں [قَبْ فرهنگ آنند راج، بذیل آیاز؛ تشریح کرتے ہوئے اَور معنی بھی دیے ہیں]۔ اُویماق یا اُیماق ترکی زبان میں قبیلے یا اس کی شاخ کو کہتے ہیں [دیکھیے فرهنگ آنند راج، بذیل مادّہ: اُیماق، بضم اوّل و سکون دوم = قبیلہ و تبار؛ جمع: اُیماقات و اُویماقات]۔ بارٹولڈ نے اُیماق کے دوسرے معنی 'قبائل کا سیاسی وفاق' دیے ہیں اور نظیر میں سارے ملک منگولیا کا چار ایماق میں منقسم ہونا تحریر کیا ہے (آآ، طبع لائڈن، بار اوّل، بذیل مادّۂ اُیماق)۔ شاید اسی قدیم روایت سے "چہار ایماق" ماخوذ ہوا، جو ابھی تک ہزارہ (افغانستان) کے چار خانہ بدوش تاتاری النسل قبیلوں کا عرف ہے (وہی کتاب، طبع جدید؛ قَبْ *Encyc. Brit.*، طبع چہاردہم، ۱۹۲۹ء، بذیل "ایماق"، جہاں لفظ کے اصلاً منگولی ہونے کی صراحت کی گئی ہے)۔ تاریخ رشیدی (ترجمۂ انگریزی D. Ross، لنڈن ۱۸۹۵ء، ص ۳۰۱) کے مطابق اِیمق یا اِیماق بہ کسرِ اوّل ملک خُتن کے زمیندار طبقے کے لیے مستعمل تھا، جو کسانوں سے لگان لیتا تھا۔ تاریخ فرشتہ میں، جس کا (زیر نظر عہد کے لیے) خاص ماخذ گردیزی کی زَین الاخبار ہے، یہ تفصیل ملتی ہے کہ "ایاز خُتنی الاصل تھا" (طبع Briggs، بمبئی ۱۸۳۱ء، ص ۶۸؛ نول کشور ۱۸۶۴ء، ص ۳۷) اور حسن ایاز کے افسانوں کو دھیان میں رکھیے تو ایاز کو "منگولی اُیماق" کے بجائے خُتن کا شریف زادہ اور مؤرخ رشیدی کے طبقۂ "ایماق" سے سمجھنا ممکن ہے۔ لیکن ابن الاثیر نے (تاریخ، بذیل واقعات سال ۴۴۹ھ) "ابن اُوِماق" لکھ کر بظاہر بعد کے فارسی تاریخ نویسوں کو غلط راستے پر ڈالا اور ان کے بعض کاتبوں نے اسے "ابن اَسْحٰق" بنا دیا (مثلاً فرشتہ، طبع نول کشور، ص ۴۰)۔

ایاز کی کنیت "ابوالنجم" پر سب کا اتفاق ہے، لیکن ولادت، ابتدائی حالات، اور دربارِ غزنہ میں آمد کی تاریخیں نہیں ملتیں۔ وہ سلطان محمود کی وفات (۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء) کے وقت جوان رعنا اور صاحب رسوخ امیر تھا۔ مؤرخ بیہقی نے اسے سلطان موصوف کے "خَصِّ خواص" آٹھ غلاموں میں بتایا ہے جو "رنگ روپ، ذہانت و خوش طبعی میں ہزاروں میں فرد تھا" (ص ۳۰۵)۔ اس کے عہدۂ ساقی گری پر مامور و ممتاز ہونے کی بھی صراحت کی گئی ہے (وہی کتاب، ص ۳۲۰، ۴۷، ۵۰۷ وغیرہ)۔ ان شاہی غلاموں کی تعلیم و تربیت کا خاص اہتمام کیا جاتا تھا اور ان کی خدمت و

آسائش کے لیے خدمت گار مقرر ہوتے تھے۔ بالفاظ دیگر انھیں اردو فارسی کے اصطلاحی غلام کے بجاے پروردہ یا لے پالک کہنا زیادہ موزوں ہوگا.

تاریخ میں ایاز کا ایک کارنامہ یہ مرقوم ہے کہ سلطان محمود کی رحلت کے وقت اس کا فرزند محمد، جو غزنہ میں موجود تھا، تخت نشین ہوگیا۔ جن امرا نے اسے تخت پر بٹھایا ان میں ایاز کا نام بھی آتا ہے، لیکن چند ہفتے ہی میں اکثر امرا اور محل سرا کے غلام نئے بادشاہ سے بد دل ہو گئے۔ ایاز نے مرحوم سلطان کے دوسرے بیٹے مسعود سے جا ملنے کا فیصلہ کیا، جو رَے کا فاتح اور غزنوی ایران کا والی تھا۔ اس نے حاجب بزرگ علی دایہ کو اپنی رفاقت پر آمادہ کرلیا اور شاہی غلاموں کے ایک گروہ کثیر کو ساتھ لے کر غزنہ سے چل پڑا۔ سلطان محمد کو انھیں روکنے کے لیے صرف ہندو غلاموں کی فوج مل سکی، مگر شہر کے باہر ایاز کی جمعیت نے اسے شکست دی۔ پھر یہ فوج بلا مزاحمت مسعود کے پاس (نیشاپور) پہنچ گئی۔ مسعود بہت خوش ہوا اور ایاز کو فیاضانہ انعام دیے (بیہقی، ص ۵۳ ببعد؛ زین الاخبار، طبع محمد ناظم، ص ۹۳ ببعد)۔ اس واقعے کی مزید شہادت ہم عصر شاعر فرخی کا قصیدہ "در مدح امیر ایاز اویماق منظور و محبوب سلطان محمود" فراہم کرتا ہے (دیوان، طبع عبدالرسول، ص ۱۶۴-۱۶۳)، جس میں ایاز کا غزنہ سے جانا اور دلیرانہ جنگ کرکے مسعود کی خدمت میں حاضر ہونا ایک نا قابل فراموش کارنامہ قرار دیا گیا ہے۔ صلے میں اسے "بُست، مکران اور قُزدار" کا مالیہ عطا ہوا۔ ضمناً شاعر نے ایاز کا وصف خاص تیر اندازی بتایا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے بہ چشم خود بارہا دیکھا کہ اس کے بازوے قوی کا تیر شکار کے جسم کے پار نکل جاتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پچاس ساٹھ برس بعد ابوالفرج رونی لاہوری [رکّ بآں] اپنے کلام میں ایاز کی "تیر اندازی" کا بطور ضرب المثل ذکر کرتا ہے (دیوان رونی، طبع چایکین، مطلع قصیدہ، ص ۱۱۶)، پھر بھی سلطان مسعود (۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء-۴۳۲ھ/۱۰۴۱ء) کے ابتداے عہد میں ایاز ایک ناز پروردہ اور کم تجربہ جوان سمجھا جاتا تھا، جسے رے کی دشوار و دور دست ولایت میں بھیجنا مناسب نہ سمجھا گیا (بیہقی، ص ۳۲۰)، البتہ پانچ سال بعد جب مسعود نے اپنے فرزند مجدود کو لاہور کا نائب السلطنت مقرر کیا (ذوالقعدہ ۴۲۷ھ/اگست ۱۰۳۶ء) اور تین حاجب اس کے ساتھ بھیجے تو امیر ایاز اس بست سالہ شہزادے کا اتالیق (اتابک) بنایا گیا اور بعد کے تاریخ نویسوں کا یہ لکھنا بے بنیاد نہیں کہ عملاً وہی اس ولایت کا حکمران ہوگیا جسے غزنوی دربار میں "ولایت ہند" موسوم کیا جانے لگا تھا.

چند سال بعد جب مسعود شہید کر دیا گیا اور اس کے بڑے بیٹے مودود نے انتقاماً اپنے چچا کو مار کر غزنہ پر قبضہ کرلیا (۴۳۲ھ/۱۰۴۱ء) تو بقول صاحب روضۃ الصفا (مطبوعۂ بمبئی، ص ۴-۴۱) مَجدود نے لاہور میں اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ مودود نے فوج کشی کی اور مجدود شہر سے باہر لڑنے کی تیاری میں تھا کہ اچانک فوت ہوگیا (ذوالحجۃ ۴۳۳ھ/جولائی ۱۰۴۲ء)۔ فرشتہ لکھتا ہے کہ اس سے تھوڑی ہی مدت بعد امیر ایاز نے بھی رحلت کی، لیکن اس باب میں ابن الاثیر کی اطلاع زیادہ مستند ہے، جو سال ۴۴۹ھ کے تحت لاہور میں ایاز کی تاریخ وفات صراحۃً ربیع الاوّل (مئی ۱۰۵۷ء) تحریر کرتا ہے (طبع محمد رمضان، بمدد اشاریہ تاریخ مذکور از Tornberg؛ قبّ H. J. Raverty ترجمۂ طبقات ناصری، ص ۴: ۱۰۲)۔ اتابکی کے زمانے میں امیر ایاز کے فوجی تنظیم کرنے اور وادی جمنا کی طرف مہمات لے جانے کے اشارے ملتے ہیں، لیکن قلعۂ لاہور بنانے کی روایت کی کوئی قریب العصر شہادت نہیں ملتی، جو تقریباً تین صدی سے متواتر چلی آتی ہے۔ سید محمد لطیف (تاریخ پنجاب (اردو)، ص ۱۴، ۱۹؛ دیکھیے *Gazetteer Lahore Distt.*، ۱۹۱۶ء، ص ۲۶ کی روایت کہ ایاز نے اپنی کرامت سے ایک رات میں قلعہ اور شہر پناہ تعمیر کرادی) کو مقامی روایات اور ماہرِ آثار قدیمہ جنرل کننگھم (Cunningham) کی توثیق کی بنا پر اصرار ہے کہ قلعۂ لاہور ایاز نے از سرِ نو تعمیر کرایا اور سلطان محمود کے زمانے میں یہاں چھاؤنی اور شہر بسائے گئے۔ سید محمد لطیف نے ایک فارسی قطعۂ تاریخ بھی نقل کیا ہے، جس کا مادّہ "محمود بنا کرد" (۳۷۵ھ) صریحاً غلط سال بتاتا ہے۔ لیکن تاریخوں میں غلطی مان کر یہ کہنا قرین قیاس ہوگا کہ شہزادہ مجدود کی امارت کے زمانے میں ایاز کے زیرِ انتظام مَنْد ککّور (قبّ سید ہاشمی: مآثرِ لاہور) کے بجاے محمود پور کی چھاونی تھی اور اسی زمانے میں لاہور کی توسیع و تعمیر عمل میں آئی (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآثرِ لاہور، ص ۱-۲۱ ببعد و ۵۴، ۵۶)۔ بہر حال امیر ایاز تقریباً چھے سال دار الحکومت لاہور میں منصب اتابکی پر فائز اور مجدود کے بعد پندرہ سال سے زیادہ زندہ رہا۔ زندگی کے اس حصے میں اس کے احوال و اشغال سے ہمیں چنداں آگہی نہیں، البتہ اس کی قبر پرانی شہر پناہ (؟) کے باہر اس جگہ موجود ہے جس کے قریب نواب سعد اللہ کا رنگ محل اور رنجیت سنگھ کی ٹکسال تھی۔ محل کا نام ہنوز باقی ہے اور قبر مذکور اب شاہ عالمی دروازے کے نئے بلند احاطے میں بنی ہوئی ہے۔ شمالی بازو میں ایک مسقف دالان ہے، جس سے مسجد کا کام لیتے ہیں۔ احاطے کے دروازے پر زمانۂ قریب میں کسی "سل چکی والے ضیاء الدین" نے یہ کتبہ کندہ کردیا ہے۔ "درگاہ شریف غازی"۔ اس کتبے سے بھی ہم ایاز کے ساتھ عوامی عقیدت مندی کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ کنھیا لال (تاریخ لاہور، ۱۸۷۴ء، ص ۱۷۰) کے مطابق پہلے اس قبر کا "بہت بڑا احاطہ اور باغیچہ اور ملکیت تھی"۔ دیگر مقامی مآخذ، نیز لاہور گزیٹیر (*Gazetteer*) (ص ۲۶) میں تسلیم کیا گیا ہے کہ یہ ایاز کی قبر ہے۔ ایک اور ایاز (پورا نام عز الدین کبیر خانی) شمسی سلاطین دہلی کے زمانے میں لاہور کا حاکم رہا تھا، لیکن اس کی وفات اُچ (سندھ) میں ہوئی (طبقات ناصری، ۲: ۵۸۴ ببعد)۔ ایک خواجہ ایاز شاہجہانی کا نام بھی آتا ہے (کنھیا لال: تاریخ لاہور، ص ۲۸۱)، مگر وہ گیارھویں/سترھویں صدی کا آدمی تھا۔ غزنوی ایاز کے ساتھ اس کا التباس بعید از قیاس ہے.

(ب) ایاز فارسی ادبیات میں

اسلامی دنیا، خصوصاً وسطی وجنوبی ایشیا میں ایاز عالم گیر شہرت کا مالک ہے۔ حسن وجمال کی وجہ سے نیز سلطان محمود کا محبوب غلام ہونے اور آقا پرستی کی بنا پر اس کا نام ضرب المثل ہوگیا ہے۔ اس تعجب انگیز شہرت کی بنا ان قصص وحکایات پر ہے جن سے فارسی ادب کے بعض نامور اہل قلم نے اپنی تصانیف کو زیب وزینت بخشی تھی۔ فرخی کے تاریخی قصیدے کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ بعد کی نیم تاریخی یا زبان زد روایات یہ ہیں:۔

(۱) چہار مقالہ نظامی عروضی (چھٹی/بارھویں صدی عیسوی) میں یہ حکایت درج ہے کہ ایاز نہایت حسین لڑکا تھا۔ ایک موقع پر سلطان محمود نے ایاز کی زلفیں قطع کرادیں لیکن بعد میں سلطان کو ندامت ہوئی۔ عنصری نے برمحل ایک رباعی کہی:

[کی عیب سرِ زلفِ بت از کاستن است
چه جای بغم نشستن و خاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است
کاراستنِ سرْو ز پیراستن است]

یعنی سرو کی برگ تراشی حُسن میں اضافہ کرتی ہے محبوب کی زلف کتروانا بھی حسن میں اضافے کے لیے ہے لہٰذا اس پر خوشی منانا چاہیے۔ سلطان نے خوش ہو کر شاعر کا منہ تین بار جواہرات سے بھر دیا (طبع لاہور، ص ۲۳)۔

''زلفِ ایاز'' کی تلمیح دیوانِ حافظ (ردیف ز) میں اور یہ پوری حکایت کئی صدی بعد کے تذکروں اور تاریخوں میں نقل ہوتی رہی ہے، اگرچہ نظامی عروضی سے بعید نہیں کہ محض عنصری کی رباعی پڑھ کر یہ افسانہ تراش لیا ہو۔

(۲) شیخ فرید الدین عطار [رکّ بآن] چھٹی اور ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل کے بزرگ عارف وادیب ہیں۔ تذکرۃ الاولیاء (۲:۲۰۸) اور مثنوی ''الٰہی نامہ'' (کلیات، مطبوعۂ نول کشور، ص ۹۳۱) میں سلطان کے ''مقرب ایاز'' کا ضمناً ذکر کرنے کے علاوہ مذکورۂ بالا مثنوی اور منطق الطیر میں محمود وایاز کے کم سے کم پندرہ قصے بیان کرتے ہیں۔ ان میں ایاز کے حسین اور امرد ہونے کا کہیں ذکر نہیں اور محمود کی شیفتگی بھی صرف دو جگہ مذکور ہے (الٰہی نامہ، در کلیات، ص ۸۵۱ و ۸۶۰) ورنہ سب حکایتیں خود ایاز کی محبت و اطاعت بلکہ سلطان کی ذات میں فنا ہوجانے پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن تعداد اور اثر انگیزی میں قسم دوم ہی کی حکایتیں زیادہ ہیں، جن میں کبھی ایاز سلطان کے پاؤں ملتے وقت بے اختیار پاؤں چومنے لگتا ہے (کلیات، الٰہی نامہ، ص ۸۳۲)، کبھی بیماری اور غش کی حالت میں سلطان کے چپ چاپ آنے پر کسی کے ہوشیار کیے بغیر خود بخود اٹھ بیٹھتا ہے اور حیرت زدہ لوگوں کو بتاتا ہے کہ حضرت یوسفؑ کے پیراہن کی خوشبو سونگھنے سے یعقوبؑ کی آنکھیں روشن ہوگئی تھیں، کیا اپنے آقا کی خوشبو مجھے ہوش میں لانے کے لیے کافی نہیں؟ (وہی کتاب، ص ۸۴۲)۔ مؤرخ بیہقی نے ایاز کی ساقی گری کا ذکر کیا ہے اور عطارؒ کے یہاں بھی ایک حکایت اس مضمون کی ہے (منطق الطیر، ص ۱۲۳)۔ ایک روایت میں ایاز بڑی سے بڑی ولایت کا تاج دار بن کر جانے سے انکار کرتا ہے، کیونکہ سلطان سے جدائی اور خدمت گزاری چھوڑنا گوارا نہیں کرسکتا (وہی کتاب، ص ۱۷۳، کلیات، ص ۱۱۲۶)۔ اس سے عطارؒ خدا کا قرب تلاش کرنے والوں کو سبق دیتے ہیں کہ

''گر تو مرد طالبی و حق شناس
بندگی کردن بیاموز از ایاس''

[ایاس=ایاز]۔

(۳) سعدی، عوفی، رومیؒ (چھٹی۔ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی): شیخ سعدی شیرازی بھی ایاز کے حسن صورت کے قائل نہیں بلکہ اس کے حسن کردار کی اہمیت ظاہر کرتے ہیں۔ انھوں نے بوستان میں یہ حکایت لکھی ہے کہ زر وجواہر سے بھرا ہوا ایک صندوق گر کر ٹوٹ گیا تھا۔ سلطان کے خُدّام سب اسے لوٹنے میں لگ گئے، صرف ایاز اپنے بادشاہ کے ساتھ ساتھ چلا آیا اور ''خدمت چھوڑ کر نعمت کی تلاش نہیں کی''۔ اسی سے ملتی جلتی حکایت جوامع الحکایات عوفی میں آتی ہے (مقدمہ وفہرست انگریزی، از ڈاکٹر نظام الدین، ص ۲۵۷) جہاں ''ہما'' کے نظر آنے کی خبر سن کر اہل دربار اس کے سائے کی تلاش میں دوڑتے ہیں، لیکن ایاز اپنے آقا کے سائے میں رہنے پر قناعت کرتا ہے۔ ایک اور حکایت میں عوفی نے ایاز کی بہن سے محمود کی خواہش عقد کا ذکر کیا ہے (وہی کتاب، ۲۰۹؛ جوامع الحکایات، اردو خلاصہ وترجمہ، اختر شیرانی، ص ۲-۲۰۵)۔

رومیؒ نے ایاز کے تین قصے لکھے ہیں جن کا سلسلہ شاخ در شاخ دور تک پھیلا ہوا ہے:

(۱) ایاز کا اپنی پرانی پوستین اور چپل (چاق) ایک حجرے میں مقفل رکھنا، جہاں وہ کبھی کبھی چھپ کر جاتا اور ان چیزوں کو دیکھ کر اپنی ابتدائی غربت کی یاد تازہ کرلیتا تھا تاکہ حالیہ حشمت وامارت کے غرور کا سر نیچا ہوتا رہے (مثنوی، دفتر پنجم، مطبع کرمی، ص ۵۶ ببعد)۔

(۲) دوسری حکایت عطار کی ''جام ایاس'' والی کے مماثل ہے، لیکن جام کے بجائے یہاں ایک بے بہا موتی کا قصہ آتا ہے جسے بادشاہ ایک ایک امیر سے توڑنے کی فرمائش کرتا ہے اور ان میں سے ہر ایک ایسے گوہر یکتا کو تلف کرنے سے انکار کرتا ہے، مگر ایاز بادشاہ کا اشارہ پاتے ہی اسے توڑ کر چور چور کر دیتا ہے (وہی کتاب، دفتر پنجم، ص ۱۰۸)۔

(۳) سلطان کسی تجارتی قافلے کا حال دریافت کرنے کے لیے ایک ایک امیر کو بھیجتا ہے، مگر ان میں سے ہر ایک صرف ایک ایک بات ہی معلوم کر کے واپس آجاتا ہے۔ بہ خلاف ان کے، ایاز ایک ہی بار جملہ امور کی تفتیش کر کے واپس آتا اور فراست میں اپنا فائق ہونا سب سے منوا لیتا ہے (دفتر ششم، ص ۱۶)۔ ان قصوں میں ہر جگہ ایاز کے صدق واخلاص اور مثالی سیرت وکردار کی تصویر کھینچی گئی ہے۔ آخر الذکر حکایت خفیف تغیّر کے ساتھ ایک صدی بعد کی منظوم

تاریخ ہند موسوم بہ فتوح السلاطین عصامی میں بھی نقل ہوئی ہے (طبع مہدی حسن، ص ۳۲ بعد، ۴۰)۔ یہ کتاب کچھ زیادہ مشہور نہیں ہو سکی، لیکن واقعات معلومہ کی نئی نئی جزئیات فراہم کرتی ہے۔ اس میں بھی صراحت کی گئی ہے کہ محمود ایاز کے حسن سیرت کا گرویدہ تھا، بعد کے فارسی قصے جو "محمود و ایاز" کے نام سے غیر معروف لوگوں نے لکھے ان میں ایک مثنوی محمود و ایاز زلالی خوانساری (م ۱۰۲۳ھ/ ۱۶۱۴ء) ہندوستان (نول کشور ۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲ء) میں بھی چھپی ہے اور ایاز کو کشمیر کے مسلمان بادشاہ کا بیٹا بتاتی ہے۔ یہ مثنوی شاعری کے اعتبار سے معمولی اور تاریخی لحاظ سے سراسر لایعنی ہے (دیکھیے مآثر لاہور، ص ا۔۷۵ ح).

مآخذ: (۱) گردیزی: زین الاخبار، طبع محمد ناظم، برلن ۱۹۲۸ء؛ (۲) تاریخ بیہقی (عہد سلطان مسعود)، ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۸۶۲ء و تہران ۱۳۲۴ھ؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، طبع رمضان، قاہرہ ۱۳۰۲ھ و اشاریہ از Tornberg، ص ۱۸۷۴؛ (۴) عوفی: جوامع الحکایات، فہرست و مقدمۂ انگریزی از محمد نظام الدین، لنڈن ۱۹۲۹ء و اردو ترجمہ از اختر شیرانی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۴ء؛ (۵) طبقات ناصری، ج ا، کلکتہ ۱۸۶۴ء و طبع حبیبی، کوئٹہ ۱۹۴۹ء و انگریزی ترجمہ و حواشی H. J. Raverty، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۶) روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۷۱ھ؛ (۷) تاریخ فرشتہ (جلد اوّل)، طبع Briggs، بمبئی ۱۸۳۱ء و نول کشور ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء؛ (۸) دیوان قصائد فرخی، تہران ۱۳۱۱ھ ش؛ (۹) نظامی عروضی: چہار مقالہ، لاہور و لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) کلیات عطار، نول کشور ۱۸۷۴ء؛ (۱۱) مثنوی مولانا روم، مطبع کریمی، بمبئی ۱۳۳۱ھ؛ (۱۲) عصامی: فتوح السلاطین، طبع مہدی حسن، مطبوعۂ ہندوستانی اکیڈمی، ۱۹۳۷ء؛ (۱۳) سعدی: گلستان و بوستان، تہران ۱۳۱۶ھ ش؛ (۱۴) تاریخ رشیدی، انگریزی ترجمہ از D. Ross، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۱۵) محمد لطیف: تاریخ پنجاب (اردو)، لاہور؛ (۱۶) وہی مصنف: *Lahore Hist.... antiquities*، لاہور ۱۸۹۲ء؛ (۱۷) *Gazetteer Lahore Distt.*، ۱۹۱۶ء؛ (۱۸) کنھیا لال: تاریخ لاہور، ۱۸۸۴ء؛ (۱۹) سید ہاشمی: مآثر لاہور، لاہور ۱۹۵۶ء؛ [(۲۰) فرہنگ آنند راج، بذیل اُیماق و اویماق]؛ (۲۱) H. C. Hony: *Turk- English Dictionary*، اوکسفرڈ ۱۹۴۷ء۔

(سید ہاشمی فرید آبادی)

---

* **اَیاز:** (امیر، ہمدانی) ہمذان کا فرمانروا، جس نے دو حریف سلجوقی شاہزادوں برکیارُق اور محمد اوّل کی تخت نشینی کی جنگ میں بڑا اہم حصہ لیا۔ پہلے تو اس نے محمد اوّل کی حمایت کی، لیکن پھر ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۰ء میں برکیارق سے جا ملا اور جب وہ فوت ہوا تو اس کے نابالغ بیٹے ملک شاہ کا اتابک بن گیا؛ لیکن محمد کے مقابلے میں وہ زیادہ عرصے تک جم نہ سکا، جس نے ایاز کو دھوکے سے ۴۹۹ھ/ ۱۱۰۵ء میں قتل کرا دیا.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، ۱۰: ۱۹۹ بعد؛ (۲) Hautsma: *Receuil*، ۲: ۹۰؛ نیز رک بہ برکیارُق و محمد بن ملک شاہ.

(ادارہ)

⊗* **اِیاس بن مُعاویہ:** [بن قرۃ المُزنی، ابو واثلہ، قاضیِ بصرہ، ان کے متعلق تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے: "احدُ اعاجیب الدھر فی الفطنۃ والذکاء" (الاعلام، طبع دوم، ۱: ۳۷۶)۔ اس کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو باعتبار فطانت و ذکاوت اعجوبۂ روزگار ہیں].

اِیاس بن معاویہ کو عمر بن عبدالعزیزؒ نے بصرے کا قاضی مقرر کر دیا تھا۔ انھوں نے چھہتر سال کی عمر میں ([واسط میں] وفات پائی (۱۲۱ھ/ ۷۳۹ء یا ۱۲۲ھ/ ۷۴۰ء)۔ ذکاوت اور تیز فہمی کے اعتبار سے عربی ادب میں ضرب المثل تھے۔ ان کی ذکاوت اور حاضر جوابی کی بہت سی مثالیں ادب کی کتابوں میں موجود ہیں۔ "اَزْکَنُ مِن ایاس" [= ایاس سے زیادہ صاحب فراست] ایک مشہور کہاوت ہے (Freytag: *Prov. Arab*، ۱: ۵۹۳)۔ المدائنی جیسے قدیم مصنف نے زَکَن ایاس کے نام سے ایک کتاب میں ان کی ذہانت و خطابت کی باتوں کو جمع کر دیا ہے؛ اس طور سے وہ ادب میں ایک مشہور و معروف شخصیت کے مالک ہیں [قب ابوتمام: فی حلمِ أحنف وفی ذَکَاءِ أیاس] قب R. Basset: *Reveue des traditions populaires*، ۶: ۶۷).

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وَفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۱۴۳ بعد؛ (۲) ابن نُباتہ: سَرْحُ العُیُون عَلٰی رِسَالَۃ ابن زَیْدُون، اسکندریہ ۱۲۹۰ھ، ص ۴۷ بعد (بر حاشیۂ الصَّفَدی: شرح اللامیۃ العَجَم، ۱: ۱۴۲ بعد)؛ (۳) الحُرَیْشی: شرح مقامات الحَرِیْری، ج ۷؛ [(۴) البیان و التبیین، ۱: ۵۶؛ (۵) میزان الاعتدال، ۱: ۱۳۱؛ (۶) حلیۃ الاولیاء، ۳: ۱۲۳].

([آآ، طبع لائڈن، بار اوّل] [و ادارہ])

---

* **اَیاسُلُوق:** رک بہ آیاسُولُوک.

اِیالِت: (ت)، عربی لفظ اِیالۃ سے لیا گیا ہے، جس کے معنی ہیں انتظام، اداریہ، قوت کو کام میں لانا (دیکھیے فیروز آبادی: قاموس، ترکی ترجمہ از عاصم، استانبول ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء، ۳: ۱۳۵)۔ مملکت عثمانیہ میں اِیالت اداریہ کا وہ بڑے سے بڑا حصہ ہے جو ایک بیگلر بیگی [رک بآن] حاکم اعلیٰ کے ماتحت ہوتا تھا۔ ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۱ء کے بعد سے یہ لفظ سرکاری طور پر اسی مفہوم میں استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ یہ مان لینا کہ مراد ثالث کے عہد میں مملکت اِیالتوں میں تقسیم کر دی گئی تھی (M. d' Ohsson: *Tableau général de l'empire ottoman*، ۷: ۲۷۷) یقیناً ایک غلطی ہے، کیونکہ یہ نام اس عہد کے دفتری کاغذات میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اس کے بجائے ہم بیگلر بیگلی لِک اور وِلایت (وِلایہ) کی اصطلاحات ہر جگہ ہمیشہ پاتے ہیں۔ اس وقت ادارے کے اس حصے کا خاص نام بیگلر بیگی لِک تھا اور وِلایت سے مراد ہر وہ علاقہ ہوتا تھا — خواہ بڑا ہو یا چھوٹا — جو ایک والی (گورنر) کے تحتِ حکومت ہو (قب *Sûret-i Defter-i Sancâk-i Arvanid*، طبع H. Inalcik، انقرہ ۱۹۵۴ء، بمد اشاریہ؛ U.

Heyd: *Ottoman documents on Palestine*، اوکسفرڈ ۱۹۶۰ء، ص ۵۰)۔ ایک بیگلر بیگی کے زیرِ حکومت علاقے کا نام ایالت یقیناً ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۱ء میں رکھا گیا اور بیگلر بیگی لِک زیادہ تر بیگلر بیگی کے عہدے کے لیے استعمال ہوتا رہا۔

تاریخ عثمانی کے ابتدائی زمانے میں بیگلر بیگی صوبائی عساکر کا سپہ سالارِ اعظم ہوتا تھا، بالخصوص تیماریوں [رکّ بہ تیمار] کا۔ اور اس لحاظ سے یہ جماعت براہ راست اس جماعت سے تعلق رکھتی تھی جو بیگلر بیگی سپہ سالارِ اعظم کی جماعت تھی اور سلجوقیوں اور ایلخانیوں کے ہاں پائی جاتی تھی (قبّ F. Köprülü: *Bizans müesseselerinin Osmanli müesseselerine tesiri*، در *THITM*، ۱۹۳۱ء، ۱: ۱۹۰-۱۹۵ [اطالوی ترجمہ *Alcune osservaz-ioni....*، روما ۱۹۵۳ء]؛ I. H. Uzunçarşīlī: *Osmanli devleti teskilâtina medhal*، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۵۹-۶۰، ۱۰۸)۔ اُورخان اپنے والد کے عہدِ حکومت میں اور اس کا بھائی علاء الدین پاشا اور بیٹا سلیمان پاشا اورخان کے عہدِ حکومت میں بیگلر بیگی مانے جاتے تھے (قبّ سعد الدین: تاج التواریخ، استانبول ۱۲۷۹ھ/ ۱۸۶۲ء، ۱: ۶۹)۔ لیکن مراد اوّل [رکّ بآن] نے اپنے لالا [رکّ بآن] شاہین کو بیگلر بیگی بنایا اور اپنی تاریخی فتوحات کے لیے ترا کیا (Thrace) روانہ ہو گیا (سلجوقیوں کے عہدِ حکومت میں بعض بیگلر بیگیوں کا لقب لالا یا اس کا ہم معنی لفظ اتا بک ہوتا تھا۔ رُوحی کے وقائع نامہ میں "لالا اِتمک" کے معنی بیگلر بیگی مقرر کرنا تھے)۔ وہاں کی مفتوحہ زمینیں لالا شاہین کی فوجی ذمے داری میں دے دی گئیں اور اِیرِینوس [رکّ بآن] کو ان بے قاعدہ غازی فوجوں کا اُج بیگی بنا دیا جو سرحدوں پر تھیں (نِشری: جِہاں نُما، طبع Fr. Taeschner، لائپزگ ۱۹۵۱ء، ۱: ۵۴؛ اُروج: تواریخ آل عثمان، طبع Fr. Babinger، ہنوور (Hanover) ۱۹۲۵ء، ص ۲۰، ۹۲)؛ چنانچہ عثمانی بیگلر بیگی رُوم ایلی [رکّ بآن] کا بیگلر بیگی ہو گیا اور اس کے اور اُج بیگیوں کے درمیان رقابت عثمانی تاریخ کا ایک اہم عنصر بن گئی اور محمد ثانی تک ایسا ہی رہا (دیکھیے H. Inalcik: *Fatih Devri*، انقرہ ۱۹۵۴ء، ۱: ۵۷، ۵۸)؛ مگر فقط روم ایلی کے بیگلر بیگی ہی ابھی تک عثمانی لشکر کے فی الواقع سپہ سالارِ اعظم ہوتے تھے۔ ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء اور ۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء کے درمیانی زمانے میں وزیر چَندَرلی خیر الدین بیک وقت پاشا کے لقب کے ساتھ روم ایلی کی تمام افواج کا سپہ سالارِ اعظم بنا دیا گیا اور خود سلطان کا اناطولیہ میں رہنے کا فیصلہ ہو گیا۔ اس طرح روم ایلی اور اناطولیہ کی ذمے داریاں بڑھنا شروع ہو گئیں؛ چونکہ مملکت کے دو حصّے تھے، جنھیں 'آبنائے' جدا کرتے تھے (جن پر عثمانیوں کا پورا قبضہ اور اختیار محمد ثانی کے زمانے تک نہ تھا)۔ اس صورت حال کی وجہ سے ضروری ہو گیا کہ روم ایلی اور آناطولو (اناطولیہ) کے دو الگ الگ بیگلر بیگی بنائے جائیں، آگے چل کر یہی دونوں عہدے مملکت کی ریڑھ کی ہڈی بن گئے۔ ۷۹۵ھ/ ۱۳۸۳ء میں جب بایزید اوّل کو اناطولیہ چھوڑ کر روم ایلی جانا پڑا تو اس نے قرہ تمُرتاش کو انقرہ میں اناطولیہ کا بیگلر بیگی بنا دیا (نِشری، ص ۸۶)۔ اپنے باپ کی زندگی میں بایزید خود کوتاہیہ میں اس اُج کے علاقے کا والی (گورنر) تھا۔ لیکن روم ایلی کا بیگلر بیگی ملک کے اندر اپنا اعلیٰ مقام رکھتا تھا، کیونکہ وہ تمام بیگلر بیگیوں میں سب سے پہلا بیگلر بیگی سمجھا جاتا تھا اور یہ حق فقط اسی کو حاصل تھا کہ وزیر کے ساتھ دیوان [رکّ بآن] کے اجلاسوں وغیرہ میں بیٹھ سکے (قبّ قانون نامہ آل عثمان، یعنی محمد الفاتح کا مجموعۂ قوانین، طبع ایم۔ عارف، در ضمیمۂ *TOEM*، ۱۳۳۰ھ/ ۱۹۱۲ء، ص ۱۳)۔ سلیمان اوّل نے محرم ۹۴۲ھ/ جولائی ۱۵۳۵ء میں ان خاص حقوق کی توثیق کر دی، دیکھیے فریدون بے: مُنشَئآت السّلاطِین، استانبول ۱۲۷۴ھ، ص ۵۹۵؛ قبّ نیز قانونِ مِیرِ میران، در *MTM*، ۱۳۳۱ھ، ۱: ۵۲۷)۔ محمد ثانی کے عہد میں محمود پاشا اور سلیمان اوّل کے عہد میں ابراہیم پاشا کے پاس بیک وقت وزیرِ اعظم اور روم ایلی کے بیگلر بیگی کے دونوں عہدے تھے۔ ظاہر ایسا ہوتا ہے کہ اناطولیہ کے دیگر بیگلر بیگی لِک آگے چل کر روایتی نمونے کے مطابق بنائے گئے۔

اناطولیہ میں جو بعید ترین اُج ولایات نئی بیگلر بیگی لِکوں کی بنیاد بنی وہ عثمانی شاہزادوں کو عطا کی جاتی رہیں۔ علاقۂ آماسیہ و توقات میں روم کی تیسری بیگلر بیگی لِک بادشاہ زادوں کے ماتحت اُج سے ترقی کر کے بنی، لیکن اس کے انتظام کے ذمے دار درحقیقت ان کے لالا تھے، جن کا لقب بایزید اوّل کے زمانے سے پاشا اور بیگلر بیگی ہونے لگا (قبّ حسام الدین: آمیسیہ تاریخی، استانبول ۱۹۲۷ء، ۳: ۱۵۷-۱۹۱)۔ تیمور کے حملے اور اس کے بعد شاہ رخ کی دھمکیوں [رکّ بہ مراد ثانی، در آ، ترکی] نے اس علاقے کو عثمانیوں کے لیے بڑا اہم بنا دیا تھا، جَنِک اور طرابزون (Trebizond) میں جو فتوحات ہوئیں انھیں بھی اسی کے اندر شامل کر دیا گیا۔ یہ علاقہ بھی، جو ۸۷۳ھ/ ۱۴۶۸ء میں فتح کیا گیا، ایک شاہ زادے کی تحویل میں دے دیا گیا، جس کے تحت اس کے لالا تھے [رکّ بہ محمد ثانی، در آ، ترکی]۔ اس میں ولایت قرہ مان (قبّ *Fatih devrinde Karaman eyāleti vakiflari fihristi*، طبع F. N. Uzluk، انقرہ ۱۹۵۸ء، نقل ۲) آگے چل کر بڑھتے بڑھتے بیگلر بیگی لِک ہو گئی (۹۲۲ھ/ ۱۵۱۶ء میں خسرو پاشا یہاں کا بیگلر بیگی تھا)۔ روم ایلی میں بوسنہ کی اُج ولایت کے بیگلر بیگی لِک بننے میں ایک صدی سے زیادہ مدّت لگی، یعنی ۸۶۷ھ/ ۱۴۶۳ء سے ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء تک (اس زمانۂ تحویل کی تفصیلی جانچ پڑتال ایک خاص مقالے میں کی گئی ہے۔ H. Šabanovič: *Bosanski Pašaluk*، Sarajevo، ۱۹۵۹ء)، مگر درمیان میں کسی قدر فرق کے ساتھ، جو اُج سنجاقوں کے مخصوص حالات پر مبنی تھا، اور مزید فتوحات کے باوجود (قبّ L. Fekete: *Osmanli Türkleri ve Macarlar*، در *Belleten*، ۱۹۴۹ء، ج ۱۳، عدد ۵۲، ص ۶۷۹-۶۸۵)، عثمانیوں نے فتح سے پہلے کی سرحدوں کو محفوظ رکھا، بالخصوص پہلی "ولایت" کے مرحلے میں (قبّ H. Šabanovič: کتاب مذکور، ص ۱-۹۵؛

H. Inalcik: Sûret-i-Defter...، ص ۳۳، ۵۵، ۷۵)۔ آگے چل کر، انھیں سنجاقوں [رک بآن] اور بیگلر بیگی لکوں میں تبدیل کرتے وقت انھوں نے زیادہ آزادی سے کام لیا اور سرحدوں کو موقع کے مناسب مقرر کیا۔

سلیم اوّل کے زمانے کی فتوحات کو پہلے اس طرح منظم کیا گیا: علاء الدولہ کی ولایت (جو ۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء کو فتح ہوئی)، عرب کی ولایت (جس میں شام، فلسطین، مصر اور حجاز شامل تھے) اور ولایت دیار بکر (جو ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء میں فتح ہوئی اور پہلی پیمائش ۹۲۴ھ/ ۱۵۱۸ء میں کی گئی، قب Barkan: *Kanunlar*، ص ۱۳۵، نیز رک بہ دیار بکر، در آ، ترکی)۔ ۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء کے عثمانی کاغذات میں (قب Ö. L. Barkan: *H. 933-934 mali yilina ait bir bütçe örneği*، در *Ist. Üniv. Iktisat Facültesi Mecmuasi*، (۱۹۵۳-۱۹۵۴ء)، ج ۱۵، شمارہ ۱-۴: ص ۳۰۳-۳۰۷)، ہمیں اس وقت یہ ولایتیں ملتی ہیں: روم ایلی، جس کے تیس سنجاق ہیں؛ اناد ولو (اناطولیہ)، جس کے بیس سنجاق ہیں؛ قرہ مان، جس کے آٹھ سنجاق ہیں؛ روم (آمیسیہ۔ توقات)، جس کے پانچ سنجاق ہیں؛ عرب جس کے پندرہ سنجاق ہیں؛ دیار بکر، جس کے نو سنجاق ہیں (سنجاقوں کے نام بھی دیے ہوئے ہیں)۔ علاوہ بریں اٹھائیس کردی جماعتوں کا، جو جنوب مشرقی اناطولیہ میں تھیں، لواء (سنجاق) کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔

سلیمان اوّل کی حکومت کے پہلے برسوں میں حالات نے مجبور کیا کہ ولایت عرب کی دوبارہ تنظیم اس طرح کی جائے: (۱) حلب کا بیگلر بیگی لک؛ (۲) شام (دمشق) اور (۳) مصر (قب Gibb-Bowen، ج ۱، شمارہ ۱: ص ۲۰۰-۲۳۴؛ B. Lewis: *Notes and documents from the Turkish Archives*، یروشلم ۱۹۵۲ء؛ S. J. Shaw: *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt*، پرنسٹن (Princeton) ۱۹۶۲ء، ص ۱-۱۹)۔ علاء الدولہ کی ولایت بھی ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۲ء میں ایک عثمانی بیگلر بیگی کے تحت کر دی گئی (رک بہ Dulkadirlilar، در آ، ترکی)۔ ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء میں سلیمان اوّل نے بھی خیر الدین قپودان پاشا [رک بآن] کو متعین کرکے الجزائر کی ایک بیگلر بیگی قائم کر دی۔ بحری اُچ کو ترقی دے کر بیگلر بیگی لک بنانا اس لیے ضروری ہو گیا کہ Adria Doria نے کورون (Koron) پر قبضہ کر لیا تھا اور چارلس پنجم نے بحر متوسط میں صلیبی حروب کی کارروائیاں جاری کر دی تھیں۔ ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء کی بابت اہل مغرب اطلاعات میں (Ramberti، A.Gritti در A. H. Lybyer: *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*، کیمبرج (میساچوسٹس [امریکہ]) ۱۹۱۳ء، ۲۵۵-۲۶۱، ۲۷۰-۲۷۴) مملکت عثمانی کی بیگلر بیگی لکوں کی فہرست حسب ذیل دی ہوئی ہے: جزائر بنام بیگلر بیگی لک بحری؛ روم ایلی؛ اناد ولو؛ قرہ مان؛ امیسیہ۔ توقات؛ علاء الدولہ؛ دیار بکر؛ شام اور مصر۔

سلیمان اوّل کے عہد میں جو اُور فتوحات ہوئیں ان کی بدولت جدید بیگلر بیگی لکیں پیدا ہوئیں: ایشیا میں: آذربیجان اور بغداد ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء میں؛ وان رجب ۹۵۵ھ/ اگست ۱۵۴۸ء میں؛ ارزروم ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء میں؛ اُخِچہ قلعہ (گرجستان) شعبان ۹۵۶ھ/ ستمبر ۱۵۴۹ء میں (قب فریدون: کتاب مذکور، ۱: ۵۸۶، ۶۰۴، ۶۰۶)؛ یورپ میں: بُودِین جمادی الاُخری ۹۴۸ھ/ اگست ۱۵۴۱ء میں، طمشوار ۹۵۹ھ/ ۱۵۲۲ء میں (قب Fekete: کتاب مذکور)۔ اس سے ظاہر ہے کہ فتح کے بعد بیگلر بیگی کا فوراً اسی جگہ متعین کر دینا سلیمان اوّل کی نئی حکمت عملی تھی۔

۹۷۶ھ/ ۱۵۶۸ء میں جب والگا (Volga) کے طاس میں بڑے پیمانے پر فوجی کارروائی شروع کی گئی تو کیف (کفا) کے سنجاق کو، جو روم ایلی کے بیگلر بیگی لک میں تھا، ترقی دے کر نیا بیگلر بیگی لک بنا دیا گیا (قب H. Inalcik: *Osmanli-Rus rekabetinin menşei*، در *Belleten*، ۱۲/ ۴۶ (۱۹۴۸ء): ۳۷۵=*The origin of the Ottoman-Russian rivalry....*، در *Ann. de l'Un. d'Ankara*، ۱۹۴۶-۱۹۴۷ء، ۱: ۷۵)۔ قبرص فتح کر لینے کے بعد ضروری ہو گیا کہ اس کی حفاظت کثیر تعداد فوج کے ذریعے کی جائے، چنانچہ لفقوشہ (نکوشیا Nicosia) کو ۹۷۹ھ/ ۱۵۷۱ء میں ایک بیگلر بیگی لک کا مرکز بنا دیا گیا اور علائیہ، طرسوس، اچ ایل، سیس اور طرابلس شام کے سنجاق اس کے ساتھ ملا دیے گئے۔

۹۸۶ھ/ ۱۵۷۸ء اور ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء کے درمیان قوقازی علاقوں پر قبضہ کر لینے کے زمانے میں جو بیگلر بیگی لک بنے (قب B. Kütükoğlu: *Osmanli-Iran siyâsi münâsebetleri*، استانبول ۱۹۶۲ء)۔ ان میں سے، عباس اوّل [رک بآن] کے تحت ایران کی جوابی کارروائی کے بعد، فقط چِلدِر اور قرص (جو ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء میں قائم ہوئے) کے بیگلر بیگی لک بچے رہے۔

عین علی کی ۱۰۱۸ھ/ ۱۶۰۹ء کی فہرست میں (قوانین آل عثمان، استانبول ۱۲۸۰ء) سلطنت کی بتیس ایالتوں کا ذکر ہے۔ ان میں تیئیس تو باقاعدہ عثمانی ایالتیں تھیں، جو نظام تیمار کے تحت تھیں اور وہ یہ ہیں: روم ایلی، اناد ولو، قرہ مان، بُودِین، طمشوار، بوسنہ، جزائر بحر سفید [رک بہ بحر الرّوم]، قبرص، ذوالقدریہ (سابق علاء الدولہ یا مَرعش)، دیار بکر، روم (آمیسیہ۔ توقات یا سیواس)، ارزروم، شام، طرابلس الشام، حلب، رقّہ، قرص، چلدر، طرابزون، کیف، موصل، وان، شہرزور۔ نو ایالتیں سالیانہ نظام کے مطابق تھیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ٹیکس کی آمدنی کی تقسیم تیماروں کی طرح نہ تھی بلکہ وہ براہ راست سلطانی خزانے کی طرف سے وصول کیے جاتے تھے اور بیگلر بیگیوں، سپاہیوں اور دیگر عہدے داروں کو ایالت کی سالانہ آمدنی میں سے تنخواہیں دی جاتی تھیں۔ یہ سالیانہ والی

ایالتیں حسب ذیل تھیں: مصر، بغداد، یمن، حبش (Eritrea) بصرہ، لحسا، جزائر غرب (الجزائر)، طرابلس الغرب (Tripolitania)، تُونس (Tunis) (مزید تفصیلات کے لیے رک بہ Müstethnā Eyāletler).

کوچی بیگ کی تقریباً ۱۶۴۰ء کی فہرست میں (رسالہ، طبع A. K. Aksüt، استانبول ۱۹۳۹ء، ص ۹۹-۱۰۳) فقط اتنا فرق ہے کہ اس نے ایالت ایزو (Özü) اور بڑھا دی ہے، جو اس وقت اس مقصد کے پیش نظر بنائی گئی تھی کہ قازقوں کے بحر اسود کے سواحل پر مسلسل حملوں کی روک تھام کی جائے۔ اس کے اندر وہ سنجاق شامل تھے جو بحر اسود اور ڈینیوب کے کناروں پر تھے۔ دونوں فہرستوں میں قنیژہ (Kanizsa) اور اگری (Eger) کا ذکر کہیں نہیں، اگرچہ یہ فتح ہو جانے کے بعد ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۶ء میں سنجاق بنا لیے گئے تھے (قب Fekete: کتاب مذکور، ص ۶۸۱)۔ کاتب چلبی کی جہان نما میں (طبع ابراہیم متفرقہ، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء، اور تراجم J.von Hammer: *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء) بھی ہمیں یہی ایالتیں ملتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ ذوالقدر کی جگہ مَرْعَش، روم کی جگہ سواس اور قرہ مان کی جگہ قونیہ تحریر کی گئی ہیں اور اَذَنہ کی ایالت کا اضافہ کیا گیا ہے۔

بیگلر بگی لِک کے بجائے ایالت کی اصطلاح دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مستعمل نظر آتی ہے۔ اس سے پہلے کی دستاویزات میں ہمیں یہ لفظ اپنے عام معنی میں مستعمل دکھائی دیتا ہے (قب فریدون، ۱: ۲۱۴)۔ نئے زمانے میں بھی اہم ایالتیں ان بیگلر بیگیوں کو عطا کی جاتی تھیں جن کا مرتبہ وزیر کا ہوتا تھا اور انھیں تین تُغ دیے جاتے تھے (قب Gibb-Bowen، ۱/۱: ۱۳۹-۱۴۱)۔ انھیں اپنے پڑوسی بیگلر بیگیوں پر، جن کے ساتھ دو تُغ ہوتے تھے، ایک گونہ اقتدار حاصل ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں اس طرف بھی رجحان پایا جاتا تھا کہ چھوٹے چھوٹے بیگلر بگی لِک قائم کیے جائیں، جنھیں بعض فوجی مواقع میں مدد دینا پڑتی تھی۔ ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء کے بعد گرجستان اور آذربیجان میں جو چھوٹے بیگلر بگی لِک بنائے گئے ان کی یہی کیفیت تھی۔ شام میں ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء میں ایک چوتھی ایالت صیداء کی بنائی گئی تا کہ اس علاقے کو زیادہ اچھی طرح منظم رکھا جا سکے (قب U. Heyd: کتاب مذکور، ص ۴۵-۴۸)۔

ایک ایالت سنجاقوں (لواؤں) سے مل کر بنتی تھی، جو سنجاق بیگیوں کے تحت ہوتے تھے۔ چونکہ سنجاق ایک بنیادی اداری وحدت تھی اس لیے خود بیگلر بگی کو ایک سنجاق کا رئیس ہونا ضروری تھا، جو پاشا سنجاقی کہلاتا تھا۔ اس سنجاق میں ہر سنجاق کے بعض مرکزی شہر اور اضلاع ہوتے تھے جو اس کے "خاص" کہلاتے تھے [رک بہ تیمار]۔

بیگلر بگی کی بڑی بڑی ذمے داریوں کا ان کے فرامین تقرر = "بُرات" میں خلاصہ دے دیا جاتا تھا (مثال کے طور پر عیسٰی بیگ کا "بُرات"، در فریدون، ۱: ۲۶۹؛ اس کی تاریخ کے لیے قب H. Inalcik: *Fatih devri*، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۷۷؛ نیز دیکھیے قانونِ میر میران، در *MTM*، ۱: ۵۲۷، ۵۲۸)۔

چونکہ تمام معاملات (امور سیاست) میں ایالت کے اندر بیگلر بگی سلطان کا قائم مقام تھا اور اسی وجہ سے ایالت کا والی کہلاتا تھا اس لیے وہ قاضی کے فیصلے اور سلطانی احکام نافذ کرتا تھا۔ اسے یہ بھی حق حاصل تھا کہ اپنے زیر اقتدار دیوان ("بیگلر بگی لِک دیوانی") میں ان تمام قضایا میں جو "عسکری" کا مرتبہ رکھنے والے اشخاص سے تعلق رکھتے ہوں فیصلے صادر کرے [رک بہ عسکری]؛ لیکن جن بیگلر بیگیوں کو وزیر کا مرتبہ حاصل تھا انھیں وسیع اور زیادہ خود مختارانہ اختیارات حاصل ہوتے تھے (دیکھیے *MTM*، ۱: ۵۲۸)۔ بیگلر بگی کی بڑی ذمے داری یہ تھی کہ امن عامّہ قائم رکھے اور قانون توڑنے والوں اور سرکاری احکام کی خلاف ورزی کرنے والوں کو گرفتار کر کے سزا دے (ان کے درباری (رسمیات) حقوق خاصہ کی بابت دیکھیے *MTM*، ۱: ۵۲۷-۵۲۸)۔ یہ واضح رہے کہ ایالت کے اندر قاضی اور مالی دفتر دار [رک بہ دفتر دار] اپنے فیصلوں میں بیگلر بگی سے آزاد تھے اور وہ براہ راست مرکزی حکومت تک پہنچ سکتے تھے۔ اسی طرح ینی چریوں کی محافظِ قلعہ فوج کے آغا بڑے بڑے شہروں میں بیگلر بیگیوں سے آزاد تھے۔ بیگلر بگی ان قلعوں میں کبھی داخل نہیں ہو سکتے تھے جو ینی چریوں کی زیر نگرانی ہوتے تھے۔ بیگلر بیگیوں پر یہ پابندیاں اور ان کی جگہوں کا بکثرت بدلتے رہنا ظاہر ہے کہ اس لیے رکھا گیا تھا کہ وہ کہیں حد سے زیادہ خود سر نہ ہو جائیں۔

بیگلر بگی لِک ایالت بنیادی طور پر نظام تیمار پر قائم تھی اور بیگلر بگی سب سے پہلے ان تیماری سپاہیوں کا ذمے دار تھا جو اس کی ایالت میں موجود ہوتے تھے۔ عسکر شاہی میں سب سے بڑی فوجی یہی تیماری وحدت تھی جو بیگلر بگی کے زیر حکم ہوتی تھی۔ یہ ذمے داری بیگلر بگی ہی کی تھی کہ انھیں ہر طرح درست اور مکمل کر کے سلطانی عساکر میں لائے۔ سپاہیوں کا تقرّر اور ترقّی اسی پر موقوف تھی۔ اسے حق حاصل تھا کہ وہ ایک محدود رقم تک "تیمار" عطا کر دے (قب عین علی: کتاب مذکور، ص ۶۱-۸۱)۔ دو اونچے عہدے دار "دفتر کتخداسی" اور "تیمار دفتر داری" اس کے تحت ہوتے تھے اور ان معاملات کے لیے اس کے سامنے جواب دہ تھے۔ اجمالی اور مفصل دفاتر کی نقول، جو تیماروں کے درج کرنے کے لیے ہر سنجاق کے لیے تیار کی جاتی تھیں، سلطان ایالتوں میں بھیج دیا کرتا تھا (H. Inalcik: صورتِ دفتر، ص ۲۲؛ Heyd: کتاب مذکور، ۴۸)۔

لیکن جب دور زوال آیا اور مرکزی حکومت کمزور پڑ گئی تو سارا نظام بگڑتا چلا گیا۔ بعض ادوار کی ایالتوں میں ینی چریوں نے اپنا با اثر قبضہ جما لیا اور حاکم جماعت بن کر بیٹھ گئے، جیسا کہ شمالی افریقہ کے صوبوں میں اور بغداد میں ہوا؛ لیکن یہ مملوکوں کے بیگ تھے جو آخر کار مصر میں پوری طرح حکومت پر قابض ہو گئے (قب Shaw: کتاب مذکور، ص ۱۸۴، ۱۸۵، ۳۱۶)۔ مشرقی اناطولیہ کی ایالتوں میں اقتدار حاصل کرنے کے لیے ینی چریوں کی کوشش ناکام رہی، کیونکہ وہاں صوبائی فوجوں اور جلالیوں نے شدید مزاحمت کی جو آبازہ محمد پاشا (Abaza

Mehmed Pasha)[رتّ بہ آبازہ] کی سرکردگی میں اٹھ کھڑے ہوے تھے، لیکن جس چیز سے ایالتوں کے اندر بنیادی تغیرات رونما ہوے وہ ''نظام تیمار'' کا انحلال تھا۔ اُس وقت ٹیکس کی آمدنی کا ایک اہم حصّہ بطور تیمار تقسیم نہیں کیا جاتا تھا بلکہ سلطانی خزانے کے لیے براہِ راست محفوظ کر دیا جاتا تھا اور ٹیکس وصول کرنے والوں کے ذمّے یہ حصہ برسدا اس کی وصولی ڈال دی جاتی تھی۔ اس وقت عام طور پر ہر جگہ اس پر عمل ہونے لگا کہ جسے گورنری سپرد کی جاتی اسی کے ذمّے ٹیکس کا جمع کرنا بھی ڈال دیا جاتا؛ چنانچہ گورنر خود ٹیکس وصول کرتا۔ یہ وہی طریقہ تھا جس پر بعض دور دراز کی ایالتوں، مثلاً مصر میں عمل درآمد کیا جاتا تھا؛ اس لیے گورنر اپنے تقرّر کے وقت اس کا ذمہ لیتا کہ وہ خزانے میں ایک خاص رقم صوبے کی ٹیکس کی آمدنی کے طور پر داخل کرتا رہے گا۔ ساتھ ہی گورنروں کو عموماً سلطان کی جانب سے تحریص دلائی جاتی تھی کہ وہ اپنے خرچ پر فوج قائم رکھے۔ یہی وہ صورتِ حال تھی جس نے بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں خود مختار ایالتیں پیدا ہونے کا راستہ کھول دیا۔ اسی زمانے میں مقامی با اثر لوگوں نے، جنھیں اعیانی کہتے تھے، ایالتوں میں قوت پکڑنا شروع کر دی، اس لیے کہ گورنر بغیر ان کے تعاون کے عملاً کچھ کر ہی نہ سکتے تھے۔ سلطان کی کوشش تو یہی تھی کہ پاشا کا مرتبہ اپنے ہی آدمیوں کے لیے محفوظ رکھے، لیکن اس کے باوجود ان اعیان میں سے بعض اپنے لیے گورنری حاصل کر لینے میں کامیاب ہو گئے اور صرف یہی نہیں بلکہ صوبوں میں اپنے اپنے حکمران خاندان بنا بیٹھے۔ یہ بات محض دور دراز کے صوبوں ہی میں نہیں بلکہ خود اناطولیہ اور روم ایلی تک میں بھی پیش آئی۔

۱۲۲۷ھ/۱۸۱۲ء میں محمود ثانی [رتّ بآن] نے صوبوں میں مرکزی حکومت کا اقتدار پھر سے قائم کرنے کے لیے اس قسم کے پاشاؤں اور اعیان سے جنگ شروع کر دی۔ ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء کے بعد اس نے انھیں ''مشیریت'' (مشیریہ) کی صورت میں منظم کیا اور مشیروں کو عسکری اور مالی امور میں بڑے بڑے اختیارات عطا کیے تا کہ ایک جدید عسکر کی تنظیم کی جائے (قبّ لطفی: تاریخ، ۵: ۱۰۷، ۱۷۲)۔ تنظیمات [رتّ بآن] کے اعلان کے بعد، جو ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں ہوا، ایالت کے امور مالیہ، بلا مداخلت غیرے، محصّلوں کے ذمّے ڈال دیے گئے۔ آگے چل کر مغرب کے زیرِ اثر صوبائی انتظامات میں کچھ اہم تغیرات کیے گئے۔ صوبوں میں اداریہ مجالس شوریٰ قائم کی گئیں، جن پر گورنر کی بعض ذمے داریاں ڈالی گئیں اور بہت سی ایالتوں کی وسعت گھٹا دی گئی (خصوصیت کے ساتھ دیکھیے سالنامہ جات (سالانہ اطلاعات کی سرکاری کتابیں، جو ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء سے برابر چھپتی رہی ہیں)۔ بالآخر ایالت کا نظام موقوف کر کے اس کے بدلے ولایت [رتّ بآن] کا نظام ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں جاری کیا گیا۔

(HALIL İNALCIK)

---

* **اَیبک**: (ترکی ملفظ اَیْبِک) جس کا پورا نام عزّ الدین ابو المنصور ایبک (ایبک) المعظمی تھا، الدّوبی سلطان الملک المعظم شرف الدین عیسیٰ کا مملوک تھا، جو ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء سے ۶۱۵ھ/۱۲۱۸ء تک دمشق کا والی رہا اور اپنے خسر الملک العادل کی وفات کے بعد سلطنتِ دمشق کا سلطان بن گیا۔ ۶۰۸ھ/۱۲۱۱-۱۲۱۲ء میں ایبک کو حوران میں صَلْخَد کا شہر اور ملحقہ علاقے بطور جاگیر ملے اور وہ استاذ دار (مختار کار) مقرر ہو گیا۔ جب الملک الناصر داؤد اپنے باپ کی جگہ دمشق کے تخت پر بیٹھا تو ایبک دمشق کا نائب السلطنت بن گیا اور حکومت کے تمام سیاسی و انتظامی امور اس کے ہاتھ میں آ گئے۔ کچھ مدت بعد داؤد کے چچا الملک الاشرف نے دمشق پر قبضہ کر لیا۔ ایبک کو نائب السلطنت کے عہدے سے ہٹا دیا گیا، لیکن حوران کی جاگیریں بدستور اس کے قبضے میں رہنے دی گئیں۔ ۶۳۶ھ/۱۲۳۸-۱۲۳۹ء میں بھی اسے ''امیر صَلْخَد و زُرَعہ'' کا خطاب حاصل تھا۔ بعد میں اس پر غداری کا شبہہ کیا گیا اور اس کا سیاسی اقتدار بالکل جاتا رہا۔ اس نے ۶۴۶ھ/۱۲۴۸-۱۲۴۹ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ اس کی میت دمشق لائی گئی اور اسے اس مقبرے میں دفن کیا گیا جو اسی کے لیے تعمیر کیا گیا تھا۔ ایبک کے ہاتھ میں جو علاقے رہے ان میں مختلف قسم کی عمارتیں اسی کے شوق کی رہینِ منت ہیں۔ اس نے تین نئی حنفی درسگاہیں دمشق میں تعمیر کیں اور ایک بیت المقدس میں۔ استاذ دار کی حیثیت سے سراؤں کی دیکھ بھال اس کے خصوصی فرائض میں شامل تھی۔ جب وہ صَلْخَد کا والی تھا تو اس نے شمالی عرب اور بابل سے دمشق جانے والی تجارتی شاہراہوں کے ان حصّوں کو بہتر بنانے کی کوشش کی جو اس کے علاقے سے گزرتے تھے۔ ریگستان کا قلعہ الازرق اسی نے تعمیر کرایا۔ عِنّاک میں پانی کے بڑے تالاب (مَطْخ، دوسری تحریروں میں بِرْکہ) کی مرمت کروائی اور سالہ میں ایک بڑی سرائے (خان) بنوائی۔ تعمیر کا یہ شوق اس کے ماتحتوں، خصوصاً اس کے مملوک علم الدین قیصر میں بھی سرایت کر گیا تھا۔ اس نے اپنی جاگیروں میں جو عمارتیں بنوائیں ان میں حسب ذیل خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں: صلخد میں ایک خان (۶۱۱ھ/۱۲۱۴-۱۲۱۵ء)؛ صلخد کے قلعے میں ایک برج (۶۱۷ھ/۱۲۲۰-۱۲۲۱ء)؛ صلخد کی مسجد میں محراب دار دالان اور مینار (۶۳۰ھ/۱۲۳۲-۱۲۳۳ء)؛ قلعۃ الازرق میں ایک حصار (۶۳۴ھ/۱۲۳۶-۱۲۳۷ء)؛ زُرَعہ میں ایک خان (۶۳۶ھ/۱۲۳۸-۱۲۳۹ء)؛ عِنّاک کا حوض (۶۳۶ھ/۱۲۳۸-۶۳۷ھ/۱۲۴۰ء)؛ عاہِن میں ایک مسجد (۶۳۸ھ/۱۲۴۰-۱۲۴۱ء)۔ سالہ کی مسجد اور خان کی تعمیر لازماً ۶۳۰ھ/۱۲۳۲-۱۲۳۳ء کے لگ بھگ ہوئی ہوگی؛ کتبے چونکہ شکستہ حالت میں ہیں اس لیے ان کی تعمیر کی صحیح تاریخ کا تعین نہیں ہو سکتا۔ شرف الدین عیسیٰ اور اس کے مملوک ایبک، دونوں کے نام صلیبی جنگوں کے سلسلے میں بھی آتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، بذیل مادۂ المعظم عیسیٰ؛ (۲) van Berchem، در *ZDPV*، ۱۶: ۸۴ ببعد؛ (۳) E. Littmann: *Semitic Inscriptions*، ص ۲۰۴ ببعد؛ (۴) Dussaud و Macler: *Missions dans les régions*

désertiques de la Syrie Moyenne، ص ۳۲۹ ببعد، ۳۳۶ ببعد.

(E. LITTMANN)

⊗ **اَیْبَک** : سلطان قطب الدین، عرف ایبک، ہندوستان کا پہلا مسلمان بادشاہ، جس نے دِلّی کو پایۂ تخت بنایا اور خاندانِ غلاماں کی بنیاد رکھی۔ ''ایبک'' ترکی زبان کا لفظ ہے [جو قیاسًا آی=چاند اور بک=امیر، سردار سے مرکّب ہے، دیکھیے فرہنگ آنند راج، بذیل مادّہ] (لیکن Redhouse نے اس کے معنی تاج خروس اور ہد ہد لکھے ہیں)۔ ہندوستان کے بعض متاخر ترک امیروں کے نام کے ساتھ بھی یہ عرف موجود ہے (مثلاً: طغا خان ایبک، حاکم بھٹنڈا؛ سیف الدین ایبک، سپہ سالارِ سلطانہ رضیہ وغیرہ، قبّ مآثرِ لاہور، ۱:۱۷۶ حاشیہ)۔ مرزا غالب اپنے ایک مصرع ''ایبکیم از جماعۂ اتراک (کلیات فارسی، قطعۂ فخریہ) میں ایبک ترکوں میں سے ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں (قبّ حالی: یادگارِ غالب، ''مرزا کا حسب ونسب'')۔ قریب العصر اور معتبر تاریخ طبقات ناصری (مطبوعۂ کلکتہ، ص ۱۳۸؛ طبع حبیبی، ۱: ۴۴۲) کی رو سے قطب الدین کی چھنگلیا ٹوٹی ہوئی تھی۔ اس لیے لوگ اسے ''ایبک شَلّ'' کہنے لگے تھے۔ (شَل، بفتحِ ش وتشدید ثانی، عربی لفظ ہی ہوسکتا ہے، جس کے معنی سوکھے ہوے اور بے کار شدہ کے ہیں).

ایبک کی ولادت کی تاریخ اور مقام معلوم نہیں۔ اسے بچپن ہی میں ترکستان سے نیشاپور لایا گیا اور وہاں کے قاضی فخر الدین عبدالعزیز کوفی، حاکم نیشاپور (طبقات ناصری، ص ۴۸۷؛ قبّ تعلیقات آقاے حبیبی، ص ۸۳۲) نے اس کی تعلیم و تربیت کی۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں عیسوی کے ربع آخر میں وہ سلطان معزالدین غوری کے پاس غزنین آیا تو جوانی (''اَوانِ شباب'') کا زمانہ تھا۔ شروع ہی سے اس کی لیاقت اور سیر چشمی دیکھ کر سلطان مہربان ہوا اور چھوٹے چھوٹے عہدے اسے تفویض کیے۔ غوریوں اور سلطان شاہ والیِ خراسان کے درمیان معرکہ آرائی میں سامانِ رسد فراہم کرنے والوں (''علفچیوں'') کا سردار تھا۔ ایک موقع پر دشمن کی فوج نے اس کی مختصر سی جماعت کو گھیر لیا اور قطب الدین کو قید کر کے لے گئے، لیکن جنگ میں غوریوں کی فتح ہوئی۔ اور وہ اونٹ جس پر قطب الدین کو ''تختہ بند'' کیا تھا لایا گیا تو سلطان غوری نے طوق آہن کے بجاے موتیوں کے ہار گلے میں پہنائے.

راجگان ہند کے خلاف معزالدین کی دوسری اور فیصلہ کن جنگ کے سلسلے میں صاحب فتوح السلاطین (ص ۷۱ ببعد) لکھتا ہے کہ اس مہم کا راز سلطان نے صرف ایبک کو بتایا اور حکم دیا تھا کہ مٹی کے ہاتھی بنوا کر گھوڑوں سے ان پر حملے کرائے جائیں تاکہ وہ آئندہ ہاتھیوں سے خوف نہ کھائیں۔ ترائن کی دوسری خون ریز جنگ میں پرتھوی راج مارا گیا اور اس کی فوج تتر بتر ہوگئی تو ستلج پار کے علاقوں کی حکومت ایبک کو تفویض ہوئی۔ اس کا پہلا صدر مقام کہرام (سابق ریاست پٹیالہ) میں تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے اسی سال دہلی پر قبضہ ہوگیا تو ایبک نے اپنے نئے صوبے کا مستقر وہیں پرتھوی راج یا راے پتھورا کے قلعے میں منتقل کر لیا۔ ان واقعات کی تاریخوں میں التباس ہوگیا ہے، لیکن جیسا کہ مسجد قوۃ الاسلام کے پہلے کتبے سے ثابت ہے، دہلی ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء ہی میں فاتح مسلمانوں کا مرکز بن گئی تھی (دیکھیے سید احمد: آثار الصنادید، نقل کتبہ ۴ و چربہ، حصۂ کتبات، ص ۱۵ و ۸۲؛ Fergusson، ترجمۂ اردو: اسلامی فن تعمیر، ص ۲۰ حاشیہ بحوالہ کننگھم)۔ آئندہ دو تین سال کے عرصے میں قطب الدین کی جن مسلسل اور درخشاں فتوحات کا ہمارے مآخذ میں ذکر ملتا ہے ان کے مقامات اور تاریخوں کا تعین کرنا بھی دشوار ہوگیا ہے۔ ان مآخذ میں تاج المآثر، جس میں بالخصوص سلطان قطب الدین ایبک کے حالات قلم بند کیے گئے ہیں، ہندوستان کے مسلمان سلاطین کی سب سے پہلی تاریخ ہونے کا امتیاز رکھتی ہے (مذاکرات، حیدرآباد [دکن] ۱۹۲۵ء؛ سید صباح الدین: بزمِ مملوکیہ، اعظم گڑھ ۱۹۵۴ء، ص ۱۴، قبّ مادّہ نظامی صدر الدین حسن)۔ ۵۹۰ھ / ۱۱۹۳ء میں غوری سلطان قنّوج کے راجا سے لڑنے چلا تو قطب الدین دہلی سے ایک بڑی فوج (بقول فرشتہ، طبع Briggs، ۱: ۱۰۵: پچاس ہزار سپاہی) لے کر اس کا ہراول ہوا۔ دوآب کی اس آخری بڑی ہندو ریاست کی فتح کا سہرا تاج المآثر میں ایبک ہی کے سر باندھا گیا ہے (قبّ فخرِ مدبّر، ص ۴۳؛ طبقات ناصری، ۱: ۴۸۹؛ فتوح السلاطین، ص ۸۹)۔ آئندہ سال اجمیر کی باج گزار ریاست اور تھنکر (بیانہ) کا الحاق کیا گیا۔ انہلواڑہ (مغربی راجپوتانہ) کے راجا سے ایک بار شکست کھانے کے بعد دوسرے سال سخت بدلہ لیا اور اس کا علاقہ پامال کر کے راج دھانی پر قبضہ کر لیا (۵۹۳ھ / ۱۱۹۷ء)۔ اس اثنا میں نئے دارالملک دہلی کی یادگار عمارات (دیکھیے آگے) تعمیر ہوئیں، اگرچہ ان کی تکمیل وتوسیع قطب الدین کے بعد تک ہوتی رہی۔ واضح رہے کہ اس وقت والیِ دہلی کے علاوہ اودھ (بنارس) بداؤن، کول (علی گڑھ) اور تھنکر (بیانہ) میں الگ الگ صوبے دار براہ راست غوری سلطان کے ماتحت تھے۔ لاہور اور ملتان یا سندھ کی ولایتیں پہلے ہی سے علیحدہ صوبوں کی حیثیت رکھتی تھیں۔ محمد اختیار الدین بن بختیار خلجی نے کچھ مدت بعد (اواخر قرن ششم) بہار و بنگال فتح کیے تو وہ بھی ایک جداگانہ صوبہ بنا۔ ممکن ہے قطب الدین اپنی جنگ اور فتوحات کی عام اجازت غوری سلطان سے لیتا رہا ہو۔ کثیر اموال غنیمت سے (مثلاً کئی کئی من سونے کی مصنوعات، فخر مدبر، ص ۲۲؛ طبقات، ۱: ۴۴۰؛ مآثرِ لاہور، ۲: ۱۷۹؛ محمد شفیع لاہوری: مقالات، ص ۲۲۵) اور ان فتوحات کی دربار غزنین کو بہرحال اطلاع ہوتی رہتی تھی، لیکن بادشاہ کے خاص منظور نظر ہونے کے باوصف ایبک حاسدوں کی دراندازی سے محفوظ نہ رہا اور ایک یا زیادہ مرتبہ اسے اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے بادشاہ کے حضور جانا پڑا (تاج المآثر، عکسی، ص ۴۰ ببعد؛ فخر مدبّر، ص ۲۵؛ فتوح السلاطین، مزید تفصیلات کے ساتھ، ص ۸۶ ببعد؛ فرشتہ، طبع Briggs، ص ۱۰۹)۔ سلطان کو مطمئن کرنے کے بعد اس کی فاتحانہ مہمات جاری رہیں۔ گوالیار، کالنجر اور تھنمور کے مشہور قلعے تسخیر کیے گئے۔ مغربی پنجاب کے غیر آباد علاقوں میں مختلف قومیں (خصوصًا کھوکھر) رہزنی کرتی رہتی تھیں، کبھی کبھی ان کی سرکشی ایسے وسیع پیمانے پر ہوتی کہ خود سلطان

کو ان کی تادیب کرنا پڑتی تھی۔ ان موقعوں پر والیِ دہلی بھی امدادی فوج لے کر جاتا تھا۔ آخری بار جب سلطان کا قریبی عزیز محمد بن علی لاہور و ملتان کا والی تھا (۶۰۱ھ/ ۱۲۰۵ء، طبقات، ص ۴۳۵، ۴۴۹) اور ان کی شورش پر قابو نہ پا سکا، حتّٰی کہ لاہور سے غزنین کے مواصلات میں خلل پڑ گیا، تو سلطان کو دوسری مہمات چھوڑ کر ان جنگجو اقوام کا قلع قمع کرنے کے لیے ایک بار پھر پنجاب آنا پڑا۔ اس مہم میں بھی ایبک اور اس کی فوجوں نے نمایاں حصّہ لیا؛ چنانچہ کھوکھروں کی قرار واقعی سرکوبی کے بعد سلطان نے اسے خطاب ملک عطا کیا اور ہندوستان میں اپنا ولی عہد بنایا (فخرِ مدبّر، ص ۲۸؛ قبّ: فتوح السلاطین، ص ۸۹)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی اعلان کا یہ نتیجہ ہوا کہ جب اسی سال (شعبان ۶۰۲ھ/ مارچ ۱۲۰۶ء) معزالدین باطنیہ کے ہاتھوں شہید ہو گیا تو ہندوستان کے صوبے داروں کو قطب الدین ایبک کی سیادت تسلیم کرنے میں تامّل نہ ہوا۔ محمد بن بختیار کے جانشین علی مردان خلجی نے بھی صوبہ داریِ بنگال کی سند دہلی آ کر اسی نئے بادشاہ ہند سے حاصل کی (طبقات، ص ۵۰۶)۔ ادھر سلطان شہید کے وارث محمود (بن سلطان غیاث الدین، برادر زادۂ محمد غوری) نے اسے خطاب و چتر سلطانی بھیج کر باضابطہ ہندوستان کا بااختیار بادشاہ تسلیم کیا، البتہ مخالفت اور رقابت کا ظہور خود اس کے خسر تاج الدین یلدز کی طرف سے ہوا، جو غزنہ میں معزالدین کا وارث بنایا گیا تھا یا ناصر الدین قباچہ کی طرف سے ہوا، جو اس وقت صوبۂ سندھ و ملتان کا والی اور قطب الدین ایبک کا داماد تھا (طبقات، ص ۵۸۴، ترجمہ و حاشیہ Raverty ص ۵۲۹)۔ اصل میں یہ دونوں پنجاب کے دعوے دار تھے، جس کا ہندوستان خاص میں شامل ہونا فی الواقع امر متنازع فیہ تھا۔ یہی سبب ہے کہ دہلی میں اعلان شاہی کرتے ہی ایبک سلطان محمود غوری کے فرستادہ فرمان و چتر کا استقبال کرنے کے لیے (فرشتہ، ۱۰۹) سخت گرمی کے زمانے میں لاہور چل پڑا اور ۱۱ ذوالقعدہ ۶۰۲ھ/ [۲۰ جون، قبّ Wüstenfeld و Mahler: *Vergleichungs-Tabellen*، ۱۹ جون] ۱۲۰۶ء کو شہر سے ایک منزل پر "دادیموہ" میں اترا (فخر مدبّر، ص ۳۰)، عمائد شہر اسی مقام پر، جس کا اب کچھ پتا نہیں چلتا، استقبال و تہنیت کے لیے حاضر ہوئے۔ ۱۷ [ذوالقعدہ] کو لاہور میں داخلہ ہوا اور ۱۸ ذوالقعدہ کو ہندوستان کے سب سے پہلے مسلم بادشاہ کی تخت نشینی کی رسم ادا ہوئی۔ فخر مدبر اور صاحب طبقات (ص ۵۸۴) دونوں سہ شنبہ کا دن تحریر کرتے ہیں۔ [اس اعتبار سے ۱۸ ذوالقعدہ ۶۰۲ھ بمطابق ۲۷ جون ۱۲۰۶ء قرار پاتا ہے۔] اس کے شاہی القاب میں "نصرۃ امیر المؤمنین" (فخر مدبّر، ص ۴۳؛ تاج المآثر، عکسی، ص ۱۰) اور "عضد الخلافہ" دیکھ کر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس بادشاہ کو بغداد کے عباسی خلیفہ کی طرف سے، جیسا اس زمانے سے دستور چلا آتا تھا، سند قبول مل گئی ہو گی، لیکن یہ صحیح نہیں۔ ہندوستان یا دہلی کی آزاد سلطنت کو یہ اعزاز سلطان شمس الدین التتمش کے زمانے میں (۶۲۶ھ/ ۱۲۲۹ء، دیکھیے بذیل مادّہ) حاصل ہوا۔

لاہور میں تاج پوشی کے بعد ایبک دار السلطنت دہلی کو واپس آیا تو یلدز کی طرف سے پنجاب پر پیش قدمی کی اطلاع ملی اور اسے اس شمالی صوبے کی حفاظت کے لیے فوراً واپس آنا پڑا، جیسا کہ طبقات کے مجمل قول ("بہ حدود پنجاب و سند"، ص ۴۸۲) سے معلوم ہوتا ہے۔ مقابلہ دریاے سندھ کے اس طرف ہوا۔ ایبک نے اپنے خسر کو شکست دی اور تعاقب کرتا ہوا غزنہ تک جا پہنچا۔ چند ہفتے اس قدیم دار السلطنت پر قابض رہا، پھر یلدز کے اچانک حملے سے گھبرا کر بھاگنا پڑا (وہی کتاب، ص ۴۸۲، ۴۸۸)۔ بہر حال اس نے اپنی زندگی اور بادشاہی میں پنجاب کے اندر کسی حریف کو قدم نہ رکھنے دیا، گو اس باہمی کش مکش نے ایبک جیسے حوصلہ مند جنگ جو کو خود ہندوستان میں مزید فتوحات حاصل کرنے سے روک دیا؛ چنانچہ بادشاہی کے باقی ماندہ تین چار برسوں میں ہمیں اطراف ہند میں کسی پیش قدمی و فوج کشی کی خبر نہیں ملتی، البتہ نظم و نسق کے استحکام، عدالت و داد گستری اور نو آباد مسلمانوں کو خاص توجہ دلائی جاتی ہے کہ وہ شریعت حقہ (فقہ حنفی) کے مطابق اپنی زندگیوں کو ڈھالیں۔ تاج المآثر کے شاعرانہ مبالغوں سے قطع نظر کرتے ہوئے فخر مدبر بھی اسے خلفاے راشدینؓ کا سچا متبع بتاتا ہے (ص ۵۴، ۵۹)۔ ایبک کے اس مذہبی ذوق کو ہم اس کی ابتدائی تعلیم و تربیت کا اثر خیال کر سکتے ہیں کیونکہ وہ ایسے گھرانے میں ہوئی جو علم و تقوٰی سے متصف تھا اور امام اعظم کی اولاد میں سے تھا۔ ایک اور وصف جس کی تعریف میں قریب و بعید سب مؤرّخ رطب اللسان پائے جاتے ہیں، قطب الدین کی سخاوت و "لک بخشی" تھی۔ اسی بنا پر بہاء الدین اوشی کی رباعی زبان زد خاص و عام ہوئی، جس کا ایک مصرع یہ ہے:

اے بخشش تو لک بہ جہان آوردہ

ابو القاسم فرشتہ (طبع Briggs، ۱:۱۰۹؛ نول کشور، ص ۶۳) گواہی دیتا ہے کہ آج تک کسی کی داد و دہش کی مدح کرنی ہو تو اہل ہند اسے "کل قطب الدین" (کل و کال، کاف عربی، مع الف یا بلا الف ہندی میں زمانے کو کہتے ہیں، یعنی قطب الدین زمانہ؛ [لیکن یہ محض قیاس ہے۔ تیقّن کے ساتھ اس کی وضاحت میں کچھ کہنا دشوار ہے])۔

ملکی مصالح کی بنا پر ایبک کو لاہور میں اکثر قیام کرنا پڑتا تھا۔ اسی میں ایک بار شہر کے باہر چوگان کھیلتے ہوئے گھوڑے سے گر کر سخت زخمی ہوا اور چار سال چند ماہ کی بادشاہی کے بعد وفات پا گیا (۶۰۷ھ/ [۱۲۱۰ء])۔ فتوح السلاطین کی حکایت ہے (۲:۱۰۱) کہ اس کی ناگہانی موت میں کسی صاحب دل دبّاغ کی بددعا کا بھی دخل تھا جس کی برادری کو شاہی راستے سے جبرًا ہٹانے کا ایبک نے حکم صادر کیا تھا۔ ایبک کا قبہ دار مقبرہ غزنوی دور کے لاہور کے باہر تعمیر ہوا تھا، اور صاحب تحقیقات چشتی کے زمانے (۱۸۶۵ء [صحیح ۱۸۶۴ء]) تک اس کے دیکھنے والے زندہ تھے (ص ۲۳۹)۔ اب صرف قبر انار کلی بازار کی ایک گلی میں نظروں سے اوجھل مگر محفوظ رہ گئی ہے [ابھی حال (۱۹۶۷ء) میں قبر کے گرد و پیش کے بعض مکانات کو منہدم کر کے ایک کشادہ جگہ بنا دی گئی ہے اور مقبرے کو از سرِ نو تعمیر کرنے کا منصوبہ زیر غور ہے۔]

ایبک کے زمانے کے علما و فضلا میں فخرِ مدبّر اور (صدر الدین حسن) نظام

کے علاوہ عوفی نے (لُباب الالباب، ۱: ۱۸۸) بہاء الدین اوشی، جمال الدین محمد اور قاضی حمید الدین (۱: ۱۱۷) کا تذکرہ کیا ہے۔ آخری نام کے دو بزرگوں سے ہم واقف ہیں۔ ان میں سے ایک صاحبِ اصول الطریقۃ ناگور میں مدفون اور دوسرے مصنّفِ طوالع الشموس اسی شہر سے منسوب ہیں (اخبار الاخیار، ۲۹، ۳۷)۔ آخر الذکر رسالہ چھپ چکا ہے اور قریب زمانے تک اہل تصوّف میں خاصا مقبول تھا۔ لاہور کے بزرگان صوفیہ میں حسین زَنجانی اور عزیز الدین مکّی اسی دور میں شمار کیے جا سکتے ہیں (مآثرِ لاہور، ۲، ۷۴ ببعد)، لیکن اولیاے چشت کے سرتاج خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ تھے جنھوں نے قطب الدین کے الحاق اجمیر سے کچھ قبل ہندوستان میں توحید کی شمع روشن کی [رَکَ بہ مادّہ]۔

سلطان قطب الدین ایبک کا یادگار تہذیبی کارنامہ وہ عظیم عمارتیں ہیں جو آٹھ سو برس کی طویل مدت کے بعد بھی کلّی یا جزوی طور پر آج تک باقی ہیں۔ ان سب میں سے مسجد قوۃ الاسلام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس کے شرقی دروازے پر سالِ بنا، فتح کی تاریخ (۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) اور ایبک کے نام کا کتبہ کندہ ہے (آثار الصنادید، باب دوم، ص ۱۳)۔ ایک شان دار نیا دالان دوسرے سال تعمیر ہوا اور تکمیل ۵۹۴ھ/۱۱۹۷ء میں ہوئی۔ اس کا کتبہ بیچ کے در پر کندہ کرا دیا گیا (وہی کتاب)۔ مسجد کا رقبہ اس وقت پچاس ہزار مربع فٹ بھی نہ تھا، مگر شمس الدین التتمش کی توسیع کے بعد تقریباً تین گنا (یعنی ایک لاکھ چوالیس ہزار چار سو مربع فٹ، دیکھیے اسلامی فن تعمیر، ص ۱۸ ببعد) ہو گیا۔ نو تعمیر قطبی دالان کی بڑی محرابیں نوک دار اور باون فٹ بلند تھیں اور پوری چھت ۳۲ x ۱۳۵ فٹ۔ تاج المآثر میں مسجد کے "قبہ ہاے زرّین" کا ذکر آتا ہے (مذاکرات، ص ۲۰ بحوالۂ مخطوطۂ حیدر آباد، ص ۲۴۶)۔ Fergusson صرف صدر دروازے پر بیس فٹ قطر کا گنبد ہونا بیان کرتا ہے۔ ہندوستان خاص میں مسلمانوں کا یہ سب سے پہلا معبد جس شوق اور عالی ہمتی سے بنایا گیا اسی کے مناسب اس کے ماذنے کے طور پر وہ رفیع الشان مینار تعمیر ہوا جو عجائبات عالم میں شمار ہوتا ہے [رَکَ بہ: قطب مینار] اور جو بقول Fergusson "مسلمانوں کی فتح ہند کا عَلَم تھا"۔ پتھورا کے قلعے کے اندر ایک جدید محل قصرِ سفید کے نام سے غالبًا قطب الدین کی بادشاہی کی یادگار میں تعمیر کیا گیا تھا (۶۰۲ھ/۱۲۰۵-۱۲۰۶ء)، جس کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں بلبن کی تخت نشینی تک آتا ہے (آثار الصنادید، باب دوم، ص ۱۳ و ۱۴)، لیکن پھر یہ متروک اور ویران ہو گیا۔ قطب الدین کی دوسری شان دار و پُرتکلف جامع مسجد اجمیر میں ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء کی تعمیر ہے۔ یہ بھی قوۃ الاسلام کی طرح نفیس ترین نقش و نگار، کتبات اور آیات قرآنی سے مزیّن کی گئی تھی۔ Fergusson (اسلامی فن تعمیر، ص ۲۷ و ۳۹) اعتراف کرتا ہے کہ "ایسی صناعی کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ چونکہ پتھر نہایت سخت اور چکنا تھا اس لیے اس کے نقوش کی تازگی آج تک باقی ہے۔۔۔ جملہ باریکیوں کے اعتبار سے قاہرہ یا ایران میں کوئی چیز اتنی کامل الحسن نہیں ہے اور چین و شام کی کسی دیوار کی نقاشی اسے نہیں پہنچتی"۔

مآخذ: (۱) فخر الدین [فخر مدبّر]: تاریخ مبارک شاهی، طبع Denison Ross، لنڈن ۱۹۲۷ء (صحیح نام بحر الانساب)؛ (۲) محمود شیرانی: تبصرہ بر تاریخ مبارک شاهی، در اورینٹل کالج میگزین، ۱۹۳۹ء؛ (۳) تاج المآثر، روٹوگراف پنجاب یونیورسٹی لائبریری، شمارہ ۳۳۵۳؛ (۴) طبقات ناصری، کلکتہ ۱۸۶۴ء؛ طبع حبیبی، جلد اوّل، کوئٹہ ۱۹۴۹ء؛ انگریزی ترجمہ Major Raverty، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۵) Redhouse: *Turk . Eng. Dictionary*، استانبول ۱۹۲۱ء؛ [(۶) فرهنگ آنند راج، نول کشور و تہران؛] (۷) فتوح السلاطین، طبع مهدی حسن، ہندوستانی اکیڈمی، ۱۹۳۷ء؛ (۸) عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن و قزوینی، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۹) تاریخ فرشتہ، طبع Briggs، جلد اوّل، بمبئی ۱۸۳۱ء و مطبوعۂ نول کشور ۱۸۶۴ء؛ (۱۰) اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۵ء؛ (۱۱) سید احمد: آثار الصنادید، طبع رحمت اللہ، ۱۹۰۴ء؛ (۱۲) تحقیقات چشتی، لاہور ۱۸۶۵ء؛ (۱۳) مذاکرات، حیدر آباد [دکن]، ۱۹۲۵ء؛ (۱۴) Fergusson، اردو ترجمہ از سید ہاشمی: اسلامی فن تعمیر، جامعۂ عثمانیہ ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) سید ہاشمی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، جلد اوّل، ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) سید ہاشمی: مآثر لاہور، ۲ جلد، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۱۸) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم مملوکیہ، اعظم گڑھ ۱۹۵۴ء؛ (۱۹) محمد شفیع لاہوری: مقالات، لاہور ۱۹۶۰ء۔

(سیّد ہاشمی فرید آبادی)

اَیْت: بربری زبان کا لفظ، جس کے معنی "[فلاں] کے بیٹے" ہیں۔ اس کا * واحد 'وُ' ہے (جس کی مختلف صورتیں اُ، اُوّ، اِگ، eg، اَگّ اور اِہیں)، جو مرکبات میں اور اسماے معرفہ سے پہلے استعمال ہوتا ہے، لفظ ایت تین حروف پر مشتمل ہے: 'ت' ایک لاحقۂ عددی ہے، 'ا' صرف تکملہ ہے اور اس دہری آواز والے حرف علت (diphthong) کا دوسرا حرف 'وٗ' ایک اصلی، جہری غشائی (velor radical sonant) حرف ہے، جو حلق سے ادا ہوتا ہے۔ یہ لفظ اکثر بربری بولیوں میں مستعمل ہے، جہاں یہ یا تو مرکبات میں آتا ہے (جیسے ایت مَہ = ماں کے بیٹے، یعنی بھائی) یا کسی اسم معرفہ سے پہلے کسی قبیلے کو ظاہر کرنے کے لیے (اَیْت اِڈِگ، اَیْت وَرَیْن، وغیرہ)، اسی طرح جیسے عربی بنو (بنی) یا اَوْلاد (اُوْلاد) کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ ترقی یافتہ بولیوں میں ایت کی جگہ ان عربی ترکیبوں نے لے لی ہے، لیکن مقابلۃً قدامت پسند بولیوں میں اس کا استعمال اب تک عام ہے (بالخصوص مراکش میں، البتہ سُوس میں اس کے بجاے ایک ترکیب اِڈ اَوْ مستعمل ہے، مثلاً اِڈ اَوْ سَمْلَل)۔ جن بولیوں میں حروف صحیحہ ایک دم سانس خارج کرنے سے ادا ہوتے ہیں (ریف، قبائلیہ وغیرہ) ان میں اَیْت کی جگہ اس کی ارتقائی صورت اَتھ نے لے لی ہے، جس میں اس کا اصل حرف ['وٗ'] غائب ہو گیا ہے (اتھ اِڈْسِن، اتھ اِرَتّن، وغیرہ)۔ طوارق (Touaregs) میں ایت کا لفظ اپنے ابتدائی معنوں میں بکثرت مستعمل ہے (دیکھیے Ch. de Foucauld: *Dict. Touareg-français*، پیرس ۱۹۵۱ء، ۳: ۱۴۴۰ ببعد)، لیکن جہاں تک قبائل کے ناموں کا تعلق ہے گو ان میں ان کا استعمال ہوتا

ہے تاہم یہ کگل (kgl) سے قبل غائب ہو جاتا ہے (Ch. de Foucauld: *Dict. abrégé touareg français des noms propres*، پیرس ۱۹۴۰ء، بمواضع کثیرہ).

(CH. PELLAT)

---

* اَیتھنز: رَتّ بہ اَتیِنہ.

---

* اِیجاب: (ع) یعنی پیشکش (اقرار ناموں میں)، اس بات کا حلفی اعلان کہ پیشکش ناقابلِ فسخ ہے (قبّ عربی عبارت: قَدْ وَجَبَ الْبَیْعُ، یعنی اقرار نامۂ بیع لازم اور ناقابلِ فسخ ہے)۔ تمام شرعی معاملات میں مقررہ قانونی شکل کا لحاظ رکھنا بہت ضروری ہے اور جانبین کے وہ باہمی اقرار جنھیں فقہ کی کتابوں میں ایجاب و قبول (یعنی پیشکش اور منظوری) کہا جاتا ہے اصولاً لابدی ہیں؛ تاہم فقہ کی تفصیلی تصانیف میں اس مسئلے پر بحث کی گئی ہے کہ اس قسم کے ایجاب و قبول کے بغیر معاہدے یا اقرار نامے قانوناً کہاں تک جائز ہیں، مثال کے طور پر جہاں مقامی دستور یہ ہے کہ فریقین اشیا کا مبادلہ ان کی قیمت کے مطابق بغیر مزید رسمی باتوں کے کر لیتے ہیں تو اس قسم کا مبادلۂ مال ایجاب و قبول کے بغیر قانوناً جائز ہو جاتا ہے یا نہیں؟ بہت سے علما اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، لیکن بعض علما کا خیال ہے کہ اس قسم کا مبادلہ مقررہ شرعی ایجاب و قبول کے بغیر صرف معمولی قیمت کی اشیا میں جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) کتبِ فقہ میں بابُ البیع اور (۲) C. Snouck-Hurgronje: *De Atjéhers*، ۲: ۳۵۳ (*The Achehnese*، ۲: ۳۲۰)؛ قبّ *Indische Gids*، ۱۸۸۴ء، ۱: ۷۴۵، ۷۵۳–۷۵۵.

(TH. W. JUYNBOLL)

⊗ الاِیجی: عَضُدُ الدین عبدالرحمٰن بن احمد بن عبد الغفار الایجی الشافعی (۶۸۰ھ/ ۱۲۸۱ء–۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء)، ایک بڑا ماہرِ علم الکلام، ۶۸۰ھ/ ۱۲۸۱ء کے کچھ عرصے بعد فارس کے قصبۂ ایگ (معرّب: اِیج) میں پیدا ہوا (۷۰۰–۷۰۸ھ کی تاریخیں جو بعض مآخذ میں نظر آتی ہیں قابلِ قبول نہیں)؛ سلسلۂ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے۔ مشہور اساتذہ سے تحصیلِ علم کرنے کے بعد اس نے درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کیا۔ ان دنوں جب (۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء میں) وزیر و مؤرخ رشید الدین فضل اللہ [رَتّ بآن] کا بیٹا غیاث الدین محمد سلطان ابوسعید ایلخانی کا وزیر بنا، الایجی شہر سلطانیہ میں سلطان مذکور کے استاد اور اتالیق کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔ اس زمانے میں لوگ اسے مشرق کے اسلامی ممالک میں شوافع کا رئیس تصور کرتے تھے اور یوں بھی الایجی کو غیر معمولی اعتبار اور رسوخ حاصل تھا، مثلاً جب غیاث الدین کرت کسی غرض سے ابوسعید کے پاس آیا اور حصولِ مقصد میں کامیاب نہ ہوا بلکہ اسے نظر بند کر کے روک لیا گیا تو اس نے عضد الدین الایجی ہی سے مدد مانگی اور اسے الایجی ہی کی عنایت اور توسّط سے اپنی مملکت میں واپس جانے کی اجازت ملی۔ یہ امر کہ الایجی نے سلطانیہ میں کتنا عرصہ قیام کیا اچھی طرح معلوم نہیں، الّا یہ کہ اس نے ابن الحاجب کی کتاب المختصر المنتھی کی شرح اور معانی و بیان کی کتاب الفوائد الغیاثیۃ سلطانیہ ہی میں لکھی اور اسے غیاث الدین سے منسوب کیا۔

اس کے بعد الایجی کی زندگی میں ایک تاریک دَور آتا ہے، جس کی مدت پندرہ سال ہے۔ اس دَور میں شاید اسی وقت جب غیاث الدین محمد قتل ہوا (۲۱ رمضان ۷۳۶ھ/ ۳ مئی ۱۳۳۶ء) وہ سلطانیہ چھوڑ کر شیراز آ گیا اور درس و تدریس اور قضا کا مشغلہ اختیار کر لیا۔ اپنی شہرۂ آفاق کتاب المواقف اس نے یہیں تالیف اور یہیں فرمانروائے شیراز شاہ شیخ ابو اسحٰق اینجو (= انجو) کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کی۔ ۷۵۴ھ/ ۱۳۵۳ء میں جب دولتِ مظفریہ کے بانی مبارز الدین محمد نے شیراز پر قبضہ کرنے کا ارادہ کیا تو شاہ شیخ ابو اسحٰق نے الایجی ہی کو اس کے دربار میں سفیر بنا کر بھیجا تا کہ جنگ رُک جائے۔ مبارز الدین نے الایجی کے احترام اور اس کے مقام کی تکریم میں بہت مبالغے سے کام لیا۔ پچاس ہزار دینار مصارف کے لیے اور دس ہزار دینار خدام کے لیے دیے اور اس کے بیٹے شاہ شجاع نے بھی اس فرصت کو غنیمت جان کر الایجی سے المختصر کی شرح پڑھنا شروع کر دی، مگر ان سب باتوں کے باوجود مبارز الدین صلح پر آمادہ نہ ہوا۔ الایجی نے شیراز آ کر سفارت کا سارا حال بیان کیا اور دوسری دفعہ سفیر بن کر مبارز الدین کے پاس دربار میں پہنچا؛ لیکن اس سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوا۔ اس اثنا میں شیراز کا محاصرہ طول کھینچ رہا تھا اور اہلِ شہر شدید ترین مصائب میں مبتلا تھے۔ عضد الدین الایجی تو محاصرے کی طوالت سے تنگ آ کر کسی نہ کسی طرح شہر سے باہر نکل آیا اور دربار مبارزی نے بھی اس کا حسبِ مرتبہ اعزاز و احترام کیا (خواند امیر: حبیب السیر، ۳، ۲: ۲۱ نیچے)؛ لیکن اس کے کچھ دنوں کے بعد الایجی شبانکارہ چلا گیا تو اس کے حکمران اردشیر نے اسے گرفتار کر کے اُرِیْمیان کے قلعے میں قید کر دیا۔ عربی مآخذ اس بات پر متفق ہیں کہ الایجی نے اسی قلعے میں وفات پائی (۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء)، لیکن ایرانی مؤرخوں کے نزدیک جس سال الایجی کی وفات ہوئی وہ شبانکارہ میں شاہ شجاع کے استقبال کے لیے گیا، جو شیراز سے لوٹ رہا تھا اور اس سے ملاقات بھی کی۔ اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو ممکن ہے الایجی نے اپنی عمر کے آخری دنوں میں زنداں سے رہائی پائی ہو۔

الایجی بڑا دولت مند تھا۔ یہ دولت اس نے ملوک الطوائف، یعنی قبائلی حکمرانوں اور ان کے وزیروں کے عطیات سے جمع کی تھی۔ چونکہ سخی اور نیک دل تھا اس لیے طلبہ کی مدد کرتا اور ان لوگوں سے جو اس سے ملنے آتے حسنِ سلوک سے پیش آتا۔ اس کا شہرہ اور اعتبار زندگی ہی میں سارے عالم میں پھیل گیا تھا۔ علما اور شعرا اس کی قدر و منزلت کا اعتراف کرتے تھے، مثلاً حافظ شیرازی، جس کی یقیناً

اس سے ملاقات ہوئی اور جس نے غالباً اس کا درس بھی سنا، کہتا ہے:

به عهدِ سلطنت شاه شیخ ابو اسحاق
به پنج شخص عجب ملک فارس بود آباد
. . . .
دگر شهنشه دانش عضد که در تصنیف
بنای کار مواقف بنام شاه نهاد

(دیوان حافظ، یکتائی، تہران ۱۳۲۸ھ، ص ۳۵۴)

گویا حافظ اعتراف کرتا ہے کہ الایجی اس کے وطن کے لیے باعثِ فخر ہے۔ الایجی کا شارح التفتازانی بھی، جو بلند پایہ عالم اور ادیب تھا، اس کی مخلصانہ تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے: "ہمارے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ ہم اس کے نقشِ قدم پر چلیں، اس کے پوشیدہ اسرار کو عیاں کریں تا کہ اس کے خوشہ چین بنیں اور یوں اس کے انوار سے ہمیں بھی روشنی اور ضیا حاصل ہو"۔

الایجی کی متعدد تصانیف ہیں، جن میں اس نے کئی مرتبہ شروح، حواشی اور ضمیموں کا اضافہ بھی کیا ہے۔

ذیل کی تصانیف بالخصوص قابلِ ذکر ہیں:

(۱) تحقیق التفسیر فی تکثیر التنویر (*GAL*، شمارہ ۱)۔ یہ تفسیر اس نے البیضاوی کی انوار التنزیل و اسرار التاویل کی تنقیح و تکمیل کے لیے لکھی؛

(۲) الرسالۃ العضدیۃ فی علم الوضع (اس رسالے کی شرح و حواشی اور ترتیب کے لیے دیکھیے *GAL*، شمارہ ۳)۔ یہ رسالہ اپنے موضوع کے اعتبار سے گنتی کے چند نوادر میں ہے؛

(۳) المواقف فی علم الکلام (*GAL*، شمارہ ۴)۔ علم الکلام کی نہایت اہم کتابوں میں سے ایک ہے، جس کی مختصری توضیح آگے آئے گی؛

(۴) العقائد العضدیۃ (*GAL*، شمارہ ۸)۔ یہ رسالہ السکّاکی کی مفتاح العلوم کی بعض فصلوں کا، جو بیان و معانی سے متعلق ہیں، خلاصہ ہے۔ مفتاح السعادۃ کے مصنف طاش کوپرزادہ نے اس رسالے پر نہایت عمدہ شرح لکھی ہے؛

(۵) شرح مختصر ابن الحاجب (*GAL*، شمارہ ۹)۔ یہ ابن الحاجب کی مختصر المنتہی پر ایک شرح ہے، جس کا شمار چند بہترین شرحوں میں ہوتا ہے۔ اس شرح کا انداز یہ ہے کہ اسے متن سے الگ نہیں رکھا گیا، بلکہ دونوں مل کر ایک ہی متن کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ الایجی نے مشکل مقامات کی توضیح بھی کر دی ہے، البتہ اعتراضات کی تصریح نہیں کی۔ یہ کتاب اگرچہ مختصر ہے، بایں ہمہ اس کے کسی مقام کی مزید شرح و بیان کی ضرورت باقی نہیں رہتی (الشوکانی)؛

(۶) اِشراق التواریخ (*GAL*، شمارہ ۱۰)۔ جہاں تک علم ہو سکا اس کتاب کا واحد محفوظ مخطوطہ استانبول یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے (شمارہ ۲۲۶۷/۲، AY)۔ یہ کتاب ایک مقدمے، تین فصلوں، اور خاتمۂ کتاب پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت عیسیٰؑ تک جملہ انبیاے کرامؑ کے حالات درج ہیں۔ پہلی فصل میں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے حالات ہیں، دوسری فصل عشرۂ مبشرہ کے حالات پر مشتمل ہے، تیسری فصل میں بقیہ صحابۂ کرامؓ کے حالات ہیں اور خاتمے کے باب میں امام غزالیؒ تک ائمۂ مذاہب اور محدّثین سے بحث کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کتاب اب تاریخی یادداشتوں کے ساتھ جو ایک متکلم کے لیے ضروری ہیں تاریخ سے مشابہ ہے۔ ایک ترکی مؤرخ عالی نے اس میں کچھ اضافے اور ترمیمیں کرتے ہوئے اس کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا اور زبدۃ التواریخ نام رکھا (Istanbul Kitapliklari Tarih Coğrafya yazmalari Kataloglari، استانبول، ۱۹۲۵ء، جزو ۴: ص ۳۳۷ ببعد)۔

(۷) رسالۃ الاخلاق (*GAL*، شمارہ ۵)۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے، جو اخلاق کی تینوں قسموں یعنی علم اخلاق، علم تدبیر منزل اور علم سیاست پر مشتمل ہے اور محمد امین بن محمد اسعد کے قلم سے ترکی میں اس کا ترجمہ شائع ہو چکا ہے (استانبول ۱۲۸۱ھ)۔ اس سے پہلے طاش کوپرزادہ نے اس کی شرح لکھی تھی۔

الایجی کی ممتاز ترین تصنیف بلاشبہ کتاب المواقف فی علم الکلام ہے، جو دولت عثمانیہ کے مدارس میں بطور نصاب داخل تھی اور الازہر اور تونس کے مدارس میں اب تک مخصوص درسی کتاب کی طرح پڑھائی جاتی ہے؛ لہٰذا مناسب ہو گا اگر یہاں اس کتاب کی تھوڑی سی تشریح کر دی جائے۔ تا کہ ہم اس کی خصوصیت کو واضح طور پر سمجھ لیں۔ الایجی کی دوسری کتابوں کی طرح المواقف بھی ایک مشرّح، مدلّل اور مرتّب طرز پر تصنیف ہوئی ہے۔ یہ ایک مقدمے اور چھے "مواقف" (ابواب و فصول) پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں الایجی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ مفید ترین اور شائستہ ترین علم علم الکلام ہے کیونکہ اس کی رائے میں خداوند صانع کی ہستی، اس کی توحید اور مسئلۂ نبوت کو، جو اسلام کی بنیاد ہے، علم الکلام ہی کے ذریعے پایۂ ثبوت تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ پھر یہی علم ہے جس کے ذریعے اعتقادی مسائل میں تقلید سے رہائی پائی جا سکتی ہے اور اسی کی بدولت ایمان کو تقویت بھی پہنچے گی۔ مزید براں یہ کہ الایجی کے نزدیک جو تصانیف اس موضوع پر لکھی گئیں عیوب و نقائص سے مبرّا نہیں۔ ان میں اگر اختصار ہے تو مفید مطلب نہیں اور تفصیل ہے تو باعثِ تکلیف؛ لہٰذا الایجی نے چاہا کہ ان لوگوں کے لیے جنھیں علم کی طلب اور حقیقت کی جستجو ہے ایک ایسی کتاب لکھے جو ان عیوب سے پاک ہو اور اس میں علم الکلام کے جملہ مسائل بھی آ جائیں۔ بالفاظ دیگر الایجی کا یہ مقصد نہیں تھا کہ اپنا کوئی جدید نظریہ وضع کرے۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ علم الکلام کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ایک ایسی کتاب لکھ دے جس کا سمجھنا آسان ہو۔ علاوہ ازیں یہ کہ اس میں جملہ مسائل بھی بہ تحقیق و تدقیق اور درستی کے ساتھ درج ہو جائیں اور وہ نتائج بھی جو ان سے مترتب ہوتے ہیں۔ الایجی نے اس کام میں الآمدی کی ابکار الافکار اور

فخرالدین الرازی کی المحصل، نہایۃ العقول اور المُلَخَّص سے استفادہ کیا ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد الآمدی نے اصل موضوع کو چھے فصلوں (مواقف) پر تقسیم کر دیا ہے اور جس کی بہترین شرح سید شریف الجرجانی نے لکھی۔ موقف اوّل کا تعلّق مقدمات سے ہے، دوم کا مسائل کلیہ سے، سوم کا عرض سے، چہارم کا جوہر سے، پنجم کا سمعیات سے اور موقف ششم کا الٰہیات سے۔ ابواب و فصول کی اس تقسیم کو سرسری نظر سے دیکھتے ہی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس کا زیادہ حصہ فلسفے کے لیے وقف ہے اور ابواب و فصول کی ترتیب بھی نہایت خوبی سے کی گئی ہے۔

ہر موقف کا موضوع کوئی نہ کوئی 'مرصد' ہے اور ہر مرصد 'مقاصد' میں منقسم۔ موقف اوّل میں الآمدی نے علم کلام کی جو تعریف کی ہے اسے ابن خلدون نے بھی قبول کیا ہے (المقدمۃ)۔

''کلام وہ علم ہے جس سے بدلائل لوگوں کے شکوک رفع کیے جا سکتے ہیں اور دینی عقائد کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا جا سکتا ہے''، لیکن الآمدی نے علم کلام کے موضوع کی اس تعریف سے اس کی پرانی تعریف کہ ''کلام کا موضوع ہے ذات خداوندی'' رد کر دیا ہے، وہ کہتا ہے کلام کا موضوع ان معلومات کا حصول ہے جن کا دینی عقائد سے دور یا نزدیک کا تعلّق ہے۔

الآمدی کی اس کتاب میں علمِ منطق کے جملہ اصول سے استفادہ کیا گیا ہے۔ وہ فلسفے کی ان آرا کو جو دینی عقائد سے متعارض ہیں رد کرتا ہے، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو المواقف ''طریقت متاخرین'' میں علم کلام کی بہترین اور مرتّب ترین کتاب ہے، چنانچہ اس زمانے کے دو معاصر مصنّفوں نے لکھا ہے کہ یہ کتاب علم کلام میں عقل کی فتح ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حجر العسقلانی: الدُّرر الکامنۃ (حیدرآباد [دکن] ۱۳۴۹ھ)، ۲: ۳۲۲ ببعد؛ (۲) السُّبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری (قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، ۶: ۱۰۸ ببعد؛ (۳) السُّیُوطی: بغیۃ الوعاۃ (قاہرہ ۱۳۲۶)، ص ۲۹۶؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذھب، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ۶: ۱۷۴ ببعد؛ (۵) طاش کُوپرُوزادہ: مفتاح السعادۃ، حیدر آباد [دکن] ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۶۹ ببعد، و ترکی ترجمہ از کمال الدین: موضوعات العلوم، استانبول ۱۳۱۳ھ، ۱: ۳۴۹ ببعد، ۲۳۷، ۶۳۲؛ (۶) الشّوکانی: البدر الطالع، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۱: ۳۲۶ ببعد؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، طبع E. G. Browne، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۶۵۲ ببعد، ۶۶۳؛ (۸) خواند امیر: حبیب السّیر، بمبئی ۱۸۵۷ء، جلد ۳: جزء ۱: ص ۱۷۵ ببعد؛ جزء ۲: ص ۲۱؛ (۹) قاسم غنی: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تہران ۱۳۲۱ھ ش، ۱: ۲۹، ۳۱، ۷۵، ۹۹ ببعد؛ نیز دیکھیے (۱۰) M. M. Andati و L. Gardet: Introduction La theologie musulmane، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۱۶۵ - ۱۶۸، ۳۲۷ ببعد۔

(احمد آتش)

---

* **اِچ اُوغلان**: (ت) ''خادمِ اندرون'' (یعنی محلّ سے متعلّق خادم)۔ پہلے یہ ترکی میں ان کم عمر غلاموں کا لقب تھا جو سلطان کی خدمت گاری کرتے تھے۔ یہ بچے عیسائی ہوتے تھے جو یورپ میں یا تو جنگوں میں گرفتار ہوتے تھے یا خراج میں ملتے تھے [رکّ بہ دیوشرمہ]۔ ایشیا اس قسم کے محصول سے بری تھا۔ [محل کے لیے] ایسے بچوں کا انتخاب کیا جاتا تھا جو سب سے زیادہ خوب صورت اور تندرست ہوں، جن کی فطری صلاحیتیں بہترین ہوں اور کردار سب سے اچھا ہو۔ ان کے نام، ان کی عمریں اور ان کے اصل مالک کا نام درج کر لیا جاتا تھا اور ان کا ختنہ کرایا جاتا تھا اور چودہ [آ، ترکی = دس] سال تک خواجہ سراؤں کی نگرانی میں ان کی سختی کے ساتھ تربیت کی جاتی تھی۔ اس کے بعد انھیں چار قیام گاہوں [= قوغوشلر] میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ پہلی قیام گاہ میں چار سو خادم لیے جاتے تھے، جنھیں چار سے پانچ اَسپر تک روزانہ تنخواہ ملتی تھی۔ وہ پڑھنا اور لکھنا سیکھتے تھے اور انھیں مذہب کی اور اچھے چال چلن کی تعلیم دی جاتی تھی۔ چھے سال بعد وہ دوسری قیام گاہوں میں داخل ہوتے تھے، جہاں یہی تعلیم جاری رہتی تھی۔ اس کے علاوہ انھیں فوجی تربیت دی جاتی تھی، جس میں گھوڑے کی سواری اور تیغ زنی شامل تھی۔ تیسری قیام گاہ میں دو سو خادم لیے جاتے تھے جو سینا پرونا، زردوزی، تیر سازی، آلات موسیقی کا بجانا اور حاجب کے فرائض انجام دینا سیکھتے تھے۔ چوتھی قیام گاہ میں صرف چالیس چیدہ خادم ہوتے تھے۔ جنھیں روزانہ نو سے دس اسپر تک تنخواہ ملتی تھی۔ ان کا لباس اطلس، زربفت اور زرتار کا ہوتا تھا، وہ حاجب [اوطہ باشی]، داروغۂ توشہ خانہ، استاذ دار، حجام اعلٰی، ناخن تراش اعلٰی، کاتب اور ناظر کے فرائض انجام دیتے تھے۔ سلطنت کے اعلٰی ترین عہدے اس مؤخّر الذکر جماعت کے لیے کھلے ہوتے تھے، جنھیں پُر کرنے کے لیے افسر انھیں میں سے چنے جاتے تھے۔ سترھویں صدی کے اختتام سے خراج میں لڑکوں کا لینا بند کر دیا گیا، کیونکہ ترک اپنے بچوں کو ایسی تربیت گاہوں میں بھیجنے کے لیے پیسہ خرچنے کو تیار تھے تاکہ ان کے بچے بھی سلطنت میں اعلٰی عہدے حاصل کر سکیں۔ غلطہ سرائے [رکّ بآن] میں جہاں اب سرکاری ہائی سکول (Lycee Imperical) ہے، پہلے وہاں اچ اوغلان کی تربیت گاہ تھی۔ اَدِرْنہ کے شاہی محل میں ایک اَور تربیت گاہ تھی، لیکن سلطان ابراہیم (۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء - ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء) نے اسے ختم کر دیا۔

مآخذ: (۱) Tournefort: *Relation d'un voyage en Levant* *(1717)*، ۲: ۱۰ ببعد؛ (۲) Ricaut: *Etat présent de l'empire otto-man* (ترجمہ Briot)، ص ۸۳ ببعد؛ (۳) A. Ubicini: *Lettres sur la Turquie*، بار دوم، ۱: ۳۰۲؛ (۴) M. d'Ohsson: *Tableau de l'empire Othoman*، ۷: ۴۷ ببعد۔

(CL. HUAR)

اِچ اِیل: (ت) ''اندرون''، ایشیاے کوچک میں ایک صوبے کا نام * ہے، جو آج کل ولایت اَدَنَہ [رکّ بآن] [آطنہ] کا ایک مستقل سنجاق ہے اور جس کا صدر مقام سَلَفْکَہ ہے۔ براہِ راست اس کے ماتحت سترہ گاؤں کے علاوہ

ناحیہ آیاس، جس میں تیرہ گاؤں ہیں اور بولاجہ لی، جس میں چھے گاؤں ہیں، اس میں شامل ہیں۔ اس سنجاق میں چار قضا شامل ہیں، یعنی اِرْمناک [رَکَ بآن]، مُوط، گُلنار (کلندیرہ کلندریس Celendaris) اور انامُور [رَکَ بآن؛ دارالحکومت: چوراق [قبّ قاموس الاعلام: چوران]) یہاں ۴۵۰۰۰ ترک، ۱۵۵۰۰ گُرد، ۱۴۰۰۰ یونانی، ۱۲۰۰۰ بنجارے (چنِگی) اور ۸۷۸۰ مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں۔ پہاڑیاں جنگلوں سے ڈھکی ہوئی ہیں (۲۲۱۸۱۸ ہیکٹر hectares)۔ یہاں کی پیداوار عمارتی لکڑی اور اناج ہے۔ پہاڑوں میں رہنے والے خانہ بدوش گُرد مکھن اور پنیر تیار کر کے دیہات میں بیچتے ہیں۔ یہاں کی دست کاری غالیچہ بافی ہے۔ پورا ضلع رومیوں کے آثار سے بھرا پڑا ہے۔ یہ وہی مقام ہے جسے قدیم زمانے میں تراخیوتیس (Tracheotis) کلیکیہ الصخریہ (Cilicia Petrxa) کہتے تھے۔ اس کے بڑے بڑے دریا لامس صُو اور گواک صو [رَکَ بآن] ہیں۔ سمندر کے قریب طاتلی صُو کا منبع غالباً یونانیوں کا Noῦς ہی ہے۔

اِچ ایل نام کی ابتدا کا سراغ سلجوقیوں کے ہاں مل سکتا ہے، کیونکہ ان کے صدر مقام قونیہ سے دیکھیں تو یہ ضلع واقعی پہاڑوں کے اندرونی حصے میں معلوم ہوتا ہے۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ یہ نام کلیکیا (Cilicia) کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔

مآخذ: (۱) علی جواد: جغرافیائی لُغتی، ص ۱۳۳؛ (۲) سالنامہ، ۱۳۲۵ھ، ص ۸۱۶؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نُما، ص ۶۱۱؛ (۴) V. Cuinet: *Turquie d' Asie*، ۲: ۶۳ ببعد؛ (۵) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۴۸.

(CL. HUART)

---

* **اَیِدینْ:** رَکَ بہ آیدین.

---

* **اَیِدینْ اُوغلو:** رَکَ بہ آیدین اُوغلو.

---

* **اِیذَج:** رَکَ بہ مالِ امیر.

---

* **اَیِر:** (Aïr، Agr) جسے اَسْبِن (Asben) بھی کہتے ہیں، صحرائے اعظم کا پہاڑی علاقہ، جو ۱۷° تا ۲۱° درجہ عرض البلد شمالی اور ۷° تا ۹° درجہ طول البلد شرقی کے درمیان واقع ہے۔ اس میں تین مختلف خطے شامل ہیں: (۱) شمالی ایر، جو سطح مرتفع اور ہموار میدان پر مشتمل ہے؛ (۲) وسطی ایر، جو یکساں چلا گیا ہے۔ اس کی سطح ناہموار ہے اور کہیں کہیں بلند چوٹیاں ہیں، جن کی بلندی پانسو فٹ تک پہنچتی ہے؛ (۳) جنوبی ایر، جو پتھریلی سطحات مرتفع پر مشتمل ہے، جن کی ڈھلان سوڈان کی جانب ہے۔ صحرا کے باقی ماندہ علاقے کی نسبت ضلع ایر میں بارش زیادہ ہوتی ہے (برسات کا موسم جون سے اگست تک) اور اس سے ان زیرِ زمین طاسوں کو پانی مل جاتا ہے جو خاصی قیمتی نباتات (گوند کے درختوں) کی پیداوار میں مدد دیتے ہیں؛ لیکن زراعت یہاں چھوٹے پیمانے ہی پر ہوتی ہے اور اس علاقے کو صحرا کی اقتصادی زندگی میں صرف اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ وہ کاروانی شاہ راہوں (اَزَلَے) پر واقع ہے۔ اس سرزمین میں سلیٹ کے پتھر کے طبقات اور گرم پانی کے چشمے موجود ہیں۔ ابتدائی صنعتیں یہاں اب بھی چل رہی ہیں.

اَیِر کی آبادی میں دو بڑے عنصر شامل ہیں: حبشی (ہَوزہ Hausa) اور بربر "الکیل ایر"، جن کا شمار طوارق کے سات بڑے گروہوں میں ہوتا ہے۔ یہ الکیل جرس اور الکیل اُوی (Ewey)eri پر مشتمل ہیں، جن میں سے موخر الذکر نے بہت بڑی حد تک ہوزہ قبائل سے شادی بیاہ کے رشتے قائم کر لیے ہیں۔ ۱۹۳۳-۱۹۳۸ء کی سرشماری کی رو سے الکیل ایر کی آبادی ۲۷۷۶۵ تھی۔ یہ نیم خانہ بدوش لوگ ہیں اور گاؤں یا ابتدائی نمونے کے خیموں میں رہتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا شہر اغادیس (Agades) ہے، جس کی بنیاد پندرھویں صدی عیسوی میں رکھی گئی تھی۔ ۱۵۱۵ء کے بعد یہ شہر قبیلۂ الکیل اوی کی سلطنت کا صدر مقام بن گیا، جنھوں نے تھوڑے ہی عرصے پہلے الکیل جرس (Geres) کو ہٹا کر ایر پر تصرّف کر لیا تھا۔ اغادیس آج کل ایک علاقے (نائیجر) کا بڑا شہر ہے، جس کا ایر ایک حصہ ہے۔

آبادی تمام کی تمام مسلمان ہے (الکیل جرس نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی سے مسلمان ہے)۔ مذہبی سرگرمیاں نسبۃً اوج پر ہیں، کیونکہ یہاں کئی مذہبی برادریاں قائم ہیں اور ہر ایک میں متّبعین بڑی تعداد میں شامل ہیں.

مآخذ: (۱) H. Barth: *Reisen und Entdeckung en in Nord-und Central Africa*، گوتھا ۱۸۵۷ء (فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۶۰ء)؛ (۲) E. de Bary، در *Zeitsch. d. geog. Gesellsch.*، ۱۸۸۰ء (فرانسیسی ترجمہ، از Schirmer: *Journal de Voyage*، پیرس ۱۸۹۸ء)؛ (۳) وہی مصنّف: *On the Ethnography of Air*، در *Scott. geogr. Mag.*، ۱۸۹۹ء، ص ۵۳۸-۵۴۰؛ (۴) E. Foureau: *D' Alger au Congo par le Tchad*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۵) وہی مصنّف: *Documents scientifiques de la Mission saharaienne*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۶) E. F. Gautier: *Le Sahara*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۷) A. Buchanan: *Exploration of Air out of the world North of Nigeria*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۸) F. R. Rodd: *People of the veil*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۹) Y. Urvoy: *Histoire des populations du Soudan central*، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۱۰) L. Chopard و A. Villiers: *Contribution ã l'étude de l'Aïr*، در Memoire de l' *I. F. A. N*، عدد ۱۰، پیرس ۱۹۵۰ء، بالخصوص F. Nicolas و H. Lhote: *Ethnologie des Touareg de l' Aïr*، از وہی کتاب، ص ۴۵۹-۵۳۳؛ (۱۱) Lhote: *Les Toureggs du Hoggar*، پیرس ۱۹۴۴ء (مع مآخذ)؛ (۱۲) L. Massignon: *Annuaire du Monde*

Musulman، بار چہارم، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۳۳۱.

(R-CAPOT-REY و G. YVER)

---

* اِیَر: [اِیار، اَیّار]، شامی جنتری کا آٹھواں مہینہ [نیسان کے بعد] (اس کے صحیح اعراب کی بابت کوئی متفقہ راے نہیں ہے۔ البیرونی (دیکھیے مآخذ) کہتا ہے کہ شروع میں اس نام کو اُس الف کے بغیر لکھا جاتا تھا جو اس کا تیسرا حرف ہے۔ [یعنی ایار نہیں، بلکہ ایر]۔ اس کے شروع کی حرکت کی بابت بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ کسرہ [اِیَر] ہے یا فتحہ [اَیَر] اور اسی طرح یا کو مشدّد پڑھنے کی بات بھی کوئی یکساں قاعدہ نہیں۔ آج کل اسے عام طور پر اَیّار کہتے ہیں۔ یہ رومی تقویم کے مئی کے مہینے کے مطابق ہے اور مئی کی طرح اس کے بھی اکتیس دن ہیں۔ البِیرونی کے بیان کے مطابق اس مہینے کی چھٹی اور انیسویں تاریخ کو تیسری اور چوتھی منزل قمر کا طلوع ہوتا ہے اور سترھویں اور اٹھارھویں منزل کا غروب۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ سنہ ۱۳۰۰ سلوکسی (=۹۸۹ء) میں اس مہینے کی پانچویں، اٹھارھویں اور اکتیسویں تاریخ کو دوسری، تیسری اور چوتھی منازلِ قمر کے ستارے طلوع اور سولھویں، سترھویں اور اٹھارھویں کے غروب ہوتے ہیں [رَکَ بہ نیسان].

مآخذ: البِیرُونی، الآثار، طبع سخاؤ (Sachau)، ص ۶۰، ۷۰، ۳۴۷-۳۴۹؛ نیز قبّ وہ تصانیف جن کا حوالہ تَمّوز کے تحت دیا گیا ہے.

(M. PLESSNER)

---

*⊗ ایران:

(۱) نام

[ایران کا ایک قدیم نام 'پرِسس' (Persis) یا 'پرشیا' (Persia) تھا۔ مشہور رومن ادیب] پلاوٹس (Ploutus) نے بھی ایک جگہ 'پرشیا' لکھا ہے۔ پرشیا یونانی۔ رومن لقب پرسی (Persae) سے مشتق ہے، جو ہخامنشیوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ ایران کے جنوب مغرب میں ایک ولایت 'پرِسس' تھی، جو اسی نام کے ایک قبیلے سے موسوم تھی۔ پرسس غالبًا وہی 'پرسُوا' (Persua) ہے جس کے بارے میں آشوری کتبات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ گزشتہ زمانے میں ماد (Media) (=[الجبال] جس کا ذکر سب سے پہلے ۸۴۴ ق م میں ملتا ہے) کے ایک حصے میں آباد تھا۔ [*Encyclopaedia Britannica* (ج ۱۷، بذیل PERSIA) کے مقالہ نگار نے اس کی توضیح یوں کی ہے: "صحیح معنوں میں 'پرشیا' (Persia) سے مراد وہ علاقہ ہے جہاں کے باشندے 'پرشین' (Persians) کہلاتے تھے، یعنی عہد قدیم کا 'پرسس' اور موجودہ زمانے کا 'فارس'۔] لفظ فارِس (= فارس) کا اطلاق مسلمانوں کے زمانے میں 'پرسس' کے اسی خطّے پر ہوتا تھا، لیکن لفظ فارسی قدیم تر زمانے ہی سے ایرانی صوبوں میں بولی جانے والی بولیوں میں سے ایک کے لیے استعمال ہو رہا تھا (قبّ الفہرست، طبع فلوگل Flügel، ص ۱۳)۔ یہ زبان جسے ہم 'پرشین' [یا فارسی] کہتے ہیں نویں صدی عیسوی سے کتابی زبان ہو گئی تھی۔ اسی طرح الفُرس کا لفظ، جو قدیم عربی ادبیات میں ملتا ہے، ایران کی پوری آبادی کے لیے استعمال ہوتا تھا، لیکن بالعموم اس کا اطلاق عہدِ قبلِ اسلام کے ایرانیوں نیز ان لوگوں پر ہوتا تھا جو اپنی قدیم روایات اور مذہبی نظریات پر جمے رہے۔ اس اعتبار سے یہ لفظ اکثر عربی اصطلاح 'العَجَم' کے مترادف ہے [اَسَدِی نے 'لغتِ فرس' سے "لسانِ اهل البلخ و ماوراء النهر و خراسان وغیرہم" مراد لی ہے.]

لفظ ایران 'اَریانہ' (Aryāna) متاخر اوستا میں 'ایریانہ')۔ [سے مشتق ہے، جس کا مطلب ہے 'آریاؤں کی سرزمین']۔ یہ ساسانیوں کی سلطنت کے مرکزی حصّے کا نام تھا، جو اپنے آپ کو 'شاہانِ ایران و اَنیران' سے ملقّب کرتے تھے۔ عرب کے قدیم تاریخی و جغرافیائی مآخذ میں یہ 'ایران شہر' کی صورت میں آتا ہے، جس کے معنی ہیں 'ملک ایران' (قبّ یاقوت، طبع وُسٹنفلٹ، ۱: ۴۱۷ بعد).

[اساطیری روایات کی رو سے ہوشنگ بن کیومرث نے اپنے ملک کا نام ایران رکھا اور جب اس کا بیٹا پارس تخت نشین ہوا تو یہ ملک پارس کہلانے لگا۔ یہ سلطنت بلوچستان، کچ، مکران، کرمان، غور، بامیان، ہندوکش، سیستان، زابلستان، خراسان، ماوراء النہر، رشت، اصفہان، مازندران، استر آباد، گرگان، فارس، لارستان، خوزستان، افغانستان، کابلستان، پنجاب، کردستان، شیروان، بابل، موصل اور دیار بکر پر مشتمل تھی۔ ایک اَور روایت یہ ہے کہ فریدون کے بیٹوں میں سے ایرج اور تور کی باہمی نزاع میں ایرج مارا گیا، لیکن ایران و توران کی مخاصمت کا سلسلہ برابر جاری رہا، بقول فردوسی:

تو گاہے نبیرہ کشی گاہ پور
بہانہ ترا جنگ ایران وتور

(تفصیل کے لیے دیکھیے فردوسی: شاهنامه، نیز فرہنگ آنند راج، بذیل 'ایران'، 'ایرج'، 'تور')۔ عہد اسلامی میں شاہنامہ کے ذریعے جب قدیم روایات کا احیا ہوا تو 'ایران' کا نام پھر مقبول عام ہو گیا؛ سعدی:

بگفت اے خداوندِ ایران و تور
کہ چشمِ بد از روزگارِ تو دور

ہندوستان اور بالخصوص دورِ مغلیہ کی فارسی ادبیات میں اکثر 'ایران' اور 'کشور ایران' ہی کا نام ملتا ہے (مثلًا دیکھیے انشاے ابو الفضل، دفتر اوّل، میں: 'خطاب حضرت بادشاہی بشاہِ عباس تخت نشینِ کشورِ ایران')۔ علمی کتابوں میں (انگریزی) الفاظ Iranian اور Iranistic کا استعمال بھی انیسویں صدی سے قبل نظر نہیں آتا (Spiegel: *Éranische Altertums-kunde* کی اشاعت ۱۸۷۱ء سے ہوئی اور Darmesteter: *Etudes Ira-niennes* ۱۸۸۳ء میں شائع ہوئی)۔ بظاہر انیسویں صدی ہی میں اہلِ ایران نے خود کو ایرانی کہلوانے پر اصرار شروع کیا، چنانچہ ۱۸۹۰ء کے لگ بھگ وہاں ایران نام کا ایک اخبار شائع ہو رہا تھا۔ ۱۹۳۵ء میں سرکاری طور پر اس ملک کا

نام ایران قرار پایا اور اب ایران ہی کہلاتا ہے، قب *Encyclopaedia Britannica*، مقالۂ 'ایران' IRAN.]

(۲) جغرافیائی جائزہ

[موجودہ ایران کا رقبہ چھے لاکھ اٹھائیس ہزار مربع میل ہے اور یہ ۲۵ و ۴۰ درجے عرض بلد شمالی اور ۴۴ و ۳۰ء ۶۳ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ ملک کا ایک بڑا حصہ ریگستان ہے۔ پوری آبادی اس طرح منتشر ہے کہ فی مربع میل بیس پچیس افراد سے زیادہ نہیں (آبادی کے بارے میں تازہ ترین اعداد و شمار آگے دیکھیے)۔ یہ ملک زیادہ تر خشک سطح مرتفع ہے اور مشرقی سرحد کے سوا باقی اطراف میں پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے۔ شمالی پہاڑ اٹھارہ ہزار سات سو فٹ تک بلند ہیں۔ وسطی اور مشرقی علاقے صحرا ہیں۔]

ازمنۂ وسطٰی میں سلطنتوں کے ساتھ ساتھ ایران کی حدود وقتاً فوقتاً بدلتی رہیں، اسی طرح سلطنتیں بھی؛ لہٰذا عہد اسلامی کے ایران پر بحث کرتے وقت کسی معیّن حد بندی پر قائم رہنا مشکل ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں موجودہ ایران، افغانستان، بلوچستان اور ایران کی جنوبی سرحد تک مرو کا علاقہ شامل تھا۔ ممکن ہے ہخامنشی اور بعد ازاں ساسانی سلطنتوں کی حدود میں العراق، الجزیرہ اور ارمینیا کے علاقے شامل ہوں، جو بعد میں علیحدہ ہو گئے ہوں۔ ساسانی عہد میں بابل 'دلِ ایران شہر' کہلاتا تھا (*BGA*، ۶: ۵؛ [قب یاقوت، ۱: ۴۱۷، جہاں یہ اصطلاح عراق کے لیے استعمال ہوئی ہے])۔

ایران میں ایک طرف وسیع سطح مرتفع ہے، جس کے بعض حصے کوہستانی ہیں اور دوسری طرف بحیرۂ خزر اور خلیج فارس کے ساحلی خطّے ہیں۔ ان ساحلی خطوں کو نظر انداز کر دیں تو باقی ایران میں ندی نالوں کا پانی سمندر تک نہیں پہنچتا؛ وہاں مشکل سے کوئی ایسی بڑی ندی ہوگی جسے دریا کہا جا سکے۔ اگر کوئی ندی واقعی دریا کہلانے کی مستحق ہے تو وہ یا تو ہلمند ہے، جو کئی چھوٹی چھوٹی ندیوں کی طرح سیستان کی نشیبی جھیل میں آ گرتی ہے، یا ہری رود ہے، جو شمالی لُق و دَق صحرا میں ختم ہو جاتی ہے۔ پہاڑی وادیوں میں اور ان تنگ قطعات میں جو پہاڑوں اور جنگلوں کے درمیان واقع ہیں متعدد چھوٹی چھوٹی ندیوں سے صرف محدود کاشت ہو سکتی ہے۔ سطح مرتفع کے آباد قطعوں کا بھی یہی حال ہے۔ جہاں جہاں آب پاشی کا نظام (جو عموماً زمین دوز نکی نالیوں ـــ کہ ریزوں [یا کاریزوں یا قنوات] ـــ پر مبنی ہے) زیادہ پھیلایا جا سکا ہے وہاں یہ سرسبز قطعات بھی زیادہ وسیع ہیں۔ ایسے شہروں اور دیہات کے درمیان کا علاقہ لق و دق میدانوں پر مشتمل ہے اور وسطی ایران میں بالکل صحرا ہو جاتا ہے، جس کی زمین کم و بیش شور ہے۔ یہ بے آب و گیاہ میدان اور اسی طرح زیادہ مرتفع کوہستانی خطّے صرف خانہ بدوشوں کے رہنے کے قابل ہیں، کیونکہ یہاں انسان سال کے چند خاص ہی مہینوں میں رہ سکتا ہے، جس کا بڑا سبب یہ ہے کہ اکثر علاقوں میں درجۂ حرارت بہت زیادہ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ ایران کی سطح مرتفع میں مستقل آبادی کے دوش بدوش خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش پائے جاتے ہیں۔ خانہ بدوش اقوام کے متواتر حملوں سے اس قسم کی آبادی کا تناسب بہت بدلتا رہا ہے۔

ایران کے مختلف خطّے ایک دوسرے سے بالکل مختلف خصوصیات کے حامل ہیں؛ اسی لیے تاریخ کے طویل ادوار میں بڑی حد تک ان میں سیاسی وحدت کا فقدان رہا۔ ان خطوں میں سے ہر ایک کو وقتاً فوقتاً ایک اہم سیاسی اور تمدّنی مرکز کی حیثیت حاصل ہوتی رہی؛ چنانچہ مسلمان جغرافیہ نویس جب ایران کی کیفیت بیان کرتے ہیں تو ایسے ہر خطّے کا جداگانہ مرقّع دکھاتے ہیں۔ ان کی تقسیم زیادہ تر روایتی گو کہ جغرافیائی بھی ہے، لیکن سیاسی حالات کے تحت مملکت کی سرحدیں اکثر بدلتی رہی ہیں۔

ان خطوں کو مغربی اور مشرقی، دو مجموعوں، میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، جنھیں وسطی ایران کا دشتِ کویر ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ یہ دشت عملی طور پر بحیرۂ خزر سے جنوب مشرقی جانب علاقۂ مکران میں بحر ہند تک پھیلا ہوا ہے اور عرب جغرافیہ نویسوں نے بعض حصّے خصوصیت سے زیر نظر رکھتے ہوئے اسے 'مفازۂ خراسان'، 'مفازۂ فارس'، 'مفازۂ کرمان' یا 'مفازۂ سیستان' کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ اسی بنا پر [مختلف بیانات میں] اس دشت کے عرض اور نوعیّت کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی سطح مجموعی طور پر ایران کی سطح مرتفع کے مشرقی اور مغربی حصّوں کی بہ نسبت پست ہے۔ شمالی حِصّہ، ایک وسیع شورزار ہے، جہاں نباتات مشکل سے اُگ سکتی ہیں۔ جنوب کی طرف، فارس کے مشرق میں، وہ خطّہ شروع ہوتا ہے جسے موجودہ نقشوں میں دشتِ لُوط [= لُوت؛ قب جغرافیای مفصّل ایران] کہا گیا ہے۔ یہاں اور اس سے آگے جنوب مشرق کی جانب خاصی بڑی تعداد میں نخلستان ملتے ہیں۔ یہ ان کاروانی راستوں کی بڑی بڑی منزلیں ہیں جن کی بدولت قدیم زمانے ہی سے فارس اور کرمان کا رشتہ خراسان اور سیستان سے منسلک رہا ہے۔ جنوب میں توران و مکران کے خطّے، جن سے دشتِ ایران وادی ہلمند کے جنوب میں مل گیا ہے، بالعموم لق و دق میدان یا صحرا نظر آتے ہیں۔ صحراؤں کا یہ سلسلہ اگرچہ مشرق اور مغرب کے درمیان روک نہیں بنتا، تاہم اکثر اوقات ملکی سرحدیں اسی کے مطابق معیّن ہوتی رہی ہیں۔ صرف شمالی جانب قُومِس کا خطّہ اور الرَّے (بعد ازاں تہران) کے مشرق اور بحیرۂ خزر کے ساحل کے ساتھ کا علاقہ مزروعہ اراضی کی ایک مسلسل پٹی ہے، جو ماد (میڈیا) سے خراسان تک چلی گئی ہے۔

مغربی خطوں کا وسطی حصّہ [زمانۂ قدیم کا] ماد (میڈیا) ہے، جسے اسلامی دور میں الجبال کہتے تھے اور بعد میں عراق عجم کہنے لگے۔ یہ سطح مرتفع کوہستانی سلسلوں سے معمور ہے، جو زیادہ تر شمال مغرب سے جنوب مشرق کو چلے گئے ہیں اور جن کے ڈانڈے جنوب مغرب کی طرف کوہستانِ زاغرُوس (Zagros) سے ملے ہوئے ہیں۔ یہاں کے مشہور ترین شہر ہَمَذان (ہمدان) اور اصفہان ہیں۔ اصفہان کے شمال مغرب کی طرف الجبال ہی کے سلسلے میں آذربیجان ہے، مگر ان دونوں ولایتوں کو اَزْدَلان کے صحرا نما قطعے نے ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے۔

آذربیجان اور بھی زیادہ کوہستانی علاقہ ہے، کیونکہ یہی علاقہ آگے چل کر ارمینیا اور قفقاز کے سلسلہ ہاے کوہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس علاقے میں ندی نالوں کی بھی افراط ہے۔ دریاے اَرَس (Araxes) کو اس کی شمالی سرحد سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کے جغرافیے میں نمایاں چیز ارمیہ کی کھاری پانی کی بڑی جھیل ہے۔ ابتدائی اسلامی دور میں اَرْدَبیل یہاں کا اہم ترین مقام تھا، لیکن عہد حاضر میں یہ حیثیت تبریز کو حاصل ہے۔ آذربیجان کی مشرقی سرحد سے آگے بحیرۂ خزر کی ساحلی پٹی ہے۔ اس خطے کو اسلامی جغرافیے میں الجِیْل، الدَّیلَم اور اگلے [مشرقی] حصّے کو طبرستان کہا گیا ہے۔ اب یہ گیلان اور مازندران کہلاتے ہیں۔ یہ خطہ ایک تنگ ساحلی قطعے پر مشتمل ہے، جو جانب مشرق کسی قدر وسیع ہے اور اپنی مرطوب آب و ہوا نیز کثرتِ نباتات کے باعث ایران کے باقی خطوں سے الگ نظر آتا ہے۔ جنوب کی طرف یہ علاقہ اَلبُرز کے بلند سلسلۂ کوہ تک تقریباً عمودی انداز میں بلند ہوتا چلا گیا ہے، جو وسطی سطح مرتفع کی حد بناتا ہے۔ جنوبی پہاڑی ڈھلانوں کے ساتھ وہ آباد اور مزروعہ پٹی پھیلی ہوئی ہے جس میں رَے اہم ترین شہر تھا۔ اسی کے بیچ میں سے خراسان کی شاہ راہ گزرتی تھی اور رَے کے بعد سِمْنان، دامغان اور بسطام اس بڑی شاہ راہ پر آتے تھے۔ بحیرۂ خزر کے جنوب مشرقی گوشے میں یہ راستہ جُرجان کے کوہستانی خطّے کے جنوب سے گزرتا تھا۔ چونکہ اس کے دریا ـــــ جُرجان اور اَتْرِک ـــــ بحیرۂ خزر کی طرف بہتے ہیں اس لیے جغرافیائی اعتبار سے جُرجان خراسان میں شامل نہیں.

الجبال کے جنوب میں لُرِستان کے پہاڑ خُوزِستان کے نشیبی خطّے کا زینہ ہیں۔ خوزستان کا قدیم نام اِیلَمْ (Elam) یا عیلام اور جدید نام عربستان ہے (دیکھیے لیسٹرینج، ص ۲۳۲)۔ یہ علاقہ عراق سے بہت ملتا جلتا ہے، مگر دونوں کے درمیان ریگستان کے ٹکڑے حائل ہیں۔ دریاے اہواز کو اب کارُون کہتے ہیں۔ یہ اپنے معاون کَرْخا سے پانی لیتا ہوا ازمنۂ وسطٰی میں براہِ راست خلیج فارس میں گرتا تھا؛ بعد کو شطّ العرب میں گرنے لگا۔ خوزستان سے مشرق اور الجبال سے جنوب مشرق میں فارس کے پہاڑی سلسلے شروع ہو جاتے ہیں، جن میں متعدد کوہستانی جھیلیں اور زرخیز وادیاں ہیں۔ یہ سلسلہ کرمان کے پہاڑی خطّے تک چلا گیا ہے۔ یہ دونوں سلسلے ہم شکل ہیں، لیکن کرمان میں ریگستانی رقبے زیادہ ہیں۔ فارس میں ازمنۂ وسطٰی اور زمانۂ حاضر کا سب سے بڑا شہر شیراز ہے، جس نے اہمیت کے اعتبار سے جُور اور اِصْطَخْر کے قدیم شہروں کی جگہ لے لی۔ مگر کرمان کے پرانے شہر سِیْرجان اور جِیرُفْت ناپید ہو چکے ہیں اور موجودہ کرمان نسبۃً نیا شہر ہے۔ فارس اور کرمان کا ساحلی خطّہ بنجر ہے۔ یہاں تَوَّج، سِیْراف اور ہُرمُز نہایت مشہور بندر گاہیں تھیں، جن کی جگہ اب بُوشہر (Bushire، قب لی سٹرینج) اور بندر عباس نے لے لی ہے، جغرافیہ نویس فارس اور کرمان میں علیحدہ علیحدہ ایک جنوبی گرم منطقہ (جُرُوم، گَرْم سِیْر) اور ایک شمالی سرد منطقہ (صُرُود، سَرْد سِیْر) بتاتے ہیں۔ واضح رہے کہ 'گرم خطّے' کرمان کے شمالی و مشرقی حصّوں میں پائے جاتے ہیں،

جہاں زمین دب کر وسطی دشت کی سطح پر آ گئی ہے۔ یَزْد اور اس کے نواح کا نخلستان عموماً فارس ہی کا حِصّہ شمار کیا جاتا ہے۔ کرمان سے مشرقی جانب کے علاقے میں دریاے سندھ تک مختلف پہاڑی سلسلے واقع ہیں۔ اس علاقے میں مزروعہ قطعات بہت کم ہیں اور وادی سندھ کی طرف جانے والے راستے کی حیثیت سے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ موجودہ بلوچستان انھیں علاقوں سے عبارت ہے؛ اس میں مُکران کا ساحلی خطّہ اور توران کا وہ علاقہ شامل ہے جو مکران کے متوازی واقع ہے.

ایران کی شمال مشرقی سطح مرتفع کے تین بڑے قطعے ہیں۔ ان میں سے سیستان (الرُّخَّج Arachosia سمیت) رودِ ہِلْمَنْد کے طاس سے بنا ہے۔ اس علاقے کے ندی نالے سیستان کی جھیلوں میں گرتے ہیں اور مرورِ ایام سے ان کی شکل بہت کچھ بدل گئی ہے۔ یہاں ازمنۂ وسطٰی کے بڑے شہر زَرَنج اور بُست آباد تھے۔ اس خطّے کے پہاڑ شمال کی جانب زیادہ اُونچے ہیں اور زیادہ تر شمالاً جنوباً پھیلے ہوے ہیں۔ مشرقی سرحد پر وادی سندھ کا پن دھارا آ جاتا ہے۔ سیستان کے شمال میں خراسان کا وسیع خطّہ پھیلا ہوا ہے۔ اس کی بھی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کوہستانی سلسلے مشرق اور مغرب کی طرف چلے گئے ہیں۔ مشرق میں ان کی حد بندی کوہِ ہندوکُش کرتا ہے۔ ان پہاڑوں کے درمیان بہت سی ندیاں ہیں، جن میں سے بیشتر جنوب مشرقی کوہستان سے شمال یا شمال سے مغرب کو بہتی ہیں اور جیحوں (آمو دریا) کے جنوبی کنارے پر جو ریگستان ہے اس میں گم ہو جاتی ہیں یا مغرب کی طرف مڑ کر بحیرۂ خزر تک چلی جاتی ہیں۔ خراسان کی ندیوں میں سب سے بڑی ہری رود ہے، جس کے کنارے ہرات واقع ہے۔ اس کے بعد رودِ مُرْغاب (جس پر مَرْوَالرُّوْذ [مروالرُّوذ یا مَرُّوْد، قب لیسٹرینج] اور مرو ہیں) اور دریاے بَلْخ کا نام لیا جا سکتا ہے۔ خراسان کا بعید ترین مغربی حِصّہ، جس میں اِسْفَرائِین (اِسفرایْن، اَسْفَرایِن، قب یاقوت)، نیشاپور اور طوس شامل ہیں، اُن مغربی پہاڑوں کے پانی سے سیراب ہوتا ہے جو خراسان اور جُرجان کے درمیان واقع ہیں، لیکن پوری طرح پن دھارا نہیں بناتے۔ اگرچہ خراسان ایک جغرافیائی وحدت معلوم ہوتا ہے، تاہم یہ اتنا وسیع علاقہ ہے کہ اسے چند حِصّوں میں تقسیم کرنے کی گنجائش ہے۔ جیسے باذْغِیس، جُوزْجان، طُخارِسْتان وغیرہ۔ ایران اور افغانستان کی موجودہ سرحد نے شمال سے جنوب تک خراسان اور سیستان کو عین بیچ میں سے کاٹ دیا ہے۔ آخر میں دریاے سندھ اور اس کے معاونین کے طاس کا اپنا الگ خطّہ ہے۔ ہندوکُش کے جنوب میں واقع اس حصّے کو جس میں کابل شامل ہے، نیز غزنہ کو مسلمان جغرافیہ نویس اکثر خراسان میں شمار کرتے تھے۔ سندھ کی وادی کا جو علاقہ اَور بھی جنوب میں واقع ہے اسے کوہستانِ سلیمان اور وزیرستان کے صحرائی خطّے ہِلْمَنْد کی وادی سے جدا کر دیتے ہیں۔ ناموافق آب و ہوا کے باعث اس حصّے میں مزروعہ قطعات بہت کم ہیں.

پوری ایرانی سطح مرتفع پر مدت مدید سے قافلوں کے راستے موجود ہیں۔ ان کی وجہ سے اکثر مزروعہ قطعات باہم مربوط ہیں۔ ہمسایہ ممالک میں آمد و رفت

کے بڑے راستے یہ تھے: (۱) مشرقی قفقاز (اَرّان؛ اَلرّان، قبّ یاقوت) کی طرف دریاے اَرَس کی گزرگاہ؛ (۲) اُرمیہ کے مغربی دروں سے ارمینیا کی طرف؛ (۳) شہرزُور اور حُلوان کی گھاٹیوں کے راستے الجزیرہ اور العراق کو؛ نیز (۴) ایک شاہ راہ بصرہ سے اہواز کو جاتی تھی۔ خلیج فارس کی بندرگاہوں سے بھی عرب، ہندوستان اور مشرقی افریقہ کے ساحلی شہروں کے ساتھ آمدورفت کے سلسلے باقاعدہ موجود تھے۔ ماوراء النہر کی سمت جانے والی بڑی شاہ راہ دریاے جیحوں کے شہر تِرمِذ سے گزرتی تھی۔ دوسری طرف کابل اور غزنہ سے ملتان کو جانے والی سڑکیں سطح مرتفع ایران اور اسلامی ہندوستان کے درمیان رابطے کا بڑا ذریعہ تھیں۔ بحیرۂ خزر کی بندرگاہوں کے ذریعے تھوڑی بہت آمدورفت والگا کے دہانے تک بھی جاری تھی.

(۳) نسلیاتی جائزہ

ایران کے موجودہ نسلیاتی کوائف اس سے بہت مختلف ہیں جو عربوں کی فتح سے پہلے تھے، کیونکہ اسلامی دور کی تیرہ صدیوں میں یہاں بیرونی حملے بار بار ہوتے رہے۔ بایں ہمہ ملک کے جغرافیائی حالات کی مناسبت سے یہاں ایک مستقل اور اس کے پہلو بہ پہلو خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش آبادی آج تک چلی آرہی ہے۔ خانہ بدوشوں میں مستقل طور پر کسی جگہ آباد ہو جانے کا رجحان ہر زمانے میں عام رہا ہے، مگر خانہ بدوشوں ہی کے نت نئے حملوں سے، بالخصوص جو شمال مشرق سے ہوتے رہے ہیں، اس میں رکاوٹ پڑتی رہی ہے۔ [۱۹۲۹ء میں] خانہ بدوشوں کی آبادی کا تناسب مقیم آبادی کا تخمیناً ۲۰ فی صد تھا۔ شہری آبادی کی ترقی اسلامی عہد کی خصوصیات میں داخل ہے۔ جب آبادی میں اضافہ ہوا اور شہر پناہوں سے باہر رَبَض [جمع: ارباض]، یعنی مضافات، آباد ہونے لگے (قبّ البلاذری، ص ۳۲۴) تو شہر بھی پھیلتے گئے۔ اسی زمانے میں قصبوں کے لیے شہر کا لفظ استعمال ہونے لگا ورنہ اصل میں اس لفظ کا اطلاق پورے خطے یا ملک پر ہوا کرتا تھا۔ عربوں نے اکثر اپنی چھاؤنیاں چھوٹے چھوٹے مقامات پر بنائی تھیں، لیکن بعد میں ان کے سامنے بڑے بڑے قدیم شہر بھی ماند پڑ گئے۔ جو شہر مرورِ زمانہ سے اجڑ گئے تھے انھیں ان کے پرانے کھنڈروں پر یا ان کے آس پاس آباد کیا گیا۔ اسی طرح قرونِ وسطٰی کے دورِ آخر میں بعض بڑے بڑے اسلامی شہر نابود ہوگئے اور ان کی جگہ ایسے شہروں نے لے لی جو گزشتہ زمانے میں کم اہم تھے۔ اس کی مثال تہران، تبریز اور مشہد ہیں، جن کا شمار اس وقت ایران کے سب سے بڑے شہروں میں ہوتا ہے۔

[اس وقت (۱۹۶۷ء) ایران کے بڑے بڑے شہر یہ ہیں: تہران (آبادی: ۱۸۳۸۹۸۲)، ابادان (۲۴۶۶۳۶)، اہواز (۱۲۱۰۱۶)، اصفہان (۲۷۷۸۶۴)، مشہد (۲۶۳۸۹۸)، رَشت (۱۱۹۴۴۵)، شیراز (۱۸۶۱۷۴) اور ہَمَدان (۱۰۸۹۹۲)]۔ شہری آبادی زیادہ تر ان مختلف نسلی گروہوں سے مرکب ہے جو گزشتہ صدیوں میں حملہ آور ہوتے رہے ہیں۔ یہ لوگ اب ایران کا سب سے مستقل عنصر ہیں اور مقامی بولیوں کی آمیزش کے ساتھ نئی فارسی زبان بولتے ہیں، جو تحریری فارسی کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ صرف آذربیجان میں قصباتی لوگوں اور دہقانوں کی زبان آذری ترکی ہے۔

شہروں کے باہر کی دیہی آبادی نے بیشتر مقامی خصوصیات محفوظ رکھیں اور ان کے ہاں بہت سے دوسرے ایرانی گروہوں کے قدیم الفاظ بھی باقی رہ گئے ہیں۔ اس حقیقت کا ذکر قدیم مسلم تاریخی اور جغرافیائی مآخذ میں بھی موجود ہے۔ شمالی و مشرقی ایران میں ان دہقانوں کے مختلف لسانی گروہ "تات" [رتّ: تاتِ] کہلاتے ہیں، جبکہ جنوبی اور مشرقی ایران میں انھیں اکثر 'تاجیک' کہا جاتا ہے۔

بایں ہمہ دیہاتی آبادی اور کم تر حد تک قصباتی باشندوں میں بہت سے عناصر ایسے ہیں جو ابھی تک قبائلی گروہوں سے اپنی وابستگی کا احساس رکھتے ہیں۔ یہ صورت حال زیادہ تر ان خطوں میں ہے جہاں پڑوس کی آبادی میں اب تک قبائلی تنظیم سلامت ہے۔ یہ قبائلی لوگ، جو بستیوں میں آباد ہو گئے ہیں، اکثر شہر نشین، دہ نشین اور صحرا نشین کہلاتے ہیں.

جہاں تک ان قبائل کا تعلق ہے جو ایران میں 'ایلیات' کہلاتے ہیں وہ اب اکثر کسی نہ کسی علاقے میں مستقلاً رہتے ہیں، مگر باقی ماندہ نیم خانہ بدوش ہی ہیں، جو موسم گرما میں اپنے مویشی لے کر مرتفع پہاڑی خطوں میں چلے جاتے ہیں؛ تاہم خانہ بدوشی ابھی معدوم نہیں ہوئی اور ایران کے گیاہی میدانوں میں ہر جگہ خانہ بدوشوں کے سیاہ خیمے وقتاً فوقتاً دیکھے جا سکتے ہیں.

قبائل کی اصل نسل کا مسئلہ انتہائی پیچیدہ ہے۔ تقریباً ہر خطے میں وہ "ماقبل ایرانی" (Pre-Iranians)، ایرانی، عربی اور تُرکی تاتاری عناصر کی آمیزش کا نتیجہ ہیں۔ شمالی ایران میں بلاشبہ ترکی عنصر غالب ہے، جیسا کہ وہاں کی زبان سے اندازہ ہوتا ہے۔ یہاں دَیلَم اور جیلان کے زبردست پہاڑی لوگ مدتوں اسلامی اثرات کی مخالفت پر قائم رہے اور انھوں نے قرون وسطٰی تک اپنی ایک خاص زبان قائم رکھی۔ یہ لوگ زیادہ تر تُرکیت میں رنگے ہوئے ہیں اور ایران کی شہری آبادی میں جذب نہیں ہوئے۔ پہاڑی خطے میں، جو آذربیجان سے فارس اور کرمان تک پھیلا ہوا ہے، ایرانی عنصر بڑی حد تک چھایا ہوا ہے مگر یہ اندازہ بھی زبانوں ہی کی بنا پر کیا گیا ہے۔ ان کی متعدد بار وسیع پیمانے پر نقل مکانی کی یاد ان مقامی روایات سے تازہ ہو جاتی ہے جو ان قبائل کے درمیان متداول ہیں یا پڑوس کی آبادی میں ان کی نسبت مشہور ہیں۔ یہ ان کے جزوی تُرک یا عرب نژاد ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ بعض گروہ تُرکی بھی مشہور ہیں، اگرچہ وہ ایرانی بولیاں بولتے ہیں۔ عربی نژاد قبائل اب تک اپنے نسب سے آگاہ ہیں، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ صدیوں پہلے پوری طرح ایرانی ہو چکے تھے۔ صرف چند قبائل نے قہستان (= قوہستان) اور خراسان میں عربی زبان کو محفوظ رکھا ہے۔ قریب کے تاریخی زمانے میں ایرانی قبائل کی کچھ ایسی ہجرتیں بھی ہوئی ہیں جنھیں اہم کہا جا سکتا ہے۔ بلوچوں کی نقل مکانی شمال مغرب سے کرمان کی طرف اور بعد میں

موجودہ بلوچستان کی جانب ابتدائی ازمنۂ وسطٰی میں شروع ہوگئی تھی۔ مزید براں جنگی مصلحتوں نے اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے بعض حکمرانوں کو اس پر آمادہ کیا کہ کچھ کُردی قبائل کو شمال مشرق میں منتقل کر دیا جائے۔ اس کی معروف ترین مثال یہ ہے کہ نادر شاہ نے کُرد قبائل کو خراسانی سرحد پر کُوچان [= خوشان، قبّ لی سٹرینج؛ کُوجان، قبّ یاقوت] کے اِردگرد اور مازندران میں بسایا، جہاں اب تک ان کے مخصوص خدوخال اور ان کی زبان محفوظ ہے۔ غرض ایران میں قبائل کی جو کیفیت بیان ہو سکتی ہے وہ صرف ان کی جغرافیائی تقسیم کی بنا پر ہی ہوگی۔

ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویس الجبال اور فارس کے تمام قبائل کا ذکر اَکْراد، یعنی کُردوں کے تحت کرتے ہیں، لیکن علمِ نسلیات میں [اس وقت] اس اصطلاح کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج کل کُردوں کا نام عام طور پر ان قبائل تک محدود ہے جو حوالیِ کرمان شاہ اور آگے شمال کی طرف مغربی آذربیجان میں رہتے ہیں۔ کرمان شاہ کے جنوب سے لُر قبائل شروع ہوتے ہیں۔ ان سے مغرب کی طرف پہاڑوں میں عراقِ عجم اور عربستان کے درمیان بختیاری رہتے ہیں۔ شمالی پہاڑوں پر فارس کے قبائل کُوہ گیلو اور مَمَاسنی کی سکونت ہے۔ ان کے جنوب میں شیراز کے آس پاس کشقای رہتے ہیں، جو اب تک ایک ترکی بولی بولتے ہیں۔ عربستان میں، جہاں ازمنۂ وسطٰی تک مقامی خوزی زبان مردہ نہ ہوئی تھی، حضری آبادی میں عرب عنصر غالب ہے۔ یہاں کے عرب قبائل بنو کعب سے ہیں اور زیادہ تر ان عربوں پر مشتمل ہیں جنھیں عباس اوّل کے عہد میں نجد سے لا کر یہاں آباد کیا گیا تھا۔ ایرانی بلوچستان، سیستان، نیز خلیج فارس کے کنارے کے قبائل بلوچی ہیں۔ انھوں نے یہاں آباد ہونے کے بعد چھوٹے چھوٹے مقامی عناصر کو بھی جذب کر لیا ہے، مثلاً قُفص، جن کا پتا ازمنۂ وسطٰی کے مآخذ سے بھی چلتا ہے۔ آگے شمال میں قوہستان، خصوصاً حوالیِ قائن میں عرب ہیں۔ ان کی آبادی کا خاصا اہم حصہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کی نسل سے ہونے کا دعوے دار ہے۔ یہ سادات خاص کر مازندران میں کثرت سے ہیں، جہاں قدیم زمانے میں علوی حکمران تھے۔ ایرانی خراسان میں بھی عربوں کے علاوہ تھوڑے سے افغان اور سرحدوں پر کُرد موجود ہیں۔ خراسان کی شمالی سرحد پر ایک سرے سے دوسرے سرے تک وہ ترکی قبائل آباد ہیں جن میں سے بعض قرون وسطٰی کے اواخر میں یہاں آ کر بسے، جیسے اَفْشار اور قاجار (استر آباد کے نواح میں)، لیکن ان میں جدید تر آبادی تُرکمانوں کی ہے۔

ایرانی آبادی میں دوسری نسلوں کے جو لوگ موجود ہیں ان میں ایک تو ارمن ہیں جو ایرانی ارمینیا، آذربیجان اور جُلفہ کی بڑی ارمنی بستی میں آباد ہیں۔ جُلفہ اصفہان کے مضافات میں سے ہے اور ارمنوں کو یہاں شاہ عباس اوّل نے لا کر بسایا تھا۔ نسطوری عیسائی جھیل اُرُمِیَہ کے مشرق میں رہتے تھے، مگر جنگ [عظیم اوّل] کے بعد تقریباً ناپید ہو چکے ہیں۔ عربستان میں اب تک بچے کھچے مَنْدی (Mandaeans) موجود ہیں۔ آخر میں یہودیوں کا بھی ذکر ضروری ہے، جن کی تعداد تقریباً چالیس ہزار بتائی جاتی ہے۔ ان کا زیادہ حصہ غالبًا ان یہودیوں کی اولاد ہے جو ایران میں اسلامی عہد سے قبل آباد تھے اور اصفہان میں ان کی مشہور بستی الیہودیہ تھی۔ [۱۹۵۶ء کی مردم شماری کے مطابق ایران میں پچاس ہزار ارمن، بیس ہزار نسطوری اور چھہتر ہزار پروٹسٹنٹ آباد تھے]۔

ایران کے باشندوں کا سوادِ اعظم فرقۂ شیعۂ امامیہ سے تعلق رکھتا ہے اور جعفری عقیدے کا پیرو ہے۔ ان میں اوّل تو شہری اور حضری لوگ ہیں، پھر قدیم ترکی الاصل قبائل کے بیشتر افراد شامل ہیں۔ ان کی تعداد کا تخمینہ ستر لاکھ سے کسی قدر کم ہے [یہ اور آگے آنے والے اعداد ۱۹۲۹ء کے ہیں]۔ ان میں سے تقریبًا دس لاکھ "اخباری" ہیں، جو ہمذان، اہواز اور اس کے مضافات میں رہتے ہیں۔ وہ صرف احادیثِ نبویؐ اور اقوالِ آئمہ کو سند مانتے ہیں۔ دوسرے شیعی فرقے شیخیہ (تقریبًا اڑھائی لاکھ) اور نقطویہ [قبّ نجم الغنی (تاریخ مذاھب عالم): ناکتیہ] (تقریبًا ایک لاکھ؛ گیلان میں؛ نسبًا زیدی) ہیں۔ بعض شہروں میں بابی اور ان سے کچھ زیادہ تعداد میں بہائی بھی آباد ہیں۔ انتہاپسند شیعہ، جو علی اللّٰہی یا اہلِ حق [رَتْ یَان] کہلاتے ہیں، کُردوں اور لُروں میں، نیز کچھ مازندران اور خراسان میں موجود ہیں۔ ان کی تعداد تین لاکھ تک پہنچتی ہے۔ اس سے نصف تعداد میں حروفی فرقے کے پیرو بتائے جاتے ہیں۔ ماکو کے قریب کچھ یزیدی بھی ہیں۔ [اہل تشیع کے سب سے بڑے مذہبی مقتدیٰ آیۃ اللہ کے لقب سے موسوم ہیں۔ آخری آیۃ اللہ بروجردی تھے، جن کا انتقال ۱۹۶۱ء میں ہوا۔] سُنّی (شافعی) مسلمان صرف کُردوں اور عربوں میں اور (حنفی) ترکمانوں اور افغانوں میں ملتے ہیں (تقریبًا پچاسی ہزار)۔ آخر میں زرتشتیوں کا شمار ہے۔ اس مذہب کے بچے کھچے لوگ (تقریبًا دس ہزار) ابھی تک یزد، کرمان، تہران، شیراز اور کاشان میں ہیں (یہ سب اعداد *Annuaire du monde Musulman* طبع سوم، ۱۹۲۹ء، سے ماخوذ ہیں)۔

[۱۹۶۰ء میں ایران کی کل آبادی دو کروڑ آٹھ لاکھ انچاس ہزار تھی، جس میں ساڑھے آٹھ لاکھ سنّی تھے۔ مجلس اقوام متحدہ (U.N.O) کی طرف سے ۱۹۶۳ء میں جو تخمینہ کیا گیا ہے اس کے مطابق کل آبادی دو کروڑ پچیس لاکھ ایک ہزار اور مسلمانوں کا تناسب اٹھانوے فی صد ہے]۔

(J. H. KRAMERS [و ادارہ])

(۴) تاریخی جائزہ

(الف) ایرانِ قدیم

مؤرخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نویں صدی ق م میں آریائی نسل کی ایک شاخ جنوبی روس سے چل کر مغربی ایران کے سلسلۂ کوہِ زاغروس کے وسطی علاقے میڈیا میں آباد ہوئی اور اسی جغرافیائی نسبت سے یہ لوگ ماد کہلائے۔ اسی نسل کی ایک دوسری شاخ مشرقی ایران میں وارد ہوئی۔ یہ لوگ صوبۂ کرمان سے ہوتے ہوئے پارس (فارس) آئے اور پارسی کہلائے۔

عہد ماد: ماد کو ایک عرصے تک اطمینان نصیب نہ ہو سکا کیونکہ ان کی سرحد اہل آشور سے ملی ہوئی تھی، جو ان پر اکثر حملے کرتے رہتے تھے اور انھیں اپنی عافیت کے لیے مسلسل خراج ادا کرنا پڑا تھا۔ آخر ساتویں صدی ق م میں دیوکس (Deioces) نے اپنی قوم کو منظم کر کے آشوریوں کو عبرت ناک شکست دی اور میڈیا میں ایک آزاد حکومت قائم کر کے ہمدان کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ ۶۱۲ ق م میں کیا کسارا (Cyaxaras) یا ہوا خشتر (۶۳۳-۵۸۵ ق م) نے آشوریوں کا مستحکم شہر نینوا فتح کیا اور دریاے دجلہ کے آس پاس کا علاقہ اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ قوم ماد کے آخری بادشاہ آستیاگس (Astyages) پر ۵۵۰ ق م میں کوروش اعظم نے فتح پائی اور اس سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔

حماسۂ ملی: قدیم تاریخ کے ساتھ ساتھ ایرانی روایت کے متوازی سلسلے بھی چلتے ہیں، جو اہل ایران کے لیے ہمیشہ مایۂ افتخار رہے ہیں (دیکھیے خدائی نامک، یادگار زریران، شاهنامۂ فردوسی)۔ پہلا سلسلہ پیشدادی ہے، جس کے بادشاہوں کے نام مذکورۂ ذیل ہیں: کیومرث؛ ہوشنگ؛ طہمورث؛ جمشید (جس کی حکومت کا خاتمہ ضحاک کے ہاتھوں ہوا) اور فریدون (جس نے ضحاک کی اسیری اور ہلاکت کے بعد حکومت سنبھالی)۔ فریدون نے مملکت ایران اپنے تین بیٹوں سلم، تور اور ایرج کے مابین تقسیم کر دی۔ ایرج کو بڑے بھائیوں نے فریب سے ہلاک کر دیا اور ان کی اولاد کے مابین جنگ کا ایک طویل سلسلہ چلتا رہا۔ پیشدادیوں کے بعد کیانی سلسلے کا آغاز ہوا جس کے مشہور بادشاہ کیقباد، کیکاؤس (جس کی حکومت کی عظمت رستم کی وجہ سے ہوئی) اور کیخسرو ہیں۔ لہراسپ، گشتاسپ، اسفندیار بھی اسی دور سے متعلق ہیں۔ اس سلسلے کا آخری بادشاہ بہمن دراز دست تھا۔ جس کا ذکر تاریخ میں اردشیر دراز دست (Artaxerxes Longimanus) کے نام سے آتا ہے۔

ہخامنشی عہد: مادوں کے بعد دوسرا تاریخی سلسلہ ہخامنشیوں کا ہے، جس کی عظمت پر اہل ایران کو اب بھی ناز ہے۔ اس سلسلے کا اوّلیں بادشاہ کوروش اعظم (Cyrus the Great، ۵۵۰-۵۲۹ ق م) تھا، جس نے آستیاگس پر فتح حاصل کر کے اپنے مورث اعلیٰ ہخامنش کے نام سے ہخامنشی عہد کی تاسیس کی۔ اس نے رومیوں کے علاوہ فتح کر کے پورے ایشیاے کوچک پر اپنا تسلّط قائم کیا۔ اس سلسلے کے دوسرے بادشاہ حسب ذیل ہیں: کمبوجیہ (Cambyses) (۵۲۹-۵۲۱ ق م)؛ داریوش (Daruis) اوّل (۵۲۱-۴۸۵ ق م)، جس نے بابل اور مصر فتح کرنے کے بعد پنجاب اور سندھ کو مسخر کیا، دانیوب کو عبور کر کے ترا کیا (Thrace) فتح کیا، پھر مقدونیا کو بھی زیر کیا اور افریقہ اور چین تک پہنچا۔ اس کی وسیع فتوحات پر تاریخ نے اسے داریوش اعظم کا لقب دیا؛ خشیارشا (Xerxes) (۴۸۵-۴۶۶ ق م)؛ اردشیر (Artaxerxes) دراز دست (۴۶۵-۴۲۵ ق م)؛ داریوش دوم (۴۲۴-۴۰۴ ق م)؛ اردشیر دوم (۴۰۴-۳۸۵ ق م)؛ اردشیر سوم (۳۸۵-۳۳۸ ق م) اور داریوش سوم (۳۳۶-۳۳۰ ق م)، جسے سکندر اعظم (Alexander the Great) نے شکست دے کر ہخامنشی عہد کا خاتمہ کیا۔ ہخامنشیوں کی زبان قدیم فارسی تھی۔ اس کا نمونہ کوروش اعظم اور داریوش اعظم کے کتبوں میں ملتا ہے۔

یونانی (سلیوکی) حکومت: سکندر اعظم کی وفات (۳۲۳ ق م) کے بعد سکندر کی مملکت اس کے جرنیلوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایران سلیوکس (Seleucus) کے حصے میں آیا اور وہاں ۱۸۵ ق م تک سلیوکی حکومت قائم رہی۔

اشکانی عہد: سلیوکی حکومت کے خاتمے کا آغاز پارت یا پارتھیا (خراسان) کے اشکانی خاندان کے مورث اعلیٰ ارشک (Arsaces) اوّل (۲۴۹-۲۴۷ ق م) کے ہاتھوں ہوا، جس نے اشکانی عہد کی بنیاد رکھی۔ آخری اشکانی بادشاہ اردوان (Artabanus) پنجم کو ۲۲۰ء میں اردشیر بابک (Artaxerxes) نے شکست دے کر اپنے مورث اعلیٰ ساسان کی نسبت سے ساسانی عہد کا آغاز کیا۔

ساسانی عہد: (۲۲۶-۶۵۲ء) اس خاندان کے اہم بادشاہوں کے نام یہ ہیں: شاپور اوّل (۲۴۰-۲۷۲ء)، جس نے ۲۵۸ء میں ایشیاے کوچک پر چڑھائی کر کے انطاکیہ فتح کیا اور قیصر ولیرین (Velirien) کو ہزاروں یونانیوں سمیت گرفتار کر لیا؛ شاپور اعظم (۳۰۹-۳۷۹ء)؛ بہرام گور (۴۲۰-۴۴۰ء)؛ قباد (۴۸۷-۵۳۱ء)، جو مزدک کے عقائد سے متاثر ہوا؛ نوشیروانِ عادل (۵۳۱-۵۷۹ء)؛ خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸ء)، جسے حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نامہ مبارک ارسال فرما کر دعوتِ اسلام دی اور یزدگرد سوم (۶۳۴-۶۵۲ء)، جسے عربوں نے پے بہ پے شکستیں دے کر ساسانی عہد کا خاتمہ کیا۔

(مرزا مقبول بیگ بدخشانی)

(ب) اسلامی دور

عرب اور ایران کے باہمی تعلقات ظہورِ اسلام سے بہت پہلے کے ہیں۔ عرب جنوبی ایران میں شاپور اوّل [۲۴۱-۲۷۲ء] کے عہد سے آ بسے تھے اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم (م ۱۱ھ/ ۶۳۳ء) کے زمانے تک جنوبی عرب ساسانی بادشاہوں کے تسلط میں تھا۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت (۱۳ھ/ ۶۳۴ء-۲۳ھ/ ۶۴۴ء) میں ایران کی تاریخ میں اسلامی دور کا آغاز ہوا۔ اس عہد میں عربوں نے ایران فتح کرنا شروع کیا۔ جنگ قادسیہ [۱۴ھ/ ۶۳۵ء؛ بقول لاکیتانی وجتّی: ۱۶ھ/ ۶۳۷ء] میں ایرانی لشکر کو شکست دینے کے بعد عربوں نے ساسانی سلطنت کا پاے تخت المدائن بھی فتح کر لیا (۱۶ھ/ ۶۳۷ء)۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت [۳۵ھ/ ۶۵۶ء] سے قبل وہ باستثناے مکران و کابل، خراسان میں بلخ کے قریب قریب اور سجستان میں زرنج وغیرہ تک پہنچ گئے تھے۔ یہاں مناسب ہوگا کہ ان فوجی مہمات میں کچھ فرق کیا جائے جو اولاً مدینۂ منورہ سے آئیں اور ثانیاً جو کوفہ و بصرہ سے وہاں کے عاملین نے روانہ کیں۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کی تسخیر مدائن کا فوری نتیجہ یہ نکلا کہ الجبال کا بڑا حصہ اور جنوبی و مشرقی آذربیجان پہلی ہی مہم میں عربوں کے زیرِ نگیں آ گئے۔ [۱۶ھ/ ۶۳۷ء] میں جنگ جلولاء اور فتح حُلوان کے بعد قرمسین

(کرمان شاہ) پر قبضہ ہوا۔ اس کی تکمیل کوفے سے کمک آنے کے بعد نہاوند کے مشہور و معروف معرکے [۲۱ھ/۶۴۱ء] سے ہوئی۔ انھیں واقعات کے باعث شاہ یزدگردُ نے راہِ فرار اختیار کی۔ وہ اِصفہان، اصطخر، کرمان اور سجستان کی راہ سے مرو پہنچا، جہاں وہ مرزبان مَاہُوَیہ کے ہاتھوں مارا گیا (۳۱ھ/ ۶۵۲ء)۔ نہاوند کے فوراً ہی بعد اردبیل نے اطاعت قبول کی (نواح ۲۱ھ/۶۴۱ء) اور گیلان میں دور دور تک تاختیں ہوئیں۔ آذربیجان کے بعید اقطاع کی تسخیر موصل سے شروع ہوئی، جسے ۲۰ - ۲۱ھ/ ۶۴۱ء میں عُتبہ بن فَرقَد نے سر کیا تھا۔ انھوں نے اپنی مہم کے دوران میں شَہرِ زُور [= شَہرُ زُور، دیکھیے لی سٹرینج: Eastern Caliphate، ص ۹۰]، اُرمِیہ اور آذربیجان کے مختلف مقامات مسخّر کیے۔ نہاوند جنگی مرکز بن گیا تھا، جہاں سے کوفے کے پہلے عاملوں کے زیرِ ہدایت رَے اور ولایت قومس کے شہر (۲۱ھ/ ۶۴۱ء کے بعد) اور تقریباً اسی زمانے میں ہَمَذان، قَزوِین اور زَنجان فتح ہوے۔ آیندہ برسوں میں اس طرف دیلمیوں اور سرکش پہاڑی قبیلوں کے خلاف کئی مہمّیں بھیجنا پڑیں۔ کوفے ہی سے وہاں کے عامل مغیرہؓ بن شُعبہ نے خوزستان پر فوج کشی کا آغاز کیا، لیکن حقیقۃً اس علاقے کی تسخیر [۱۷ھ/ ۶۳۸ء] میں بصرے کے مشہور عامل حضرت ابوموسیٰؓ الاشعری کی سر کردگی میں شروع ہوئی اور اس میں زیادہ وقت نہیں لگا۔ سب سے سخت مقاومت تُستَر (شوستر) میں ہوئی۔ اس کے بعد خوزستان ہی حضرت ابوموسیٰؓ کا جنگی مرکز بنا رہا، جہاں سے انھوں نے الجبال کے باقی شہر سِیرُوان، صَیمُرہ، قُم اور کاشان فتح کیے۔ [۲۴ھ/ ۶۴۴ء] میں ان کے نائب عبداللہ بن ہُذَیل کے ذریعے اصفہان فتح ہوا۔ ابنِ ہُذَیل ہی نے الطَّبَسان کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کیا اور اس طرح خراسان کی سمت بھی فوج کشی کی۔ [طَبَس خراسان میں مشہد سے ۳۸۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر جنوب مغرب میں واقع تھا۔ چونکہ اس شہر کے دو حصے (= طَبَس گیلکی و طَبَس مَسِینان؛ قب یاقوت) تھے، اس لیے عربوں نے اس کے لیے صیغۂ تثنیہ استعمال کیا ہے اور اسے بابِ خراسان بھی کہا ہے۔] تقریباً اسی زمانے [۲۳ھ/ ۶۴۴ء] میں فارس پر پہلی فوج کشی ہوئی، مگر یہ خوزستان کے بجاے اس کے بالمقابل واقع عربی صوبۂ البحرین سے کی گئی، جس کے عامل عثمانؓ بن ابی العاص کا مقابلہ ایرانی مرزبان سے جزیرۂ اَبَرکَوان [= ابرکافان، اَبَرکُمان، ابن کوان، قب لیسٹرینج، ص ۲۶۱؛ کائتانی، ۴: ۱۴۹] میں ہوا۔ آگے چل کر انھوں نے تَوَّج لے لیا اور فارس کے دوسرے شہروں پر حملے کیے گئے۔ ان کے بھائی الحکم نے فارس کے مرزبان کو [۱۹ھ] / ۶۴۰ء میں راشہر [= رِی شَہر، قب لی سٹرینج] کے قریب ساحل پر ایک بڑی لڑائی میں شکست دی تھی، جو بقول البلاذُری اہمیت میں جنگِ قادسیہ کے برابر تھی۔ پھر ابوموسیٰؓ کو حکم ہوا کہ فوجیں لے کر عثمانؓ بن ابی العاص سے مل جائیں۔ ان دونوں نے مل کر ۲۴ھ/ ۶۴۴ء اور ۲۷ھ/ ۶۴۷ء کے درمیان بہت سے شہر، مثلاً اَرَّجان، شاپور، شیراز، سِینِیز، داراب جرد اور فَسا، فتح کر لیے۔ ابوموسیٰؓ کرمان میں دور تک بڑھتے چلے گئے۔ یہاں شیراز عربوں کا معسکر بنا۔

یہیں سے حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت میں عبداللہؓ بن عامر کے عاملِ بصرہ مقرر ہونے کے ساتھ ہی بڑے بڑے معرکے شروع ہو گئے۔ [۲۸ھ/ ۶۴۹ء] میں انھوں نے اصطخر اور جور کو فتح کیا، جو اس وقت تک مسخّر نہیں ہوے تھے۔ [۲۹ھ/ ۶۵۰ء] میں وہ خراسان فتح کرنے کے لیے روانہ ہوے، اس کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ طُوس کے مرزبان نے ایک دعوت نامہ عبداللہؓ بن عامر کو اور دوسرا سعیدؓ بن العاص، عاملِ کوفہ، کے پاس بھیجا تھا، لیکن سعیدؓ تو طبرستان اور جرجان سے، جہاں کے حاکم نے خراج دینا قبول کر لیا تھا، آگے نہیں بڑھے اور خراسان کی فتح عبداللہؓ بن عامر کے حصّے میں آئی۔ وہ اپنے نائب مُجاشع بن مسعود کو یزدگرد کے تعاقب میں پہلے بھیج چکے تھے۔ مُجاشع کو دوسری بار [۲۹ھ/ ۶۵۰ء] میں کرمان بھیجا گیا، جہاں اس نے اہم ترین شہر ـــ السِّیرجان، بَمّ اور جِیرُفت ـــ فتح کیے۔ ہُرمُز کے قریب اور قُفص کے پہاڑوں میں لڑائیاں ہوئیں۔ ایک اَور مختصر فوج عبداللہؓ بن عامر کی طرف سے سیستان بھیجی گئی۔ اس کا سردار الرَّبیع بن زیاد تھا، جس نے فَہرَج سے ریگستان عبور کیا اور خاصی دشواری کے بعد سیستان کا پایۂ تخت زَرَنج فتح کر لیا۔ یہاں وہ کئی سال رہا، لیکن اس کا جانشین زَرَنج سے نکال دیا گیا تو عبداللہؓ نے عبدالرحمٰن بن سَمُرَہ کو روانہ کیا، جنھوں نے داوَر، بُست اور زابُل تک سارا علاقہ دوبارہ فتح کر لیا۔ ادھر ۶۵۰ء میں عبداللہ خود الطَّبَسان کی طرف بڑھے، جو پہلے ہی سے فتح ہو چکا تھا، اور وہاں سے الاَحنَف بن قیس کو قُوہستان (قہستان) فتح کرنے کے لیے روانہ کیا اور خود نیشاپُور پہنچے۔ نیشاپور کا محاصرہ کیا گیا تو وہاں کے لوگوں نے اطاعت قبول کر لی۔ یہیں سے عبداللہؓ اور ان کے نائبوں نے کئی اَور شہر فتح کیے اور طُوس کے مرزبان سے ایک معاہدہ کیا گیا۔ مرو نے بغیر لڑے ہتھیار ڈال دیے۔ دوسری مہم ہرات کو اَوْس بن ثَعلبہ کی ماتحتی میں بھیجی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس شہر کے حاکم نے اطاعت قبول کر لی۔ آخر میں الاَحنَف بن قیس نے مشرقی خراسان پر حملہ کیا۔ مروالرُّوذ کے قریب فیصلہ کن لڑائی ہوئی اور جوزجان کا علاقہ اور بلخ کا شہر فتح کر لیا گیا۔ یہاں سے ان کی پیش قدمی خوارزم تک جاری رہی۔ جب عبداللہؓ ابن عامر واپس گئے تو قیس بن الہَیثَم کو خراسان کا عامل مقرر کر گئے۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت [۳۵ھ/ ۶۵۶ء] کے وقت فوجی صورت حال یہ تھی کہ سیستان اور خراسان کے نَومفتوحہ علاقوں میں عربوں کے قدم پوری طرح نہیں جمے تھے، لیکن نہاوند، اہواز اور شیراز میں فوجی چھاؤنیاں بن گئی تھیں۔ انھیں کی بدولت خانہ جنگی ختم ہونے کے بعد عرب اپنی فتوحات کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے قابل ہو سکے۔ اہلِ عرب کو ایران میں جن لوگوں سے پالا پڑا وہ بہت مختلف تھے۔ جب شاہی فوج قادسیہ اور نہاوند میں برباد ہو گئی تو زیادہ تر مرزبان ہی اپنی مقامی فوجوں سے عرب حملہ آوروں کا مقابلہ اور اپنے لیے الگ الگ معاہدے ('مصالحۃ') کرتے رہے۔ ان معاہدوں میں اداے خراج کے عوض مذہبی آزادی اور ذاتی املاک کی حفاظت کی ضمانت دی جاتی تھی۔ پوری آبادی کا قبول اسلام، جیسا کہ قزوین کے متعلق اطلاع ملتی ہے، شاذ و نادر ہی وقوع پذیر ہوا۔ زرتشتی،

بالخصوص فارس اور آذربیجان میں، اپنے مذہب پر برابر قائم رہے، لیکن فارس سے ان کے بہت سے افراد سیستان اور مکران میں پناہ گزیں ہوئے اور تقریباً [۸۱ھ/ ۷۰۰ء میں ان کی پہلی ہجرت کاٹھیاواڑ (ہندوستان) میں واقع ہوئی۔ شہر داراب جرد میں مقامی سردار ہُربذ تھا، جس نے عربوں سے صلح کی۔ اسی زمانے میں بہت سے ایرانیوں کو قیدی بنا کر عراق اور عرب بھیجا گیا، جہاں وہ موالی بن گئے۔ بعض پورے کے پورے گروہ عربوں کی فوج میں شامل ہو گئے، جیسے یزدگرد کی فوج کے بہت سے جنگ آزما (اَساوِرہ) اور جنوبی ایران کی آبادی کے مختلف عناصر (زُطّ، سیابجہ وغیرہ)۔ فارس اور الجبال، خصوصاً جیلان اور دیلم کے پہاڑی قبیلے عرصے تک غیر مفتوح رہے۔ ان کی حکومت چھوٹے چھوٹے مقامی موروثی رئیسوں کے ہاتھ میں تھی۔ قوہستان میں عربوں کو بچے کھچے ہیاطلہ (Hephtalites) سے اور آگے مشرق میں بُت پرستوں ("مُنشرِ گُون") سے (جو غالباً بدھ مت کے لوگ تھے) اور خراسان میں ان کے تُرک حلیفوں سے سابقہ پڑا۔ دوسری طرف فتوحات کے باعث ایرانی شہروں میں مسلمانوں کے فوجی دستے مقیم ہونے لگے، جہاں سب سے پہلے وہ عموماً ایک مسجد بنا کر اقامت اختیار کرتے تھے۔ ان کی تعداد بنوامیہ کے عہد میں آبادکاری کی وجہ سے بڑھ گئی۔ ان میں بہت سے رُواۃِ حدیث اور امورِ دینی سے واقف لوگ بھی تھے۔ اس طرح ایرانی آبادی میں رفتہ رفتہ اسلام پھیلتا گیا۔

عربوں کی خانہ جنگی میں ایرانیوں نے بھی عراق میں کچھ کم حِصّہ نہیں لیا تھا۔ اس کے باعث کچھ مدت کے لیے عربوں کی پیش قدمی سست پڑ گئی۔ کوفے اور بصرے میں حضرت علیؓ [۳۵ھ/ ۶۵۶ء - ۴۰ھ/ ۶۶۱ء] کے عمّال کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ خراسان اطاعت سے منحرف ہو گیا (اگرچہ کہا جاتا ہے کہ مرو کا مرزبان حضرت علیؓ سے ملنے آیا تھا)۔ بلخ پر بھی کچھ وقت کے لیے چینیوں نے سیادت قائم کر لی۔ یہ تو صرف بنواُمیہ کے عہد میں ہوا کہ ان کے مستعد عاملینِ عراق، زیاد اور الحجاج کے وقت میں تازہ ولولے کے ساتھ کشور کشائی شروع ہوئی۔ عہد معاویہؓ [۴۱ھ/ ۶۶۱ء - ۶۰ھ/ ۶۸۰ء] میں عبداللہؓ بن عامر کو دوبارہ بصرے کا والی مقرر کیا گیا (۴۱ھ/ ۶۶۱ء)، جنھوں نے ایک بار پھر عبدالرحمٰنؓ بن سَمُرہ کو سیستان بھیجا، اس موقع پر عرب کابل پہنچے۔ اگرچہ عبدالرحمٰن اور ان کے جانشینوں کو کابل اور زابلستان کے مختلف حاکموں سے، جو "زَنْبیل" کہلاتے تھے (Marquart: *Erānšahr*، ص ۲۴۸)، نمٹنے میں بڑی مشکلات سے عہدہ برا ہونا پڑا۔ یہ مشکلات بنوامیہ کے پورے دَور [۴۱ھ/ ۶۶۱ء - ۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء] میں پیش آتی رہیں اور کم صرف اُس وقت ہوئیں جب سیستان انتظامی طور پر خراسان سے ملا دیا گیا اور مؤخر الذکر علاقے میں عربی اقتدار زیادہ مضبوط ہو گیا۔ سب سے پہلے ابن عامر ہی نے خراسان کو اپنے نائب القیس بن الہیثم کے ذریعے ازسرِنو فتح کرنے کا آغاز کیا [تسخیر ہرات (۴۱ھ/ ۶۶۱ء) و بخارا (۵۴ھ/ ۶۷۴ء)]۔ یہ سلسلہ زیاد بن ابی سُفیان نے (۴۶ھ/ ۶۶۶ء سے) جاری رکھا اور اسی کے عہد میں مرو عرب فوج کا ایک مضبوط معسکر بنا لیا گیا۔ تھوڑی ہی مدّت بعد پچاس ہزار عرب آبادکار خراسان میں اپنے خاندانوں کے ساتھ مستقل طور پر بس گئے۔ الحجاج نے خراسان میں اپنے قابل سپہ سالار المُہَلَّب بن ابی صُفرہ، یزید بن المہلّب اور آخر میں قُتَیبَہ بن مسلم کے ذریعے معرکہ آرائی کی۔ اس کے عہد میں، اور اس کے بعد کے زمانے میں بھی، ایک بڑا مسئلہ یہ تھا کہ خراسان کی شاہراہ کو، جو رَے، قومس اور طبرستان سے گزرتی تھی، محفوظ رکھا جائے۔ اسی غرض سے ان علاقوں کے پہاڑی لوگوں سے بارہا جنگ کی گئی۔ ادھر عربوں میں جو قبائلی نزاع شروع ہوئی اس کی وجہ سے بہت سے عرب سپاہیوں کا خراسان میں زیاد کے پاس تبادلہ کر دیا گیا تھا۔ ان نوواردوں نے یہاں کی چھاؤنیوں میں بھی عرب سپاہیوں کے خیالات بگاڑے۔ اسی زمانے میں سیاسی اور مذہبی اختلافات، جو خانہ جنگی کی پیداوار تھے، ایران میں مختلف گروہ بندیوں کا باعث بن گئے۔ ان میں پہلے تو خود عرب، پھر تھوڑے دن بعد ان کے ایرانی متوسل شریک ہو گئے۔ ان گروہوں میں خوارج نمایاں تھے، جنھوں نے اپنے رہنما قَطَرِی بن الفُجَاءَۃ (مقتول تقریباً ۷۸ھ/ ۶۹۷ء) کی ماتحتی میں کرمان کو مأمن بنایا اور وہاں سے شمالی اور مغربی علاقوں پر دھاوے کرنے لگے۔ خلافتِ بنواُمیّہ کے خاتمے کے قریب اصفہان، خوزستان اور فارس کے بعض حِصّے عارضی طور سے عبداللہ بن معاویہ (۷۴۴ - ۷۴۶ء) کے زیرِ اقتدار آ گئے تھے۔ الحجاج کے زمانے تک ملکی محرّر تمام دفتری کام ساسانیوں کے دستور کے مطابق فارسی زبان میں کیا کرتے تھے۔ الحجاج کے عہد میں نظم و نسق کی زبان عربی بنا دی گئی اور عربی رسمِ خط عراق میں رائج ہو گیا۔ یقیناً ایرانی صوبوں میں بھی سرکاری کام بتدریج عربی ہی میں ہونے لگے ہوں گے، تاہم پہلے پہلے عربی حُکام اور قَطَرِی نے جو سکّے ڈھلوائے ان میں عربی کے ساتھ پہلوی الفاظ بھی کندہ تھے۔ ایران کو اسلامی رنگ دینے میں عمر بن عبدالعزیزؒ [۹۹ھ/ ۷۱۷ء - ۱۰۱ھ/ ۷۲۰ء] اور ہشام [۱۰۵ھ/ ۷۲۴ء - ۱۲۵ھ/ ۷۴۳ء] کی مالی حکمتِ عملی کو بھی خاصا دخل تھا۔ [مساوات قائم کرنے اور رواداری برتنے کے بارے میں] حضرت عمرؓ کے فرامین نے بہت سے ایرانیوں کو قبولِ اسلام پر راغب کیا۔ پھر ہشام نے مسلمانوں اور غیر مسلموں پر یکساں محصول لگا دیا، جس سے آبادی کے مختلف عناصر گھل مل گئے اور وہاں اس زمانے میں مسلمان ایرانی عہدے داروں کا ایک قابلِ اعتماد طبقہ ظہور میں آیا۔ صرف پہاڑی آبادی اپنے مقامی سرداروں کی ماتحتی میں سرکشی کرتی رہی۔ خراسان جیسے دور دست صوبے میں اگرچہ بغاوتیں بھی ہوئیں، تاہم وہ پوری طرح حکومت کے قابو میں رہا۔ حکومت کے استحکام کا سبب یہ تھا کہ مرو میں ایک چھاؤنی موجود تھی اور وہیں والی کا بھی قیام رہتا تھا۔ ایک اَور مؤثر سبب یہ بھی تھا کہ قُتَیبَہ کے زیرِ عَلَم مسلمانوں کو ماوراء النّہر میں فتح حاصل ہو رہی تھی۔

مذکورۂ بالا واقعات سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ بنوامیّہ کے خلاف پروپیگنڈا کرنے والوں نے، جن کی رہنمائی شام میں بنوعباس کر رہے تھے، کیوں

خراسان کو اپنے جاسوسوں اور مخبروں کے لیے میدانِ عمل کی حیثیت سے منتخب کیا تھا۔ انھوں نے عرب قبائل کے باہمی عناد اور حکومتِ وقت کے خلاف عام بے اطمینانی سے فائدہ اٹھایا اور ان کی مساعی کا آخرکار یہ نتیجہ نکلا کہ ۱۲۹ھ/ ۷۴۷ء میں ابو مسلم نے بغاوت کی اور وہ فاتحانہ پہلے مرو میں، پھر جلد ہی نیشاپور میں داخل ہوگیا۔ پس ایران کی عرب فوجوں اور ان کے ایرانی معاونوں ہی کی بدولت بنو عباس کو آخری فتح (۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء) نصیب ہوئی۔ ظاہر ہے کہ نئے خاندانِ خلافت کے دورِ حکومت میں ایران کی حیثیت ہی کچھ اَور ہوگئی۔ اس کا سبب زیادہ تر یہ تھا کہ بنو عباس نے اپنی سکونت عراق میں منتقل کر دی تھی، جہاں ایران کے آخری حکمران خاندان کا مرکز واقع تھا۔ بغداد کے نوتعمیر (۱۴۵ھ/ ۷۶۲ء) دارالخلافے میں، جو عرب کی سیاسی طاقت کا اور جلد ہی اسلامی تہذیب کا مرکز بن گیا، ایرانی نظریۂ حیات اور ایرانی روایات کا غلبہ ہوگیا۔ اس ایرانی ثقافتی اثر کی ایک علامت ابن المُقَفّع [رکّ بآن] جیسے مصنفین کا پہلوی ادب کی تصانیف کو عربی میں ترجمہ کرنا ہے۔ مزید براں بعض مقتدر ایرانی الاصل خاندانوں، مثلاً برامکہ اور بعد ازاں بنو نوبخت کے افراد نے کاروبارِ سلطنت میں وزیر کی حیثیت سے بڑا اَثر پیدا کیا۔ یہی وقت تھا جب تحریکِ "شُعُوبیہ" کی شکل میں ایرانیوں کے نسلی جذبات کا اظہار ہوا اَور ایرانی "زندیقوں" کے ظہور نے مذہبی حلقوں میں تشویش کی لہر دوڑا دی۔ خود عبّاسی خلفا کو امویوں کی بنسبت اپنے ایرانی صوبوں سے زیادہ دلچسپی تھی۔ یوں بھی وہ ایسا کرنے پر مجبور تھے، کیونکہ واقعات نے ظاہر کر دیا تھا کہ ایک طاقت ور سپہ سالار مرکزی حکومت کے خلاف کیا کچھ کر سکتا ہے۔ جنوبی و مغربی صوبوں، یعنی الجبال، خوزستان اور فارس میں تو اس طرح کی بغاوتوں کا ڈر نہ تھا، لیکن دُور افتادہ علاقوں اور پہاڑوں میں حکومت صرف بار بار فوج کشی ہی کے ذریعے قائم رکھی جا سکتی تھی؛ چنانچہ جب والیِ خراسان کی طرف سے سرکشی کے آثار ظاہر ہوے تو خلیفہ المنصور [۱۳۶ھ/ ۷۵۴ء-۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء] نے اپنے بیٹے المہدی کو سپہ سالار خازم بن خُزیمہ کے ساتھ امن بحال کرنے کے لیے بھیجا۔ پھر اسے طبرستان میں ایک مدّعی حکومت کو، جس کا تعلّق ایک مقامی حکمران خاندان سے تھا، قابو میں لانا پڑا۔ اس کے بعد اپنی تخت نشینی کے زمانے تک المہدی رے میں مقیم رہا۔ ہارون الرشید [۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء-۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء] آخر عمر میں خُراسان اور ماوراء النّہر کے خلاف خود مہم لے کر گیا اور طُوس میں اس کا انتقال ہوا (۱۹۳ھ/ ۸۰۹ء)۔ اُس کا بیٹا المأمون (۱۹۸ھ/ ۸۱۳ء-۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء)، جو ساتھ تھا، خلیفہ ہونے کے بعد بھی (۲۰۲ھ/ ۸۱۷ء تک) خُراسان میں رہا۔ انھیں ایام میں حضرت امام علی رضاؓ [رکّ بآن] کا واقعہ پیش آیا تھا۔ ابتدائی عباسی زمانے ہی میں اسلام کی طرف ایرانی آبادی کا رویّہ نمایاں طور پر بدلنے لگا، چنانچہ ابو مسلم کی بغاوت کے بعد اعلیٰ طبقے کے بہت سے ایرانیوں ("دہقانوں") نے اسلام قبول کر لیا۔ دوسری طرف خراسان میں کئی "جھوٹے پیغمبروں" کا ظہور بھی ہوا، مثلاً سِنْباذ مجوسی (۱۳۷ھ/ ۷۵۴-۷۵۵ء)، اوستاذِ سِیس (۱۴۹ھ/ ۷۶۶ء-۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء)، یوسف البَرَم المُقَنّع (۱۶۱ھ/ ۷۷۷ء-۱۶۴ھ/ ۷۸۰ء)۔ خُرمیّہ کی طویل بغاوت، جو بابک (۲۰۱ھ/ ۸۱۶ء-۲۲۴ھ/ ۸۳۸ء) کے زیرِ سرکردگی آذربیجان میں ہوئی، اسی قسم کی مذہبی تحریکوں سے تعلّق رکھتی ہے۔ خلفا ان تحریکوں کو سختی سے دبانے میں حق بجانب تھے، کیونکہ ان میں عموماً سیاسی خود مختاری کی ہوس بھی شامل ہوتی تھی۔ دَیلَم میں یحییٰ ابن عبداللہ العلوی کی بغاوت (۱۷۷ھ/ ۷۹۳ء) سے بھی عیاں ہوگیا کہ ایران میں رہ کر اسلامی عقائد کے ہتھیاروں سے جنگ کرنا ممکن ہے۔ اسی سبب سے الہارون کو اسے فرو کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لینا پڑا تھا۔

المأمون کے تحت عبّاسی خلافت سے خراسان اور ہمسایہ صوبوں کی سیاسی وابستگی کم زور ہونے لگی تھی۔ اس کا سبب نہ تو ایرانی رئیسوں یا امیروں کی سعی تھی، نہ مذکورۂ بالا عوامی تحریکات اور نہ خارجی یا علوی تبلیغ، بلکہ یہ صورت ایرانی النسل مسلمان عاملین کے طرزِ عمل سے پیدا ہوئی، جو قدیم امرا کے خاندانوں سے تو نہ تھے، مگر ان میں قومی احساسات کا جوش تھا اور انھیں کی کوشش سے ایران میں سیاسی اور تہذیبی احیا کا راستہ صاف ہوا۔ المأمون کا سپہ سالار طاہر بن الحسین [المعروف بہ ذوالیمینین] ۲۰۵ھ/ ۸۲۰ء میں خراسان کا والی مقرر ہوا۔ اس کے جانشین، یعنی طاہریہ [۲۰۵ھ/ ۸۲۰ء-۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء]، خلفا کے برائے نام ماتحت تھے، بلکہ خود خلفا ہی نے انھیں تقریباً آزاد چھوڑ رکھا تھا تاکہ خراسان اور مشرق میں دریاے سندھ اور مغرب میں رَے تک تمام ولایات میں اپنا حکم چلائیں۔ یہ علاقے پھر کبھی خلفا کے کامل اقتدار میں نہ آئے، کیونکہ [۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء میں] صفّاریہ کے خلاف جدوجہد میں طاہریہ اپنی طاقت اور عمل داری کھو بیٹھے تھے، یہ ایک اَور خاندان تھا، جس نے ۲۵۴ھ/ ۸۶۷ء میں یعقوب ابن اللّیث [۲۵۴ھ/ ۸۶۷ء - ۲۶۵ھ/ ۸۷۸ء) اور اس کے بھائی [عمرو ابن اللیث (۲۶۵ھ/ ۸۷۸ء-۲۸۷ھ/ ۹۰۰ء)] کے ماتحت سیستان پر قابض ہونا شروع کر دیا تھا۔ ان کی عمل داری کچھ عرصے تک خراسان، نیز کابل و رُخّج کے علاقوں پر مشتمل رہی، جہاں عباسی حکومت کسی بھی زمانے میں اچھی طرح قائم نہیں ہوئی تھی؛ علاوہ ازیں کرمان اور فارس تک بھی صفّاریہ کا تسلط ہوگیا تھا، لیکن جب انھوں نے بغداد کی جانب پیش قدمی کی تو خلیفہ کے بھائی المُوَفّق کے ہاتھوں شکست کھائی (۲۶۵ھ/ ۸۷۸ء) اور ایران میں صفّاریہ کا زور و شور جلد ختم ہوگیا۔ صفّاریہ کی تہذیبی اور مذہبی حیثیت اچھی طرح متعیّن نہیں، لیکن ان کے کارنامے ایران سے ان کی معدومی کے بعد بھی عرصے تک مشہور رہے۔ اسی زمانے میں خلفا کو دوسرے کم و بیش خود مختار سلاطین کا ظہور برداشت کرنا پڑا، مثلاً الجبال کے جنوبی حصے الکَرَج میں دُلَفیہ [۲۱۰ھ/ ۸۲۵ء-۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء] اور آذربیجان میں خاندان رَوّ دینی؛ لیکن ان سب سے بڑھ کر اہم سامانی سلسلۂ سلاطین کا عروج خراسان اور ماوراء النّہر میں تھا۔ اس شاہی خاندان کی بنا خراسان میں پڑی [۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء]۔ وہ ابتدا میں طاہریہ کے وفادار ملازم تھے اور شروع ہی سے ماوراء النّہر

میں مقتدر حیثیت پر فائز رہے۔ طاہریوں کے زوال پر خراسان میں جو افراتفری پھیلی اس میں انھیں موقع مل گیا کہ ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء میں بغداد کی برائے نام سیادت کے ماتحت خراسان میں اپنا اقتدار قائم کرلیں۔ نصر بن احمد (۳۰۱ھ/ ۹۱۳ء - ۳۳۱ھ/ ۹۴۲ء) کی حکومت میں سیستان، کرمان، جرجان، رَے اور طبرستان کے علاقے بھی شامل تھے۔ ان کے عہد میں ملک میں عام خوش حالی کا دور دورہ ہوا اور امرا کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جو ادبی اور علمی سرگرمی کی سرپرستی کر سکتا تھا؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فارسی ادب کے ساتھ ساتھ عربی ادب بھی خراسان میں فروغ پانے لگا تھا (البلخی اور دوسرے اہلِ قلم).

مغربی ایران میں علوی تحریک عباسیوں کے ابتدائی عہد میں شروع ہوئی۔ اس نے خلافت سے عوام کی مخالفت کو ایک مذہبی رنگ دے دیا۔ دیلم میں چند چھوٹے چھوٹے مقامی خانوادے دسویں صدی عیسوی کے آغاز تک موجود تھے۔ یہیں سے لوٹ مار کرنے والے گروہوں کی سرگرمی شروع ہوئی، جن کا پہلا نشانہ رَے تھا۔ ان قزاقوں کے سردار بڑی بڑی فوجوں کے سپہ سالار بن جاتے تھے اور انھیں میں سے بعض ایسے ملکوں کے حاکم ہو گئے جن کی سرحدیں برابر بدلتی رہتی تھیں، کیونکہ ان کی آپس میں یا سامانی سلاطین سے آئے دن جنگ ٹھنی رہتی تھی؛ اس زمانے میں جن خاندانوں نے اپنی حکومت قائم کی، ان میں سب سے زیادہ دیرپا زیاریہ (۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء - ۴۳۴ھ/ ۱۰۴۲ء) تھے، جنھوں نے کچھ عرصے تک رَے، اصفہان اور اہواز میں حکومت کی، لیکن آخر میں ان کی مملکت سمٹ سمٹا کر صرف طبرستان اور جُرجان کے علاقوں تک رہ گئی۔ الجبال، فارس اور خوزستان میں جلد ہی دیلم کے آلِ بُویہ نے ان کی جگہ لے لی، جو قبل ازیں ان کے حلیف تھے اور آگے چل کر ان سے کہیں زیادہ کامیاب رہے۔ بُویہ کے بیٹوں، یعنی علی، حسن اور احمد نامی تین بھائیوں کی خود مختاری کا عروج [۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء] کے لگ بھگ شروع ہوا اور تھوڑے ہی دنوں میں تقریباً پورے مغربی ایران نے بغداد کی حکومت کو محصول اور خراج دینا موقوف کر دیا۔ اُدھر بغداد میں بھی فوجی سالاروں کا اثر و رسوخ بڑھ گیا۔ اس صورتِ حال سے احمد بن بُویہ کو، جو پہلے سے خوزستان کا مالک تھا، [۳۳۴ھ/ ۹۴۵ء] میں بغداد پر قبضہ جما کر مرکزِ خلافت کو اپنے مقبوضات میں ضم کر لینے کا موقع مل گیا۔ اس خانوادے کے سیاسی اقتدار کے ماتحت خلافت کو باقی رہنے دیا گیا تھا۔ احمد بن بُویہ کے دوسرے بھائی رَے اور شیراز میں مقیم ہوے۔ ان میں سب سے زیادہ درخشاں عہد حکومت عضدالدولہ [۳۳۸ھ/ ۹۴۹ء - ۳۷۲ھ/ ۹۸۲ء] کا تھا، جو علی [۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء - ۳۳۸ھ/ ۹۴۹ء] والیِ شیراز، کا بیٹا تھا اور ۳۶۷ھ/ ۹۷۷ء میں بغداد کو اپنے تسلّط میں لایا۔ اس نے ۹۸۲ء تک حکومت کی۔ اس کا بیٹا بہاء الدّولہ (۳۷۹ھ/ ۹۸۹ء - ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۲ء) عراق، فارس اور کرمان میں حکومت کرتا رہا۔ اسی زمانے میں ایران کا شمالی و مغربی حصّہ ہاتھ سے نکل گیا۔ آذربیجان میں خاندانِ ساجدیہ [۲۶۶ھ/ ۸۷۹ء - ۳۱۸ھ/ ۹۳۰ء] کے نیم خود مختار والیوں کے بعد کُرد خاندانوں، مثلاً مسافریہ، شدّادیہ، روّادیہ وغیرہ، کی حکومت قائم ہوئی۔

دسویں صدی عیسوی میں ایران میں ترکوں کا ظہور ہوا۔ ترک سپاہیوں کے بڑے بڑے دستے پہلے ہی سے ان والیوں اور امیروں کی سپاہ میں شامل تھے جو سرزمینِ ایران کے مختلف اقطاع پر آپس میں لڑ رہے تھے۔ کوہستانی بھی ترکوں کی کمک سے مستغنی نہ تھے، کیونکہ انھیں اپنے پیادہ سپاہیوں کے ساتھ ترک سواروں کی ضرورت تھی۔ یہ صحیح ہے کہ پہلے سے سامانیوں کے زمانے میں بعض ترکی قبائل جیحوں کے جنوبی جانب طخارستان میں قیام پذیر ہو گئے تھے، لیکن ایران میں ترکوں کا خاص کارِ منصبی ہمیشہ سے یہ رہا تھا کہ وہ مقامی حکّام اور سلاطین کی ملازمت میں سپاہیوں اور فوجی سالاروں کی خدمت انجام دیں۔ سامانی سلطنت میں بعض ترک اعلیٰ فوجی افسر اور انتظامی مناصب پر ترقی کر گئے تھے اور چونکہ سامانیوں کی فوجی طاقت کمزور ہونا شروع ہو گئی تھی، لہٰذا ان ترک سالاروں میں اپنی ترک فوج پر اعتماد اور فوجی تنظیم کی فطری صلاحیت کے باعث سیاسی قیادت کا حوصلہ پیدا ہو گیا؛ [چنانچہ الپتگین نے غزنہ میں ایک آزاد ریاست قائم کی (۳۵۱ھ/ ۹۶۲ء)۔ اس کے غلام اور داماد سبکتگین نے اس میں بے حد توسیع کی اور ان علاقوں کو بھی اپنی حکومت میں شامل کر لیا جو اس وقت تک مقامی ہندو فرمانرواؤں کے ماتحت تھے۔] سبکتگین [۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء - ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء] کی طاقت بہت جلد خود سامانیوں کے لیے خطرہ بن گئی، جو ماوراء النہر میں ایلخانی ترکوں کے سامنے مسلسل پس پا ہو رہے تھے۔ سُبکتگین خراسان میں سامانیوں کا صوبے دار رہا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بیٹے محمود غزنوی [۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء - ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء] کو خراسان میں ایک خود مختار سلطنت کی بنیاد رکھنے کا موقع مل گیا۔ اس نے شروع میں بلخ کو اپنا پایۂ تخت بنایا؛ پھر ایران میں سیستان اور مشرقی الجبال تک اپنی عمل داری بڑھائی۔ ہندوستان اور ماوراء النّھر میں اس نے جو فتوحات حاصل کیں ان سے ایران میں اس کی طاقت کو مزید استحکام حاصل ہوا۔ محمود نے خلیفۂ بغداد سے فرمانِ حکومت منگوایا، [جس نے اسے امین الملۃ اور یمین الدّولہ کے القاب بھی عطا کیے۔] وہ مذہب اہلِ السنۃ والجماعۃ کا زبردست حامی سمجھا جاتا تھا۔ اس کے عہدِ حکومت میں سامانیوں کی علمی اور تہذیبی روایات قائم رہیں۔ محمود کا دربار ایرانی شاعروں کا مرکز تھا۔ [انھیں میں فردوسی [رکّ بآن] تھا، جس کا شاہنامہ ایران کا حماسۂ ملّی کہلاتا ہے۔] البیرونی [رکّ بآن] کا نام یہ دکھانے کے لیے بہمہ وجوہ کافی ہے کہ اسلامی تبحّر علمی کی نفیس ترین اور بلند ترین شکل محمود کے عہد حکومت میں نشوونما پا رہی تھی۔ یہ اس کی بے پایاں ہردلعزیزی تھی، جس کے باعث بعد کی ایرانی صوفیانہ شاعری میں اس ترک حکمران کو ایرانی تہذیب و ثقافت کے بطل کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ ولایت کابل میں پوری طرح اسلام پھیلانا بھی غزنویوں ہی کا کام تھا۔ اس اثنا میں آلِ بُویہ کے آخری بادشاہ برسرِ حکومت تو رہے، لیکن ان کی شان و شوکت ختم ہو گئی تھی، غزنویوں کے علاوہ فارس میں شبانکارہ کُردوں نے بھی آلِ بُویہ کو گیارھویں صدی کے نصف

اوّل میں بہت کمزور کردیا تھا، تاہم یہ حالات ایرانی ادب و علم کے فروغ میں حائل نہ ہوے (ابن سینا).

غزنویوں کا عُروج ایک اعتبار سے اس ترکی حملے کا پیش خیمہ تھا، جو آلِ سلجوق نے کیا اور جس سے ان کی سلطنت میں ایران بلکہ بیرونِ ایران کے علاقے بھی شامل ہو گئے۔ اس وقت ترکوں نے، جن کی اکثریت غُزّ کہلاتی تھی، ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء سے مشرقی اور شمالی ایران میں آ کر بسنا شروع کیا۔ انھیں روکنے کی تدبیریں کی گئیں، لیکن ان کی آمد نہ رکی۔ ان کا قائد طغرل بے خراسان میں اپنی فتوحات کا آغاز (۱۰۳۷ء) کرنے کے بعد سترہ برس کے اندر اندر پورے شمالی ایران پر چھا گیا [اور ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں بغداد جا کر حکومت کی سند اور اپنے نام کا خطبہ پڑھے جانے کی اجازت لی]۔ اسی کے زمانے میں باقی ماندہ زیاریوں اور آلِ بُویہ کے مختلف خاندانوں کی طاقت بالکل پامال ہو گئی، غَزنوی سلطنت کے ایرانی مقبوضات بہت کم رہ گئے، اس طرح تقریبًا تمام ایران سلجوقی ترکوں کے ماتحت ایک بار پھر متحد ہو گیا، مختلف صوبے، یعنی خراسان، سیستان و ہرات، کرمان، فارس اور آذربیجان اس خاندان کے افراد میں تقسیم کر دیے گئے۔ طغرل بے [۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء - ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء] نے رَے کو اپنا صدر مقام مقرر کیا۔ وہ اور اس کے جانشین چھوٹے چھوٹے سلجوق حکمران خاندانوں سے بغرضِ امتیاز سلاجقۂ اعظم [۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء - ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء] کہلاتے تھے۔ آخری سلجوق اعظم سنجر [۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء - ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء] ایک قابل حکمران تھا، تاہم اس کی حکومت صرف خراسان تک محدود رہ گئی تھی۔ اپنی زندگی ہی میں اسے ایران میں نئی قوتوں کا سامنا کرنا پڑا، جو اس کی موت کے بعد ایک ایسے سیاسی انتشار کا باعث بن گئیں جس کا سدِّ باب صرف تاتاریوں کی فتح ہی سے ہو سکا.

ترکی حملے سے خانہ بدوش ترک ایران کے تقریبًا تمام ایسے حصّوں میں پہنچ گئے تھے جہاں کے حالات ان کے طرزِ زندگی کے مطابق تھے۔ کئی اعتبار سے اس کا موازنہ عربوں کی یورش سے کیا جا سکتا ہے؛ چنانچہ اس سے ماوراء النّہر اور ایشیاے کوچک کے برعکس ایران ایک ترک ملک نہ بن سکا، البتہ صرف آذربیجان کی ولایت کو اس سلسلے میں مستثنٰی قرار دیا جا سکتا ہے۔ دراصل ایران کے تازہ تہذیبی احیا میں ایک ایسی جان پڑ چکی تھی کہ اس نے فرمانروا ترکی عناصر کو اپنے اندر جذب کر لیا اور وہ بھی اس حد تک کہ تیرھویں صدی [عیسوی] میں بھی سلجوق ترک ایرانی تہذیب کو ایشیاے کوچک میں برابر پھیلاتے رہے۔ خانہ بدوش غُزّوں کو دوسرے ممالک کے برعکس ایران میں اپنا اقتدار جمانے کا موقع نہ مل سکا۔ ان کی حیثیت ایک مفسد عنصر کی سی تھی۔ جس سے تیرھویں صدی [عیسوی] میں خود سلجوقیوں کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا۔ سلجوقیوں نے حامیِ اہل السنۃ ہو کر سامانیوں اور غزنویوں کی طرح اہل سنت کی مذہبی روایات برقرار رکھیں۔ وزیر نظام الملک کو ان چند شخصیتوں میں بڑا نمایاں مقام حاصل ہے جنھیں اس زمانے کی سیاسی، مذہبی اور ادبی تحریکوں میں ستون کی حیثیت حاصل تھی۔ الغزالیؒ نے اسی کی سرپرستی میں کام کیا۔ آخری زمانے میں امام غزالیؒ کی سرگرمی کا مرکز خراسان میں نیشاپور ہو گیا تھا۔ ایران اس زمانے میں اسلامی علوم و فنون کا ایک مرکز بن گیا اور اسے وہی شہرت حاصل ہو گئی جو عراق اور دنیاے اسلام کے دوسرے مرکزوں کو تھی.

اس سلسلے میں ایران میں اسمٰعیلی دعوت کا ذکر بھی برمحل ہوگا۔ اس جماعت کا فروغ مغربی ایران میں ہوا۔ ۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں قزوین کے قریب اَلَمُوت کا قلعہ حسنِ صبّاح نے فتح کر لیا۔ اسمٰعیلی تحریک کے سرچشمے مشرق و مغرب میں یکساں موجود تھے، لیکن جہاں تک ایران کا تعلق ہے، اس کے حقیقی سیاسی اثرات الجبال، فارس اور خوزستان میں اور کم تر درجے پر مشرق کی طرف قہستان میں مرتکز تھے؛ چنانچہ تقریبًا اسی زمانے میں قہستان کے کئی قلعے اسمٰعیلیوں کے ہاتھ آ گئے تھے۔ بہرحال حَسنِ صبّاح اور اس کے جانشین مغربی ایران، خصوصًا الجبال، میں ایک ایسی سیاسی طاقت بن گئے جسے سلجوقی حکم ران قابو میں لانے سے روز بروز زیادہ قاصر ہوتے گئے اور اس کا قلع قمع صرف تاتاریوں کے حملے ہی سے ہو سکا.

سلجوقیوں نے اپنے مقبوضات میں موروثی فوجی جاگیروں (اِقطاع) کا ایک نظام قائم کیا تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ قابلِ اعتماد سرداروں کی ماتحتی میں فوج کے انتظام کی کوئی اچھی صورت نکل آئے۔ اس نظام کا نتیجہ یہ ہوا کہ مرکزی طاقت ضعیف ہوتی گئی اور اس کی جگہ رفتہ رفتہ خود مختار فوجی صوبے داروں نے لے لی، جو تاریخ میں اتابکوں کے نام سے مشہور ہیں۔ ایران میں بڑے بڑے اتابک خاندان آذربیجان میں (۵۳۱ھ/۱۱۳۶ء سے)، لُرستان میں (۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء سے) اور یزد میں (۵۶۶ھ/۱۱۷۰ء سے) موروثی حکمران بن گئے۔ سلغریوں کا اتابک خاندان فارس میں (۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء) حکومت کرنے لگا۔ اس نے کرمان کے سلجوقی فرمانرواؤں کے انقراض کے بعد اس ولایت کا بھی الحاق کر لیا تھا۔ فارس اور کرمان کے جنوبی حِصّوں میں شبانکارہ کی بے قاعدہ حکومت بھی چلتی رہی۔ سلطان سنجر کی موت [۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء] کے بعد خراسان میں سلجوقی بادشاہ خوارزم شاہوں کے آگے ماند پڑ گئے۔ ان کے ساتھ ساتھ جنوب مشرق میں غوری خاندان کو عروج ہوا، جس کی ابتدا الغُور اور الدّاوَر کے پہاڑوں سے ہوئی تھی۔ یہ غوری ہی تھے جنھوں نے [۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء] میں غزنہ فتح کر کے ایران میں غزنوی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اسی طرح سیستان اور مفصلاتِ بُست تک اور شمال میں بامِیان اور مشرقی خراسان تک غوریوں کی حکومت پھیل گئی؛ مگر آگے چل کر انھیں بھی اپنے مقبوضات کا بڑا حِصّہ خوارزم شاہوں کو دینا پڑا۔ غوری بعض اوقات خانہ بدوش غُزّوں کے حلیف اور بعض اوقات حریف رہے۔ بحیثیت مجموعی غوریوں اور ان کے عارضی حلیفوں نے جو تباہی مچائی وہ شمال مشرقی ایران میں ثقافتی زوال کے آغاز کا نشان بنی رہی.

اس زوال کو تاتاریوں کے حملوں نے تیز تر کر دیا۔ چنگیز خان [۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء - ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء] سے محمد خوارزم شاہ کی آویزش (۶۱۵ھ/۱۲۱۸ء)

کے بعد تاتاریوں نے پہلے ماوراء النہر کی خوارزم شاہی مملکت پر قبضہ کیا۔ خراسان میں ان کا ظہور اس کا لازمی سیاسی و فوجی نتیجہ تھا۔ ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء کی جنگ میں تاتاریوں کے دو سپہ سالاروں جبہ اور سبوتائی نے خراسان نیز ایران کا شمالی حصہ آذربیجان تک فتح کر لیا اور محمد خوارزم شاہ کو بحیرۂ خزر کے جزیرے آبَسْکُون کی طرف بھگا دیا، جہاں اس نے وفات پائی۔ اس کے بیٹے جلال الدین کو بھی تاتاریوں نے دریاے سندھ پار کرنے پر مجبور کر دیا۔ خراسان کے بڑے بڑے شہر اس طرح برباد کیے گئے کہ ان کے لیے اپنی گزشتہ شان و شوکت دوبارہ حاصل کرنا ممکن نہ رہا۔ جگہ جگہ قتل عام کی وجہ سے لازمی طور پر آبادی بہت گھٹ گئی۔ کمالاتِ فن و ادب کے بہتر سے بہتر نمونے تلف کر دیے گئے۔ مفتوحہ شہر فوراً تاتاری حکام کے حوالے کر دیے جاتے تھے۔ جہاں کہیں آبادی سرتابی کرتی ـــــ جیسا کہ ہمذان میں ہوا ـــــ وہاں نہایت بے رحمی سے قتلِ عام کرا دیا جاتا۔ یہ مفتوحہ علاقے سلطنتِ منگولیا کے اس حصے سے ملحق کر دیے گئے جو چغتائی کو ملا تھا۔ جنوبی ایران کچھ وقت کے لیے تباہی سے بچ گیا تھا۔ کرمان میں تاتاری قاصد براق حاجب نے [۶۱۹ھ/ ۱۲۲۲ء میں] ایک تقریباً آزاد ریاست کی بنیاد رکھی۔ اس سے تھوڑی ہی مدت بعد جلال الدین بھی ہندوستان سے واپس آ گیا اور لڑتا بھڑتا آذربیجان اور ارمینیا تک پہنچ گیا، مگر وہ تاتاریوں کو نکالنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ پھر ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء میں تاتاری فوجوں کی دوسری یورش ہوئی، جن کا سپہ سالار فرمانرواے وقت خان منگو [= منگو قاآن] کا بھائی ہولاگو (ہلاکو) [۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء - ۶۶۳ھ/ ۱۲۶۵ء] تھا۔ یہ مہم احتیاط سے ترتیب دی گئی تھی اور دراصل ایران کے اسمٰعیلی فرقے اور خلافتِ بغداد کے خلاف تھی؛ چنانچہ ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں خلافتِ بغداد کو ختم کر دیا گیا۔ مسیحیوں کے دوست ہولاگو کے پیش نظر اس مہم کے سیاسی اور مذہبی محرکات کچھ بھی رہے ہوں، اس کے نتائج مشرقی اسلامی دنیا کے لیے مجموعی طور پر بے حد مہلک ثابت ہوے۔ سارا ایران تاتاریوں کے زیر نگیں آ گیا اور غیر مسلم ایلخانی حکمرانوں کی سلطنت کا جزو اعظم بن گیا۔ یہ بادشاہ زیادہ تر آذربیجان میں (اور ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۶ء کے بعد سلطانیہ میں) مقیم رہے۔ تیرھویں صدی کے اواخر تک باقی ماندہ چھوٹے چھوٹے شاہی خانوادے، مثلاً فارس کے سلغری اتابک اور کرمان کے قتلغ خان، بھی فنا ہو گئے۔

خراسان میں ہولناک بربادیوں کی وجہ سے یہ علاقے ایرانی اسلامی تہذیب و ثقافت کے مأمن نہ رہ سکے۔ یہ خدمت اب مغربی ایران نے اپنے ذمے لے لی۔ یاد رہے کہ مذکورۂ بالا سیاسی واقعات نے ایران کے تعلقات مغربی اسلامی مرکزوں (مصر و شام وغیرہ) سے کمزور کر دیے تھے، جو اس وقت ہمہ تن صلیبی جنگوں میں مصروف تھے۔ علاوہ ازیں اسمٰعیلی طاقت کا تو استیصال ہو گیا مگر اس وقت تک ایلخانیوں کی روش اسلام اور اس کے مختلف پہلوؤں کی طرف غیر یقینی تھی۔ بہر حال اس وقت ایرانی مسلمان سخت پریشانی میں مبتلا تھے اور ان میں بہت سے متضاد میلانات کارفرما رہے۔ اسی زمانے میں خاندانِ صفویہ کے مورثِ اعلٰی شیخ صفی الدین (۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء - ۷۳۴ھ/ ۱۳۳۴ء) اردبیل میں مقیم تھے۔ بایں ہمہ ایرانی قومی کردار اپنی جگہ قائم رہا اور اپنے اندر نئے نئے بیرونی (زیادہ تر ترکی) عناصر جذب کرتا رہا جن میں ایک اعلٰی معیارِ تہذیب تک پہنچنے کی صلاحیت موجود تھی۔ اس دور میں بڑے بڑے ایرانی شعرا (مثلاً سعدی) نے فروغ پایا اور ایلخانی فرمانروا [۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء - ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء] اسلامی علوم اور ادب (نصیر الدین طوسی، رشید الدین) کے کارناموں سے دلچسپی لینے لگے۔

ابو سعید کی وفات (۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ء) کے بعد ایلخانی خاندان کا جلائری اور چوپانی خاندانوں کے جھگڑوں میں خاتمہ ہو گیا۔ خود ابو سعید کو اپنی سلطنت کی وحدت قائم رکھنے میں بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ اس سلسلے میں بااثر امیر چوپان سے اس کا مقابلہ بالخصوص قابلِ ذکر ہے۔ مزید براں بعد کے ایلخانی بھی نیم آزاد شاہی سلسلوں کی حیثیت برداشت کرتے چلے آ رہے تھے، مثال کے طور پر ہرات کے کرت خاندان [۶۴۳ھ/ ۱۲۴۵ء - ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء] کا نام لیا جا سکتا ہے۔ خراسان میں صرف یہی بڑا شہر تاتاریوں کی تاراج سے بچ رہا تھا۔ علاوہ ازیں ان طاقتور سپہ سالاروں کو، جو ایلخانیوں کے ملازم رہے تھے۔ ابو سعید کی وفات کے بعد خلل و فساد کے زمانے میں اپنی اپنی خود مختاری کے منصوبے بنانے کا موقع مل گیا۔ ان میں سب سے زیادہ کامیاب فارس اور کرمان کا مظفری خاندان تھا، جس کی حکومت تقریباً [۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء] سے شروع ہوئی اور [۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء میں] تیمور کے ہاتھوں ختم ہو گئی؛ مگر اپنے عروج کے وقت یہ جنوبی ایران اور کچھ عرصے کے لیے عراق عجم (الجبال) اور آذربیجان تک کے دور دست علاقوں پر حکومت کرنے لگا تھا۔ اس کے اُور آگے آذربیجان کبھی ''آلتون اردو'' کے خوانین [۶۲۱ھ/ ۱۲۲۴ء - ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۲ء] کے اور کبھی بغداد کے جلائری سلاطین کے ہاتھ آتا رہا۔ مشرقی ایران زیادہ تر ہرات کے مذکورۂ بالا کرت خاندان اور سَرْبداروں میں، جن کا مرکز سبزوار تھا، منقسم رہا۔

اس دورِ انتشار میں، جب کہ حکومتیں ضعیف ہو رہی تھیں، عوام کے زیادہ پسندیدہ اور ایک لحاظ سے جمہوری عناصر کو ایران میں، اپنا حق جتانے کا بڑا اچھا موقع مل گیا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ مختلف شہروں کے باشندوں نے متحارب حکمرانوں کے ساتھ خاصی آزادانہ روش اختیار کی۔ جمہوری عناصر کا اپنے حقوق پر یہ اصرار ایشیاے کوچک میں بھی نظر آتا ہے، لیکن مغربی ایران کی ثقافتی اعتبار سے زیادہ زرخیز سرزمین میں وہ اس طرح بار آور ہوا کہ وہاں چودھویں اور پندرھویں صدی میں ادبیات نے بہت ہی درخشاں انداز میں فروغ پایا، جو پہلی نظر میں ایک ایسے ناسازگار سیاسی ماحول میں حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے۔ اس ادبی ترقی کے ساتھ ساتھ لوگوں کے مذہبی خیالات بھی متاثر ہوے، مثلاً انھوں نے اُس تصوّف کا بے حد اثر قبول کیا جس کی تبلیغ درویش کرتے تھے۔ خراسان میں سربداروں کے معاملے میں درویشوں کی سرگرمیوں میں سیاسی رنگ بھی آ گیا اور یہاں ہمیں پھر ایشیاے کوچک سے ایک تعجب انگیز مماثلت نظر آتی ہے۔ بلند پایہ

تصوّف صرف اعلٰی طبقوں تک محدود تھا اور اس کے افکار کا اظہار ادبیات سے ہوتا تھا۔ ان سے ہم مختلف میلاناتِ فکر کا پتا چلا سکتے ہیں.

چودھویں صدی [عیسوی] کے خاتمے پر تیمور کی فتحِ ایران سے ایک خوف ناک سیاسی ردِ عمل واقع ہوا۔ یہ ایک اَور بیرونی استیلا تھا، جس نے آخری بار ایران میں قومی حکومت کی نشوونما روک دی۔ تیمور [۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء - ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء] نے اپنی فتوحات کے ذریعے وسطِ ایشیا میں ایک سلطنت قائم کرنے کے بعد چنگیز خان کی نسل سے ہونے کی بنا پر پورے ایران کی حکومت کا دعوٰی کر دیا۔ ۷۷۲ھ/ ۱۳۷۰ء ہی میں وہ بلخ فتح کر چکا تھا؛ ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰ء میں اس نے خراسان، سیستان اور مازندران مسخّر کر لیے اور ۷۸۵-۷۸۶ھ/ ۱۳۸۳-۱۳۸۴ء میں آذربیجان، عراق عجم اور آخرکار خاندانِ مظفّریہ کا استیصال کر کے فارس پر بھی قبضہ کر لیا [۷۹۵ھ/ ۱۳۹۳ء]۔ اس طرح فتحِ ایران کی تکمیل ہو گئی۔ سربداروں [۷۸۳ھ/ ۱۳۸۱ء] کا تختہ تو پہلے ہی الٹا جا چکا تھا، ۷۹۱ھ/ ۱۳۸۹ء میں ہرات کا کرت خاندان بھی نابود ہو گیا۔ ان فتوحات میں سب سے زیادہ اَلَم ناک واقعہ یہ تھا کہ ۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء میں اصفہان بری طرح برباد ہوا۔ تیمور زیادہ عرصے تک ایران میں نہ رہا۔ اس نے وہاں کی حکومت بیٹوں کو تفویض کر دی۔ خصوصاً شاہ رُخ کو، جو ۸۰۰ھ/ ۱۳۹۷ء ہی سے خراسان و سیستان میں "بادشاہ" کہلانے لگا تھا۔ آذربیجان میں میران شاہ کی حکومت تھی، مگر تیمور اپنے اس بیٹے سے پوری طرح خوش نہ تھا۔ تیمور کی وفات (۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء) کے بعد سلطنت کی سیاسی وحدت مجموعی طور پر شاہ رُخ کے عہد [۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء-۸۵۰ھ/ ۱۴۴۷ء] میں سلامت رہی، جس نے اس تباہی کی تلافی کرنے کی بہت کوشش کی جو اس کے باپ کی جنگ آرائیوں سے پھیلی تھی۔ اس کی وفات کے بعد سلاطینِ آلِ تیمور ایران کے مختلف اقطاع پر آپس میں لڑنے جھگڑنے لگے۔ ادھر ۸۵۴ھ/ ۱۴۵۰ء کے بعد مغرب کی طرف سے قرہ قویونلو [۷۸۰ھ/ ۱۳۷۸ء- ۸۷۴ھ/ ۱۴۶۹ء] ایران کے بڑے حِصّوں پر مسلّط ہونے کے لیے حملہ آور ہوے۔ ایران کا مشہور ترین تیموری سلطان حسین بیقرا [بائقرا] ہوا ہے، جس کا پایۂ تخت ہرات تھا۔ وہ خراسان، سیستان اور جرجان پر ۸۶۴ھ/ ۱۴۶۰ء سے ۹۱۲ھ/ ۱۵۰۶ء تک حکومت کرتا رہا.

اس زمانے میں بہت سے نئے مذاہب کا ظہور ہوا۔ انھیں میں حروفی فرقہ ہے، جس کے ایک پیرو نے ۸۲۹ھ/ ۱۴۲۶ء میں ہرات میں شاہ رُخ کو قتل کرنے کی کوشش کی۔ یہ مذہبی تحریک حکومت کی طرف سے دبا دی گئی، لیکن ایسی دوسری تحریکوں کی طرح اس کے اثرات بھی مغرب میں پھیلے، یعنی وہ آذربیجان سے ہوتی ہوئی ایشیاے کوچک میں پہنچی، جہاں ترکانِ آلِ عثمان ایک بار پھر اپنی حکومت قائم کر لینے کے بعد ایران سے پہنچنے والے مذہبی اثرات کا سدِّ باب کرنے کے لیے اپنی طاقت مستحکم کر رہے تھے۔ اس اثنا میں ایرانی ثقافتی زندگی کا اظہار مغربی ایران کی اعلٰی درجے کی ادبیات میں برابر ہوتا رہا۔ دوسری طرف قفقاز اور اسلامی ہند میں بھی ایران کے ثقافتی و ادبی اثرات کمال کو پہنچے ہوے تھے۔ خراسان میں یہ صورت نہ تھی۔ وہاں ان دنوں ہرات کے علمی مرکز میں مشرقی ترکی چغتائی ادب نے نشوونما پائی، جسے علی شیر نوائی نے حسین بائقرا کے دربار، واقع ہَرات، میں فروغ دیا۔ اگرچہ اسلامی ایران کی روایات ان علاقوں پر برابر اثر ڈالتی رہیں، تاہم اب مشرقی ایران مقامی عناصر کے زیرِ اثر بہ اعتبار ثقافت مغربی ایران سے علیحدہ ہونے لگا۔ یہ کیفیت اس تبدیلی سے مشابہ تھی جو اسی زمانے میں ایشیاے کوچک اور الجزیرہ و عراق کے عربی بولنے والے علاقوں میں مشاہدہ کی گئی.

خاندانِ صفوی کے عروج سے پہلے جو واقعات ظہور میں آئے ان کا خاص محلّ وقوع آذربیجان تھا۔ اسی علاقے میں خاندانِ قرہ قُویُونلو کے قَرہ یوسف نے ۸۰۹ھ/ ۱۴۰۶ء میں تبریز فتح کر کے اپنی حکومت قائم کی اور اس کے جانشینوں نے اس شہر کو اپنا پایۂ تخت بنایا۔ جہان شاہ [۸۴۱ھ/ ۱۴۳۷ء- ۸۷۲ھ/ ۱۴۶۷ء] کے عہد میں یہ سلطنت تقریباً پورے مغربی ایران پر اور مشرق میں بہت دور ہَرات تک پھیل گئی تھی۔ آذربیجان ہی کے راستے اوزون حسن [۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء- ۸۸۳ھ/ ۱۴۷۸ء]، جو آق قُویُونلو قبیلے کا سردار تھا، جہان شاہ پر فتح پا کر [۸۷۴ھ/ ۱۴۶۹ء] ایران میں داخل ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے آخری تیموری بادشاہ سلطان ابو سعید کو شکست دی اور مغربی ایران پر تسلّط جما لیا۔ اسی زمانے میں اس نے عثمانی ترکوں سے لڑائیوں کا وہ سلسلہ شروع کیا جو آئندہ تین صدیوں تک جاری رہا۔ اس سے پہلے شیخ حیدر وغیرہ صفوی پیشواؤں سے اوزون حسن کے جانشینوں کا تصادم ہو چکا تھا، جنھیں اُن دنوں آذربیجان اور ایشیاے کوچک میں غیر معمولی اثر و نفوذ حاصل ہو گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ صفویوں کے عروج میں ان کی حکومت سابقہ شاہی خانوادوں کی بنسبت کسی حد تک جمہوری طرز پر شروع ہوئی۔ اس کے بڑے حامی سات ترکی الاصل قبائل تھے۔ ان لوگوں میں شیعی عقائد صوفیوں کے تبلیغی طریقوں سے پھیلائے گئے تھے۔ اس روز افزوں انبوہ کو لوگ اُن دنوں "قزل باش" [= سرخ سر] کہنے لگے، جو بعد میں ان کا مشہور عرف ہو گیا۔ الغرض شاہ اسمٰعیل صفوی کے زیرِ قیادت ان کے سیاسی عروج میں مذہب اہلِ سنّت سے مخالفت کا پہلو بھی موجود تھا۔ یہ ایسا مذہبی ردِ عمل تھا جس میں اپنی اعانت کے لیے مغربی ایران کی شہری آبادی کو شامل کر لینا کچھ مشکل نہ تھا، کیونکہ یہ آبادی مدّت سے غیر سرکاری مذہب، حتّٰی کہ دوسرے مذاہب کے اعتقادات کو بھی قبول کرنے کے لیے آمادہ اور اس کے پردے میں غیر ملکی حکومت سے اپنی بیزاری کا اظہار کرتی چلی آ رہی تھی۔ ان مختلف عناصر نے صفوی خاندان کو ایک قومی رنگ دے دیا حالانکہ ان کے قائد ترکی رنگ میں رنگے ہوے آذربیجانی ترک تھے۔ شاہ اسمٰعیل نے، جو قبل ازیں جیلان میں چھپا رہا تھا، اپنے خروج کے بعد پہلی کامیابی قفقاز میں بہ مقابلۂ شاہ شروان حاصل کی، جس سے وہ اتنا قوی ہو گیا کہ اس نے اپنی تلوار کا رُخ آق قویونلو کے آخری فرمانروا کی طرف پھیر دیا اور جنگ شُرُور [۹۰۷ھ/ ۱۵۰۲ء] میں اسے شکست دی۔ ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء تک وہ مغربی ایران اور اسی طرح ارمینیا، الجزیرہ اور عراق پر قابض ہو چکا تھا (بغداد ۹۱۴ھ/

۱۵۰۸ء میں لیا گیا)۔ جہاں نجف اور کربلا میں ائمۂ کرام کے مقدس مزارات واقع ہیں۔ پھر وہ مشرقی ایران کی طرف متوجہ ہوا، کیونکہ ماوراء النہر کی طرف سے ایک نئے حملے کا خطرہ نظر آ رہا تھا، یعنی ہرات میں سلطان حسین بایقرا کی وفات (۹۱۲ھ/ ۱۵۰۶ء) کے بعد شیبانی خان [۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء-۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء] کی سرکردگی میں ازبک طاقت کو عروج حاصل ہو گیا تھا۔ شیبانی خان خراسان پر حملہ کر چکا تھا۔ اور اگر شاہ اسمٰعیل کے ہاتھوں جنگِ مرو (۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء) میں شکست کھا کر مارا نہ جاتا تو ایران کو وسط ایشیا سے فتوحات کے ایک اَور سیلاب کا سامنا کرنا پڑتا۔ اس کے بعد ۹۲۰ھ/ ۱۵۱۴ء میں چالدِران کی مشہور جنگ ہوئی، جس میں شاہ اسمٰعیل نے سلیم اوّل [۹۱۸ھ/ ۱۵۱۲ء-۹۲۶ھ/ ۱۵۲۰ء] کی فوج سے شکست فاش کھائی۔ اس سے واضح ہو گیا کہ صفویوں کی ملکی حدود آئندہ کہاں تک رہیں گی۔ صفویوں سے ہمدردی کی لہر مغرب میں آذربیجان سے اُٹھی اور دور تک ایشیاے کوچک میں پھیلی، مگر اس کو عثمانی سلاطین نے سختی سے کچل کر رکھ دیا اور جنگِ چالدِران نے بتا دیا کہ ایران کی کوئی سیاسی توسیع اس سمت میں نہیں ہو سکتی۔

اگرچہ صفوی خاندان نے ۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۶ء تک حکومت کی، تاہم اسمٰعیل کے اہم واقعاتِ زندگی ہی سے صفوی خاندان کا میدانِ عمل متعیّن ہو گیا تھا۔ مذہبی اور ثقافتی روایات اور جغرافیائی ضروریات نے اس شاہی خاندان کو ایک ''قومی'' خانوادے کی حیثیت دے دی۔ اس خاندان کا طویل دَورِ حکومت اور مذہبی اعتبار سے اپنی مملکت کو [دوسرے اسلامی ممالک سے] الگ تھلگ رکھنے کی حکمت عملی بھی صحیح معنوں میں ایک ایرانی ''قوم'' کو وجود میں لانے کے لیے کچھ کم ممد ثابت نہیں ہوئی۔ یہی قوم تھی جس نے اٹھارھویں صدی کے پُرفتن زمانے پر قابو پایا اور جو انیسویں صدی میں اَور بھی زیادہ قوّت سے اپنی زندگی کا ثبوت دیتی رہی؛ تاہم ملکی حالات کسی تیز رفتار ترقی کے لیے مساعد نہ تھے۔ کثیر التعداد ایرانی، ترکی اور عربی نسل کے خانہ بدوش عناصر بہت عرصے تک اپنی مخصوص روایات سے چمٹے رہے، مختلف آباد مرکزوں کے درمیان وسائلِ آمد و رفت نہ ہونے کے باعث مرکزی حکومت کا اقتدار لامحالہ کمزور ہو گیا اور صفویوں کے پورے دَورِ حکومت میں بادشاہ کو نیم آزاد والیوں اور قبائل سے نمٹنا پڑا۔ اس کے طاقتور امیر اور درباری انھیں میں سے ہوتے تھے۔ یہ درست ہے کہ طہماسپ اوّل کے عہد میں چند گرجستانی امرا اور بادشاہ کے اعزّا کو غلبہ حاصل ہو گیا تھا، لیکن بحیثیت مجموعی یہ قزلباش جرگے ہی تھے جو وقتاً فوقتاً قوت پکڑ کر مملکت کے لیے خطرے کا باعث بنتے رہے۔ بایں ہمہ ملک کے دفاع کے لیے بادشاہ انھیں کا محتاج ہوتا تھا۔ صرف عباس اوّل [۹۸۵ھ/ ۱۵۸۷ء-۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۹ء] کے زمانے میں ایسا ہوا کہ ایک قسم کی شاہی فوج (شاہ سِوَن [=محبانِ شاہ]) تشکیل دی جا سکی اور اسے یورپی توپ خانے کی مدد سے مستحکم کیا گیا۔ بایں ہمہ دیوانی اور عسکری نظام میں وہ باضابطگی اور ہم آہنگی کبھی پیدا نہ ہو سکی جو سلطنتِ عثمانیہ میں دیکھی جاتی تھی؛ مثال کے طور پر صفویوں کو ہُرمُز [کی بندرگاہ] میں پرتگیزوں (۱۵۰۷-۱۶۲۲ء) اور ان کے بعد انگریزوں کا مستقل قیام برداشت کرنا پڑا، لیکن یہ باتیں اس زمانے کے تصوراتِ ملک داری سے ہنوز متصادم نہ تھیں۔ حکومتی اقتدار اندرونِ ملک میں انتہائی سختی ہی سے قائم رکھا جا سکتا تھا، جس کی نمایاں مثال عباس اوّل کے عہد میں نظر آتی ہے۔ اسی سبب سے سلطنتِ صفویہ کی سرحدیں مشرق اور مغرب میں کبھی ایک سی قائم نہ رہیں، اگرچہ رفتہ رفتہ ایک حد بندی وجود میں آ رہی تھی۔ خراسان کا مشرقی حصّہ اور اس کے جنوب کے علاقے عرصے سے بہ اعتبارِ ثقافت مغربی ایران سے علیحدہ ہو چکے تھے، چنانچہ انھوں نے صفوی حکومت کو کبھی قبول نہ کیا۔ بلخ اور مرو تقریباً مسلسل طور پر اُزبکوں کے زیرِ تسلّط رہے (عباس اوّل نے ۱۰۰۶ھ/ ۱۵۹۸ء میں صرف عارضی طور سے بلخ پر قبضہ کیا تھا)۔ کابل اور قندھار ابتدا سے ہندوستان کے مغل بادشاہوں کی سلطنت میں شامل تھے۔ قندھار میں صفوی صرف تھوڑی مدت تک جمے رہے۔ ہرات کسی قدر زیادہ عرصے تک ان کے ہاتھ میں رہا، حتّٰی کہ انیسویں صدی میں بھی خاصی مدت تک ایران اس شہر پر اپنے دعوے سے دست بردار نہ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اُزبکوں اور مغلوں کی طاقت معدوم ہو جانے کے باوجود مشرقی ایران کے علاقے دوبارہ صفوی سلطنت میں ضم نہ ہو سکے، بلکہ وہاں بالآخر افغان حکم رانوں کے ماتحت ایک آزاد حکومت قائم ہو گئی۔ صرف مغربی خراسان مع مشہد اور سیستان سلطنتِ صفویہ کا اور بعد ازاں جدید ایران کا جزوِ لاینفک بنے رہے۔ مغرب میں ایرانی اور عثمانی ترک اس چوڑی پٹی کے لیے، جو کوہ قاف سے خلیج فارس تک پھیلی ہوئی ہے، برابر آپس میں لڑتے رہے۔ اس پیہم معرکہ آرائی میں عارضی صلح کے وقفے آ جاتے تھے۔ سولھویں صدی میں ترکوں نے آذربیجان، الجزیرہ اور عراق چھین لیے۔ عباس اوّل کے زمانے میں چھنا ہوا ملک دوبارہ حاصل کر لیا گیا، لیکن ۱۰۴۵ھ/ ۱۶۳۸ء میں مراد رابع [۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۳ء-۱۰۴۹ھ/ ۱۶۴۰ء] نے بغداد فتح کر کے [۱۰۴۷ھ/ ۱۶۳۸ء] وادی دجلہ میں ایرانی تسلط کا خاتمہ کر دیا، البتہ آذربیجان اور ارمینیا کے بعض حصّے ایران کے پاس باقی رہ گئے۔ مازندران پر کاسکوں (قازقوں) کے حملے کے باعث ۱۰۷۸ھ/ ۱۶۶۸ء میں روس سے پہلی آویزش ہوئی۔

اسمٰعیل اوّل نے شروع ہی سے شیعی مسلک کو ایران کے سرکاری مذہب کا درجہ دے دیا.... براؤن (Browne) نے صفوی عہد میں ادبی تصانیف کے یکا یک پست و بے مایہ رہ جانے کی وجہ اسی مذہبی تغیّر کو قرار دیا ہے۔ ان حالات میں ایران گرد و پیش کے اسلامی ممالک سے بالکل کٹ گیا۔ دوسری طرف یورپ میں دولتِ عثمانیہ کے دشمنوں کو امید ہو گئی کہ دولتِ عثمانیہ کی بیخ کنی کے مشترکہ مقصد میں ایران ایک قابلِ قدر شریک کار ثابت ہو گا۔ یورپی طاقتوں، مثلاً وینس اور ہسپانیہ سے دوستانہ تعلّقات بڑھانے کا سبب یہی تھا، جنھیں ایران سے تجارتی فائدے اٹھانے کی توقع تھی۔ ان کی دیکھا دیکھی، نیز ہندوستان اور اس کے آگے اپنے مقبوضات کی حفاظت کی سیاسی ضرورت کے باعث، دوسری یورپی طاقتوں کو بھی ترغیب ہوئی کہ وہ صفوی دربار سے دوستانہ تعلّقات کا آغاز کریں۔ ہماری

مراد انگریزوں، ولندیزوں اور فرانسیسیوں سے ہے، جنھوں نے خلیج فارس سے پرتگیزوں کے نکالے جانے کے بعد یہ سلسلہ شروع کیا۔ یورپی سفیروں کی، جن میں شرلے (Sherley) برادران عہدِ عباسِ اوّل میں بہت ممتاز تھے، ایران میں خوب پذیرائی ہوئی اور ان کے ذریعے مغربی تمدّن سے حقیقۃً ایران کا تعلق پہلی بار قائم ہوا۔ یہی تعلق یورپ میں بعض ایرانی سفارتیں بھیجنے کا محرک بنا۔ اس سلسلے میں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ جو سیاسی اسباب یورپ کی بحری طاقتوں کو خلیج فارس تک لے آئے تھے انھیں کی بنا پر ایران کبھی ایک بحری طاقت نہ بن سکا۔ عباس اوّل کی یہ کوشش تھی کہ نوتعمیر بندر عباس کو ایک بڑا بحری اڈّا اور تجارتی شہر بنایا جائے، لیکن یہ بارآور نہ ہوسکی۔

صفوی بادشاہوں میں سے اکثر بہت طویل زمانے تک حکومت کرتے رہے۔ اس کا سبب غالبًا یہ تھا کہ بالعموم یہ بادشاہ خاندان شاہی کے ان افراد کو قتل کرا دیتے تھے جن کے مدعیِ سلطنت ہونے کا امکان تھا۔ ان میں سب سے درخشاں عہدِ حکومت عباس اوّل (۹۸۵ھ/۱۵۸۷ء - ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۹ء) کا تھا، جس نے اپنا مستقر قزوین سے اصفہان میں تبدیل کیا اور وہاں ایسی عمارتیں بنوائیں کہ اسے ایک شان دار دارالحکومت کا درجہ حاصل ہوگیا۔ شاہ عباس کے جانشینوں نے اس کے کام سے فائدہ اٹھایا۔ سولھویں صدی کے وسط کے بعد ایران ایک پُرامن دَور سے گزر رہا تھا، جس کا بڑا سبب ہمسایوں کی کمزوری تھی۔ اس زمانے کے حالات کئی یورپی سیاحت ناموں کے باعث اچھی طرح معلوم ہیں۔ بایں ہمہ انھیں پُرسکون حالات کی بدولت قندھار میں ۱۱۲۱ھ/۱۷۰۹ء میں ایک حریفانہ تحریک کی بنا پڑی، جو صفوی بادشاہ سلطان حسین [۱۱۰۵ھ/۱۶۹۴ء - ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء] کے روکے نہ رکی۔ اسی تحریک سے آزاد افغان حکومت کا آغاز ہوا۔ ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء میں میر محمود کی افغان فوج نے اصفہان فتح کیا، جس کے بعد افغان تقریبًا آٹھ برس تک ایران پر مسلط رہے۔ بالآخر حسین کے صفوی جانشین اپنے سپہ سالار نادر قلی کی مدد سے ملک کو آزادی دلا سکے۔ یہ شخص افشار قبیلے کا تھا۔ ۱۱۴۸ھ/۱۷۳۶ء میں وہ نادر شاہ کے نام سے خود ایران کا بادشاہ بن گیا۔ نادر آذربیجان اور گرجستان کے وہ شہر پہلے ہی واپس لے چکا تھا جو ترکوں کے قبضے میں چلے گئے تھے۔ اسی طرح اس نے رشت اور باکو بھی دوبارہ فتح کر لیے تھے، جن پر روس کا قبضہ تھا۔ اپنی تاج پوشی کے بعد وہ ہندوستان اور افغانی علاقے پر حملے کے لیے روانہ ہوا، تاہم وہ اپنے ملک میں ایسی مستحکم حکومت قائم نہ کر سکا جو اس کے بعد بھی کامیابی سے جاری رہ سکتی؛ چنانچہ ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء میں اس کے قتل کے بعد ایران میں ایک عام بے آئینی کا دَور آگیا۔ افغانوں کی قوّت پھر سنبھل گئی تھی۔ لیکن انھوں نے نادر کے پوتے شاہ رُخ کو، جسے اندھا کیا جا چکا تھا، خراسان کی حکومت سونپ دی [۱۱۶۱ھ/۱۷۴۸ء - ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۶ء]۔ ایک پائدار خاندان شاہی کی بنیاد رکھنے میں نادر شاہ کی ناکامی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس نے شیعی مذہبی رسوم کو موقوف کرنے کی کوشش کی، لیکن اس میں رعایا اور مذہبی رہنماؤں کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا ہوا۔ نادر کے قتل کے بعد کسی صفوی کو تخت پر بحال کرنے کا سوال پیدا ہونا ممکن نہ تھا۔ اصلی طاقت کریم خان زند کے ہاتھوں میں آگئی۔ وہ زیادہ تر شیراز میں رہتا تھا اور اپنے کریمانہ عہدِ حکومت [۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء - ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء] میں وہ ایران کو متحد کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے زمانے میں عراقی سرحد پر فسادات کی وجہ سے بصرے کی فتح کا بھی راستہ نکل آیا۔ کریم خان کی وفات پر اس کی اولاد میں تخت کے لیے حریفانہ جدوجہد شروع ہوئی۔ اس افراتفری سے فائدہ اٹھا کر حوالی استرآباد کے قاچار قبیلے کے آغا محمد خان نے پوری سلطنت کو عیّاری اور سفّاکی سے مسخّر کرلیا۔ وہ بالآخر طہران (تہران) میں تخت نشین ہوا (۱۲۱۰ھ/۱۷۹۶ء) اور ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۷ء میں مارا گیا۔ اسی سے شاہانِ قاچار کا آغاز ہوا، جنھوں نے ۱۹۲۵ء تک حکومت کی۔

افغان حکومت کے آغاز پر روس نے دَرْبَنْد اور رَشْت پر قبضہ کرلیا تھا۔ ادھر تُرک ملک کے اندر ہمدان تک گھس آئے تھے، مگر افغان حکمران اشرف اور اس کے بعد نادر شاہ ان مفتوحہ خطّوں کے واپس لینے میں کامیاب ہوگئے۔ اسی طرح دوسرا ترکی حملہ ۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء میں نادر شاہ نے پسپا کیا۔ اٹھارھویں صدی کے نصف ثانی میں روس اور ترکیہ آپس ہی میں اتنے اُلجھے رہے کہ انھیں ایران کی جانب توجہ دینے کی فرصت نہ مل سکی۔ شمال مشرق کے سیاسی تغیّرات نے اُزبک ریاستوں کی طرف سے براہِ راست خطرہ رفع کر دیا تھا، لیکن اب بے لگام ترکمان خراسان کے شمال میں اپنے چھاپوں کی وجہ سے ایرانی آبادی کے لیے ایک ہوّا بن گئے تھے۔ آغا محمد خان نے ان پر کئی سخت ضربیں لگائیں، لیکن قاچاریوں کے ابتدائے عہد ہی میں بین الاقوامی صورت حال بہت پیچیدہ ہوگئی، کیونکہ ایران عالم گیر سیاسی کشمکشوں میں الجھ گیا۔ ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء تک ایران سے اتحاد کا مسئلہ انگلستان اور عہد نپولین کے فرانس میں موجبِ نزاع رہا۔ انگلستان کو ہندوستان میں جو مقام حاصل تھا، اس کے پیش نظر انگریزوں کے لیے ایران کے ساتھ دوستی کا سوال بڑی اہمیت اختیار کر گیا تھا۔ ادھر نپولین روسی فوج کی مدد سے ہندوستان پر حملے کرنے کے منصوبے باندھ رہا تھا۔ ۱۸۱۴ء میں فرانسیسی خطرہ دور ہوا اور انگلستان نے ایران سے ایک عہد نامہ طے کرلیا، لیکن ۱۲۲۷ھ/۱۸۱۲ء ہی سے گرجستان پر قبضے کے لیے جو کشمکش روس کے ساتھ شروع ہوگئی تھی اس کے باعث فوجی اعتبار سے بڑی تباہیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ بالآخر صلح نامۂ ترکمان چای (۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء) کی رو سے ایران کو دریائے ارس کے شمال میں پورے علاقے سے ہاتھ دھونا پڑے۔ اس وقت کے بعد سے روس اور برطانیہ کی رقابت شروع ہوگئی اور برطانیہ کی یہ کوشش رہی کہ ایران طاقتور نہ ہو سکے، کیونکہ سیاسی اعتبار سے وہ روس کے زیرِ اثر آگیا تھا۔ برطانیہ نے اسی بنا پر افغانستان میں ایران کی ہر توسیع کی مخالفت کی۔ فتح ہرات مدّت سے ایرانیوں کا دلی نصب العین تھا۔ برطانیہ نے ۱۸۳۸ء میں ایران کو اس سے باز رکھا اور جب ۱۸۵۶ء میں ہرات واقعی ایرانیوں نے لے لیا تو برطانیہ نے ایران کے خلاف اعلانِ جنگ تک کرنے

سے گریز نہیں کیا اور خلیج فارس میں اپنی فوجیں اتار دیں۔ ۱۸۵۷ء کے صلح نامے کے وقت، جو پیرس میں مرتب ہوا، ایران کو اپنے دعوے سے دست بردار ہونا پڑا۔ اس عرصے میں روس کی قوت روز بروز بڑھتی رہی۔ روسی بیڑے کا ایک مستقر خلیج استرآباد میں بن گیا۔ خیوا و بخارا کی روسی فتح ۱۸۸۱ء میں تکّہ ترکمانوں کو زیر کر لینے سے مکمل ہوگئی۔ نخلستان مرو بھی روسیوں کے ہاتھ آ گیا۔ یوں روسی سلطنت نے ایران پر فوجی اور سیاسی تفوق حاصل کر لیا، جسے شمالی افغانستان اور ترکی ارمینیا میں روسی نفوذ نے اَور تقویت پہنچائی۔ ایران اس قابل نہ رہا کہ اپنی کامل سیاسی آزادی منوالے؛ البتہ پہلی مرتبہ اس کی حدود اچھی طرح متعین ہوگئیں۔ عراق میں ترکیہ کے ساتھ جو اَن بن ہوئی اس کے نتیجے میں ۱۸۴۳ء میں ترکی۔ ایرانی سرحد کا تعین ہوا (اس سرحد کی درستی ۱۹۱۳ء میں ہوئی)۔ دوسری طرف افغانستان اور بلوچستان سے مشرقی سرحدوں کا تعین ۱۸۷۲ء میں برطانیہ، ایران و افغانستان کے وفدِ حد بندی نے کر دیا۔ اس کارروائی کی زیادہ تر ضرورت یوں پیش آ گئی تھی کہ تار کا سلسلہ ایران کے اندر سے ہندوستان لے جانا مقصود تھا۔ ناصر الدین شاہ [قاچار] کے طویل عہدِ حکومت (۱۸۴۸-۱۸۹۶ء) میں بین الاقوامی حالات جوں کے توں قائم رہے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ بحیثیت مجموعی ایران کی اندرونی حالت پُرسکون تھی، لیکن جب ناصر الدین کے جانشین [مظفر الدین شاہ قاچار] کے عہد میں ملک کے اندر سیاسی اور مالی اختلال کی وجہ سے بے اطمینانی کی صورت پیدا ہوئی تو دونوں بڑی طاقتوں [روس و برطانیہ] کی مداخلت زیادہ تہدید آمیز صورت اختیار کر گئی۔ اس مداخلت نے روس و برطانیہ کے معاہدۂ ۱۹۰۷ء کی شکل اختیار کی، جس سے ایران عملاً دو سیاسی حلقہ ہاے اثر میں تقسیم ہو گیا: ایک شمالی اور دوسرا جنوبی۔

انیسویں صدی میں فی الحقیقت قاچار خاندان قدیم شان و شوکت سے ایران پر حکومت کرنے میں کامیاب رہا، کیونکہ وہ مُفسد قبائل اور ان کے سرداروں کے دائمی اختلافات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کی سرگرمیوں کی روک تھام کرتا رہتا تھا۔ ملک کے باشندوں پر شیعی مجتہدین کا اثر چھایا ہوا تھا اور ان کی نامزدگی میں حکومت کو مطلق دخل نہ تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر کربلا اور نجف کے مذہبی مرکزوں میں اقامت رکھتے تھے۔ ان سے عام عقیدت کے باوجود بعض اختلافی دینی میلانات انیسویں صدی کے آغاز سے نشوونما پانے لگے تھے، مثلاً فرقۂ شیخیہ۔ اس فرقے پر روحانیت کا غلبہ تھا اور اسی سے بالآخر ۱۸۴۴ء میں باب کے ظہور کا راستہ ہموار ہوا۔ بابی تحریک میں چند سال تک ایک مذہبی سیاسی بغاوت کا پہلو موجود رہا، لہٰذا حکومت کو خون ریز تدبیروں سے اسے دبانا پڑا۔ اس وقت سے بابی مذہب اور بعد کو اسی کی پیدا کردہ بہائی تحریک دونوں بظاہر تو ایران سے غائب ہو گئے، لیکن ایرانیوں کی قومی و مذہبی زندگی میں اس کے کچھ اثرات موجود رہے۔ اس سے تعلیم یافتہ طبقوں میں سیاسی بیداری پیدا ہوئی اور وہ ایک نسبتہً آزاد روش اختیار کرنے لگے۔ جب حکومت کے افعال پر ان کی نکتہ چینی بڑھی تو انھوں نے مجتہدینِ عظام کو عموماً اپنا طرف دار پایا۔ جمال الدین افغانی [رک بآں] کی تحریک اتحادِ اسلامی نے بھی راے عامّہ کو بیدار کرنے والے عناصر مہیا کیے؛ چنانچہ مظفر الدین شاہ کے عہد میں جب داخلی حالات بگڑنے لگے اور ان بیرونی قرضوں کے نتائج سامنے آنے لگے، جن کا اس فرمانروا نے اقرار نامہ لکھا تھا تو عوام حرکت میں آ گئے، جس کے باعث شاہ کو دستوری حکومت دینے اور اکتوبر ۱۹۰۶ء میں پہلی قومی مجلس کا افتتاح کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ مظفر الدین کے جانشین محمد علی شاہ کی رجعت پسندانہ حکمت عملی کا خاتمہ ۱۹۰۹ء میں اس کی معزولی پر ہوا، لیکن ان ہنگاموں نے، جو انقلابی تحریک کے جلو میں آئے تھے، روسیوں کو تبریز اور قزوین پر قابض ہو جانے کا موقع فراہم کر دیا۔ ادھر اس زمانے میں ایرانی حکومت اپنے نظم و نسق کے مختلف شعبوں (یعنی فوج، پولیس، مالیات، محصولِ درآمد) میں غیر ملکیوں سے کام لینے پر مجبور ہوئی۔ [پہلی] عالمی جنگ کے دوران میں ایران سرکاری طور پر غیر جانب دار تھا، لیکن برطانوی ہند پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنا تو ۱۹۱۵ء میں جرمنوں کے پروپیگنڈے کی مہم پہلی بار جنوبی ایران میں کامیاب رہی۔ دوسری طرف رُوسی فوجیں اِنزلی میں لنگر انداز ہوگئیں اور انھوں نے ایران میں ترکی پیش قدمی کو روک دیا، جو ۱۹۱۶ء میں کرمان شاہ کی تسخیر سے شروع ہوئی تھی۔ اسی سال انگریزوں نے جوابی کارروائی کا آغاز اس طرح کیا کہ جنوبی ایران میں ایک خاص جیش (South Persian Rifles) تیار کیا گیا۔ جب ۱۹۱۷ء کے انقلاب کی وجہ سے رُوسی فوجیں کمزور ہوگئیں تو برطانوی افواج خلیج فارس میں اُتر آئیں اور مغربی سرحدی خطّے میں ترکوں کی پیش قدمی کو روکنے اور گیلان میں جنگلیوں کی مقامی مخالفت کو روسی فوج کے ساتھ مل کر دبانے میں کامیاب ہوئیں۔ آگے چل کر ۱۹۱۸ء میں بھی انگریزوں کو اسی طرح کی ایک قومی شورش فرو کرنے میں بڑی مشکل پیش آئی، جو شیراز میں قبیلۂ کشقائی کی سرکردگی میں برپا ہوئی تھی۔

جنگ کے خاتمے پر ایران سے فوجیں واپس بلالی گئیں اور وہ شروع ہی سے مجلس اقوام (League of Nations) کا رکن بن گیا۔ ۱۹۱۹ء میں برطانیہ سے جو عہد نامہ ہوا اس سے برطانوی اثر دوبارہ قائم ہو گیا، لیکن اسی سال حکومت میں ناگہانی انقلاب آنے سے ایران کی داخلی اور خارجی روش بدل گئی۔ سیّد ضیاء الدین اور رضا خان نے حکومت کی قیادت بزورِ شمشیر اپنے ہاتھ میں لے لی۔ رضا خان وزیر جنگ ہو گیا۔ اس وقت ملک کو ایسے ہی مضبوط آدمی کی ضرورت تھی۔ [آئندہ چند سال میں اس نے شورش پسند قبائل کو پوری طرح مطیع کر لیا اور چالیس ہزار جوانوں کی ایک قابل اعتماد فوج تیار کر لی۔ ۱۹۲۳ء میں وہ وزیر اعظم ہو گیا۔ احمد شاہ قاچار پیرس میں جا بیٹھا، جسے اکتوبر ۱۹۲۵ء میں مجلس مِلّی نے معزول کر کے قاچار خاندان کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس کے فیصلے کے مطابق رضا خان نے پہلوی کا لقب اختیار کر کے شاہنشاہِ ایران ہونے کا اعلان کر دیا اور ایران کے دورِ جدید کا آغاز ہوا (تفصیل آگے دیکھیے)]۔

مآخذ: مذکورۂ بالا مقالے کی عمومی نوعیت کے پیش نظر یہ کافی ہے کہ مفصل مآخذ کے لیے ان مادّوں کی طرف رجوع کیا جائے جو ایران کی تاریخ، جغرافیے اور نسلیات سے متعلق درج کتاب ہیں اور ایران کے بارے میں عام کتابیاتی تصانیف کا حوالہ دے دیا جائے۔ مثلاً (۱) M. Schwab: *Bibliographie de la perse*، پیرس ۱۸۷۵ء؛ و (۲) A. T. Wilson: *A Bibliography of Persia*، اوکسفرڈ ۱۹۳۰ء؛ [نیز دیکھیے (۳) *Encyclopaedia Britannica*، ج ۱۲ (مادّۂ ایران) و ۱۷ (مادّۂ پرشیا)؛ (۴) *The Statesman's Year-Book*؛ (۵) *World Muslim Gazetteer*: *1966-1967*، کراچی ۱۹۶۴ء].

(J. H. KRAMERS و ادارہ])

(ج) ایران جدید

۱۳ دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس ملّی کے فیصلے کے مطابق رضا خان پہلوی کے شاہنشاہِ ایران ہونے کا اعلان ہوا اور ۲۵ اپریل ۱۹۲۶ء کو اس کی تاج پوشی کی رسم باضابطہ ادا کی گئی۔

زمامِ اقتدار سنبھالنے کے بعد رضا شاہ پہلوی نے سب سے پہلے تو سارے ملک میں مرکزی حکومت کا اقتدار بحال و مستحکم کیا، پھر تمام سابقہ معاہدے منسوخ کر کے (۱۹۲۸ء) غیر ممالک سے ایران کے تعلقات مساوات کی بنا پر استوار کرنا شروع کیے۔ آمدنی کے ذرائع کو قومی ملکیت قرار دیا گیا اور ایک اعلٰی درجے کے قومی بینک کا قیام عمل میں آیا۔ ملکی صنعت کو ترقی دی گئی۔ "ٹرانس ایرانین ریلوے" اس کے عہدِ حکومت کا ایک درخشاں کارنامہ ہے۔ ۱۹۳۴ء میں اس نے تہران یونیورسٹی کی بنیاد رکھی۔ ۸ جولائی ۱۹۳۷ء کو معاہدۂ سعد آباد کے تحت ایران، ترکی، عراق اور افغانستان کا اتحاد ہو گیا۔

دوسری جنگ عظیم شروع ہونے پر ایران نے غیر جانب داری کا اعلان کر دیا تھا، لیکن جب ۱۹۴۱ء میں اس نے اتحادیوں کا یہ مطالبہ مسترد کر دیا کہ جرمن باشندے ایران سے نکال دیے جائیں تو ۲۶ اگست کو روسی اور برطانوی فوجیں ملک میں داخل ہو گئیں۔ ۱۶ ستمبر کو رضا شاہ اپنے بیٹے محمد رضا کے حق میں تاج و تخت سے دست بردار ہو گیا۔ ایک سہ طاقتی معاہدے کی رُو سے برطانیہ و روس نے ایران کی سالمیت اور آزادی کی ضمانت اور ایران نے اتحادیوں کو جنگی ضروریات کے لیے ملک کے تمام مواصلات استعمال کرنے کی غیر مشروط اجازت دے دی۔ علاوہ ازیں یہ بھی طے پایا کہ جنگ ختم ہونے کے بعد اتحادی فوجیں چھے مہینے سے زیادہ ایران میں قیام نہ کریں گی۔ برطانوی اور امریکی فوجیں تو مارچ ۱۹۴۶ء میں ملک خالی کر گئیں، لیکن روسی دستے مئی ۱۹۴۶ء میں اور وہ بھی سلامتی کونسل کا دروازہ کھٹکھٹانے پر یہاں سے رخصت ہوئے۔ ایران مجالسِ اقوام متحدہ کا ابتدا ہی سے رکن ہے۔ اپریل ۱۹۵۱ء میں ڈاکٹر مصدق کی کوشش سے مجلس ملّی نے تیل کی صنعت کو قومیانے کا قانون منظور کیا اور مئی میں ڈاکٹر مصدق وزیر اعظم ہو گیا۔ برطانوی حکومت اور اینگلو ایرانین آئل کمپنی نے بین الاقوامی عدالت سے رجوع کیا، لیکن ایران کا موقف تھا کہ یہ مسئلہ اس عدالت کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے۔ جولائی ۱۹۵۲ء میں عدالت نے یہ موقف درست تسلیم کر لیا۔ ۲۳ اکتوبر کو برطانیہ سے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے گئے۔ اسی دوران میں شاہنشاہ اور مصدّق کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے اور انھوں نے بہت جلد ایسی شدید نوعیت اختیار کر لی کہ فروری ۱۹۵۳ء میں بادشاہ نے ملک چھوڑ دینے کا فیصلہ کر لیا۔ مجلس ملّی کے متعدد ارکان مصدّق کے رویّے کے خلاف احتجاجاً مستعفی ہو گئے۔ مصدّق نے جواباً استصوابِ رائے عامّہ کی بنا پر دعوٰی کیا کہ اکثریت اس کے حق میں ہے اور مجلس کو توڑ دیا۔ ملک کو خون ریزی اور خانہ جنگی سے بچانے کے لیے شاہنشاہ کو یہاں سے رخصت ہونا پڑا، لیکن تین ہی روز بعد جنرل زاہدی نے ایک فرمان ہمایونی کے تحت وزارتِ عظمٰی سنبھال لی، مصدّق اور اس کی حکومت کے ارکان گرفتار ہو گئے اور شاہنشاہ کو واپس بلا لیا گیا۔ دسمبر ۱۹۵۳ء میں برطانیہ کے ساتھ تعلقات بحال ہو گئے اور تیل کا مسئلہ سلجھانے کے لیے گفت و شنید شروع ہوئی۔ بالآخر طے پایا کہ حکومتِ ایران اور تیل کی کمپنیاں منافع میں برابر کی حصّے دار ہوں گی اور ملکی ضروریات پوری کرنے کے لیے ایران کی قومی کمپنی نفت شاہ کے چشموں اور کرمان شاہ کے کارخانے سے کام لے گی۔ ان تمام جھگڑوں کا ایک افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ اصلاحات کو عملی جامہ پہنانے کی رفتار سست پڑ گئی، چنانچہ ملک میں ایک بار پھر بے اطمینانی اور اضطراب کی زد دوڑنے لگی۔ اپریل ۱۹۵۵ء میں زاہدی وزارت مستعفی ہو گئی اور اب شاہنشاہ نے نظم و نسق میں عملی طور پر دلچسپی لینا شروع کر دی۔

شاہنشاہ کی قیادت میں بہت جلد ان مالی مشکلات پر قابو پا لیا گیا جو مصدّق کی حکومت نے پیدا کی تھیں اور مختلف اصلاحی اقدامات سے ملک کی داخلی حالت سدھرنے لگی۔ اکتوبر ۱۹۵۵ء میں ایران نے معاہدۂ بغداد میں شرکت کر لی، جو آگے چل کر CENTO کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ بنیادی طور پر ایک دفاعی معاہدہ تھا اور ترکیہ، عراق، ایران، پاکستان اور برطانیہ اس کے باقاعدہ ارکان تھے۔ ۱۹۶۴ء میں ایران، ترکیہ اور پاکستان کے مابین معاہدۂ استانبول طے ہوا، جس کی رو سے ان ممالک کی ترقی کے لیے باہمی تعاون کا خوش آئند آغاز ہوا۔

(سیّد امجد الطاف)

(د) انقلابِ سفید

۱۹۶۲ء میں ایران میں ایک ایسا انقلاب رونما ہوا، جس نے محنت کش طبقے کی زندگی یکسر بدل کر رکھ دی۔ چونکہ اس انقلاب کے بانی خود شاہنشاہ تھے، اس لیے اسے انقلابِ سفید کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس سے قبل شاہنشاہ نے متعدّد بار اپنی تقریروں میں اس بات پر زور دیا تھا کہ ایران کے دقیانوسی نظامِ معاشرت کو بدلنے کے لیے ایک ایسے بنیادی انقلاب کی ضرورت ہے جو کاشت کاروں، کاریگروں اور مزدوروں کی زندگی بہتر بنا دے۔ اس نصب العین کے حصول کے لیے خود شاہنشاہ نے عملی قدم اٹھایا اور ذاتی اور سرکاری اراضی کو کسانوں میں تقسیم کرنا شروع کر دیا گیا۔ مزید براں قانون اصلاحاتِ اراضی کا مسودہ پیش کر دیا گیا، جس

کی رو سے کوئی بڑا زمیندار یا جاگیردار ایک مقررہ حد سے زائد اراضی کا مالک نہیں رہ سکتا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ اقدام ان مٹھی بھر زمینداروں کے مفاد کے منافی تھا جو کاشت کاروں اور مزدوروں کا خون چوس کر اپنی تجوریاں بھر رہے تھے، چنانچہ انھوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگا کر اس مسودۂ قانون کی مخالفت کی۔

ملک میں کسانوں کی ناگفتہ بہ حالت نہ تو شاہنشاہ کے لیے قابلِ برداشت تھی، نہ ملّتِ ایران کے لیے۔ ۹ جنوری ۱۹۶۲ء کو کسانوں کی پہلی قومی کانگرس تہران میں منعقد ہوئی، جس میں ان کے چار ہزار سے زیادہ نمائندوں کے علاوہ مختلف مزدور جماعتوں، نیز صنعتی و اقتصادی اداروں کے نمائندوں نے بھی شرکت کی۔ اس میں شاہنشاہ نے انقلابِ سفید کے اصول کی تشریح کرتے ہوئے چند اصلاحات کا اعلان کیا اور ان کے بارے میں عوام کی رائے معلوم کی گئی۔ اصلاحات کا خلاصہ درج ذیل ہے:

(۱) جاگیرداری کی تنسیخ اور اصلاحاتِ اراضی کا اجرا؛ (۲) جنگلات کو قومی ملکیت قرار دینا؛ (۳) سرکاری کارخانوں کے حِصّوں کی فروخت؛ (۴) کارخانوں کے منافع میں مزدوروں کی شرکت؛ (۵) قانونِ انتخابات میں ترمیم؛ (۶) سپاہِ دانش کا قیام۔

دراصل دستورِ اساسی کے اجرا کے بعد ہی سے ایران کے فہمیدہ اشخاص اور متوسط طبقے میں سیاسی بیداری پیدا ہو چکی تھی اور ان کی یہ آرزو تھی کہ زمینداروں اور جاگیرداروں کے اقتدار کا خاتمہ کر کے آجر و اجیر کے قابلِ نفریں نظام کو مٹایا جائے۔ گزشتہ نصف صدی کے دوران میں مختلف ترقی پسند جماعتوں نے اس کے خلاف جدوجہد جاری رکھی ہے۔ قانونِ اصلاحاتِ اراضی کے نفاذ کا ابتدائی مرحلہ ۱۹۵۰ء میں شروع ہوا جب کہ شاہنشاہ نے شاہی اراضی کو کسانوں میں تقسیم کر کے پہلا عملی قدم اٹھایا۔ ۱۹۶۰ء میں اصلاحاتِ اراضی کا بل مجلس میں پیش ہوا، لیکن جاگیرداروں کے اثر و نفوذ کے باعث اس میں اس قدر ترمیم و تحریف کی گئی کہ اصل قانون مسخ ہو کر رہ گیا اور منظور شدہ قانون فقط زمینداروں اور جاگیرداروں کے مفاد کا محافظ ثابت ہوا۔ ۹ جنوری ۱۹۶۱ء کو ترمیم شدہ بل مجلسِ وزرا میں پیش ہوا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۶۲ء کو شاہنشاہ کا پیش کردہ اصلی بل ملّتِ ایران کے سامنے استصوابِ رائے کے لیے پیش کیا گیا، جس میں پچپن لاکھ اٹھانوے ہزار سات سو گیارہ افراد نے اصلاحات کے حق میں اور چار ہزار ایک سو پندرہ نے اس کے خلاف رائے دی اور یوں بھاری اکثریت نے اصلاحات کے اجرا کی تائید کی۔

قانونِ اصلاحاتِ اراضی دو مرحلوں میں نافذ کیا گیا۔ پہلا مرحلہ ان بڑے بڑے زمینداروں سے متعلق تھا جو وسیع اراضی کے مالک تھے۔ اس کی رُو سے ہر زمیندار "شش دانگ" (= کل جائداد) کا دسواں حصہ اپنے پاس رکھ سکتا تھا اور بقیہ جائداد مناسب اور منصفانہ قیمت پر حکومت خرید لیتی تھی۔ قیمت دس سال میں ادا کرنا ہوتی تھی، جس کی ضمانت وزارتِ زراعت دیتی تھی۔ خرید کردہ اراضی کو حکومت کسانوں کے ہاتھ فروخت کر دیتی تھی اور قیمت پندرہ سال میں پندرہ مساوی قسطوں میں زراعتی بینک کے توسّل سے وصول کرتی تھی۔ اس طرح جن افراد کے پاس پچاس پچاس گاؤں تھے ان سے حکومت نے مقررہ حد سے زائد اراضی لے کر کسانوں میں تقسیم کر دی۔ قانون کا دوسرا مرحلہ چھوٹے چھوٹے زمینداروں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ایسے زمیندار تھے جن کے پاس پہلے مرحلے کی مقرر کردہ حد سے کم زمین تھی۔ ان زمینوں پر بے شمار کاشت کار کام کرتے تھے، اس لیے کاشت کاروں اور مالکان کے حقوق متعین کرنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کرنا پڑے، مثلاً زمین کا پٹے پر دینا، زمینوں کو فروخت کر دینا یا زمینوں کو تقسیم کر دینا تاکہ کاشت کار اور مالک اپنے فائدے کو مدنظر رکھتے ہوئے جو طریقہ بھی مفید و مناسب خیال کریں اسے اختیار کر لیں۔

جنگلات کو قومی ملکیت قرار دینے کا مقصد یہ تھا کہ جنگلات، جو اب تک کسی فرد یا چند افراد کی ملکیت رہے ہیں، قومی ملکیت بن جائیں اور اس طرح جاگیرداروں کی دست بُرد سے محفوظ ہو جائیں۔ یہ جنگلات اور چراگاہیں ایسے لوگوں کو آسان شرائط پر دی جاتی ہیں جن کا پیشہ مویشی پالنا ہے۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ مویشیوں کی تعداد میں اضافے کے علاوہ نسل بھی بہتر ہو جائے گی اور قومی آمدنی بھی بڑھ جائے گی۔

سرکاری کارخانوں کی فروخت سے اصلاحاتِ اراضی کے لیے سرمایہ فراہم کرنا مقصود تھا۔ ستاون کارخانوں کے حصص فروخت ہوئے۔ جن زمینداروں کی اراضی قانونِ اصلاحاتِ اراضی کے تحت فروخت ہو گئی تھی انھوں نے اپنی رقوم سے یہ حصّے خریدے۔ اس طرح یہ سرمایہ جامد ہو کر نہیں رہ گیا، بلکہ سودمند کاموں میں صرف ہوا۔ ان کارخانوں کے حصہ داروں کی ایک انجمن بن گئی ہے اور اس طرح انتظامی امور میں عوام کو دخل حاصل ہو گیا ہے۔ کارخانوں کے منافع میں مزدوروں کی شرکت کا قانون نافذ کرنے کا مقصد مزدوروں کی زندگی کو بہتر بنانا ہے۔ اس سے نہ صرف مزدوروں کی آمدنی میں اضافہ ہو گیا ہے، بلکہ مالک اور مزدور کے تعلقات بھی بہتر ہو گئے ہیں اور صنعتی کارخانوں میں صحیح نظام قائم ہو گیا ہے۔ اس اقدام سے ملک کی صنعتیں برابر ترقی کر رہی ہیں۔

قانونِ انتخابات کے اجرا کا منشا یہ تھا کہ انتخابات آزادانہ اور غیر جانب دارانہ ہوں۔ اب تک ذی اثر لوگ، مثلاً زمیندار یا جاگیردار، اپنی دولت کے بل بوتے پر انتخابات میں کامیاب ہو جاتے تھے۔ اس قانون کی رو سے کسانوں، مزدوروں اور عورتوں کے لیے مجلسِ ملی کی رکنیت کا راستہ کھل گیا۔ اسی قانون کی بنا پر شاہنشاہ نے ۲۷ فروری ۱۹۶۲ء کو ایران کی خواتین کو برابر کے سیاسی حقوق عطا کر دیے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجلس کے گزشتہ انتخابات میں ایران کی آئینی تاریخ میں خواتین پہلی بار "مجلس" (Parliament) اور "سنا" (Senate) کی رکن منتخب ہوئیں۔

اصلاحاتِ اراضی کے پہلو بہ پہلو ایک اَور انقلاب بھی ظہور میں آیا، یعنی ایک سپاہِ دانش (= تعلیمی سپاہ) کا قیام، جس کے فرائض درج ذیل ہیں: (۱) تعلیمی:

جہالت اور بے علمی کے خلاف جہاد۔ اس سپاہ کا کام یہ ہے کہ وہ ان پڑھ دیہاتیوں اور مزدوروں کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کرے تاکہ وہ اس قابل ہو جائیں کہ زندگی میں پیش آنے والے واقعات کو بخوبی سمجھ سکیں۔ دیہاتی بچوں کے لیے تعلیم لازمی ہے؛ (۲) اقتصادی: گاؤں اور گاؤں والوں کی بہبود اور صحت کا تحفظ، امدادِ باہمی کی انجمنوں کی تشکیل، زراعت کے جدید طریقوں سے آشنا کرانا اور مویشی پالنے کے صحیح طریقے سکھانا؛ (۳) معاشرتی: دیہات میں جمہوریت کو بارآور بنانے کے لیے کسانوں میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ پیدا کرنا، تعلیمی اور معاشرتی کاموں میں دیہاتیوں کو شریک کرنا، ان میں خوداعتمادی کی روح پھونکنا اور ان کے احساسِ کم تری کو زائل کرنا۔ سپاہ دانش ان نوجوانوں پر مشتمل ہوتی ہے جو ہائی سکول کی تعلیم سے فراغت پاتے ہیں اور جنھیں جبری فوجی خدمت انجام دینا ہوتی ہے۔ فوجی خدمت کی بجائے ان نوجوانوں کو چار ماہ کی مخصوص تربیت دے کر دور دراز علاقوں میں بھیج دیا جاتا ہے، جہاں وہ لوگوں کو تعلیم دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنے فرائض کو ایسی خوش اسلوبی اور سرگرمی سے انجام دیا ہے کہ اگر تعلیمی ترقی کی یہی رفتار رہی تو اٹھارہ بیس سال کے عرصے میں ایران سے بے علمی کا بالکل خاتمہ ہو جائے گا۔

ان شش گانہ اصلاحات کے اجرا کے بعد شاہ ایران نے ایک اور فرمان جاری کیا، جس کی رُو سے سپاہِ بہداشت (= صحت) اور سپاہِ ترویج و آبادانی (= آبادکاری) کی تشکیل عمل میں آئی اور دور دراز کے علاقوں میں صحت اور آباد کاری کا کام ان کے سپرد کر دیا گیا۔ "سپاہِ صحت" کے کارکن، جو تہران یونیورسٹی کے فارغ التحصیل ہوتے ہیں، حفظِ صحت کی چار ماہ کی تربیت حاصل کرنے کے بعد دیہات میں بھیج دیے جاتے ہیں، جہاں پر حفظِ صحت کے اصول بتاتے ہیں اور لوگوں کو صاف رہنے اور اپنے اپنے گھر، محلّے اور گاؤں کو صاف رکھنے کے فوائد سمجھاتے ہیں۔ ان کی مدد کے لیے "سپاہِ آبادانی" ان کے شانہ بشانہ اپنے وظائف و فرائض کی انجام دہی میں سرگرم عمل رہتی ہے۔

[انقلاب سفید کا ایک اور اہم عنصر "خانہ ہای انصاف" بھی ہیں۔ ملک بھر کے دیہات، قصبات اور شہروں میں چھوٹی بڑی عدالتیں قائم ہو گئی ہیں۔ ان عدالتوں کے بارے میں مزید تفصیل "عدلیہ" کے ذیل میں بیان کی جائے گی]۔

اس طرح شاہنشاہ کے زیرِ قیادت ملک میں ایک وسیع اصلاحی انقلاب ظہور پذیر ہوا، جس میں تمام طبقوں کے لوگ شریک ہیں۔ عوام میں ایک سیاسی بیداری پیدا ہو گئی ہے، جس کا نتیجہ ملّت ایران کی ترقی کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے۔

(ایس۔ نعمتی)

(۵) نظم و نسق

آج کل ایران تیرہ اُستانوں (صوبوں) میں منقسم ہے، ہر ایک اُستان کا حاکم اعلٰی اُستان دار کہلاتا ہے۔ تہران اور مضافاتِ تہران کا ایک علیحدہ حاکم اعلٰی ہے، جس کا صدر مقام تہران ہے۔ ہر ایک اُستان چند شہرستانوں میں منقسم ہے، جس کے حاکم فرمان دار کہلاتے ہیں۔ پھر ہر ایک شہرستان متعدد بخشوں (اضلاع) اور ہر ایک بخش دہستانوں میں تقسیم کیا گیا ہے، جن کے حاکم علی الترتیب بخش دار اور دہ دار کہلاتے ہیں۔ ہر ایک گاؤں کا ایک کدخدا (مکھیا) ہوتا ہے۔ کدخدا کے سوا سب حکام مرکزی حکومت کی طرف سے نامزد کیے جاتے ہیں۔

استانوں کے نام یہ ہیں: (۱) گیلان: اس میں زنجان، قزوین اور اَرَک شامل ہیں؛ آبادی: پندرہ لاکھ؛ صدر مقام: رَشت؛ (۲) مازندران: اس میں گورگان، دامغان اور شاہ رُود شامل ہیں؛ آبادی: سولہ لاکھ؛ صدر مقام: ساری؛ (۳) مشرقی آذربیجان، آبادی: ستائیس لاکھ؛ صدر مقام: تبریز؛ (۴) مغربی آذربیجان، آبادی: آٹھ لاکھ؛ صدر مقام: رضائیہ؛ (۵) کرمان شاہ: اس میں ہَمَدان شامل ہے؛ آبادی: سترہ لاکھ؛ صدر مقام: کرمان شاہ؛ (۶) خُوزِستان: اس میں لُرستان شامل ہے؛ آبادی: چوبیس لاکھ؛ صدر مقام: اَہواز؛ (۷) فارس، آبادی: سولہ لاکھ؛ صدر مقام: شیراز؛ (۸) کرمان، آبادی: نو لاکھ؛ صدر مقام: کرمان؛ (۹) خُراسان، آبادی: اٹھارہ لاکھ؛ صدر مقام: مشہد؛ (۱۰) اصفہان، آبادی: اٹھارہ لاکھ؛ صدر مقام: اصفہان؛ (۱۱) کُردستان، آبادی: پانچ لاکھ؛ صدر مقام: سَنَندَج؛ (۱۲) سیستان و بلوچستان، آبادی: دو لاکھ پچاس ہزار؛ صدر مقام: زاہدان؛ (۱۳) وسطی صوبہ، مشتمل بر تہران و سمنان؛ آبادی: اڑتالیس لاکھ؛ صدر مقام: تہران۔

آئین: آریا مہر شاہنشاہ محمد رضا پہلوی ملک کے سربراہ ہیں۔ اعلٰی قانون ساز ادارہ مجلس ملّی (Parliament) ہے، جو ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو معرض وجود میں آئی تھی۔ دستور میں "سنا" (Senate) کی تشکیل کی بھی گنجائش تھی، لیکن یہ پہلی بار فروری ۱۹۵۰ء میں قائم ہوئی۔ اس کے ساٹھ ارکان ہیں، جن میں سے تیس شاہنشاہ نامزد کرتے ہیں۔ ۱۹۴۹ء اور ۱۹۵۷ء کی دستوری ترمیمات کے ماتحت مجلس ملّی کے ارکان کی تعداد ایک سو چھتیس سے بڑھا کر دو سو اور اس کی میعاد دو سال کے بجائے چار سال کر دی گئی۔ شاہنشاہ کو یہ دونوں ایوان برطرف کرنے اور مالیات کے بارے میں منظور شدہ قوانین نظر ثانی کے لیے دوبارہ مجلس کو بھیج دینے کا حق حاصل ہے، البتہ اس کے علاوہ جو قوانین مجلس منظور کرتی ہے ان کی توثیق اور نفاذ شاہنشاہ پر لازم ہے۔

قومی پرچم سبز، سفید اور سرخ رنگ کی تین اُفقی پٹیوں پر مشتمل ہے۔ سفید پٹی پر سنہری شیر اور آفتاب کا طُغرا ہے۔ قومی ترانے کا پہلا مصرع ہے: شاہنشاہِ ما زندہ باد (تصنیف: شہزادہ افسر؛ دُھن: داؤد نجمی)۔ سرکاری زبان فارسی ہے اور بنیادی سکّہ ریال۔ ایک ریال میں سو دینار ہوتے ہیں۔ شرح تبادلہ یہ ہے: ایک پونڈ = ۲۱۰ تا ۲۱۴ ریال؛ ایک ڈالر = ۷۵ تا ۷۶ ریال۔

عدلیہ: دیہات اور قصبات میں ماتحت عدالتیں اور بڑے شہروں میں اعلٰی عدالتیں قائم ہیں۔ عدالت ہائے مرافعہ تہران، تبریز، شیراز، کرمان شاہ، اصفہان، مشہد، کرمان اور اہواز میں ہیں اور عدالت عالیہ تہران میں۔ یہ تمام عدالتیں وزارتِ عدل کے ماتحت ہیں۔ ۱۹۳۰ء میں فرانس اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین پر مبنی

نئے ضابطہ ہائے دیوانی وفوجداری نافذ کیے گئے تھے۔

مالیات: ۱۹۶۵-۱۹۶۶ء کے میزانیے میں ایران کی آمدنی ایک کھرب پچھتر ارب ریال (= تقریباً تراسی کروڑ پونڈ) اور خرچ ایک کھرب پچھتر ارب ریال (= تقریباً بیاسی کروڑ پونڈ) دکھایا گیا تھا۔ ۱۹۶۰ء تک ایران نے قرضوں اور امداد کی صورت میں جو رقم ریاست ہائے متحدۂ امریکہ سے حاصل کی تھی اس کی کیفیت یہ ہے: (۱) ترقیاتی بینک سے دو کروڑ باسٹھ لاکھ ڈالر؛ (۲) درآمدی و برآمدی بینک سے پندرہ لاکھ ڈالر؛ (۳) حکومت سے بطور امداد بائیس لاکھ ڈالر۔ مختلف منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے ۱۹۶۳ء میں جمہوریہ سوویٹ روس سے پینتیس لاکھ روبل کا قرضہ لیا گیا۔

تیسرے ہفت سالہ منصوبے (۱۹۶۲-۱۹۶۸ء) پر تقریباً دو ارب ریال صرف ہوں گے۔ اس رقم کا ۵ء ۲۲ فی صد زراعت اور آب پاشی، ۲۵ فی صد وسائل حمل ونقل، ۵ء ۱۳ فی صد بجلی اور ایندھن، ۷ء ۱۸ فی صد معاشرتی بہبود اور ۱۱ فی صد صنعت اور کان کنی پر خرچ ہوگا۔

دفاع: بڑی فوج سترہ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ اس میں پیدل فوج کے آٹھ ڈویژن شامل ہیں۔ ہر شخص کے لیے دو سال تک تربیت حاصل کرنا لازمی ہے۔

بحریہ میں ایک جنگی جہاز، چار جنگی کشتیاں، چار سرنگ صاف کرنے والے جہاز، چار گشتی جہاز، ایک تیل بردار جہاز، نو موٹر لانچیں، ایک مرمت کرنے والا جہاز وغیرہ شامل ہیں۔

فضائی فوج میں دس ہزار افراد کام کرتے ہیں۔ لڑاکا طیاروں کے چھے سکواڈرن ہیں۔ پچھتر جیٹ جہاز ہیں اور پینسٹھ دوسرے طیارے۔

زراعت: اہلِ ایران کا سب سے بڑا پیشہ زراعت ہے۔ اہم ترین فصل گندم ہے، جو ملکی ضروریات کے لیے کافی ہو جاتی ہے (۱۹۶۰ء میں چھے لاکھ چوراسی ہزار ٹن)۔ چاول کی فصل، بالخصوص بحیرۂ خزر کے مغربی خطے میں، بہت اچھی ہوتی ہے (۱۹۶۰ء میں چھے لاکھ اکاون ہزار ٹن)۔ علاوہ ازیں عیشکر (پانچ لاکھ اٹھاسی ہزار ٹن)، کپاس (نوے ہزار ٹن)، دالیں (تریسٹھ ہزار ٹن)، تمباکو (بارہ ہزار ٹن)، روغنی بیج (سات ہزار ٹن) اور چاے (نو ہزار ٹن) کی کاشت بھی کی جاتی ہے۔ پھل بھی بافراط پیدا ہوتا ہے، خصوصاً انگور، بادام اور پستہ۔ بحیرۂ خزر کے علاقوں میں جو ریشم تیار ہوتا ہے اسے تاریخی اہمیت حاصل ہے۔ افیون ایک اور اہم پیداوار ہے۔ گزشتہ چالیس برس میں زور اس بات پر دیا جاتا رہا ہے کہ ایسی فصلیں تیار کی جائیں جن سے زرِ مبادلہ کمایا جا سکے۔ دیہات میں سڑکیں بنائی جا رہی ہیں اور زرعی ترقی کے لیے تحقیقاتی ادارے قائم کیے جا رہے ہیں۔ سیلاب پر قابو پانے اور پانی کے ذخیرے مہیا کرنے کے منصوبے زیرِ غور ہیں۔ ۱۹۶۳ء میں دِز رود پر ایک بند کا افتتاح کیا گیا، جس کے باعث تین لاکھ ساٹھ ہزار ایکڑ کا صحرائی علاقہ زیرِ کاشت آ گیا ہے۔ رشت کے قریب سفید رُود پر بھی ایک بند زیرِ تعمیر ہے، جس کے مکمل ہو جانے پر ساڑھے چار لاکھ ایکڑ زمین میں کاشت ہو سکے گی۔ اس کے علاوہ اَور بھی چھوٹے چھوٹے بند تعمیر کیے جا رہے ہیں۔

مویشی: مویشی ایران کا ایک قیمتی سرمایہ ہیں۔ ان سے گوشت، دودھ، خام چمڑا اور اون حاصل ہوتی ہے (۱۹۶۴ء میں بھیڑیں: دو کروڑ ساٹھ لاکھ؛ بکریاں: ایک کروڑ چالیس لاکھ؛ گائے بیل: پچپن لاکھ؛ گھوڑے: چھے لاکھ؛ ۱۹۶۰ء میں اونٹ: چار لاکھ چالیس ہزار؛ بھینسیں: ایک لاکھ بیاسی ہزار؛ ٹٹو: دو لاکھ؛ مرغیاں وغیرہ: دو کروڑ چالیس لاکھ)۔ حکومت کی طرف سے کوشش جاری ہے کہ بہتر نسل کے مویشی پیدا ہوں، متعدی بیماریوں کا قلع قمع کیا جائے اور خانہ بدوشوں کو ایک جگہ مستقل طور پر آباد کر دیا جائے۔

جنگلات: جنگلات تقریباً پانچ کروڑ ایکڑ رقبے میں پھیلے ہوے ہیں اور زیادہ تر حکومت کی ملکیت ہیں۔ ان سے جو لکڑی حاصل ہوتی ہے وہ عمارتیں، فرنیچر اور ریل کی پٹڑیاں وغیرہ بنانے کے علاوہ ایندھن کے کام بھی آتی ہے۔

ماہی گیری: بحیرۂ خزر اور خلیج فارس میں ماہی گیری ایک اہم پیشہ ہے۔ مچھلیوں کو خشک کر کے انھیں محفوظ رکھنے کے لیے روس اور جاپان کی مدد سے کارخانے قائم کیے گئے ہیں۔ ہر سال بحیرۂ خزر سے اڑتالیس ہزار ٹن اور خلیج فارس سے دس ہزار ٹن مچھلیاں حاصل ہوتی ہیں۔

معدنیات: معدنیات میں تیل کو اوّلیں حیثیت حاصل ہے۔ تیل کو قومی ملکیت میں لیے جانے کے بعد غیر ملکی کمپنیوں سے جو گفت وشنید ہوئی تھی اس کی رُو سے ایک ''کنسورشیم'' (consortium) کا قیام عمل میں آیا تھا۔ اس سے ۱۹۶۰ء میں ایران کو کل منافع کا جو پچاس فی صد حصّہ وصول ہوا وہ ایک کروڑ چار لاکھ پونڈ تھا۔ ۱۹۶۳ء میں ایران کو تیل کی تجارت سے کل آمدنی ساڑھے تیرہ کروڑ پونڈ ہوئی۔ تیل کی پیداوار کے اعتبار سے ایران کا درجہ مشرقِ وسطیٰ میں تیسرا اور ساری دنیا میں چھٹا ہے۔ دیگر معدنیات میں پارہ، سم الفار، باکسائٹ (bauxite)، کرومائیٹ، کوئلا، کوبالٹ، تانبا، سیسہ، میگنیشیم، قلعی، جست وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

صنعت: ایران میں سب سے بڑی صنعت تیل کی ہے۔ قدرتی گیس کا استعمال بھی روز افزوں ہے؛ چنانچہ ابادان کا کارخانہ آج کل اسی سے چل رہا ہے۔ تیل کے بعد سوتی کپڑے کی صنعت کا نام آتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا مرکز اصفہان ہے۔ اصفہان اور تبریز میں اونی کپڑے کے بڑے بڑے کارخانے ہیں۔ مازندران پٹ سن اور ریشم کی پیداوار کے لیے مشہور ہے۔ قالین بافی کا شمار اہم دست کاریوں میں ہوتا ہے۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد حکومت سے صنعتیں برابر ترقی کر رہی ہیں۔ ریشمی کپڑے اور پٹ سن کے تھیلے اور رسے بنانے کے کارخانوں کے علاوہ سیمنٹ کے دو کارخانے بھی شروع ہو گئے ہیں، جہاں سالانہ سات لاکھ پینتیس ہزار ٹن سیمنٹ تیار ہو جاتا ہے۔ ان کے علاوہ ہائیڈروکلورک ایسڈ، بناسپتی گھی، صابن اور تانبے کی چیزیں تیار کرنے کے بھی کارخانے جاری ہو گئے ہیں۔ تہران سب سے بڑا صنعتی مرکز ہے۔ ۱۹۶۰ء میں ملک بھر میں چھوٹے بڑے کل چار ہزار چار سو تیس کارخانے تھے۔

مواصلات: ایران میں پندرہ ہزار میل لمبی سڑکیں موجود ہیں اور ایک لاکھ سے زیادہ موٹر گاڑیاں چلتی ہیں۔ ملک میں ریلوں کا جال بچھایا جا رہا ہے۔ ٹرانس ایرانین ریلوے نو سو میل لمبی ہے، جو انجینیرنگ کا شاہ کار ہے۔ معاہدۂ "سینٹو" اور معاہدۂ استانبول کے ماتحت ایران کو ریلوے اور سڑکوں کے ذریعے ہمسایہ ممالک، بالخصوص پاکستان، ترکیہ اور عراق سے ملایا جا رہا ہے۔ جھیل رضائیہ میں جہاز رانی بھی ہوتی ہے۔ متعدد مقامات پر بے تار برقی کے مرکز بنا دیے گئے ہیں اور تہران سے یورپ کے ساتھ بے تار برقی اور بغداد، لنڈن، برن اور نیو یارک سے ریڈیو فون کے ذریعے رابطہ قائم ہے۔ تقریبًا تمام بین الاقوامی کمپنیوں کے طیاروں کے راستے ایران سے ہو کر گزرتے ہیں۔ تہران اور ابادان بین الاقوامی اڈے ہیں۔ اندرون ملک ہوائی پرواز کا اہتمام ایرانین ایرویز کے ہاتھ میں ہے۔ اس کے طیارے پاکستان، بھارت اور افغانستان کے علاوہ مشرق وسطٰی کے دوسرے دارالحکومتوں بلکہ یورپ کو بھی جاتے ہیں.

بجلی: ملک میں بجلی بڑی مقدار میں پیدا ہوتی ہے۔ بندِ دِز رود سے پانچ لاکھ بیس ہزار کلوواٹ اور بندِ کرج سے ایک لاکھ بیس ہزار کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ بندِ سفید رود تعمیر ہونے کے بعد چونسٹھ ہزار کلوواٹ بجلی مزید پیدا ہونے لگے گی.

تجارت: ۱۹۶۰-۱۹۶۱ء میں برآمدی تجارت سے سات ارب ستاسی کروڑ بیس لاکھ ریال کا زرِ مبادلہ کمایا گیا تھا۔ اہم برآمدی اشیا یہ ہیں: تیل، پٹرول، قالین، افیون، گوند، پھل، روئی، لکڑی کے پیپے اور چاول۔ درآمد کی خاص اشیا یہ ہیں: سوتی کپڑا، چاے، شکر، موٹر گاڑیاں، ریلوے کا سامان، صنعتی مشینیں، بجلی کا سامان، آہنی ظروف، چینی کے برتن اور سیمنٹ۔ جن ممالک سے ایران کے تجارتی تعلقات ہیں ان میں دولت مشترکۂ انگلستان، سوویٹ روس، ریاست ہاے متحدۂ امریکہ، پاکستان، عراق، شام، بھارت اور سوئٹزرلینڈ وغیرہ شامل ہیں.

ایران کے تجارتی مرکز یہ ہیں: تبریز، تہران، ہمدان، مشہد اور اصفہان۔ بڑی بڑی بندرگاہوں میں بندر عباس، خرم شہر، بوشہر اور بندر شاپور خلیج فارس پر واقع ہیں اور استرہ، پہلوی، بابل، بندر گز اور بندر شاہ بحیرۂ خزر کے ساحل پر ہیں.

تعلیمی نظام کے بارے میں مفصّل بحث آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

مشہور شہروں اور یادگاروں کے لیے دیکھیے متعلقہ مقامات پر مقالات.

مآخذ: (۱) Elwell -Sutten: *Modern Iran*، لنڈن ۱۹۴۱ء؛ (۲) وہی مصنف: *Persian Oil:A Study in Power Politics*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۳) Haas: *Iran*، نیویارک ولنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۴) M. Ahmad: *Pakistan and the Middle East*، کراچی ۱۹۴۸ء؛ (۵) Lanczowsky: *Russia and the West in Iran*، کورنل یونیورسٹی ۱۹۴۸ء؛ (۶) محمود بریلوی: *The Muslim Neighbours of Pakistan*، لاہور ۱۹۵۰ء، ص ۷۳-۵۸؛ (۷) Ann Lambton: *Landlord and Peasant in Persia*، لنڈن و نیو یارک ۱۹۵۳ء؛ (۸) Vreeland: *Iran*، نیو ہیون ۱۹۵۷ء؛ (۹) Wilber: *Iran, Past and Present*، پرنسٹن ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *Contemporary Iran*، نیو یارک ولنڈن ۱۹۶۳ء؛ (۱۱) Lockhart: *Persian Cities*، لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۱۲) امین بنانی: *The Modernization of Iran*، سٹینفرڈ (کیلیفورنیا) ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) Hardley- Taylor: *Bibliography of Iran*، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۱۴) Benedick: *Industrial Finance in Iran*، مطبوعۂ ہارورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۴ء؛ (۱۵) Peter Avery: *Modern Iran*، لنڈن ۱۹۶۵ء (مآخذ کی ایک جامع فہرست اور ایران کا نقشہ، دیکھیے ص ۵۰۷ ببعد)؛ نیز دیکھیے (۱۶) W. Theimer: *Penguine Political Dictionary*، لنڈن ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) Hyamson: *A Dictionary of International Affairs*، لنڈن ۱۹۴۶ء؛ (۱۸) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۱۲:۵۸۵ ببعد و ۱۷:۵۴۸ ببعد؛ (۱۹) *World Muslim Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۴ء، ص ۱۳۹ ببعد؛ (۲۰) *The Statesman's Year-Book 1966-1967*، لنڈن ۱۹۶۶ء، ص ۱۱۳۶ ببعد؛ (۲۱) علی اصغر شمیم: *Iran–In the Reign of His Majesty Mohammad Reza Shah Pahlavi*، ترجمۂ انگریزی از Aladin Pazargadi، مطبوعۂ کیہان پریس، بدون تاریخ؛ (۲۲) شاہنشاہ محمد رضا شاہ پہلوی: رضا شاہ کبیر، مطبوعۂ ایران، بدون تاریخ؛ (۲۳) اسفند یاری: رستخیز ایران، تہران بدون تاریخ؛ (۲۴) حسین مکّی: تاریخ بست سالۂ ایران، تہران ۱۹۴۵-۱۹۴۶ء؛ (۲۵) تمنائی: ایران (ایک تعارف)، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۲۶) محمد علی زرنگار: اپنے وطن کے لیے (شاہنشاہِ ایران کی خود نوشت سوانح کا اردو ترجمہ)، کراچی ۱۹۶۳ء.

(ادارہ)

(و) نظام تعلیم

ایران کی جغرافیائی حیثیت کا اس کے نظامِ تعلیم پر بہت اثر رہا ہے۔ ایک طرف ہندوستان اور چین اور دوسری طرف ایشیاے کوچک، بحیرۂ روم اور یورپ کے درمیان واقع ہونے کے سبب سے اس ملک نے مشرق و مغرب کے تمدّن اور تہذیب سے ہمیشہ استفادہ کیا ہے اور ان کے عناصر کو ایرانی رنگ دے کر مشرقی تہذیب و تمدّن کو مغرب میں اور مغربی تہذیب و تمدن کو مشرق میں پہنچایا ہے۔ ایران کی شمالی سرحد میں چونکہ اہم قدرتی موانع نہیں ہیں، اس لیے بیرونی قبائل اور قومیں (مثلًا تورانی، غُز، مغل، تاتاری، ترکمان اور اُزبک) سائبیریا کے جنوبی صحراؤں، منگولیا اور ترکستان سے ایران پر حملہ آور ہوتی رہی ہیں اور ان کے حملوں میں یہ ملک تباہی سے دوچار رہا ہے، لیکن حملہ آور اقوام ایران کے راستے ہندوستان اور ایشیاے کوچک پر بھی حملے کرتی اور ساتھ ہی ایرانی تہذیب و تمدّن کے بعض عناصر ہمسایہ ملکوں میں پہنچاتی رہی ہیں۔ ایران کی آب و ہوا اور سطح مرتفع نے بھی لوگوں کے طرزِ بود و باش اور ان کی تعلیم و تربیت پر کچھ نہ کچھ اثر ڈالا ہے۔ دوسرا نکتہ، جس کا بیان ضروری ہے، زرتشتی مذہب کا اثر ہے۔ اسلام سے پہلے تقریبًا سترہ صدیوں

تک ایران زرتشت کی تعلیمات کے تحت زندگی بسر کرتا رہا ہے اور اس مدت میں زرتشتی دین کی اخلاقی تعلیم، یعنی راست گفتاری، راست کرداری، نیک اندیشی، داد گری، سپاس گزاری اور خودداری لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہوتی رہی ہے۔ [اسلام کے بعد نئے دینی عناصر نے ایرانیوں کے داخلی خصائص کے ساتھ مل کر کئی نئے تہذیبی رجحانات پیدا کیے، جن کا اثر پوری اسلامی دنیا پر پڑا۔]

اسلامی دَور سے پہلے ہخامنشیوں، اشکانیوں اور ساسانیوں کی شاہنشاہی کے زمانے میں مدارس اور تربیتی ادارے دولت مندوں اور اونچے طبقے کے لوگوں کے لیے مخصوص رہے ہیں۔ ان درس گاہوں اور تربیت گاہوں میں تعلیمی اور تربیتی نصاب حسب ذیل چیزوں پر مشتمل تھا: آیین، مزدیسنا، لکھنا پڑھنا، حساب، وزن اور مقداریں، تاریخ، ادب، اسپ سواری، شکار، چوگان بازی (پولو) اور مختلف اسلحہ کا استعمال۔ اونچے درجے کا علوم وفنون، مثلاً دبیری، طب اور نجوم کے لیے مخصوص نصاب رائج تھے۔ ساسانیوں کی سلطنت کے زمانے میں خوزستان میں جندیشاپور کی یونیورسٹی صدیوں تک دنیا کے اہم تعلیمی مرکزوں میں شمار ہوتی رہی۔ یہ یونیورسٹی تیسری صدی ہجری کے آخر تک قائم تھی۔

ابتدا میں تعلیم و تربیت کے دو طریقے موجود رہے: ایک اسلامی اور دوسرا زرتشتی۔ رفتہ رفتہ اسلامی نظامِ تعلیم ہی ملک میں رائج ہو گیا۔ پہلی صدی ہجری ہی سے بڑے بڑے شہروں میں مسجدیں تعمیر ہو گئیں اور عوام کی مذہبی تعلیم کا مرکز بن گئیں۔

بنی امیہ کے زمانے میں عربی و ایرانی عناصرِ زندگی کا امتزاج شروع ہوا۔ ۱۳۲ھ/۷۴۹-۷۵۰ء میں عنانِ حکومت عباسیوں کے ہاتھوں میں آ گئی۔ ساسانی بادشاہوں کے پایۂ تخت مدائن کے قریب ہی شہر بغداد کی بنیاد رکھی گئی۔ پہلوی، سریانی، یونانی اور سنسکرت کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہو گئیں اور ایرانیوں نے اسلامی تہذیب کو فروغ دینے کے لیے اہم اور نتیجہ خیز کام کیا۔ عربی زبان، جو امویوں کے زمانے تک صرف سرکاری، مذہبی اور شعر و شاعری کی زبان تھی، ادبی اور علمی زبان بن گئی۔ رفتہ رفتہ دینی علوم کی بھی تدوین ہوئی اور ان کا درس دینے کے لیے بہت سی مسجدوں میں مکاتب قائم کیے گئے۔ تیسری صدی ہجری کے وسط میں جب سامانی، زیاری اور بُویہی خاندانوں نے خودمختاری اختیار کی تو علم وادب کے اعلیٰ شعبوں کی تعلیم کے لیے مستقل مدرسے قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا اور چوتھی صدی ہجری کے شروع میں ایران کے مشرقی علاقے کے بڑے بڑے شہروں، مثلاً نیشاپور، سبزوار، آمل، بخارا، بلخ، غزنہ، وغیرہ میں مستقل مدارس قائم ہو گئے۔ خواجہ نظام الملک طوسی نے، جو ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء میں وزارت کے عہدے پر فائز ہوا تھا، ایران کے بہت سے شہروں میں ”نظامیہ“ کے نام سے متعدد مدرسے قائم کیے۔ ان میں ہر ایک کے لیے خاصی جائداد وقف تھی اور ہر مدرسے کا ایک منظم نصاب اور معیّن نظام تھا۔ نظام الملک ہی نے ۴۵۷ھ/۱۰۶۴-۱۰۶۵ء میں مدرسۂ نظامیۂ بغداد قائم کیا، جو مدتوں عالم اسلام کا سب سے بڑا علمی مرکز بنا رہا۔ اس طرح جو مدارس قائم ہوئے وہ اہم ترین مستقل تعلیمی ادارے تھے اور یہ قدیم بنیاد اب تک قائم چلی آتی ہے۔

[رفتہ رفتہ فارسی ادب کو فروغ ہوا اور تعلیم کے انداز میں بھی تغیر واقع ہوا۔ تعلیم کے عمومی شعبے دو تھے، جن پر توجہ ہوئی: (۱) شرعیات اور (۲) فضلیات۔ شرعیات کا تعلق علوم دین اور ان کے معاون علوم، یعنی منطق وغیرہ سے تھا۔ فضلیات کا تعلق ادب سے تھا۔ اس میں کچھ عربی اور زیادہ فارسی سے کام لیا جاتا تھا۔ نظامی عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ میں علم کی چار بڑی شاخوں پر زور دیا ہے: (۱) دبیری؛ (۲) شاعری؛ (۳) طب اور (۴) نجوم۔ گویا اس کے زمانے تک (سال تصنیف چہار مقالہ: ۱۱۵۶ء) تعلیم کے ان شعبوں کو قبول عام حاصل ہو گیا تھا۔ یہ علوم عام عملی ضرورتوں میں کام آنے والے تھے؛ البتہ شرعیات کا سلسلہ اپنے طور سے بڑھتا اور پھیلتا رہا۔ بعد کے مآخذ (مثلاً حبیب السیر، روضة الصفا، تاریخ گزیدہ، مجالس النفائس اور تذکرہ دولت شاہ) سے بعد کے تعلیمی حالات کی مفصل روداد مرتب ہو سکتی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی: ہماری گزشتہ تعلیم؛ ابوالحسنات ندوی: اسلامی مدارس؛ Totah: *Arab Education*؛ مناظر احسن گیلانی: ہندوستان میں اسلامی نظام تعلیم و تربیت؛ ابن خلدون: مقدمہ؛ الغزالی: احیاء]۔

ایران میں ہولناک طوفان اور انقلابات آتے رہے (مثلاً ساتویں صدی میں مغلوں اور آٹھویں صدی میں تاتاریوں کے حملے، دسویں صدی میں صفویوں کا برسر اقتدار آنا اور شیعہ مذہب کا سرکاری حیثیت حاصل کر لینا، اسی طرح بارھویں صدی میں نادر شاہ افشار کا اقتدار)، مگر ان سے مذکورۂ بالا مدارس کی اساسی حیثیت میں کوئی انقلابی تغیر پیدا نہیں ہوا، البتہ نصابِ تعلیم، طرزِ تعلیم اور مدارس اور طلبہ کی تعداد سیاسی حالات سے اثر پذیر ہوتی رہی۔ یہی مدرسے تھے جن سے علم وادب کی باعظمت ہستیاں پیدا ہوئیں، مثلاً فردوسی، بوعلی سینا، البیرونی، خیام، الغزالی، سعدی، جلال الدین رومی، نصیر الدین طوسی اور حافظ جیسے صدہا نامور، جن کے زندۂ جاوید کارنامے دنیا بھر میں مشہور ہیں اور محتاج بیان نہیں۔

تیرھویں صدی ہجری کے آغاز سے جب ایران روس کی کھلم کھلا دھمکی سے دوچار ہوا تو حالات کے تحت ایران سے کبھی نپولین اوّل کا اتحاد رہا اور کبھی حکومت انگلستان کا۔ اس وقت دونوں کی نظر ہندوستان پر تھی۔ انگلستان ہندوستان پر تسلط قائم رکھنے کی خاطر اور نپولین اس تسلط کو توڑنے کی خاطر ایران سے دوستی کا خواہاں تھا۔ اس طرح ایران کی تہذیب پر جدید یورپ اور خصوصاً فرانس کا اثر پڑنا شروع ہوا۔ آخر ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۱-۱۸۵۲ء میں تہران میں دار الفنون کا قیام عمل میں آیا، جس میں سکول کی جماعتیں بھی تھیں اور کالج کے شعبے بھی، اس لیے کہ یہاں سکول کے نصاب کی حد تک طبیعیات، ریاضی، تاریخ، جغرافیہ اور غیر ملکی زبانوں کی تعلیم بھی دی جاتی تھی اور ڈاکٹری، دواسازی، انجینیری اور فوجی تعلیم کا انتظام بھی تھا۔

دار الفنون اور دوسری جدید درس گاہوں کا قیام، طلبہ کا بغرض تحصیل علم یورپ جانا، مغربی ممالک سے ایران کے تعلقات کا بڑھنا، ایسے واقعات تھے

جن سے اہل ایران جدید خیالات سے اور آزادی وجمہوریت کے تصور سے آشنا ہوے اور رفتہ رفتہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶-۱۹۰۷ء کے انقلاب کے لیے میدان ہموار ہوگیا۔ اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایران میں آئینی حکومت (مشروطہ) اور پارلیمنٹ (مجلس شوراے ملّی) کے قیام اور دستور اساسی کی تدوین کے لیے شاہی فرمان صادر ہوگیا۔ اس کے بعد پہلی عالمی جنگ کے آخر تک جدید تعلیم کی درس گاہیں فرانس کے تعلیمی نظام کے مطابق قائم ہوتی رہیں۔ ۱۳۴۰ھ/ ۱۹۲۱-۱۹۲۲ء میں رضا شاہ پہلوی کے فوجی انقلاب کے بعد ملک میں ایک مضبوط حکومت قائم ہوگئی اور جدید درس گاہوں کے قیام، طلبہ کے تحصیل علم کے لیے یورپ جانے اور عوام کی تعلیم کی توسیع کا کام بڑی تیزی سے ہونے لگا۔

ملک کے دوسرے تمام انتظامی شعبوں کی طرح شعبۂ تعلیم بھی مرکز کے تحت ہے اور وزارتِ تعلیمات تمام تعلیمی اور تربیتی اداروں کی نگران ہے۔ ملک کے تمام اوقاف بھی اس کی نگرانی میں ہیں اور ان کی آمدنی تعلیمی اداروں، تاریخی عمارات اور متبرک مقامات کی دیکھ بھال پر صرف ہوتی ہے۔ ملک میں اڑتیس تعلیمی حلقے قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے بعض بہت وسیع ہیں، جیسے خراسان اور فارس۔ ہر حلقے کے سربراہ (دبیر تعلیمات) کا تقرر مرکزی حکومت کی طرف سے عمل میں آتا ہے۔ نصاب، طریقِ تعلیم، قواعد وضوابط، امتحانات کا نظام ایسے فنّی امور تعلیمات کی مجلسِ اعلٰی (شوراے اعلٰی فرہنگ) کی منظوری سے طے پاتے ہیں۔ ۱۳۲۰ش/ ۱۹۴۰ء سے اس کی شاخیں شہروں میں قائم کر دی گئی ہیں، جن کا اصل مقصد یہ ہے کہ وہ مدرسے کے لیے جگہ کا انتخاب کرنے، صنعتی مدرسوں کے قیام اور مقامی ضروریات اور مصالح کے مطابق تعلیمی قواعد وضوابط اور نصاب کی اصلاحی تجویزوں کے سلسلے میں مقامی ادارۂ تعلیمات کو مدد دیں۔ سرکاری مدارس کے مصارف حکومت برداشت کرتی ہے۔ ۱۳۳۱ش/۱۹۵۱ء میں ملکی بجٹ کا تقریباً بارہ فیصد حصہ تعلیم پر خرچ ہوا۔

ایران میں تعلیم وتربیت کا قدیم نظام 'مکتب خانوں' اور علوم دینی کے مدرسوں پر مشتمل ہے۔ 'مکتب خانہ' عام طور پر مسجد میں یا دینی مدارس کے ساتھ ہوتا ہے یا نجی حیثیت میں معلّم یا معلّمہ کے گھر پر۔ اس کا نصاب عام طور پر یہ ہے: قرآن (ناظرہ)، فارسی نوشت وخواند، ابتدائی دینی مسائل اور حساب۔ بعض مکتبوں میں عربی صرف ونحو بھی پڑھائی جاتی ہے تاکہ یہاں سے فارغ ہونے والے طلبہ، جو سنِ بلوغ کو پہنچ گئے ہوں، دینی مدارس میں داخل ہوسکیں، جہاں عام طور پر عربی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں۔ ۱۳۱۲ش/۱۹۳۲ء سے سرکاری پرائمری مدارس میں تعلیم مفت ہوگئی ہے، جس سے مکتبوں کی تعداد رفتہ رفتہ کم ہوتی جارہی ہے۔ ۱۳۳۱ش/ ۱۹۵۱ء میں یہاں ۶۱۱ مکتب تھے اور طلبہ کی تعداد سترہ ہزار سے کچھ اوپر تھی۔

دینی مدارس قدیم زمانے سے چلے آرہے ہیں اور اکثر شہروں میں ان کی اپنی عمارتیں ہیں۔ ۱۹۵۱ء میں ان کی کل تعداد ۲۱۰ اور طلبہ کی آٹھ ہزار تھی۔ اکثر دینی طلبہ مشہد اور قم میں زیرِ تعلیم ہیں اور انھیں اوقاف اور امدادِ خیریہ کے فنڈ سے وظیفے ملتے ہیں۔ تعلیمی نصاب کی کوئی معیّن مدت نہیں بلکہ اس کا انحصار ہر طالب علم کی اپنی استعداد اور ضروریات پر ہوتا ہے۔ دینی مدارس کا نصاب ان مضامین پر مشتمل ہے: عربی صرف ونحو، منطق، کلام، درایت، فقہ، اصولِ فقہ، تفسیر قرآن اور بعض مدارس میں ریاضی، فلسفہ، تاریخِ ادیان و مذاہب، جدید فلسفہ اور غیر ملکی زبانیں بھی۔ کامیاب طلبہ کو مجتہدین سے 'اجازے' مل جاتے ہیں اور وہ عام طور پر دینی مدارس میں معلّم یا ذاکر اور پیش نماز ہوجاتے ہیں۔

جدید نظامِ تعلیم کے تحت ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء سے چار قسم کے مدرسے قائم ہیں: (۱) دبستانِ دھکدہ (دیہاتی پرائمری مدرسہ)؛ (۲) دبستانِ شہر (شہری پرائمری مدرسہ)؛ (۳) دبیرستان (اعلٰی ثانوی مدرسہ) اور (۴) مدارسِ عالی (انٹر میڈیٹ کالج)۔ علاوہ ازیں اعلٰی درس گاہوں میں چھے یونیورسٹیاں (تہران، شیراز، تبریز، اصفہان، مشہد، اہواز) اور چند طبیہ اور ٹیکنیکل کالج ہیں۔ گزشتہ بیس سال کے دوران شوراے عالی فرہنگ کی منظوری سے کئی کودکستان (کنڈر گارٹن سکول) بھی قائم ہوگئے ہیں۔ پرائمری مدارس اور یونیورسٹیوں میں مخلوط تعلیم رائج ہے۔

دبستانِ دھکدہ کی مدت تعلیم چار سال ہے اور دبستان شہر کی چھے سال۔ اس کے بعد متوسط تعلیم (اعلٰی ثانوی) کی مدت بھی چھے سال ہے اور یہ تین ادوار پر مشتمل ہے، یعنی دورۂ اوّل: تین سال؛ دورۂ دوم: دو سال اور دورۂ سوم: ایک سال کا تخصّصی نصاب (specialized course)، جو علومِ ریاضی، فارسی ادب اور بازرگانی (تجارتی علوم) میں سے کسی ایک میں ہوتا ہے۔

ابتدائی تعلیم سات سال کی عمر کے تمام ایرانی بچوں کے لیے لازمی اور مفت ہے۔ نجی مدارس میں فیس براے نام ہوتی ہے۔ ان مدرسوں کے اساتذہ عام طور پر دانش سراے مقدماتی (نارمل سکول) کے سند یافتہ ہوتے ہیں۔ ۱۹۶۳ء میں ۱۲۴۵۱ پرائمری مدارس تھے، جن میں ۱۹۴۲۶۱۷ طلبہ تعلیم پا رہے تھے۔

دبیرستانوں (اعلٰی ثانوی تعلیم کے مدارس) کا اصل مقصد طالب علم کو اعلٰی درس گاہوں اور فنّی اداروں کے لیے تیار کرنا ہے۔ جو طلبہ دبیرستان کی تیسری جماعت کا نصاب ختم کرنے پر مدرسہ چھوڑ دیتے ہیں اور آرٹ سکول یا صنعتی درس گاہوں (مدارس حرفہ ای) میں داخل ہونا چاہتے ہیں وہ تیسرے سال کا امتحان وزارتِ تعلیمات کے نمائندے کی نگرانی میں دیتے ہیں۔ پنج سالہ نصاب کی تکمیل کے بعد وزارت کی طرف سے پھر امتحان لیا جاتا ہے۔ تحریری امتحان کے نو پرچے ہوتے ہیں: فارسی، عربی، غیر ملکی زبان، طبیعیات، کیمیا، تاریخ وجغرافیہ، جبرو مقابلہ، مثلثات اور جیومٹری، ڈرائنگ اور پینٹنگ؛ علاوہ ازیں فارسی وعربی، غیر ملکی زبان، ہیئت اور دینیات واخلاقیات ــــ چار مضامین میں زبانی امتحان ہوتا ہے۔ چھٹے سال کی تعلیم کے بعد دبیرستان کا آخری امتحان ہوتا ہے اور کامیاب امیدواروں کو وزارتِ تعلیمات کی طرف سے متعلقہ شعبے کی سند دی جاتی ہے۔

دبیرستان کے پنج سالہ نصاب کی سند حاصل کرنے والے طلبہ دو سال کے بجاے صرف ایک سال لازمی فوجی تربیت حاصل کرتے ہیں، یعنی چھے ماہ افسروں

کے کالج میں اور چھے ماہ فوج میں افسری منصب پر۔ شش سالہ نصاب کی کامل سند پانے والے اس رعایت کے علاوہ یونیورسٹی کے امتحانِ داخلہ میں شرکت کے بھی مستحق قرار پاتے ہیں۔

یونیورسٹی میں داخل ہونے والی طالبات انھیں قواعد کے ماتحت زنانہ دبیرستانوں میں تعلیم پاتی ہیں۔ سہ سالہ نصاب کا امتحان دے کر وہ لڑکیوں کے فنی شعبے میں داخل ہو سکتی ہیں۔ اس کا نصاب دو سال کا ہے اور حسبِ ذیل مضامین پر مشتمل ہے: فارسی، غیر ملکی زبان، طبیعیات، کیمیا، خانہ داری اور بچہ داری، نرسنگ (پرستاری)، نفسیات (روان شناسی) و اخلاقیات، کھانا پکانا (طباخی)، سینا پرونا (خیاطی)، موسیقی، ڈرائنگ اور پینٹنگ۔ فنی شعبے کے نصاب کی تکمیل کے بعد وہ نرسنگ، کمپاؤنڈری (پزشک یاری) اور مڈوائفری (مامائی) کی اعلیٰ درس گاہوں میں داخل ہو سکتی ہیں۔

۱۹۶۳ء میں دبیرستانوں کی تعداد ۱۳۸۰ تھی جن میں ۳۴۱۹۰۵ طلبہ تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ دبیرستانوں کے معلّمین کی تربیت تہران کے دانش سرای عالی (ٹیچرز ٹریننگ کالج) میں ہوتی ہے۔

ٹیکنیکل تعلیم کے لیے تین قسم کی درس گاہیں ہیں: (۱) آموزش گاہ ہای روستائی (دیہاتی تعلیمی مرکز)، جن میں پرائمری مدرسے کی چوتھی جماعت کے بعد داخلہ ملتا ہے۔ اس کا نصاب تین سال کا ہے۔ نظری نصاب میں فارسی، دینیات، شہریت، حساب، طبیعیات، حفظانِ صحت، تاریخ و جغرافیہ، زراعت اور مویشیوں، مرغیوں، شہد کی مکھیوں اور ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی تعلیم اور عملی نصاب میں کاشت کاری، نجاری اور زراعتی صنعتوں کی تربیت دی جاتی ہے؛ (۲) حرفتی تعلیمی مرکز: سہ سالہ نصاب کے مراکز کو "آموزش گاہِ حرفہ ای" اور شش سالہ کو "ہنرستان" کہتے ہیں۔ آموزش گاہیں صرف چار ہیں، جہاں لڑکوں کو میکانکی، موٹر ڈرائیوری اور موٹر کی مرمت کا کام سکھایا جاتا ہے اور لڑکیوں کو طباخی، خیاطی اور خانہ داری کی تربیت دی جاتی ہے۔ ہنرستان پانچ ہیں، جو تہران، تبریز، مشہد، اصفہان اور شیراز میں قائم ہیں۔ ان میں سے بعض میں تین شعبے ہیں (بجلی کا کام، دھات کا کام اور بڑھئی کا کام)۔ اور بعض میں دو (دھات کا کام، اور بڑھئی کا کام)۔ ان درس گاہوں میں داخلہ پرائمری کی چھٹی جماعت میں کامیاب ہونے والوں کو ملتا ہے؛ (۳) تیسری قسم کی درس گاہیں وہی ہیں جن میں اعلیٰ ثانوی تعلیم کے دورۂ اوّل کی تکمیل کر چکنے کے بعد داخلہ دیا جاتا ہے اور ان کا نصاب دو یا تین سال کا ہوتا ہے۔ ان میں زراعتی تربیت کا مرکز دانش سرای مقدماتی (نارمل سکول)، ہنرستانِ رنگ رزی (رنگ ریزی سکھانے کے لیے)، ہنرستانِ بانوان (سینا پرونا سکھانے کے لیے)، ہنرستانِ ہنرپیشگی (اداکاری کی تربیت کے لیے)، ڈاک اور تار کا تربیتی مرکز اور ابادان کا ٹیکنیکل سکول قابلِ ذکر ہیں۔

جدید اعلیٰ تعلیم کے حسبِ ذیل ادارے قابلِ ذکر ہیں:

(۱) دانش گاہ تہران (تہران یونیورسٹی): ۱۳۱۳ش ر ۱۹۳۴ء میں قائم ہوئی تھی اور اس میں حسبِ ذیل شعبے ہیں: ادبیات، علومِ طبیعی اور علومِ ریاضی، طب (پزشکی) و دواسازی و دندان سازی، حقوق (قانون)، اقتصادیات و سیاسیات، فنی (ٹیکنالوجی)، علومِ معقول و منقول، کشاورزی (زراعت)، دام پزشکی (مویشیوں کا علاج)، ہنرہای زیبا (فنونِ لطیفہ)۔ یونیورسٹی اپنے داخلی معاملات میں بااختیار ہے اور وزیر تعلیمات ان کی نگرانی کرتا ہے۔

(۲) دانش سرای عالی، تہران: معلّمین کی یہ تربیت گاہ دانش گاہ تہران سے ملحق ہے اور ۱۳۰۷ش ر ۱۹۲۷ء میں قائم ہوئی تھی۔ اس میں داخلے کے لیے دبیرستان یا دانش سرای مقدماتی کا سند یافتہ ہونا ضروری ہے۔ اس کا نصاب تین سال کا ہے اور طالب علم مضامین ذیل میں سے کسی ایک میں "لیسانس" کی سند حاصل کرتا ہے: فارسی زبان و ادبیات، فلسفہ، فلسفۂ تعلیم و فنِ تعلیم، تاریخ و جغرافیہ، غیر ملکی زبانیں، آثارِ قدیمہ، ریاضیات، طبیعیات، کیمیا۔ علاوہ ازیں ہر طالب علم دورانِ تعلیم میں تدریس کی عملی تربیت بھی حاصل کرتا ہے اور کچھ وقت مدرسوں میں جا کر پڑھاتا ہے۔

(۳) دانش گاہِ تبریز: ۱۳۲۶ش ر ۱۹۴۷ء میں قائم ہوئی۔ اس وقت یہاں ادبیات اور پزشکی (میڈیکل) کی دو فیکلٹیاں ہیں۔

(۴) دانش کدہ ہای پزشکی (میڈیکل کالج): مشہد، شیراز اور اصفہان میں ہیں۔ ان تمام اداروں کے معاملات دانش گاہ ایران کے بنیادی قانون کے تابع ہیں۔

(۵) آموزش گاہ ہای بہداشت (صحت عامہ کے مدرسے): شیراز اور اصفہان میں ہیں۔ ان کا نصاب چار سال کا ہے۔

(۶) ہنرسرای عالی (کالج آف آرٹس): تہران میں ہے۔

(۷) دانش گاہِ جنگ (ملٹری اکاڈمی): فوجی افسروں کی اعلیٰ تعلیم و تربیت کے لیے ہے۔

(۸) دانش کدۂ افسری و دانش کدۂ ہوائی: دانش گاہِ جنگ کی طرح بری اور فضائی فوج کے افسروں کی تربیت کے لیے؛ یہ دونوں اقامتی ادارے وزارتِ دفاعِ ملّی کے تحت ہیں۔ داخلے کے لیے دبیرستان کی کامل سند ہونا ضروری ہے۔ ہر کالج کا نصاب تین سال کا ہے۔

(۹) آموزش گاہِ عالیِ شہربانی: پولیس کے افسروں اور ملازموں کو تربیت دینے کے لیے یہ کالج وزارتِ داخلہ کے تحت قائم ہے۔

(۱۰) آموزش گاہِ عالی پست و تلگراف و تلفون: ڈاک و تار اور ٹیلیفون کی تربیت کے اس کالج میں امیدوار دو سال تک تربیت پاتے ہیں۔

(۱۱) ہنرسرای عالی، تہران: ٹیکنیکل کالج ہے، جہاں سے طالب علم تہران یونیورسٹی کی انجینیرنگ فیکلٹی کی طرح انجینیر بن کر نکلتے ہیں۔

(۱۲) آموزش گاہ عالی نفت، ابادان: تیل کے کام کی تربیت کا اعلیٰ مرکز ہے۔

ایران کی تمام درس گاہوں میں حفظانِ صحت کا اعلیٰ انتظام ہے، جس کی نگرانی وزارتِ تعلیمات کے ادارۂ بہداریِ موآزش گاہ ہا کے سپرد ہے۔ معالجے کے کئی مرکز قائم کیے جا چکے ہیں۔ ورزش کے مقابلے انجمنِ تربیتِ بدنی کے زیرِ اہتمام ہوتے ہیں، جس کے صدر خود بادشاہ ہیں۔

فارسی زبان کے تحفظ، توسیع اور ترقی کے لیے ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۴ء میں ممتاز علما و ادبا پر مشتمل ایک انجمن "فرہنگستان ایران" کے نام سے قائم کی گئی۔ اس کی کوششوں سے علمی، ادبی اور فنّی اصطلاحات کا ذخیرہ فراہم ہو جانے سے فارسی میں تمام علوم کا منتقل کرنا ممکن ہو گیا ہے۔

۱۹۵۱ء میں ملک بھر میں مختلف درس گاہوں کی تعداد یہ تھی: پرائمری مدارس ۵۴۰۰؛ اعلیٰ ثانوی تعلیم کے مدرسے ۴۱۱؛ نارمل سکول ۲۱؛ زراعتی تربیت کے مدرسے ۵؛ ٹیکنیکل سکول ۴۷؛ دینی درس گاہیں ۲۱۰؛ اعلیٰ درس گاہیں ۹؛ تعلیمِ بالغان کے مرکز ۱۰۲۷۔ [حکومت کی موجودہ تعلیمی پالیسی کے ماتحت اس تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا جا رہا ہے، چنانچہ ۱۹۶۳ء میں پرائمری مدارس کی تعداد ۱۲۴۵۱ (طلبہ: ۱۷,۱۹,۴۲۶) اور ثانوی تعلیم کے مدارس کی تعداد ۱۳۸۰ (طلبہ: ۳,۴۱,۹۰۵) ہو چکی تھی۔ علاوہ ازیں پیشہ ورانہ تعلیم کے ۱۱۴ (طلبہ: ۱۲,۱۹۸) اور اعلیٰ تعلیم کے ۴۱ (طلبہ: ۲۴,۴۵۶) ادارے کام کر رہے تھے۔ ۱۹۶۱ء میں سنٹو (CENTO) کے زیرِ اہتمام ایٹمی تحقیقات کا ایک ادارہ تہران میں قائم کیا گیا۔ ۱۹۶۱ء میں زرعی آلات کے استعمال کی ایک تربیت گاہ کرج میں قائم ہوئی۔ ۱۹۶۰ء میں مختلف پیشوں کے لیے تربیت دینے کا ایک مرکز تہران میں قائم ہوا۔]

(عیسیٰ صدیقی [تلخیص و اضافہ: ادارہ])

(۵) ایرانی زبانیں

جدید فارسی زبانوں کے اس گروہ میں شامل ہے جو دریاے فرات سے کوہ ہندوکش کے مشرق تک پھیلے ہوے علاقے میں بولی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں قفقاز میں عمان کے جزیرہ نماے مُسَندَم میں بھی اسی لسانی سلسلے کی شاخیں پائی جاتی ہیں۔ یہ زبانیں اپنی وسیع تر تقسیم کے لحاظ سے "انڈو-یورپی" سلسلۂ السنہ میں شامل ہیں۔ انھیں ایرانی کہنا مناسب ہوگا، یعنی ایران سے منسوب، جس کی لفظی شکل ساسانی دور میں اَرِیان اور اِیرَان، ہخامنشی دور میں اَریا اور آسی زبان میں اِر، اِرْدا اور اِرْوَن تھی۔ قدیم زمانے میں ایرانی بولیاں آج کل کی بنسبت زیادہ وسیع علاقے میں بولی جاتی تھیں، یعنی دریاے فرات سے مازندران کے شمال تک اور خوارزم سے بُحیرۂ اسود تک اور اسی شمالی منگولیا میں سغدی نوآبادیوں تک۔

ایرانی زبانوں کی تاریخ میں یکے بعد دیگرے تین دور آئے ہیں: قدیم، متوسط اور جدید۔ اس سلسلے کی سب سے اہم شاخ فارسی میں یہ دور تاریخِ ایران کے تین بڑے ادوار سے متعیّن ہوتے ہیں: (۱) قدیم، ہخامنشی دور کے خاتمے (۳۳۰ ق م) تک؛ (۲) متوسط، اشکانیوں کے آغازِ حکومت (۲۷۹ ق م) سے ساسانیوں کے خاتمے (۶۵۲ء) تک، جسے دورِ قبل از اسلام بھی کہا جا سکتا ہے؛ (۳) جدید، ظہورِ اسلام کے بعد۔ دوسری ایرانی بولیوں کو بھی اسی طرح کے مراحل سے گزرنا پڑا۔

قدیم ایرانی زبانیں:

قدیم زبانوں میں سے مادی (Media کی) زبان کا سراغ ہمیں اس کے ایک لفظ (= کتیا) سے (جو ہیروڈوٹس کے ہاں محفوظ رہ گیا ہے) اور چند اسماے خاص سے ملتا ہے، جن کے پیشِ نظر ہم مادی کو ایرانی (شمالی فارسی) بولیوں میں جگہ دے سکتے ہیں۔

ایران کی جن قدیم ترین زبانوں کا ہمیں صحیح معنوں میں علم ہے وہ اوِستی اور فارسیِ باستان ہیں۔

اوستی زرتشتیوں کی مقدس کتاب اوستا کی زبان تھی (یورپین فضلا میں سے بعض متقدمین نے اسے غلطی سے ژند لکھا ہے۔ لیکن ژند سے مراد دراصل اوستا کی تفسیر تھی جو متوسط فارسی میں لکھی گئی)۔ اس کا صحیح زمانہ متعیّن نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس کے دو حصے ایک دوسرے سے صریحًا متمیّز ہیں۔ پہلا حصہ، جو "گاتھا" کے نام سے مشہور ہے، لسانی اعتبار سے ہندوستان کے قدیم ترین ویدک منتروں سے مماثل نظر آتا ہے؛ دوسرا اور زیادہ بڑا حصہ "جدید یا متاخر اوستا" کہلاتا ہے۔ اس کے متون مختلف ادوار میں مرتب ہوے۔ تقریبًا ۳۷۹ء میں جب اس کی ترتیب و تدوین عمل میں آئی تو اوستی مردہ زبان کی حیثیت اختیار کر چکی تھی، جس کا علم صرف موبدوں تک محدود تھا۔ بعض محققین نے اسے باختری زبان بتایا ہے، لیکن اس کی تائید میں کوئی داخلی شہادت پیش نہیں کی۔ ڈار مستیٹر اور ٹڈسکو نے اس کا وطن شمالی مغربی ایران (علاقۂ ماد) قرار دیا ہے، لیکن اسے ہم مادی کے مترادف نہیں ٹھیرا سکتے۔ اوستا کے حروفِ تہجی کے بھی قدیم ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اوستا کے یہ متون ایک اصلاح شدہ پہلوی رسم الخط میں لکھے ہوے ملتے ہیں۔

فارسیِ باستان ہخامنشی بادشاہوں کے کتبات میں ملتی ہے، جن کا رسم الخط میخی ہے۔

فارسیِ متوسط یا فارسیِ قبل از اسلام:

چینی ترکستان کے اکتشافات سے قبل ہمیں ایران کی صرف دو زبانوں کا علم تھا: (۱) ساسانی پہلوی، جو ایران کے جنوب مغربی علاقے (فارس) میں بولی جاتی تھی اور ساسانیوں کی سرکاری زبان تھی؛ (۲) وہ زبان جو خاندانِ ساسانی کے ابتدائی بادشاہوں کے بعض کتبوں میں پائی جاتی ہے اور جسے شروع شروع میں محققین نے کلدانی پہلوی کا نامناسب نام دیا۔ انڈریاس نے اسے اشکانی پہلوی (پارتھیائی یا اشکانی عہد کی سرکاری زبان) قرار دیا ہے۔

یہ دونوں زبانیں ایسے رسوم الخط میں لکھی ہوئی ہیں جن کی الف با آرامی زبان سے مشتق ہے، لیکن دونوں کے حروف کی شکلیں مختلف ہیں۔ پہلوی ابجد کے

بہت سے حروف کئی کئی طرح سے پڑھے جاسکتے ہیں، چنانچہ انکل سے پڑھنے کی وجہ سے اکثر غلطیاں ہوجاتی ہیں۔

چینی ترکستان کے علاقۂ ترفان میں بے شمار اجزا مانوی کتابوں کے دستیاب ہوے ہیں۔ یہ ایک سریانی رسم الخط میں ہیں، جس کا نام اسٹرانگلو (Estranghelo) بتایا جاتا ہے۔ ان اجزا میں آرامی الفاظ کا عنصر نہیں ہے، بلکہ سب الفاظ خالص ایرانی شکل میں لکھے گئے ہیں۔

جدید تحقیقات سے پتا چلا ہے کہ اشکانی عہد کی زبان وسطی ایران کے مجموعۂ السنہ سے تعلق رکھتی ہے، جس کی نمائندہ زبانیں زمانۂ حال میں نواحِ بحیرۂ خزر میں سمنانی اور نواحِ کاشان واصفہان میں گورانی ہے۔

ادبی زبانوں، یعنی اشکانی پہلوی اور ساسانی پہلوی کو بسا اوقات ''شمالی یا شمال مغربی'' اور ''جنوب مغربی'' پہلوی کا نام دیا جاتا ہے۔ اشکانی پہلوی سے ساسانی پہلوی نے بڑا گہرا اثر قبول کیا ہے کیونکہ اشکانیوں کے جانشینوں کی حیثیت سے ساسانیوں نے اپنی دفتری زبان کا معتدبہ حصّہ شمالی پہلوی سے لیا تھا۔

ان کے علاوہ کچھ اَور زبانیں مشرقی صوبوں میں رائج تھیں۔ ترفان میں بعض اوراق ایک اَور زبان میں لکھے ہوے ملے ہیں، جسے سغدی زبان قرار دیا گیا ہے۔ اس میں عہد نامۂ جدید کے بعض اجزا کا ترجمہ اور کچھ بدھائی کتابوں کے متن ہاتھ آئے ہیں، جن سے ا کی اہمیت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ یہ زبان کسی زمانے میں دیوارِ چین سے لے کر سمرقند اور اس سے آگے مغرب تک رائج تھی اور صدیوں تک اسے وسط ایشیا کی بین الاقوامی زبان کا درجہ حاصل رہا۔ اس کی آخری یادگار یغنوبی ہے، جو سطح مرتفع پامیر کی وادی یغنوب میں بولی جاتی ہے۔

چینی ترکستان میں بعض بدھائی کتابوں کے اجزا دو غیر معروف زبانوں میں ملے ہیں۔ ان زبانوں کو اب ساکائی اور طخاری کہا جاتا ہے۔

ساکائی یا ہندوساکائی ان زبانوں کے گروہ سے تعلق رکھتی ہے جو مشرقی ایرانی زبانیں کہلاتی ہیں اور جن کی نمائندہ آج کل افغانی زبان (پشتو) اور سطح مرتفع پامیر کی بعض زبانیں (سری قُولی، شُغنی، وَخی وغیرہ) ہیں۔

طخاری کے بارے میں ایک عجیب انکشاف ہوا ہے کہ وہ انڈو یورپی زبان ہونے کے باوجود آریائی زبان نہیں، بلکہ اس کا تعلق اس گروہ سے ہے جس میں یونانی، لاطینی اور جرمانی وغیرہ شامل ہیں۔

سامی زبانوں میں سے آرامی زبان قدیم زمانے سے ایشیا کے مغربی علاقوں میں عام رواج پاگئی تھی۔ یہ ہخامنشی بادشاہوں کے سرکاری دفتروں میں مستعمل تھی۔ خطِ میخی کا استعمال صرف کتبوں میں سہولت سے ہوسکتا تھا، لہٰذا عام تحریروں میں آرامی رسم الخط سے کام لیا جانے لگا۔ یہاں تک کہ فارسی زبان کی تحریریں بھی اسی خط میں منضبط ہونے لگیں۔ یہیں سے پہلوی رسم الخط کی ابتدا ہوئی اور یہ رسم چلی کہ الفاظ کو آرامی میں لکھ کر فارسی میں پڑھا جائے (مثلاً لکھا جاتا تھا ''ملکان ملکا'' اور پڑھا جاتا تھا ''شاہنشاہ'')۔

ساسانیوں کے عہد میں ایران کے سامی النسل عیسائی باشندوں کی زبان سریانی تھی۔

سکندر اعظم اور اس کے جانشینوں نے جو یونانی بستیاں بسائی تھیں وہاں عرصۂ دراز تک یونانی زبان کا تسلّط رہا۔ پہلی صدی عیسوی میں ایرانی تمدّن کا احیا ہوا تو سکّوں پر یونانی کے ساتھ ساتھ پہلوی بھی لکھی جانے لگی۔ پھر آہستہ آہستہ یونانی معدوم ہوتی گئی، گو بعض علاقوں میں یہ زبان بولی جاتی تھی۔

فارسی جدید:

ایران کی موجودہ زبانوں میں اہم ترین زبان ادبی فارسی ہے۔ یہی ملک کی سرکاری زبان ہے، اسی میں فارسی ادب کا وسیع و وقیع سرمایہ موجود ہے اور فارسی بولنے والے ملکوں میں اسی کا چلن ہے۔ فارسی جدید دورِ متوسط کی جنوبی فارسی کی براہ راست جانشین ہے، لیکن اب اس میں عربی اور ترکی کے بے شمار دخیل الفاظ جذب ہو چکے ہیں۔ چند مقامی تصرفات واختلافات کے باوصف ایران، افغانستان، روسی ترکستان اور مغربی پاکستان کے بعض علاقوں میں بولی جانے والی فارسی ایک ہی ہے۔ یہ عربی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔

فارسی کے پہلو بہ پہلو ایران کے اکثر قصبوں اور بالخصوص دیہات میں بعض مخصوص بولیاں بھی رائج ہیں۔ فارس، لرستان، خراسان اور غالبًا کرمان کی بولیاں زبانوں کے اسی جنوبی (یا جنوب مغربی) گروہ میں شامل ہیں، جن سے ادبی فارسی تعلق رکھتی ہے۔ دوسری طرف بعض مختلف بولیاں ایسی بھی ہیں جو سابقہ ''شمال مغربی'' زبان کی نمائندہ ہیں، مثلاً نواحِ بحیرۂ خزر کی بولیاں، کُردی (جس کا دائرۂ اثر شمالی شام بلکہ وسط ایشیا میں انقرہ تک پھیلا ہوا ہے)۔ بلوچی، نیز ایسے گروہوں کی بولیاں جو باقی ملک سے الگ تھلگ اور منقطع رہے (مثلاً کاشان اور سمنان میں)۔ ''مشرقی'' اور ''شمال مشرقی'' گروہ کی ایرانی زبانوں میں حسب ذیل کا نام لیا جاسکتا ہے: افغانی زبان (پشتو)؛ اوڑمڑی؛ سطح مرتفع پامیر کی مختلف بولیاں (شُغنی، وَخی، منجی وغیرہ)؛ یغنوبی (عہد متوسط کی سغدی کی موجودہ جانشین)؛ آسی (قفقاز کے وسطی علاقے میں سارمیشیائی زبان کی جانشین، جو کسی زمانے میں جنوبی روس میں بولی جاتی تھی)۔ ۱۹۰۶ء میں بعض ایسی تحریروں کا انکشاف ہوا ہے جو خوارزمی زبان میں ہیں۔ یہ زبان بھی السنۂ متوسطہ میں سے سغدی سے ملتی جلتی کسی زبان کی یادگار ہے۔

یہ زبانیں اور بولیاں اب فارسی جدید کے روز افزوں نفوذ کے باعث اس کے لیے میدان خالی کر رہی ہیں۔

مآخذ: لسانیات کے نقطۂ نظر سے ایران کی مختلف زبانوں اور بولیوں کے تفصیلی مطالعے، حوالوں اور مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) H. W. Bailey: *Persia*، در آ، طبع اوّل، ۳: ۱۰۵۰ - ۱۰۵۸؛ (۲) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، ۱۹۵۰ء، ۱۲: ۵۸۶ - ۵۸۷؛ (۳) آرتھر کرسٹن سین: ایران بعہد ساسانیان، مترجمۂ ڈاکٹر محمد اقبال۔

(سیّد امجد الطاف)

(۶) فارسی ادب

فارسی ادب سے ہماری مراد وہ ادب ہے جو مسلمانوں کے زمانے میں، اور اس کے بعد آج تک بزبانِ فارسی وجود میں آیا۔ اسلام سے قبل کے ادب کا، جسے ایرانی ادب کہنا چاہیے، اس مقالے میں محض بطورِ تمہید ذکر کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے ہم ہخامنشی دَور (۵۵۰ ـ ۳۳۰ ق م) کی فارسیِ قدیم اور ساسانی دَور (۲۲۴ ـ ۶۵۱ء) کے پہلوی ادب کا سرسری سا تذکرہ کریں گے اور اسلامی دور (خلفاے بنی عباس سے موجودہ زمانے تک) کے فارسی ادب کا یہ تفصیلی جائزہ لیں گے۔ فارسی ادب کی وحدت کا تقاضا یہ ہے کہ ماوراءالنہر، ترکیہ، پاک و ہند اور افغانستان میں مخصوص حالات کے تحت جو فارسی ادب پیدا ہوا اس پر بھی نظر ڈالی جائے۔

ہخامنشی دور کے کتبے، جو داریوش اعظم (۵۲۱ ـ ۴۸۵ ق م) اور اس کے جانشینوں کے حکم سے کوہ بیستون اور پرسی پولس (تختِ جمشید) میں کندہ کیے گئے، قدیم فارسی کا نمونہ ہیں۔ ان میں آھورا مزدا (= خالقِ کائنات) کی مدح و ثنا کی ہے، اپنی فتوحات کو اسی کی مہربانی کا نتیجہ بتایا ہے اور آئندہ کے لیے اسی سے مدد مانگی ہے۔ کتبوں میں برائیوں سے بچنے اور سیدھے راستے پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ بعض کتبوں میں ان مفتوحہ ممالک کا ذکر آیا ہے جہاں حکومتِ ایران کو خراج وصول ہوتے رہے۔ بعض میں شاہی تعمیرات کی کیفیت، سامانِ تعمیر کی مختلف ممالک سے درآمد اور کاریگروں کے حق الخدمت کا ذکر ہے۔ ان کتبوں کا شمار حقیقی معنوں میں ادبیاتِ فارسی میں نہیں ہوسکتا، لیکن بقول براؤن (*A. Lit. Hist. of Persia*، ۱: ۹۳) ان میں متانت، تمکنت، سادگی اور اندازِ تحریر کی روانی اس قدر ہے کہ ہم اس اسلوب کو ادبی اسلوب کہہ سکتے ہیں۔

ہخامنشیوں کے بعد یونانیوں کی حکومت قائم ہوئی تو فارسی ادب کی وحدت پر کاری ضرب لگی، جس سے نہ صرف زبان و ادب کو دھکا لگا بلکہ اہلِ ایران کا اندازِ فکر بھی یونانی ہوگیا۔ اشکانیوں کے دَور (۲۵۰ ق م ـ ۲۲۵ء) میں پرتو (موجودہ خراسان، جہاں یہ حکومت قائم ہوئی تھی) کی زبان پہلوی (یعنی فارسیِ میانہ) پورے ملک میں رائج ہوئی۔ اس طویل عہد میں زرتشت کی کتاب اوستا کے علاوہ اَور کسی کتاب کی نشان دہی نہیں ہوسکی۔ اصل اوستا تو ہخامنشی عہد کے آخر میں سکندر کے حملے (۳۳۰ ق م) میں ضائع ہوگئی تھی۔ اشکانی دَور میں موبدوں نے زبانی یادداشتوں کی مدد سے اوستا ازسرِ نو مرتب کی، جو پانچ جلدوں (یعنی یَسْنا، وِسْپِرد، وِنْدِیداد، یَشْت اور خرْدَہ اَوِستا) میں ہے۔ ساسانی دور میں بعض اہم دینی کتابیں لکھی گئیں۔ ان میں سے دو کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) دِینْ کَرْت (یعنی اعمالِ دین): یہ زرتشتی عقائد، احکام و اوامر، آداب و رسوم اور زرتشت سے متعلق قصوں پر مشتمل ہے؛ (۲) بُنْدَھِشْن (= آفرینش): اس میں آفرینشِ کائنات، اہرمن کی روگردانی اور وصفِ مخلوقات کا بیان ہے۔ غیر دینی کتابوں میں کارْنامکِ اَرْتَخْشَتْرِ پاپَکان اور یاتْکارِ زَرِیْران، جسے شاہ نامۂ گشتاسپ بھی کہتے ہیں، خاص طور سے اہم ہیں۔ ملک الشعراء بہار نے پہلوی کی تر انوے کتابوں کی نشان دہی کی ہے، جن میں باسی دینی اور اخلاقی موضوعات پر اور گیارہ غیر دینی موضوعات پر لکھی گئیں (سبک شناسی، ۱: ۴۴ ـ ۴۹)۔ نوشیروان (۵۳۱ ـ ۵۷۹ء) کے زمانے میں متعدد کتابیں یونانی اور سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ ہوئیں، جو ملک کی دانش و فرہنگ میں اضافہ کرنے کا موجب بنیں۔ ان میں کَلِیلَہ وَ دِمْنَہ بھی ہے، جس کا حکیم برزویہ نے سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ کیا۔ بہار نے چوبیس قصّے کہانیوں کی، سات فرہنگ و اخلاق کی اور بیس علمی و فنی کتابوں کا ذکر کیا ہے (سبک شناسی، ۱: ۱۵۴ ـ ۱۵۸)، جو پہلوی سے عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ ان میں ہزار افسانہ (ترجمۂ الف لیلۃ و لیلۃ)، کلیلہ و دمنہ، خدای نامک و آئین نامک (مترجمۂ عبداللہ بن المقفع) اور وصایای اردشیر بشاپور خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلوی کی متعدد کتابیں ظہورِ اسلام کے وقت بھی ایران کا سرمایۂ ادب تھیں اور ان کی اہمیت کے پیشِ نظر مسلمان علما نے انھیں عربی میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس کی۔

جہاں تک نظم کا سوال ہے، رضا زادہ شفق کا خیال ہے (تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۴) کہ ان کتابوں میں منظوم کلام بھی پایا جاتا ہے، نیز ساسانی دور کے کتبوں میں، خصوصاً حاجی آباد کے کتبوں میں، کلامِ موزوں نظر آتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ساسانی دَور میں شعر بھی کہے جاتے تھے۔ اس کی شہادت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ باربد اور دوسرے مشہور موسیقار خسرو پرویز (۵۹۰ ـ ۶۲۷ء) کے دربار سے وابستہ تھے اور چنگ و بربط کے ساتھ شعر گاتے تھے۔ بقول جلال الدین ہمائی (تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۲۴) باربد نے متعدد راگنیاں خود ایجاد کی تھیں، جن میں ایک "نوائے خسروانی" ہے۔ ابن المقفع مقدمۂ کلیلہ و دمنہ (جو اس نے پہلوی سے عربی میں ترجمہ کی تھی) میں لکھتا ہے کہ "انوشیروان نے جب برزویہ کے کلیلہ و دمنہ حاصل کرنے کی تقریب میں جشن منانا چاہا تو شعرا و خطباے مملکت کو شریکِ جشن ہونے کی دعوت دی اور کہا کہ ہر شخص مناسبِ حال اپنا کلام پیش کرے۔ ابو طاہر خاتونی کے حوالے سے دولت شاہ سمرقندی لکھتا ہے (تذکرۃ الشعرا، طبع براؤن، ص ۲۹) کہ عضدالدولہ دیلمی کے زمانے (۳۳۸ھ/۹۴۹ء ـ ۳۷۲ھ/۹۸۲ء) میں قصرِ شیریں ابھی تباہ نہیں ہوا تھا اور اس کے کتبے میں یہ شعر درج تھا:

ہژبرا بگیہان انوشہ بزی
جہان را بدیدار توشہ بری

بہرام گور (۴۲۰ ـ ۴۳۸ء) کے متعلق محمد عوفی (لباب الالباب، طبع براؤن، ۱: ۲۱) لکھتا ہے کہ جب وہ بادشاہ عالمِ انبساط اور مقامِ نشاط میں تھا تو اس کی زبان پر یہ شعر آیا:

منم آن شیر گلہ منم آن پیل یلہ
نامِ من بہرام گور و کنیتم بوجَبَلہ

[تذکرۂ دولت شاہ (ص ۲۹) میں لکھا ہے کہ بہرام گور شکار کے دوران میں شیر پر غالب آیا تو اس نے ازراہِ تفاخر کہا:

منم آن پیل دمان و منم آن شیر یله

جسے سن کر اس کی محبوبہ دلآرام نے برجستہ کہا:

نام بہرام ترا و پدرت بوجبله]

شمس قیس نے بھی "المعجم" میں پہلا مصرع یونہیں لکھا ہے:

منم آن پیل دمان و منم آن شیر یله

یہ مصرع اگرچہ تذکرہ نویسوں نے مختلف صورت میں نقل کیا ہے [مثلاً ابن خرداذبہ نے

منم شیر شلنبه و منم ببر یله

(ہمائی: تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۸۷)]، لیکن سب نے اسے بہرام ہی کا کلام بتایا ہے۔ آقای تقی زادہ (دیکھیے جلال ہمائی: تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۷۹) نے شرح ادب الکاتب (ابن قتیبہ)، مؤلفۂ ابن السید البطلیموسی، سے ایک حکایت نقل کی ہے کہ طلحۂ اسدی کو، جو اشرافِ عرب سے تھا، کسرٰی پرویز کے دربار میں جانے کا موقع ملا۔ عیدِ نوروز کی تقریب تھی۔ مغنّی نے دو بار عربی کے اشعار گائے۔ کسرٰی کو ترجمہ سنایا گیا، لیکن اسے پسند نہ آیا۔ مغنّی نے پھر فارسی کے شعر گائے تو بادشاہ کو پسند آئے۔ شفق نے بعض پہلوی کے اشعار نمونے کے طور پر لکھے ہیں (تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۵)۔ ان کا وزن عروض کے مطابق تو نہیں البتہ اسے وزنِ ہجائی کہہ سکتے ہیں.

عربوں نے جب نہاوند کے مقام پر یزدگرد سوم کو آخری شکست دے کر (۲۱ھ/ ۶۴۲ء) ساسانی حکومت ختم کی تو دو سو سال کے عرصے میں یہاں (غیر ملکی زبان) عربی کی کچھ اس طرح ترویج ہوئی کہ تاریخ عالم میں اس کی مثال کم ہی ملتی ہے۔ تمام علمائے ایران عربی میں بات چیت کرتے اور عربی کی ترویج کے لیے کوشاں رہتے تھے۔ اکثر ایرانی علما نے علمی کتابیں عربی میں لکھیں۔ اس طرح عربی کو ایران میں علمی زبان کا درجہ حاصل ہو گیا۔ عباسی خلافت (۱۳۲ھ/ ۷۴۹ء۔ ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۸ء) کے دوران میں جب اہلِ ایران کو ملی احساس ہوا تو انھیں ملکی زبان کی طرف توجہ دینے کا خیال آیا؛ چنانچہ فارسی کا استعمال شروع ہوا اور پہلوی زبان عربی رسم الخط میں لکھی جانے لگی۔ رفتہ رفتہ عربی الفاظ اس میں شامل ہوتے گئے۔ اس دَور میں آلِ طاہر (۲۰۵ھ/ ۸۲۰ء۔ ۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء)، آلِ لیث (۲۵۴ھ/ ۸۶۷ء۔ ۲۹۰ھ/ ۹۰۳ء) اور آلِ سامان (۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء۔ ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء) کی خود مختار حکومتیں مختلف علاقوں میں قائم ہوئیں جو خالصۃً ایرانی تھیں۔ انھوں نے ملکی زبان کے احیا کی طرف توجہ دی۔ گویا عربوں کی فتح کے دو سو سال بعد فارسی موجودہ شکل میں ظاہر ہوئی اور اہلِ علم نے فارسی نظم و نثر کو ذریعۂ اِظہار بنایا۔ موجودہ فارسی کی ابتدا شعر سے ہوتی ہے، اس لیے اوّلیں فارسی شاعر کی نشان دہی کرنا لازم ہے۔ بقول رضا قلی ہدایت (مجمع الفصحاء، ۱: ۶۱) اسلامی دور کا پہلا شاعر حکیم ابو حفص سغدی تھا، جو پہلی صدی میں ہوا۔ اس کا یہ شعر ہے:

آهوی کوهی در دشت چگونه دَوَدا

یار ندارد بی یار چگونه رَوَدا

ابو حفص کا پہلی صدی میں ہونا مشتبہ ہے کیونکہ شمس قیس رازی (المعجم فی معاییر اشعار العجم، سلسلۂ یادگارِ گِب، ص ۱۷۱) نے لکھا ہے کہ ابو حفص تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں ہوا ہے۔ اس لحاظ سے وہ رودکی (م ۳۲۹ھ/ ۹۴۰ء) کا ہم عصر تھا۔ نظامی عروضی سمرقندی کی تصریح کے مطابق (چهار مقاله، طبع محمد قزوینی، ص ۱۴۲) حنظلہ بادغیسی (م ۲۱۹ یا ۲۲۰ھ/ ۸۳۴۔۸۳۵ء)، جس کے دیوان سے متاثر ہو کر احمد ابن عبداللہ خجستانی (م ۲۶۸ھ/ ۸۸۱ء) گدھوں کا کاروبار ترک کر کے رفتہ رفتہ خراسان کی حکومت حاصل کرنے میں کامیاب ہوا، ابو حفص سے پہلے کا شاعر ہے۔ طاہریوں اور صَفّاریوں کے عہد کے متعدد اَور شاعر ابو حفص سے پہلے ہوئے ہیں۔ محمد عوفی (لباب الالباب، ۱: ۲۱) نے قدیم ترین شاعر عباس مروزی کو بتایا ہے، جو مامون الرشید (۱۹۸ھ/ ۸۱۳ء۔ ۲۱۸ھ/ ۸۳۳ء) کا معاصر تھا۔ اس نے مامون کے پہلی بار مرو آنے پر (۱۹۳ھ/ ۸۰۸۔ ۸۰۹ء) اس کی شان میں قصیدہ پڑھا، جس کا مطلع یہ ہے:

ای رسانیده بدولت فرقِ خود تا فرقَدَین

گسترانیده بجود و فضل در عالم یَدَین

براؤن نے اس قصیدے کے اصلی ہونے پر شبہے کا اظہار کیا ہے (*A Lit. Hist. of Persia*، ۲: ۱۳)۔ مرزا محمد قزوینی نے 'قدیم ترین شعرِ فارسی' (بست مقالهٔ قزوینی) میں ثابت کیا ہے کہ یہ قصیدہ، جو عباس کے نام منسوب کیا جاتا ہے، اس کا نہیں بلکہ بعد میں کسی نے لکھا ہے۔ ان کے دلائل مختصرًا درج ذیل ہیں: (۱) قصیدے کے اشعار کی ترتیب و بندش قدیم نہیں بلکہ جدید ہے؛ (۲) ایرانی شاعروں نے موجودہ عروض کے مطابق اس وقت شعر کہنے شروع کیے جب عربی عروض کے موجد خلیل بن احمد (م نواح ۱۷۵ھ/ ۷۹۱ء) کے توسط سے علمِ عروض کی نشر و اشاعت بڑھتے بڑھتے ایران میں بھی ہوئی۔ اہل ایران نے عربوں کے تمام اوزان کی تقلید کی؛ بعد میں خلافِ مزاج بحروں کو ترک کر دیا۔ بعض بحروں میں زحافات کے ذریعے نئے اوزان وضع کیے، جو ان کے لیے مخصوص ہو گئے، مثلاً بحرِ ہزج اور بحرِ رمل کے ارکان عربوں کے علمِ عروض کی رو سے چھے ہیں۔ ایرانیوں نے دو اَور ارکان کا اضافہ کر کے آٹھ ارکان والی بحریں بنائیں۔ عباس کا یہ قصیدہ بحرِ رمل مثمن مقصور (و محذوف) میں ہے۔ ظاہر ہے کہ عروض کی نشر و اشاعت کافی عرصے بعد ایران میں ہوئی ہو گی، لہٰذا خلیل کی وفات کے صرف اٹھارہ سال بعد ۱۹۳ھ/ ۸۰۸ء میں اس عروض کے قاعدوں کا ایران کے گوشے گوشے میں پھیل جانا قرین قیاس نہیں۔ یہ بات بھی خلاف قیاس ہے کہ ایک نئے وزن بحرِ رمل مثمن مقصور (و محذوف) میں خراسان ایسے دور افتادہ علاقے کے ایک شاعر (عبّاس) نے یہ قصیدہ کہا ہو؛ (۳) سب سے پہلے عوفی نے عبّاس مروزی کا

اوّلیں شاعر ہونا بتایا ہے، لیکن اس کے ہم عصر تذکرہ نویسوں نے اس کی تائید نہیں کی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلا شاعر عباس مروزی نہیں ہوسکتا۔ مرزا محمد قزوینی نے ابن قتیبہ (طبقات الشعراء، طبع لائڈن، ص ۲۱۰)، الطبری (تاریخ، طبع لائڈن، سلسلہ ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۳) اور ابوالفرج الاصفہانی (کتاب الاغانی، ۱۷: ۵۲) کے حوالے سے لکھا ہے کہ عبّاد بن زیاد کو یزید بن معاویہ کے زمانۂ خلافت (۶۰ھ/ ۶۸۰ء - ۶۴ھ/ ۶۸۳ء) میں سیستان کا حاکم بنا کر بھیجا گیا تو یزید بن مفرغ شاعر بھی اس کے ساتھ آیا۔ یہاں وہ عباد کی توجہات سے محروم ہوگیا تو اس کی ہجویں کہیں۔ ایک ہجو کے تین مصرعے یہ ہیں:

آبست نبیذ است
عصارات زبیبست
سُمَیّه رو سپیذ است

(سمیہ زیاد کی ماں کا نام ہے)

الطبری کی تاریخ میں ۱۰۸ھ/ ۷۲۶ء کے واقعات کے تحت لکھا ہے "ابو منذر اسد بن عبداللہ القسری جب خاقان ترک سے شکست کھا کر لوٹا تو اہل خراسان نے اس کے متعلق ذیل کے شعر کہے:

از ختلان آمذی برو تباه آمذی
از ختلان آمذی برو تباه آمذی
بیدل فراز آمذی
از ختلان آمذی برو تباه آمذی
آبار باز آمذی خشک نزار آمذی

ان اشعار کو اگرچہ ادبی لحاظ سے اشعار نہیں کہا جا سکتا، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ فارسی شاعری کا اوّلیں نمونہ ہیں۔ شعرائے ایران کے باقاعدہ سلسلے کا آغاز آل طاہر کے دور میں ہوتا ہے۔ اس زمانے کا شاعر حنظلۂ بادغیسی (م ۲۱۹ - ۲۲۰ھ/ ۸۳۴ - ۸۳۵ء) وہ پہلا شاعر ہے جس نے دیوان مرتب کیا۔ صفاریوں (۲۵۴ھ/ ۸۶۷ء - ۲۹۰ھ/ ۹۰۳ء) کا میلان ادبیات فارسی کی طرف آل طاہر کی بہ نسبت زیادہ تھا۔ اس سلسلے کا بانی یعقوب بن لیث عربی زبان سے نابلد تھا۔ شعرا عربی میں قصیدے کہتے تو وہ سمجھ نہ سکتا اور کہتا: "جو بات میں سمجھ نہیں سکتا اس کے کہنے سے کیا حاصل؟" (شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۷۳، بحوالۂ تاریخ سیستان)۔ اس سے شعرا اور مصنّفین کا فارسی کی طرف رجوع ہوا۔ یعقوب کا دبیر محمد بن وصیف شاعر تھا، جس نے یعقوب کی مدح میں متعدد قصیدے کہے۔ صفاری دربار کا شاعر فیروز مشرقی (م ۲۸۲ھ/ ۸۹۵ء) عمرولیث (۲۶۵ھ/ ۸۷۸ء - ۲۸۷ھ/ ۹۰۰ء) کا معاصر تھا۔ اس نے کوشش کی کہ فارسی قصائد میں عربی کے کم سے کم الفاظ استعمال ہوں۔ ابوسلیک گورگانی بھی عمرولیث کے زمانے کا شاعر تھا۔ سامانی حکومت (۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء - ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء) مقامی تھی، اس لیے فارسی دان علما و شعرا کی بہت حوصلہ افزائی ہوئی، جس سے فارسی کی ترویج میں مدد ملی؛ لیکن بقول براؤن (A Lit. Hist. of Persia، ۱: ۳۶۵) یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ سامانی حکمرانوں نے عربی کا استعمال روکنے کی خواہش یا کوشش کی۔ ابوشکور بلخی نوح بن نصر (۳۳۱ھ/ ۹۴۲ء - ۳۴۳ھ/ ۹۵۴ء) کا درباری شاعر تھا۔ بقولِ شفق (تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۹) فارسی میں مثنوی سب سے پہلے اسی نے لکھی (سال تالیف ۳۳۶ھ/ ۹۴۷ء)۔ اس نے اس مثنوی میں زبان سہل اور سادہ استعمال کی ہے۔ تشبیہات قدرتی اور قریب الفہم ہیں۔ ابو المؤید بلخی نے اپنی مثنوی یوسف زلیخا اسی دربار میں لکھی۔ حکیم کسائی مروزی (ولادت نواح ۲۹۱ھ/ ۹۰۳ء) نے دینی مسائل اور پند و نصائح کو موضوع سخن بنایا۔ ابو الحسن شہید بلخی اور عمارہ مروزی بھی سامانی دربار سے وابستہ تھے۔ اس زمانے کا سب سے بڑا شاعر رودکی اسی دربار سے متعلق تھا۔ بادشاہوں کے قصیدے کہتا اور ساز سے گا کر سناتا تھا۔ وہ غنائیہ شاعری کا استاد تھا۔ اس کے کلام میں سادگی اور روانی ہے۔ تشبیہات قدرتی استعمال کی ہیں، قصیدے کی تشبیب میں تغزل کا سا لطف ہے اور مضامین میں تسلسل ہے۔ مناظر قدرت اور مظاہر فطرت اس کے خاص موضوع ہیں۔

یہی خاص اسلوب خراسان کے دوسرے درباری شاعروں نے بھی اختیار کیا، جو "سبک خراسانی" کے نام سے موسوم ہوا۔ ایک خاص موضوع، جو پہلی بار فارسی شاعری میں دیکھنے میں آیا، شباب رفتہ کا ماتم ہے، جس کے لیے رودکی نے بڑی مؤثر زبان استعمال کی ہے۔ کلیلہ و دمنہ کو اس نے فارسی نظم میں ڈھالا لیکن اب یہ ناپید ہے۔

رودکی کے بعد جس شاعر نے سامانی دربار میں سب سے زیادہ شہرت حاصل کی، دقیقی بلخی تھا۔ نوح ابن منصور (۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء - ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) کی فرمائش پر اس نے شاھنامہ لکھنا شروع کیا، لیکن ایک ہزار اشعار ہی لکھ پایا تھا کہ اپنے ایک غلام کے ہاتھوں مارا گیا۔ دقیقی صاحب طرز استاد تھا۔ رزمیہ شاعری کی ابتدا اسی نے کی۔ بعض قطعات اور قصائد بھی اس کی یادگار ہیں۔

سامانی دور میں شاعری کے ساتھ ساتھ فارسی نثر بھی روبہ ترقی رہی۔ "نثر کی بعض تالیفات محفوظ نہیں رہ سکیں" (شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۵۳)۔ مقدمۂ شاھنامہ، جو ابومنصور بن عبدالرزاق نے حاکم طوس کے حکم سے لکھا (تالیف ۳۴۶ھ/ ۹۵۷ء)، موجود ہے۔ یہ مقدمہ ٹھیٹھ فارسی میں ہے، جسے "فارسی دری" کہا جاتا ہے۔ اس میں ناموں کے سوا کوئی ایک لفظ بھی عربی کا نہیں آیا۔ اس میں مرادفات ہیں نہ صنائع و بدائع۔ ابوعلی بلعمی نے، جو عبدالملک بن نوح (۳۴۳ھ/ ۹۵۴ء - ۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء) اور منصور بن نوح (۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء - ۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء) کا وزیر تھا، تاریخ طبری کا ترجمہ کیا۔ اس کی بھی زبان سادہ اور رواں ہے۔ دور اوّل کی نثر کا یہ اسلوب "سبک قدیم" کہلاتا ہے۔ اسی اسلوب میں تفسیر طبری کا ترجمہ بعض علمائے ماوراء النہر نے کیا۔

سامانی حکومت سلطان محمود غزنوی (۳۸۸ھ/ ۹۹۸ء - ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء)

کے ہاتھوں ختم ہوئی تو غزنوی دَور میں غزنہ علم و فضل کا مرکز بنا۔ اس دور میں سبک خراسانی عروج کو پہنچا۔

عنصری (۳۵۰ھ/۹۶۱ء-۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء) دربار کا ملک الشعراء تھا۔ سلطان محمود کے ہم رکاب رہنے کی وجہ سے اس نے فتوحات کا خود مشاہدہ کیا، چنانچہ اپنے قصائد میں ان کا مفصّل اور پُرشکوہ الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ اس نے متعدد قصیدے سلطان کے جانشینوں کی مدح میں بھی کہے اور اکثر قصائد میں بعض ایسے موضوع بھی اختیار کیے جن سے علوِ ہمت کا سبق ملتا ہے۔ دیوانِ اشعار اس کی یادگار ہے۔ کچھ مثنویاں بھی لکھیں، لیکن [سوائے وامق و عذرا سب] ناپید ہیں۔

فرخی (م ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء) بھی دربارِ غزنی کا مشہور شاعر تھا۔ وہ عیش و نوش کا دلدادہ تھا، چنانچہ اس نے مادّی لذتوں کا اکثر اشعار میں ذکر کیا ہے۔ مترنّم الفاظ استعمال کرنے میں اسے خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس کے اشعار سادہ ہیں اور فکر میں گہرائی نہیں۔

اس دَور کا عظیم شاعر فردوسی (ولادت حدود ۳۲۹ھ/۹۴۰ء)، ہے جس نے ایران کی قومی شاعری میں بہت گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ شاھنامہ اس کی شہرۂ آفاق تالیف ہے (آغاز تالیف ۳۶۵ھ/۹۷۵ء؛ تکمیل ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء)، جس سے اس نے ایران کی قدیمی روایتی تاریخ کو زندہ کیا اور حبِّ وطن کے جذبات ابھار کر ایرانی روح کو بیدار کیا۔ شاھنامہ میں اس نے خاص اہتمام یہ کیا ہے کہ حتی الامکان عربی کے الفاظ نہ آئیں، چنانچہ یہ الفاظ کہیں آئے بھی ہیں تو اس لیے کہ ان کے استعمال کے بغیر چارہ نہ تھا۔ شاھنامہ نے متمدّن دنیا کو اپنی طرف متوجہ کیا اور متعدّد ایشیائی اور یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوے۔

اسدی (بزرگ) منظوم مناظرے لکھنے کی بدولت مشہور ہوا۔ اس کے بیٹے ابونصر بن احمد کا تخلّص بھی اسدی تھا، جس نے شاھنامہ کی تقلید میں گرشاسپ نامہ لکھا۔ باپ بیٹے کا ایک ہی تخلّص ہونے کی وجہ سے بعض جدید محققوں (شبلی نعمانی: شعر العجم، ۱: ۱۲۱؛ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۴۱) کو گمان گزرا ہے کہ گرشاسپ نامہ اسدی بزرگ کی تصنیف ہے۔ اس غلط فہمی کی طرف سب سے پہلے ایتے (Ethe)، پھر پروفیسر براؤن (*A Lit. Hist. of Persia*، ۲: ۲۷۲) نے توجہ دلائی۔ وہ لکھتے ہیں گرشاسپ نامہ کا مصنّف اسدی خورد ہے اور اسے اسدی بزرگ سے مختلف سمجھنا چاہیے، جو مناظروں کا مصنّف تھا۔ حافظ شیرانی نے تحقیق کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ گرشاسپ نامہ کا مصنّف اسدی خورد تھا (تنقید شعر العجم، ص ۱۵۳)۔

منوچہری دامغانی (م ۴۳۲ھ/۱۰۴۰ء) عربی شعرا سے متاثر ہے۔ اس کے قصائد میں عربی الفاظ اور تراکیب بکثرت آئی ہیں۔ اطلال و دمن، حدیث قافلہ، وصف بیاباں، صحبت خار مغیلاں، بانگِ رحیل، سہیل و سماک کا اکثر ذکر آتا ہے۔ اس لحاظ سے اس نے "سبک عرب" کی پیروی کی ہے۔ ان کے علاوہ بعض اور شعرا، مثلاً عسجدی، بہرامی سرخسی، لبیبی خراسانی، غضائری رازی، عطاردی وغیرہ بھی دربارِ غزنہ سے وابستہ تھے۔

سلطان محمود کے جانشینوں میں اس کی وسیع سلطنت پر قابض رہنے کی تو صلاحیت نہ تھی۔ لیکن شعر و شاعری کو وہ بھی پسند کرتے تھے۔ ان کے درباری شاعر ابوالفرج رونی اور مسعود سعد سلمان (۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء-۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء) قصیدہ نگاری میں بہت ممتاز تھے۔ موخر الذکر اس لحاظ سے بدنصیب رہا کہ دشمنوں کی سازشوں کا شکار ہو کر پہلے دس سال اور بعد میں آٹھ سال مختلف قلعوں میں قید رہا۔ کیفیتِ اسیری بیان کرنے کے لیے اس نے متعدّد حَبسیہ نظمیں لکھیں، جن میں وہ اپنی بے رحم تقدیر کا شکوہ کرتا ہے۔ حبسیات اس کی شاعری کا بہت عمدہ نمونہ ہیں۔ ایک اَور صنفِ سخن "شہر آشوب" بھی شاید اسی کی ایجاد ہے، جس کے ذریعے معاشرے کی عکاسی کی گئی ہے۔

اس دَور میں تاریخ نویسی میں بھی ایک قدم آگے بڑھا۔ ایک عظیم مؤرّخ ابوالفضل بیہقی (۳۸۵ھ/۹۹۵ء-۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء) نے تاریخ بیہقی (سال تالیف ۴۵۱ھ/۱۰۵۹ء) لکھی۔ تذکرہ نویس اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ایک دیانتدار مؤرّخ کے زاویۂ نگاہ سے لکھی گئی ہے اور تاریخ نویسی کا عمدہ نمونہ ہے۔ پوری تاریخ محفوظ نہیں رہ سکی؛ صرف ایک حِصّہ باقی ہے، جو سلطان محمود کے بیٹے سلطان مسعود کے عہد سے متعلّق ہے۔ یہی حِصّہ تاریخ بیہقی یا تاریخِ مسعودی کے نام سے موسوم ہے۔ اس تاریخ میں عربی الفاظ و تراکیب کی کثرت ہے؛ کہیں کہیں لفظی صناعی بھی ہے۔ زین الاخبار ابوسعید (سَعْد) عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی کی تالیف (مابین ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء و ۴۴۴ھ/۱۰۵۱ء) ہے، جو آفرینشِ عالم سے سلطان مودود بن مسعود غزنوی (۴۳۲ھ/۱۰۴۱ء-۴۴۱ھ/۱۰۴۹ء) تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں مختلف قوموں کے رسوم و حالات بھی بیان کیے گئے ہیں۔ فن عروض پر ترجمان البلاغت اس دور میں فرخی نے لکھی، جو ناپید ہے۔ بعض دوسرے شاہی خاندانوں نے بھی، جو غزنویوں کے ہم عصر تھے، باکمال شاعروں کو اپنے درباروں میں کھینچنے کی کوشش کی۔ آلِ بویہ (۳۲۰ھ/۹۳۲ء-۴۴۸ھ/۱۰۵۶ء) کے شاعروں میں کمال الدین بندار نے ادبی فارسی کے علاوہ اپنے قصائد میں رَے کی مقامی بولی کو بھی ذریعۂ اظہار بنایا۔ قَطران تبریزی (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) نے آل بویہ کی قصیدہ خوانی کی۔ اس کے قصائد میں صنائع و بدائع بہت ہیں، لیکن اس کا قصیدہ "زلزلۂ تبریز" جذبات نگاری کی عمدہ مثال ہے۔ ماوراء النّھر میں ترکستانی ایلک خانیوں کے عہد (تقریبًا ۳۲۰ھ/۹۳۲ء تا تقریبًا ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء) میں بھی فارسی شاعری پھلی پھولی۔ عمعق بخارائی (م ۵۴۳ھ/۱۱۴۸-۱۱۴۹ء) ماوراء النّھر کے خان خضر خان کا ملک الشعراء تھا۔ اس کے قصیدے شگفتہ ہیں اور مسرت بخش تشبیب کی بدولت ممتاز ہیں۔

آلِ سلجوق (۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء-۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء) نے ایران کو غزنویوں سے آزاد کرایا تو خراسان کا مشہور شہر نیشاپور علم و ادب کا مرکز بنا۔ اس دَور کے

بادشاہ ملک شاہ (۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء-۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) اور سلطان سنجر (۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء-۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) بہت علم پرور تھے۔ عمید الملک کندری اور نظام الملک طوسی ایسے مدبر وزیر انھیں میسر آئے تو اہلِ علم کی اَور بھی قدر و منزلت ہوئی۔

درباری شاعری آل سلجوق کے زمانے میں عروج کو پہنچی، لیکن سادگی، جوش اور تازگیِ بیان، جو سامانی دور کا خاصہ تھی، رفتہ رفتہ غائب ہوتی گئی۔ اس کی جگہ علمیت، لفاظی اور لفظی صنعت گری نے لے لی۔ شعرا کے کلام میں صنائع و بدائع، مبالغہ، غیر قدرتی تشبیہات اور بعض کے کلام میں تلمیحات کی بھرمار ہے۔ بہرحال اس سے بھی فارسی ادب کا دامن وسیع ہوا۔

چوتھی اور پانچویں صدی ہجری تاریخ تصوّف کا بھی اہم دَور ہے۔ اس زمانے میں مسلکِ تصوّف کی تعلیم عام ہوئی۔ اس سے شعرا نے متاثر ہو کر قطعات و رباعیات کو ذریعۂ اظہار بنایا، عشقِ حقیقی کو مجازی رنگ میں پیش کیا اور جامعیت کا حامل صوفیانہ کلام منظرِ عام پر آیا۔ بابا طاہر عریان ہمدانی نے مقامی بولی میں، جو لُری سے مشابہت رکھتی ہے، رباعیاں کہیں۔ ان کا وزن رباعی سے قدرے مختلف ہے۔ اس لحاظ سے انھیں "فَہلویات" کا نام دیا گیا (شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۰۹)۔ ان کی زبان بڑی سادہ ہے۔ موضوعات وحدتِ عالم، دُور افتادگی انسان اور اپنی پریشانی، تنہائی اور بے حیثیتی وغیرہ ہیں۔ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ھ/۹۶۸ء-۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) مشہور عارف تھے۔ انھوں نے رباعیات کو اشاعتِ تصوّف کا ذریعہ بنایا۔ بعض فرانسیسی مستشرقین کے نزدیک ان رباعیوں کا ابوسعید سے منسوب ہونا مشتبہ ہے۔ ایک فرانسیسی محقق پر تھلس لکھتا ہے: "اس میں کوئی شبہہ نہیں رہا کہ اس (ابوسعید ابوالخیر) نے اپنی زندگی میں صرف ایک بار ایک رباعی فی البدیہہ کہی تھی؛ باقی سارا کلام، جو اس سے منسوب ہے، یا تو جعلی ہے یا پھر ممکن ہے کہ دراصل اس نے اپنے وعظوں میں ان اشعار کی خوش خوانی کی ہو اور وہ اس کی تصنیف نہ ہوں"۔ اس رائے کے لیے انھوں نے کوئی شہادت پیش نہیں کی۔ اس کے برعکس ایران کے جدید محقق آقائے ذبیح اللہ صفا لکھتے ہیں (تاریخ ادبیات در ایران، ۱: ۶۰۷) کہ مشائخ صوفیہ میں سے وہ پہلے شاعر ہیں جنھوں نے صوفیانہ افکار کو شعر کا جامہ پہنایا البتہ ان کی رباعیات کم ہیں۔ رباعیات کا جو مجموعہ دستیاب ہوتا ہے اس میں بیشتر الحاقی ہیں۔

سنائی (م ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء) کے کلام میں صوفیانہ شاعری کی طرف ایک اَور قدم آگے بڑھتا ہے۔ مثنوی حدیقة الحقیقت (تالیف ۵۲۵ھ/۱۱۳۰ء) میں انھوں نے مسائلِ تصوّف کو عام فہم بنانے کے لیے تمثیلی کہانیوں سے کام لیا ہے۔ فریدالدین عطار (م ۶۲۷ھ/۱۲۲۹ء) اس طریقِ اظہار کو مثنوی منطق الطیر میں اَور بھی زیادہ خوبی سے بروے کار لائے ہیں۔ [عطار نے متعدّد مثنویاں لکھی ہیں۔ ان کی کلیات کا ایک ضخیم نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے۔]

مولاناے روم کی مثنوی معنوی بہت مشہور ہے۔ [اسے "ہست قرآن در زبانِ پہلوی" کہا گیا ہے۔

اس دَور میں رزمیہ نظم کی طرف بھی توجہ ہوئی۔ گرشاسپ نامۂ اسدی (خورد)، جس کا ذکر آ چکا ہے، اس دَور کی اہم تصنیف ہے۔

خاقانی (۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء-۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) نے منوچہر خاقان شروانی کی مدح میں قصیدے کہہ کر بڑی شہرت حاصل کی۔ عربی زبان میں تبحّر ہونے کی وجہ سے اس نے عربی الفاظ و تراکیب کو قصائد کا جزو بنایا۔ اس کی تشبیہات عموماً غیر قدرتی اور دور از فہم ہیں اور تلمیحات نے قصائد کو بوجھل بنا دیا ہے۔ حج سے شرف اندوز ہو کر (۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) اس نے مثنوی تحفة العراقین لکھی، جو نسبۃً آسان اور رواں ہے۔ اسی سفر میں اسے مدائن جانے کا بھی موقع ملا، جو ساسانی بادشاہوں کا دارالسلطنت رہ چکا تھا۔ ایوانِ کسریٰ کی تباہی کو دیکھ کر وہ بہت متاثر ہوا اور مشہور قصیدہ "ایوانِ مدائن" لکھا، جو اس کی حب الوطنی کے عمیق جذبات کی یادگار ہے۔ یہاں وہ حقیقی شاعر کے روپ میں نظر آتا ہے۔ واپسی پر وہ دشمنوں کی سازش کا شکار ہوا اور خاقان نے اسے قید کر دیا۔ اس نے اپنی زندانی کیفیت "حبسیات" میں بیان کی ہے۔ لیکن ان میں تصنّع پایا جاتا ہے۔

امیر مُعِزّی (م ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء) سنجر کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ یہ وہ شاعر ہے جس نے قصیدہ گوئی کی بدولت بڑی خوشحالی سے زندگی بسر کی۔ سلطان نے اسے ایک مرتبہ سفیر کی حیثیت میں شاہِ روم کے پاس بھی بھیجا تھا (شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۶۸)۔ اس نے قصیدہ گوئی میں متقدمین کی پیروی کی ہے۔

ادیب صابر (م ۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء) نے قصیدے میں اگرچہ عنصری اور فرخی کی تقلید کی، لیکن افکار کی تازگی کی بدولت شہرت پائی۔ فخرالدین گورگانی اور ازرقی بھی اسی دَور کے مشہور قصیدہ نگار تھے؛ لیکن سب سے زیادہ ناموری جس نے حاصل کی انوری (م بین ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء و ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء) ہے، جو سلطان سنجر کا پسندیدہ شاعر تھا۔ قصیدہ نگاری میں جو مقام اس نے حاصل کیا خاقانی کے بعد کسی دوسرے شاعر کو حاصل نہ ہو سکا۔ قوّتِ اظہار، شکوہ الفاظ اور بلند تخیل کی بدولت وہ ایک عظیم قصیدہ نگار سمجھا جاتا ہے۔ اس کے قصیدوں میں انتہا درجے کا مبالغہ ہے، تشبیہات غیر قدرتی اور دور از فہم ہیں؛ البتہ غُزوں کے ہاتھوں خراسان کی تباہی (۱۱۵۴ء) پر "اشک ہاے خراسان" کے عنوان سے اس نے جو نظم لکھی وہ رقّت اور دلسوزی کا مرقّع ہے۔ رشید الدین وطواط (۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء-۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء) نے خوارزم کے حکمران اَتسِز (۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء-۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) کے زمانے میں شہرت حاصل کی۔ اَتسِز نے چاہا کہ اس کے سامنے انوری ماند پڑ جائے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ انوری کا مدِ مقابل نہیں ہو سکتا تھا۔ وطواط کو اس کی نثر کی تنقیدی کتاب حدائق السِحر کی بدولت شہرت حاصل ہوئی۔ اس دور کے یوں تو اَور قصیدہ نگار بھی تھے، لیکن آخری دور میں جنھوں نے شہرت حاصل کی وہ ظہیر فاریابی اور کمال اسمٰعیل ہیں۔ مؤخر الذکر نے نئے افکار کی بدولت "خلّاق المعانی" کا لقب پایا۔ کمال اسمٰعیل نے آخری ایام میں قصیدہ گوئی ترک کر دی اور درباری زندگی کی کامرانی پر صوفیانہ استغراق کو ترجیح دی۔ اس کا بہترین کلام پہلے ہی

تصوّف سے لبریز تھا۔ جب وہ اس میدان میں آیا تو یہ رنگ اَور بھی تیز ہو گیا۔ سوزنی (م ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۴ء) نے سلجوقی حکمرانوں کے قصیدے کہے، لیکن شہرت طنزیات اور مضحکات کی وجہ سے ہوئی۔

اس دَور میں رومانی مثنویاں بھی لکھی گئیں۔ فخر الدین گورگانی کی مشہور مثنوی ویس و رامین (تصنیف تقریباً ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ نظامی گنجوی (۵۳۵ھ/ ۱۱۴۰۔۱۱۴۱ء۔۵۹۹ھ/ ۱۲۰۲۔۱۲۰۳ء) اس دَور کا آخری عظیم شاعر ہے۔ اس کی شہرت کا سرمایہ خمسہ یا پنج گنج، یعنی پانچ مثنویاں ہیں: مخزن الاسرار (صفا: ۵۷۰ھ/ ۱۱۷۴ء؛ براؤن: ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۵ء؛ شفق: ۵۷۵ھ/ ۱۱۷۹ء)؛ خسرو شیریں (براؤن: ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵۔۱۱۷۶ء)۔ صفا و شفق: ۵۷۶ھ/ ۱۱۸۰ء)؛ لیلی مجنوں (۵۸۴ھ/ ۱۱۸۸۔۱۱۸۹ء)؛ هفت پیکر یا بهرام نامه (صفا و شفق: ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۶ء؛ براؤن: ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸۔۱۱۹۹ء) اور سکندر نامه (شفق: ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۶ء کے بعد؛ صفا: نواح ۵۹۹ھ/ ۱۲۰۲۔۱۲۰۳ء؛ براؤن: ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء)۔ خمسہ میں غنائی اور عاشقانہ رنگ غالب ہے؛ طرز ادا میں جدّت اور مطالب میں گہرائی ہے۔ سکندر نامہ میں رزمیہ شاعری اوج کمال پر نظر آتی ہے۔ ہر نئے مضمون کا آغاز ساقی نامے سے ہوا ہے۔ اس سے آگے چل کر ایک نئی صنف سخن "ساقی نامہ" وجود میں آئی۔ نظامی درباری زندگی سے بے نیاز رہے۔

رباعی کو جن شعرا نے اظہارِ خیال کا ذریعہ بنایا ان میں خیام کو بہت بلند مقام حاصل ہوا۔ خیام فلسفی اور ماہر ریاضیات تھا۔ رازِ آفرینش، بے خبری بشر، گردشِ افلاک اور بے ثباتی دنیا ایسے مسائل کا حل نہ ملتا تو شاعری میں پناہ لیتا اور یہی مسائل اس کی رباعیات کا موضوع ہیں۔ اس نے عیشِ امروز پر خاص زور دیا ہے۔ یہ رباعیات اس کی عالمگیر شہرت کا موجب بنیں۔

سلجوقی دور کے شعر و ادب پر اسمٰعیلی تحریک [رَکَ بہ اسمٰعیلیہ] نے بھی اثر ڈالا۔ ناصر خسرو (۳۹۴ھ/ ۱۰۰۳ء۔۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸ء) کے دیوان میں مسلکِ اسمٰعیلیہ کے اشارے ملتے ہیں۔ اس نے دو مثنویاں روشنائی نامه اور سعادت نامه اپنے نظریۂ حیات کو واضح کرنے اور مخصوص مذہبی عقائد کی اشاعت کی غرض سے لکھیں۔

سلجوقی عہد میں علمی کتابیں زیادہ تر عربی ہی میں لکھی گئیں، لیکن متعدّد علما نے فارسی کو بھی وسیلۂ اظہار بنایا۔ عبداللہ انصاری (۳۹۶ھ/ ۱۰۰۵ء۔۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸ء) نے مؤثر زبان میں مناجات لکھی، جو اس دَور کی مسجّع نثر کا نمونہ ہے۔ جلیل القدر عالم بوعلی سینا (۳۷۰ھ/ ۹۸۰ء۔۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ء) نے فلسفے کی ایک قاموس دانش نامۂ علائی فارسی میں لکھی۔ امام غزالیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء علوم الدین کا، جو عربی میں ہے، خود ہی فارسی میں کیمیاے سعادت کے نام سے خلاصہ کیا۔ حضرت علی ہجویریؒ [داتا گنج بخشؒ] کی رفیع الشان کتاب کشف المحجوب پانچویں صدی ہجری کے وسط میں لکھی گئی، جو آپ

کے حالات زندگی، حکیمانہ اقوال، اخلاقی اور روحانی مسائل پر مشتمل ہے۔ مسلکِ تصوف پر نثر کی یہ اوّلیں بلند پایہ تصنیف ہے جو پاک و ہند میں لکھی گئی۔ محمد امین منور نے شیخ ابوسعید ابوالخیر کے احوال و اقوال اور کرامات اسرار التوحید کے نام سے مرتّب کیے (۵۶۰ھ/ ۱۱۶۴ء)۔ شیخ فرید الدین عطار (م حدود ۶۲۷ھ/ ۱۲۲۹ء) کا مشہور تذکرۃ الاولیاء ساتویں صدی ہجری کے اوائل میں تالیف ہوا۔ اس میں اولیا کے حالات کے علاوہ سودمند نصائح، دل پسند حکایات اور عبرت انگیز واقعات بھی سادہ اور مؤثر زبان میں لکھے ہیں۔ چھٹی صدی ہجری کے وسط میں تاریخ بیہق ابوالحسن علی بن زید البیہقی نے تالیف کی۔ سلجوقیوں کی اہم ترین تاریخ راحة الصدور ابوبکر محمد راوندی نے چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں لکھی۔ اس میں شعرا اور فضلا کے احوال و اشعار بھی شامل ہیں اور اس لحاظ سے یہ ادبی حیثیت کی بھی حامل ہے۔ سیاست نامۂ نظام الملک طوسی (تالیف حدود ۴۸۴ھ/ ۱۰۹۱ء) آدابِ معاشرت و اخلاق، سیاستِ ملوک، کارگزاری وزرا اور فرائضِ قضاۃ و خطبا پر بنیادی کتاب ہے۔ اس میں مختلف فرقوں کے عقائد و حالات پر بھی سادہ اور متین فارسی میں بحث کی گئی ہے۔ قابوس نامه (تالیف: حدود ۴۷۵ھ/ ۱۰۸۲ء) آدابِ معاشرت، کسبِ فضائل اور تہذیبِ اخلاق پر بہت سود مند کتاب ہے، جو آل زِیار کے حکمران امیر کیکاؤس بن سکندر بن قابوس وشمگیر نے اپنے بیٹے گیلان شاہ کی پند و تہذیب کے لیے لکھی۔ اس سلسلے کی کتاب کلیله و دمنه کا عربی سے فارسی میں ترجمہ ابوالمعالی نصر اللہ بن محمد عبدالحمید نے بہرام شاہ غزنوی (۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸ء۔۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء) کے زمانے میں کیا اور اسی کے نام منسوب کیا۔ اگرچہ یہ کتاب پند و نصائح پر مشتمل ہے، لیکن زبان کے اعتبار سے اسے ادبی اہمیّت بھی حاصل ہے۔ اس سلسلے کی ایک اَور کتاب، جسے ادبی حیثیت بھی حاصل ہوئی، مرزبان بن رستم کی مرزبان نامه ہے، جو چوتھی صدی ہجری کے اواخر میں قدیم طبرستانی بولی میں لکھی گئی تھی۔ اسے سعد الدین وراوینی نے (۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء اور ۶۲۲ھ/ ۱۲۲۵ء کے مابین) فصیح فارسی میں ڈھالا۔ مرزبان کی اصل کتاب اب ناپید ہے۔ ایک اہم کتاب سفر نامۂ ناصر خسرو ہے، جس میں ایران، شام، فلسطین، عرب اور مصر کے سیاسی اور معاشرتی حالات بیان کیے گئے ہیں۔

اس دَور میں تذکرہ نویسی کی کوشش بھی جاری رہی۔ اس سلسلے کی اہم تصنیف نظامی عروضی سمرقندی کی چهار مقاله (تالیف: نواح ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵ء) ہے۔ سادگیِ بیان اور اسلوبِ عبارت کے لحاظ سے اس کا شمار فارسی نثر کی عمدہ کتابوں میں ہوتا ہے۔ اس میں کچھ تاریخی اغلاط ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ علما اور شعرا کے حالات کا قدیمی ماخذ ہے۔

اس دَور میں مقامات نویسی کا بھی ذکر لازم ہے۔ فارسی میں پہلی مرتبہ حمید الدین ابوبکر بن محمود (م ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۳ء) نے مقامات حمیدی تالیف کی۔ اس کی عبارت مسجّع و مقفّٰی ہے۔ ادویہ اور امراضِ گوناگوں پر زین الدین ابوابراہیم اسمٰعیل ابن حسن جرجانی (م ۵۳۱ھ/ ۱۱۳۶ء) نے ذخیرۂ خوارزمشاهی تالیف

کی۔ الفرج بعد الشدۃ کا فارسی ترجمہ حسین المؤیدی نے کیا (۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵ء)۔
بارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں رومانی داستانوں اور قبل از اسلام علمی مواد کے ترجمے بھی ہوے۔ سمک عیار (۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ء) کا شمار اس دَور کے بہترین رومانوں میں ہوتا ہے۔ اس داستان کا مرتب فرامرز بن خداداد بن عبداللہ الکاتب الارجانی ہے۔ داستان کا یہ سلسلہ اس نے ایک قصّہ گو صدقۂ ابوالقاسم سے سن کر لکھا (ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ۲: ۹۸۸)۔ رموزِ حمزہ (جس کا اردو ترجمہ داستانِ امیر حمزہ کے نام سے ہوا)، بختیار نامہ اور قصۂ حاتم طائی بھی اسی دَور سے متعلق ہیں۔

ایران پر منگولوں کا حملہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں ہوا۔ اس حملے سے ہزاروں دیہات و قصبات برباد ہوے، جگہ جگہ قتلِ عام ہوا، متعدّد علما و فضلا لقمۂ تیغ بنے اور بیش بہا خزائنِ علوم تباہ ہوے۔ بعد کے منگول حکمرانوں نے ملک کی بحالی کے لیے کوشش تو کی، لیکن ملک رفتہ رفتہ ہی بحال ہو سکتا تھا۔ علما نے بربادی کے اس دَور سے فرصت پا کر علم و ادب کی طرف توجہ کی۔ ایران کی عظیم تاریخیں اسی دَور میں لکھی گئیں۔ شعرا نے بربریت کی تلخ یادوں سے بچنے کے لیے تصوّف کو سہارا بنایا۔ درباری شاعری زیادہ تر ملک کے دور افتادہ حصّوں میں باقی رہی، جو منگولوں کی دستبرد سے محفوظ رہے تھے؛ لیکن یہ شاعری عام سطح سے اونچی نہ ہو سکی۔ بعض شعرا، جنھیں کمالِ سخنوری کا احساس تھا، وطن کو خیرباد کہہ کر شمالی ہند کے درباروں سے وابستہ ہوے۔ انھیں میں مشہور قصیدہ نگار بدر چاچ بھی تھا، جس نے محمد تغلق (۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء - ۷۵۲ھ/ ۱۳۵۱ء) کی ملازمت اختیار کی۔

اس زمانے کے دو عظیم شاعر جلال الدین رومی اور سعدی تھے۔ مولانائے روم (۶۰۴ھ/ ۱۲۰۷ء - ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) نے صوفیانہ رنگ میں دیوان مرتب کیا، جو ان کے پیر طریقت شمس تبریزی کے نام سے موسوم ہوا۔ بعد میں اپنی شاہکار مثنویِ معنوی تصنیف کی اور الٰہیات اور تصوّف کے اہم مسائل پیش کر کے صوفیانہ شاعری کو مالا مال کیا۔ فخر الدین عراقی (م ۶۸۸ھ/ ۱۲۸۹ء) مشہور عارف تھے، جن کی غزلوں میں عارفانہ رنگ ہے۔ نثر میں ان کی یادگار لَمعات ہے، جس کی شرح مولانا جامی نے اَشِعّۃُ اللَّمعات کے نام سے لکھی (۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء)۔ گلشنِ راز بھی ایک اہم صوفیانہ مثنوی ہے، جو محمود شبستری نے امیر سیّد حسینی ہروی کے سوالات کے جواب میں لکھی (۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء)۔ تعجب کی بات ہے کہ محمود نے اس سے پہلے شعر گوئی اختیار نہ کی تھی۔ لیکن سوالات نظم میں تھے، اس لیے جوابات بھی نظم میں دیے گئے۔ سعدی (م بین ۶۹۱ھ/ ۱۲۹۱ء و ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۴ء) نے وقت کے تقاضے کے مطابق لوگوں کو تسلیم و رضا، عجزِ نفس اور صبر و سکون کی تعلیم دی تا کہ منگولوں کی بربریت کی یادوں کی تلخی کچھ کم ہو سکے۔ آپ کی مشہور تصنیف بوستان اسی تعلیم کی حامل ہے۔ غزل کو انھوں نے نہ صرف اس کے مزاج کے مطابق لطیف زبان دی بلکہ عشقِ حقیقی کو عشقِ مجازی کے رنگ میں پیش کر کے اس صنفِ سخن کو اَور بھی دلکش اور معنی خیز بنا دیا۔ یہ دونوں عظیم شاعر منگولوں کے حملوں میں ایران سے باہر تھے۔ ان سے قطع نظر کر لی جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ ایران میں ادب و شعر پر جمود طاری رہا۔

غزنویوں کے دَور میں فارسی زبان بدستور برِعظیم پاک و ہند میں رواج پاتی رہی۔ ایلخانیوں کے عہد (۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء - ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء) میں بعض ایرانی علما اور شعرا ہندوستان آ گئے تو فارسی کی اَور بھی ترویج ہوئی۔ جس زمانے میں سعدی شیراز میں غزل سرائی کر رہے تھے، امیر خسرو (۶۵۱ھ/ ۱۲۵۳ء - ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء) دہلی کی فضا میں نغمے بکھیر رہے تھے۔ انھوں نے غزل میں اگرچہ سعدی کی پیروی کی، لیکن جذبات نگاری، جدید تشبیہات، تناسب الفاظ اور مترنم ترکیبات سے غزل میں ایک نئی چاشنی پیدا کی۔ انھوں نے مختلف زمانوں کی غزلیات کو الگ الگ پانچ دیوانوں میں مرتب کیا۔ ان کے نام یہ ہیں: تحفۃ الصغر، وسط الحیات، غرۃ الکمال، بقیہ نقیہ، نہایۃ الکمال [ان میں نظامی کا ہم پلہ ہونے کا دعوٰی کیا ہے]۔ امیر خسرو نے قصائد بھی لکھے اور مثنویاں بھی۔ اُن کی کل دس مثنویوں میں سے پانچ تاریخی ہیں اور پانچ رومانی۔ اسی زمانے میں حسن سجزی نے بھی جذبات نگاری سے غزل میں لطافت پیدا کی۔

ایران میں تیمور اور اس کے جانشینوں کے زمانے (۷۷۱ھ/ ۱۳۶۹ء - ۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء) میں ادب و شعر کو نشأۃ ثانیہ حاصل ہوئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایلخانی حکومت کے رُو بہ زوال ہوتے ہی مقامی خانوادوں نے خود مختار حکومتیں قائم کر لیں اور شعرا و علما کو درباروں میں جگہ دی۔ اس لحاظ سے یہ زمانہ فارسی ادب میں بہارِ تازہ لانے کا موجب بنا۔ اس دَور کے شعرا میں انفرادیت نظر آتی ہے، جس کی وجہ سے بعض شعرا متقدمین سے سبقت لے گئے۔ ابن یمین (۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء - ۷۶۹ھ/ ۱۳۶۷ء) نے شروع شروع میں سربداروں (۷۳۷ھ/ ۱۳۳۷ء - ۷۸۳ھ/ ۱۳۸۱ء) کے قصیدے کہے؛ زاویۂ نگاہ بدلا تو پند و موعظمت کو موضوعِ سخن بنایا؛ اخلاقیات پر جو قطعات لکھے ان کی نظیر فارسی شاعری میں نہیں ملتی۔ قطعات کا دیوان اُن کی یادگار ہے۔ خواجو کرمانی (۶۷۹ھ/ ۱۲۸۰ء - ۷۵۳ھ/ ۱۳۵۲ء) کی شاعری کی ابتدا قصیدہ سرائی سے ہوئی۔ پھر سعدی کی پیروی میں غزل کی طرف رجوع کیا۔ خواجو کے ذہن کی افتاد فلسفیانہ تھی، چنانچہ فکر اور جذبے کے امتزاج سے غزل میں جدّت پیدا کی۔ یہی وہ اسلوب ہے جس پر حافظ شیرازی نے اپنی غزلیات کی بنیاد رکھی۔ اوحدی مراغی (۶۷۰ھ/ ۱۲۷۱ء - ۷۳۸ھ/ ۱۳۳۷ء) کا کلام صوفیانہ ہے۔ دیوان اور مثنوی جامِ جم اس کی یادگار ہیں۔ سَلمان ساوجی (م ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶ء) نے آلِ جلائر (۷۳۶ھ/ ۱۳۳۶ء - ۸۱۴ھ/ ۱۴۱۱ء) اور آلِ مظفر (۷۱۳ھ/ ۱۳۱۳ء - ۷۹۵ھ/ ۱۳۹۳ء) کے قصیدے کہے۔ پُر زور تشبیب کی وجہ سے اس کا شمار صفِ اوّل کے قصیدہ نگاروں میں ہوتا ہے۔ غزلیں بھی کہیں، لیکن خیال بندی کا عنصر ہونے کی وجہ سے مقبول نہ ہوئیں۔ دو مثنویاں جمشید و خورشید (۷۶۳ھ/ ۱۳۶۱ء) اور فراق نامہ (۷۷۰ھ/ ۱۳۶۸ء)

اس کی تصنیف ہیں۔

عظیم شاعر حافظ شیرازی (حدود ۷۲۶ھ/۱۳۲۵ء-۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء) کی سرپرستی ابواسحٰق اینجو (۷۴۲ھ/۱۳۴۱ء-۷۵۸ھ/۱۳۵۶ء) اور شاہ شجاع (۷۵۹ھ/۱۳۵۷ء-۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء) نے کی۔ حافظ نے تیموری بربریت آنکھوں سے دیکھی تھی، چنانچہ سیاسی اضطراب کا اثر ان کے اشعار میں بھی ہے۔ وہ غزل کے عدیم النظیر استاد ہیں۔ فکر اور جذبات کے امتزاج سے انھوں نے غزل کو انتہائی عروج پر پہنچایا کہ پھر کوئی غزل گو ان کی بلندیوں کو نہ پہنچ سکا۔

نور الدین عبدالرحمٰن جامی (۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء-۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) بلند مرتبہ شاعر، مستند عالم اور عالی مقام صوفی تھے۔ انھوں نے کبھی کسی دربار کا رخ نہیں کیا اور عارفانہ غزل گوئی میں شہرت حاصل کی۔ تحفۂ سامی (مطبوعہ تہران، ص ۷۶) میں اُن کی تصانیفِ نظم و نثر کی تعداد پینتالیس بتائی گئی ہے۔ ان میں سات مثنویاں بھی ہیں، جو ھفت اورنگ یا سبعہ کے نام سے موسوم ہیں۔

صوفیانہ شاعری کی بدولت شاہ نعمت اللہ کرمانی (م ۸۳۵ھ/۱۴۳۱ء) کو بھی بلند مقام حاصل ہوا۔ عارفانہ غزلیات کا دیوان ان کی یادگار ہے۔ قاسم الانوار (۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء-۸۳۷ھ/۱۴۳۳-۱۴۳۴ء) نے عارفانہ غزلیات کے دیوان میں نہ صرف فارسی بلکہ گیلان کی قدیم بولی کو بھی ذریعۂ اظہار بنایا ہے۔ کاتبی نیشاپوری (م ۸۳۸ھ/۱۴۳۴-۱۴۳۵ء) نے نظامی گنجوی کی پیروی کرتے ہوے خمسہ لکھا۔ ان مثنویوں میں صوفیانہ تلمیحات کی بھرمار ہے اور کورانہ تقلید کو صنائع و بدائع کے پردے میں چھپانے کی کوشش کی گئی ہے۔ عارفی ہروی (حدود ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء-۸۵۳ھ/۱۴۴۹ء) نے اپنے مشہور حال نامہ المعروف بہ گوی و چوگان کی بدولت ناموری پائی۔ عصمت بخارای (م ۸۲۹ھ/ ۱۴۲۵-۱۴۲۶ء) نے ادھم نامہ میں ایک قدیمی قصّے کو حسین فن پارے میں ڈھالا۔

ایلخانیوں اور تیموریوں کی توجہ شعر و ادب کی طرف تو نہ تھی، لیکن اپنے عہد کے واقعات تاریخی صورت میں ضرور منضبط کرانا چاہتے تھے، اس لیے مؤرّخوں کی بہت حوصلہ افزائی ہوئی اور ایران کی مشہور ترین تاریخیں لکھی گئیں۔ عطا ملک جُوینی (م ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ء) نے، جو ہُولاگو خان (۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء- ۶۶۳ھ/ ۱۲۶۵ء) اور اس کے بیٹے اباقاخان (۶۶۳ھ/ ۱۲۶۴ء-۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء) کی طرف سے عراق عرب کا حکمران مقرر کیا گیا تھا، تاریخ جهانگشای جوینی تین جلدوں میں لکھی: پہلی جلد میں چنگیز خان، اس کے اجداد اور چغتائی تک اس کے اخلاف کے حالات درج ہیں؛ دوسری جلد میں شاہانِ خوارزم بالخصوص قطب الدین محمد اور جلال الدین کا ذکر ہے؛ تیسری جلد اسمٰعیلیوں، اسمٰعیلی فرقے، خصوصًا حسن بن صباح اور اس کے جانشینوں، یعنی اَلَموت کے حشیشیین کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ تاریخ اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ مؤلف ہولاگو اور اس کے جانشینوں کا ہم عصر تھا اور سیاسی حالات میں بھی اس کا بڑا عمل دخل تھا۔ اس کی نثر قدیم سادہ و رواں نثر سے یکسر مختلف ہے۔ اس میں صنائع و بدائع اور مرادف الفاظ کی بھرمار ہے اور فقرے طویل ہیں۔ یہ اسلوب فنی نثر کا کامل نمونہ ہے۔ شرف الدین عبداللہ ابن فضل اللہ شیرازی (ولادت ۶۶۳ھ/ ۱۲۶۴ء) کی تاریخ وصاف (تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار) ہولاگو کی فتح بغداد (۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء) سے ابو سعید (۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء - ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء) تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ عبارت میں بے حد تصنّع اور اغلاق پایا جاتا ہے۔ صنائع و بدائع کی بھرمار ہے اور فقرے طویل اور پیچیدہ ہیں۔ یہ بھی فنی نثر کا ایک اہم نمونہ ہے۔ جامع التواریخ (۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء) رشید الدین فضل اللہ (۶۴۵ھ/ ۱۲۴۷ء-۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) کی تالیف ہے، جو عہدِ غازان (۶۹۴ھ/ ۱۲۹۴ء- ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء) میں وزارت کے منصب پر فائز تھا۔ اس میں شاہانِ قدیم اور انبیاے سلف سے لے کر عہدِ غازان تک کے حالات درج ہیں۔ تاریخ کا آخری حصّہ، جو منگولوں سے متعلّق ہے، تاریخی اعتبار سے بہت اہمّ ہے۔ یہ ایلخانی عہد کا ایک عظیم تاریخی کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کی زبان سادہ اور رواں ہے۔ حمد اللہ مستوفی قزوینی (م ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء) کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء) کو جامع التواریخ کا ملخّص سمجھنا چاہیے۔ زبان بھی ویسی ہی استعمال کی گئی ہے۔ اسی مؤلّف نے ظفر نامہ کے نام سے ایک منظوم تاریخ بطرزِ شاهنامہ لکھی (۷۳۵ھ/ ۱۳۳۴ء)، جو آغازِ اسلام سے عہد منگول تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ بقولِ براؤن (۳: ۹۵) اس کے اشعار کی تعداد پچھتر ہزار ہے۔ علم جغرافیہ پر بھی حمد اللہ مستوفی نے ایک قابل قدر کتاب نزهة القلوب تالیف کی (۷۴۰ھ/ ۱۳۳۹ء)، جو اس موضوع کا نہایت اہمّ ماخذ ہے۔ نظام التواریخ، مؤلّفہ قاضی ابوالخیر ناصر الدین عبداللہ بن عمر البیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء)، ۶۸۳ھ/ ۱۲۸۴ء تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ ابوسلیمان داؤد بناکتی کی تاریخ بناکتی یا روضة اولی الالباب فی تواریخ الاکابر و الانساب (سال تالیف ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء) انبیاے سلف، ایران کے شاہان قدیم، رسول اکرمؐ، خلفاے بنی امیہ و بنی عباس، یہودیوں، عیسائیوں، فرنگیوں، ہندیوں، چینیوں، اور منگولوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ زبدة التواریخ (بقول فصیحی خوافی: مجمع التاریخ السلطانی) ایک عمومی تاریخ ہے۔ اس کی چار جلدیں تھیں، لیکن آخری دو جلدیں، جو واقعاتِ بعد از اسلام سے متعلّق تھیں، ناپید ہیں۔ یہ عبداللہ بن لطف اللہ بن عبدالرشید (قبّ مطلع السعدین: خواجہ نور الدین لطف اللہ) المعروف حافظ ابرو کی تالیف ہے، جو ۸۳۰ھ/ ۱۴۲۶ء میں مکمل ہوئی۔ فصیحی خوافی: مجمل فصیحی ابتدا سے نویں صدی ہجری کے وسط تک کی تاریخ ہے۔ مطلع السعدین عبدالرزاق سمرقندی کی تالیف ہے، جو سلطان ابوسعید ایلخانی کی ولادت سے ابوسعید تیموری کی ولادت تک (۷۰۴ھ/ ۱۳۰۴ء-۹۷۲ھ/ ۱۵۶۴ء) کے واقعات پر مشتمل ہے۔ اس کا پہلا حِصّہ مولوی محمد شفیع مرحوم، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور نے ایڈٹ کر کے طبع کرایا۔ ظفر نامہ، مؤلّفہ نظام الدین شامی، تیمور کے زمانے کی تاریخ ہے۔

۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱ء میں امیر تیمور نے خود مؤلف کو تاریخ نویسی کی یہ خدمت سونپی تھی (دیکھیے دیباچۂ تاریخ)۔ اس میں ولادت تیمور (۷۳۶ھ/ ۱۳۳۵ء) سے لے کر ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۴ء تک کے حالات درج ہیں۔ عبارت اگرچہ سادہ ہے لیکن فکر و خیال کے اعتبار سے عالمانہ ہے۔ ایک اَور تاریخ مؤلفۂ شرف الدین یزدی (م ۸۵۸ھ/ ۱۴۵۴ء) بھی ظفر نامہ کے نام سے موسوم ہے، جو تیمور کے حالات پر مشتمل دو جلدوں میں لکھی گئی ہے (تالیف ۸۲۸ھ/ ۱۴۲۴-۱۴۲۵ء)۔ اس میں مرادفات اور صنائع و بدائع کی بھرمار اور عربی الفاظ و تراکیب کی کثرت ہے۔ محمد بن خاوند شاہ المعروف میر خواند (۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء- ۹۰۳ھ/ ۱۴۹۸ء) ایک اہم تاریخ روضۃ الصفا کا مؤلف ہے۔ اس کی سات جلدیں ہیں، جو انبیاے سلف اور قبل از تاریخ شاہان ایران سے لے کر تیمور اور اس کے جانشینوں تک کے حالات پر مشتمل ہیں۔ ساتویں جلد مؤلف کے پوتے غیاث الدین خواندامیر نے میر علی شیر نوائی کی فرمائش پر لکھ کر سلطان حسین بایقرا (۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰ء- ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) تک کے حالات کا اضافہ کیا۔ خواندامیر نے روضۃ الصفا کا اختصار بھی کیا (بعنوان خلاصۃ الاخبار، ۹۰۵ھ/ ۱۴۹۹ء).

یہ دور شعر و ادب کے تذکروں کی وجہ سے بھی مشہور ہے۔ اہم ترین تذکرہ لباب الالباب سدید الدین محمد عوفی نے لکھا، جو ترک وطن کر کے التتمش کے دربار سے وابستہ ہوا (۶۲۵ھ/ ۱۲۲۷ء)۔ یہ تذکرہ اوّلیں فارسی شاعر سے لے کر مؤلف کے ہم عصر شعرا تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس کی دو جلدیں ہیں: پہلی جلد میں شعر کہنے والے بادشاہوں اور امیروں وزیروں کے حالات ہیں؛ دوسری جلد عام شعرا اَور ادیبوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ عوفی نے کہیں کہیں تنقید بھی کی ہے۔ اس سے آئندہ تنقید کے لیے راہ ہموار ہوئی۔ اس مؤلف کی ایک اَور تالیف جوامع الحکایات (۶۳۰ھ/ ۱۲۳۲ء) چار جلدوں میں ہے، جسے دکتر محمد معین نے ایڈٹ کر کے طبع کرایا ہے۔ المُعْجَم فی معاییر اشعار العجم کا مؤلف شمس قیس رازی خوارزمشاہوں کے دربار سے وابستہ تھا۔ منگولوں نے لوٹ مار کی تو وہ شیراز آ گیا ((۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء) اور اتابک سعد ابن زنگی (۵۹۱ھ/ ۱۱۹۵ء- ۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء)، حاکم فارس، کی ملازمت اختیار کی۔ یہ تذکرہ، جو شروع میں عربی میں لکھا گیا تھا (مقدمۂ کتاب المعجم، از میرزا محمد خان قزوینی)، ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں مکمل ہوا اَور اتابک کے دربار کے فضلا کی فرمائش پر مؤلف نے خود ہی اس کا ترجمہ فارسی میں کیا (۶۳۰ھ/ ۱۲۳۲ء)۔ المعجم علمِ عروض اور علمِ شعر کی ایک مستند کتاب ہے۔ زبان سادہ اور رواں ہے۔ اسے پروفیسر براؤن نے میرزا محمد خان قزوینی کے مقدمہ و حواشی کے ساتھ طبع کرایا ہے (۱۹۰۹ء)۔ دولت شاہ سمرقندی کا تذکرۃ الشعرا (۸۹۲ھ/ ۱۸۸۶ء) اس سلسلے کی ایک اَور اہم کتاب ہے۔ اسے پروفیسر براؤن نے ایڈٹ کر کے طبع کرایا۔ بقول براؤن (۳: ۴۳۶) "یہ ایک دلچسپ کتاب ہے، لیکن اس میں بعض تاریخی اغلاط بھی ہیں، جن کی وجہ سے ریو (Rieu) جیسا محتاط اور ثقہ محقق بھی کہیں کہیں غلطی کر بیٹھا ہے"۔ تذکرۃ الشعرا کی نثر میں سادگی اور روانی ہے؛ اندازِ بیان بعض جگہ ڈرامائی ہو جاتا ہے۔ نور الدین عبدالرحمٰن جامی (۸۱۷ھ/ ۱۴۱۴ء- ۸۹۸ھ/ ۱۴۹۲ء) کی تالیف نفحات الانس صوفیوں کا تذکرہ ہے۔ "بہارستان" بھی انھیں کی تصنیف ہے، جو گلستانِ سعدی کی طرز پر لکھی گئی ہے لیکن گلستان کی سی فصاحت اور خوبی بیان اس میں نہیں.

اس دَور میں اخلاقیات کی بہترین کتابیں لکھی گئیں۔ اخلاق ناصری نصیر الدین طوسی (۵۹۷ھ/ ۱۲۰۰ء- ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) کی تالیف ہے (سال تالیف ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء)۔ یہ کتاب ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق کا ترجمہ اور خلاصہ ہے؛ بعض مطالب مترجم نے بھی اضافہ کیے ہیں۔ اخلاق جلالی جلال الدین دوّانی (م ۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲- ۱۵۰۳ء) کی تالیف ہے۔ مؤلف نے انسانی کردار کی تشکیل کے علمی اصول بیان کیے ہیں اور ان کی توثیق کہیں کہیں آیاتِ قرآنی، احادیثِ نبوی اور اقوالِ خلفا سے کی ہے۔ اسلوبِ بیان عالمانہ ہے۔ عربی الفاظ اور تراکیب بڑی بے تکلفی سے استعمال کی گئی ہیں۔ فلسفے کی آمیزش نے اسے اَور بھی عالمانہ بنا دیا ہے۔ یہ کتاب اخلاق ناصری سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے، جس کا مؤلف نے دیباچے میں اعتراف بھی کیا ہے۔ اخلاق محسنی (سال تالیف ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۴-۱۴۹۵ء) حسین واعظ کاشفی کی تالیف ہے۔ کتاب کا نام تاریخی ہے۔ اخلاقی مسائل شگفتہ، سادہ اور عام فہم زبان میں لکھے ہیں۔ موزوں اشعار بھی زینتِ کتاب ہیں۔ انوار سہیلی بھی حسین واعظ کی تالیف ہے، جو کلیلہ و دمنہ کا نقش ثانی ہے۔ مؤلف نے چاہا تھا کہ کلیلہ و دمنہ کی زبان کو سادہ و رواں کرے، لیکن یہ مقصد حاصل نہیں ہوا۔ اس میں بھی تکلّف و تصنّع پایا جاتا ہے۔ [اخلاق پر کچھ کتابیں ہندوستان میں بھی لکھی گئیں۔ مثلاً اخلاقِ همایونی، اخلاقِ ظهیری اور اخلاقِ جهانگیری وغیرہ؛ قب "فہرست مخطوطات انڈیا آفس لنڈن"، بمددِ اشاریہ].

صفوی دَور کے دو سو چالیس سال کے عرصے (۹۰۷ھ/ ۱۵۰۲ء- ۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۶ء) میں نقاشی اور خوشنویسی کا فن تو عروج پر نظر آتا ہے، لیکن نامور شاعر اور ادیب دکھائی نہیں دیتے۔ اس کی وجہ پروفیسر براؤن نے بالفاظِ قزوینی یوں بیان کی ہے: "یہ بادشاہ اپنے سیاسی مقاصد اور حکومتِ ترکیہ سے شدید دشمنی کی وجہ سے اپنی قوتوں کا بیشتر حصہ عقائدِ تشیّع کے پھیلانے اور شیعہ علما کی حوصلہ افزائی کرنے میں صرف کرتے تھے۔ علما نے اگرچہ مذہبی یک رنگی پیدا کرنے کی انتہائی کوشش کی (جس کا نتیجہ سیاسی یک جہتی کی شکل میں ظاہر ہوا) اور انھوں نے موجودہ ایران کی بنیاد رکھی، جہاں کے لوگ ایک مذہبی عقیدہ رکھتے ہیں، ایک بولی بولتے ہیں اور ایک ہی نسل سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن شعر و ادب اور تصوّف کے مسلک کو سخت دھکا لگا۔ ادھر مغل درباروں سے مالی منفعت کی توقع زیادہ تھی، اس لیے شعرا کربلا کا رخ کرنے کے بجاے دہلی کا رخ کرتے تھے (A Lit. Hist. of Persia، ۳: ۲۷)۔ اکبر اعظم (۹۶۳ھ/ ۱۵۵۶ء- ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء) اور جہانگیر (۱۰۱۴ھ/

۱۶۰۵ء۔ ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۸ء) اور ان کے امرا، بالخصوص بیرم خان اور خانخانان، کی فیاضیوں کی وجہ سے شعرا و علماے ایران برعظیم پاک و ہند میں آنا شروع ہوے۔ صرف اکبر کے دربار میں آنے والے ایرانی شعرا کی تعداد بقول شبلی نعمانی (شعر العجم، ۳: ۵) پچاس ہے۔

یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ ترکی شاعری کے اثر کی وجہ سے ایرانی شاعری میں خیال بندی اور مضمون آفرینی کا عنصر شامل ہو رہا تھا۔ ہندوستان کے شعرا نے اس اسلوبِ خاص کو ترقی دے کر عروج کو پہنچایا۔ اس وجہ سے بہار نے اسے ''سبک ہندی'' کا نام دیا۔

بابا فغانی (م ۹۲۵ھ/ ۱۵۱۸ء) نے ایک نئی طرز کی بنیاد رکھی، جو ''تازہ گوئی'' کے نام سے موسوم ہوئی۔ اس طرزِ خاص کو اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں ہندوستان میں خاص مقبولیت حاصل ہوئی۔ مآثر رحیمی میں لکھا ہے کہ اس روش کو ابوالفتح گیلانی کی وجہ سے ترقی ہوئی۔ فغانی عشقِ مجازی کا دلدادہ ہے اور قلبی واردات کو قدرے الجھا کر پیش کرتا ہے۔ ہاتفی (م ۹۲۷ھ/ ۱۵۲۰ء) جامی کا بھانجا ہے۔ اس نے نظامی کی تقلید میں خمسہ لکھا، جو لیلی و مجنون، خسرو و شیرین، ھفت نظر، تیمور نامہ اور شاھنامہ پر مشتمل ہے۔ اہلی شیرازی (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵ء) کی یادگار دو مثنویاں: سحر حلال اور شمع و پروانہ اور ایک دیوان ہے۔ وحشی بافقی (م ۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء) کو مسمط لکھنے میں خاص ملکہ تھا۔ اس نے مثنوی فرہاد و شیرین لکھنا شروع کی، لیکن بقولِ شفق (تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۷۳) مکمل نہ کر سکا؛ آخر وصال شیرازی (م ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۵ء) نے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ زلالی خوانساری (م ۱۰۲۴ھ/ ۱۶۱۵ء) شاہ عباس اعظم کا ملک الشعراء تھا۔ بقول شفق (تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۷۳) اس نے سات مثنویاں لکھیں، جو اس کی شہرت کا موجب ہوئیں۔ محتشم کاشی (م ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷ء) شروع شروع میں قصیدے اور غزلیں کہتا تھا، لیکن صفوی حکمرانوں کا رخ دیکھ کر اندازِ فکر بدل لیا، اماموں کے مرثیوں کی طرف رجوع کیا اور فنِ مرثیہ کو انتہاے کمال تک پہنچایا۔ اس کا مشہور مرثیہ ھفت بند کاشی وارداتِ قلبی کا مرقع ہے۔ ہاتف اصفہانی (م ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۳ء) کی شہرت کا سرمایہ اس کے صوفیانہ ترجیع بند ہیں۔ ہلالی چغتائی (م ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲ء) کی یادگار مثنوی شاہ و درویش ہے۔

سام مرزا نے تحفۂ سامی میں بیسیوں شعرا کے نام لیے ہیں، لیکن اگر ان میں سے جامی کا نام نکال لیا جائے تو صفِ اوّل کا کوئی شاعر نظر نہیں آتا۔ صفوی حکمرانوں کے مذہبی رجحان کی وجہ سے قصیدہ و غزل کا کوئی پرسان حال نہ رہا۔ ادھر ہندوستان میں مغلیہ حکمرانوں کے دربار شعر و ادب کے مرکز بن گئے۔ ان حکمرانوں نے فارسی ادب کی ترویج سے ذاتی طور سے دلچسپی لی۔ بعض ان میں سے صاحبِ تصنیف بھی تھے۔ فیضی (۹۵۴ھ/ ۱۵۴۷ء۔ ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء)، اکبر اعظم کے دربار کا ملک الشعراء، قادر الکلام شاعر ہونے کے علاوہ فارسی و عربی کا جید عالم تھا، سنسکرت بھی جانتا تھا۔ ذہن کی افتاد فلسفیانہ ہونے کی وجہ سے اس نے فلسفیانہ توجیہات سے کام لیا۔ شکوہِ لفظی، جوشِ بیان اور جدتِ اسلوب اس کے کلام کا طغراے امتیاز ہے۔

فیضی کے ہم عصروں میں جن نامور شعرا نے بلند مقام حاصل کیا ان میں عرفی شیرازی (۹۶۳ھ/ ۱۵۵۵ء۔ ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء) نے شہزادہ سلیم، عبدالرحیم خانخانان اور ابوالفتح گیلانی کے پُرزور قصیدے کہے۔ اس کے کلام کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ سادہ سے خیال کو زورِ بیان سے وسعت دے کر ماوراے حقیقت کی حد تک بڑھا لے جاتا ہے۔ اس نے فلسفیانہ استدلال سے بھی کام لیا ہے، نئی تراکیب و تشبیہات سے کلام میں جدت پیدا کی ہے اور قصیدوں میں اکثر اپنی فضیلت کا ذکر کرتا ہے۔ خودی اور علوِ ہمت اس کے خاص موضوع تھے۔ اُس نے غزلیں بھی لکھیں، لیکن شہرتِ دوام قصائد کی بدولت پائی۔

نظیری نیشاپوری (م ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء) نے اکبر اعظم، شہزادہ سلیم اور شہزادہ مراد کے قصیدے کہے، لیکن زورِ بیان جو عرفی کے قصیدوں میں ہے، ان میں نہیں۔ غزل اس کی محبوب صنف ہے، جسے اس نے تازہ افکار، تخیل اور زورِ بیان سے انتہائی بلندیوں تک پہنچایا۔ کلام میں تصوّف کا رنگ بھی ہے۔

اکبری دربار میں متعدد ایرانی شعرا اَور بھی تھے۔ بقول ابوالفضل (آئین اکبری، ۱: ۱۸۲) ''بس انبوہ بود''۔ تقریباً پچاس شاعروں کے اس نے نام گنائے بھی ہیں۔ ان میں انیسی شاملو، وقوعی نیشاپوری، سنجر کاشی، اشکی قمی، شکیبی اصفہانی، وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

جہانگیر کے دربار کا ملک الشعراء طالب آملی (۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۶ء) تھا، جس نے نادر تشبیہات اور استعارات کی بدولت شہرت پائی؛ لاہور سے قلبی لگاؤ ہونے کی وجہ سے ایک قصیدے میں اس کی بہت تعریف کی ہے۔

اسی زمانے میں دکن کے عادل شاہی اور قطب شاہی خاندانوں نے علم و ادب کی سرپرستی کی۔ ملک قمی شاہانِ دکن کی سخن پروری کا شہرہ سن کر دکن آیا اور دربار بیجاپور سے وابستہ ہوا۔ ملّا ظہوری ترشیزی (م ۱۰۲۴ھ/ ۱۶۱۵ء) احمد نگر اور بیجاپور کے درباروں سے متعلق رہا۔

جہانگیر کے بعد شاہجہان (۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۸ء۔ ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۸ء) نے بیسیوں شعرا کی پذیرائی کی، جن میں بیشتر ایران سے آئے تھے۔ قدسی مشہدی (ولادت حدود ۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء) کو دربارِ شاہجہانی میں بہت عزّت حاصل ہوئی۔ اخلاقیات اور مسائلِ دین اس کے خاص موضوع ہیں۔ کلیات کے علاوہ دو مثنویاں ظفر نامۂ شاہ جہانی اور مثنوی کشمیر اس کی یادگار ہیں۔

دوسرا بڑا شاعر صائب تبریزی (۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱ء۔ ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء) تھا، جسے عالمگیر شہرت حاصل ہوئی۔ مثالیہ اشعار لکھنے میں اس کی حیثیت منفرد ہے، یعنی ایک مصرع میں جو کہتا ہے، دوسرے مصرع میں حقائقِ خارجی سے اس کا ثبوت پیش کرتا ہے۔ عمدہ تشبیہات اور محاورات کے استعمال سے اس نے کلام میں

جاذبیت پیدا کی۔ ابو طالب کلیم ہمدانی (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء) نے غزل گوئی کی بدولت شہرت حاصل کی۔ خیال بندی اور مضمون آفرینی اس کی غزلیات کا خاصہ ہے۔ قصیدے بھی کہے، لیکن ان میں نہ زورِ بیان ہے نہ شکوہِ الفاظ۔ صائب کی طرح اس نے بھی مثالیہ شعر کہے ہیں۔ دیوان کے علاوہ مثنویاں بھی لکھیں، جن میں بادشاہ نامہ خاص طور سے قابلِ ذکر ہے۔

اورنگ زیب (۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء - ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء) کے زمانے میں بھی شاعری ہوتی رہی، لیکن عبدالقادر بیدل کے سوا کوئی بڑا شاعر اس دَور میں نہیں ہوا۔ ناصر علی سرہندی نے معنی یابی اور مضمون آفرینی میں کمال حاصل کیا۔ ملازمانِ شاہی میں کچھ ایسے لوگ اَور بھی تھے جو شعر کہتے تھے اور ادب سے شغف رکھتے تھے۔ ان میں مرزا محمد شیرازی عالی (م ۱۱۲۱ھ/ ۱۷۰۹ء) بھی تھا، جو باورچی خانے کا داروغہ ہونے کی وجہ سے ''نعمت خان'' (عالی) کے لقب سے مشہور ہوا۔ غنی کشمیری (م ۱۰۷۹ھ/ ۱۶۶۸ء) عہدِ شاہجہانی وعہدِ عالمگیری کا شاعر تھا۔ اس نے نکتہ آفرینی اور تازہ افکار کی بدولت شہرت پائی۔ بیدل (م ۱۱۳۳ھ/ ۱۷۲۰ء) نے، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، اورنگ زیب اور اس کے جانشینوں کا زمانہ دیکھا۔ کلام کا موضوع تصوّف اور الٰہیات کے مسائل ہیں۔ وہ تازہ افکار اور طرزِ ادا کی جدت کی وجہ سے مشہور ہوا۔ دقّت پسندی کو انتہا تک پہنچانے والا بیدل ہی ہے۔ غنیمت (م ۱۱۵۸ھ/ ۱۷۴۵ء) کو مثنوی نیرنگِ عشق (یا شاہد و عزیز) کی بدولت شہرت حاصل ہوئی۔ حزیں (م ۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء) محمد شاہ کے زمانے میں دہلی آیا اور یہاں کی ادبی روایتوں پر اثر ڈالا۔ مظہر جانجاناں (م ۱۱۹۵ھ/ ۱۷۸۰ء) کا کلام صوفیانہ ہے۔ مرزا قتیل (م ۱۲۴۰ھ/ ۱۸۲۴ء) اور واقف (م ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء) محمد شاہ کے جانشینوں کے زمانے کے شاعر تھے۔ آخری مغل بادشاہ ابو ظفر بہادر (۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء - ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۷ء؛ وفات: ۱۲۷۹ھ/ ۱۸۶۲ء) کے عہد کے اہم شاعر غالب (م ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء) کو اگرچہ اردو شاعری کی بدولت عالم گیر شہرت حاصل ہوئی، لیکن اس کی فارسی شاعری بھی اسلوب و معانی کے اعتبار سے بلند مقام رکھتی ہے۔ موضوعات فلسفیانہ، بیان پرجوش، تشبیہات نادر اور افکار بلند ہیں۔

فتح علی شاہ قاچار (۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۷ء - ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء) کو شعر و ادب سے لگاؤ تھا۔ اس نے ایران کی نئی ادبی تحریک کی حوصلہ افزائی کی، جو سبکِ قدیم کے احیا کے لیے ہندی - ہراتی اسلوب کی مخالفت میں شروع ہوئی تھی۔ دیوانِ خاقان کے نام سے مجموعۂ اشعار بھی مرتب کیا، جس کا دیباچہ نشاط نے لکھا (سبک شناسی، ۳: ۳۳۳)۔ اس میں نئی ادبی تحریک کا اثر نظر آتا ہے۔ محمد شاہ (۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء - ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء) اور ناصر الدین شاہ (۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء - ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵ء) نے بھی زبان کی سلاست سے دلچسپی لی۔ حکمرانوں کی توجہ اور شعرا و ادبا کی کوششوں سے فارسی ادب ایلخانی اور صفوی دور کے تصنّع سے پاک ہو گیا۔ یہ تحریک اصفہان میں شروع ہوئی اور اس کے اثرات ایران بھر میں پھیلے۔ مجمر اصفہانی (م ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء) نے فتح علی شاہ اور اس کے شہزادوں کی مدح سرائی کی؛ کچھ غزلیں اور ترکیب بند بھی کہے اور خاقانی کی پیروی میں مثنوی تحفة العراقین تصنیف کی۔ مرزا عبدالوہاب نشاط اصفہانی (م ۱۲۴۴ھ/ ۱۸۲۸ء)، جسے فتح علی شاہ نے دیوانِ مراسلت سونپا تھا، تجدّدِ ادبی کا پیش رو تھا۔ نظم و نثر پر مشتمل اس کا مجموعۂ کلام گنجینہ کے نام سے موسوم ہے۔ نثر میں بعض مراسلات، شاہی فرامین اور مقالات شامل ہیں۔ بقول ابراہیم صفائی (نهضت ادبی ایران، ص ۲۰) فتح علی شاہ نے نپولین کے نام جو مراسلہ بھیجا تھا وہ نشاط ہی کا نتیجۂ قلم تھا۔ نئی ادبی تحریک کو ترقی دینے کے لیے اس نے ایک انجمن ادبی ''مشتاق'' کے نام سے قائم کی، جس میں شعرا کلام سناتے اور ان پر تنقید ہوتی۔ فتح علی خان صبا (م ۱۲۳۸ھ/ ۱۸۲۹ء) فتح علی شاہ کے دربار کا ملک الشعراء اور نامور قصیدہ نگار تھا۔ نئی ادبی تحریک میں اس نے سرگرم حصہ لیا۔ تین مثنویاں شاهنامه، عبرت نامه اور گلشن صبا اس کی یادگار ہیں۔ مرزا شفیع وصال شیرازی (۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء - ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۵ء) نے نہ صرف خود نئی ادبی تحریک کی پیروی کی، بلکہ شیراز کے نوجوانوں کو سادہ گوئی پر مائل کیا۔ بزمِ وصال کے نام سے ایک مثنوی تصنیف کی اور وحشی یزدی کی ناتمام مثنوی فرهاد و شیریں کو مکمل کیا۔ قائم مقام فراہانی ثنائی (۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء - ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء) مشہور ادیب، شاعر اور سیاست دان تھا؛ شہزادۂ ولی عہد کا وزیر مقرر ہوا اور قائم مقام کا خطاب پایا، لیکن حاسدوں نے سازشیں کر کے اسے معزول کرا دیا۔ اس صبر آزما دور میں اس نے جو قصائد اور غزلیں لکھیں وہ رقت و دل سوزی کا مرقع ہیں۔ اس کے مراسلات نثر کا بہت عمدہ نمونہ ہیں۔ اکثر ان میں سے تاریخی اور سیاسی اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ انھیں فرہاد میرزا نے ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء میں منشآتِ قائم مقام کے نام سے طبع کرایا اور اس کا مقدمہ محمود خان ملک الشعراء نے لکھا۔ دیوان قصائد وحید دست گردی نے مرتب کیا اور طبع کرایا۔ مثنوی جلائر نامه بھی اس کی یادگار ہے۔

اس دَور میں جس شاعر کو منفرد حیثیت حاصل ہوئی وہ قاآنی (۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء - ۱۲۷۲ھ/ ۱۸۵۵ء؛ بقول براؤن: م ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۳ء) ہے۔ قصائد میں انفرادیت نمایاں ہے۔ تشبیہات قدرتی اور اندازِ بیان طبع زاد ہے۔ ہم آہنگ الفاظ کے ذریعے صوتی اثرات پیدا کرنے میں اسے خاص ملکہ حاصل ہے؛ قصائد میں واقعہ نگاری بھی کی ہے۔ فروغی بسطامی (۱۲۱۳ھ/ ۱۷۹۸ء - ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۷ء) نے قصیدہ گوئی بھی کی، لیکن غزل سے فطری مناسبت تھی، جو شہرت کا سبب بنی۔ سروش اصفہانی (۱۲۲۹ھ/ ۱۸۱۳ء - ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء) نئی ادبی تحریک کا پُرجوش حامی تھا۔ اس کے قصائد میں عشق و رومان کی روح کارفرما ہے۔ ساقی نامه اور الٰهی نامه دو مثنویاں اس کی یادگار ہیں۔ مرزا ابوالحسن یغما ہزل گوئی میں عبید زاکانی کی یاد دلاتا ہے۔ مرثیے میں وہ ایک خاص صنف کا موجد ہے، جسے اس نے ''نوحہ سینہ زنی'' کا نام دیا ہے۔ ہزلیات کا مجموعہ سرداریه (تہران ۱۸۶۶ء) کے نام سے موسوم ہے۔

محمد شاہ قاچار کے زمانے میں ملک الشعراء محمود خان (م ۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۳ء) نے سبک خراسانی کے احیا میں تجدد پسندوں کی ہم نوائی کی۔ فرخی اور امیر معزی کے تتبع میں قصیدے کہے۔ ان میں منظر کشی کے نمونے بھی نظر آتے ہیں۔ وہ پہلا شاعر ہے جس نے اپنے لیے تخلص کی ضرورت نہیں سمجھی۔ اس کا دیوان آقاے وحید زاد، نے مرتب کر کے شائع کرایا ہے۔ بعض اَور شعرا سیّد محمد شعلہ، میر سیّد مشتاق، میرزا نصیر اصفہانی، عاشق اصفہانی، لطف علی بیگ آذر، سیّد احمد ہاتف، سلیمان بیدگلی، یغمائی، شہاب ترشیزی، رضا قلی ہدایت، صبوری مشہدی اور فتح اللہ خان شیبانی بھی اس دَور سے متعلق تھے۔

محمد شاہ قاچار (۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء - ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء) کے زمانے میں ایک پُر زور مذہبی تحریک سیّد علی محمد باب (۱۲۳۵ھ/ ۱۸۱۹ء - ۱۲۶۶ھ/ ۱۸۵۰ء) کی قیادت میں شروع ہوئی، جو بابی تحریک کے نام سے مشہور ہے۔ اس سے ایرانی علم و ادب بھی متاثر ہوا۔ قرۃ العین طاہرہ (م ۱۲۶۸ھ/ ۱۸۵۲ء)، ایک ذہین شاعرہ، اس تحریک کی پُرجوش مبلغہ تھی۔ چند غزلیات کے سوا، جو جذبات کی شدت کے علاوہ داخلیت کی آئینہ دار ہیں، اس کی کوئی یادگار باقی نہیں۔ ان میں وحدت و فنا کا متصوّفانہ رنگ بھی ہے۔

صفوی، افشاری، زَندی اور قاچاری دور میں تاریخ و سیرت کی مستند کتابیں لکھی گئیں۔ ابن بزاز: صفوۃ الصفا (تالیف آٹھویں صدی ہجری) صفویوں کے مورث اعلیٰ صفی الدین کی سوانح حیات ہے۔ روضۃ الصفا کے مؤلف میر خواند کے پوتے غیاث الدین خواند امیر کی حبیب السیر ابتدا سے شاہ اسمٰعیل صفوی کے زمانے تک کی تاریخ ہے۔ اندازِ بیان سادہ اور سلیس ہے۔ اسی کی ایک اَور تالیف متمم روضۃ الصفا ہے۔ حقیقت میں یہ روضۃ الصفا ہی کا ساتواں باب ہے، جس کا اضافہ کر کے مؤلف نے اصل کتاب کو اپنے زمانے کے حالات تک وسعت دی ہے۔ حسن بیگ روملو: احسن التواریخ ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۴ء - ۹۷۵ھ/ ۱۵۶۷ء کے حالات پر مشتمل ہے اور شاہ طہماسپ صفوی کے تفصیلی حالات کے لیے بہت اہم سمجھی جاتی ہے۔ محمد بخش بن عبدالکریم: زبدۃ التواریخ میں صفویوں اور افغانوں کے عہدِ حکومت کے حالات و واقعات درج ہیں۔ تاریخ عالم آرای عباسی کا مؤلف سکندر منشی دربارِ صفویہ کا مشہور انشا پرداز تھا۔ یہ تاریخ شاہ عباس اوّل (۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ء - ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۹ء) اور اس کی اولاد کے مفصل حالات پر مشتمل ہے۔ اندازِ تحریر سادہ اور رواں ہے۔ نگارستان اور جہان آرا کا مؤلف قاضی احمد غفاری ہے۔ شاہ یحییٰ عبداللطیف قزوینی کی لُبّ التواریخ یا تاریخ ایلچی نظام شاہ طہماسپ کے حالات پر مستند تاریخ سمجھی جاتی ہے۔ علی رضا بن عبدالکریم کی تاریخ زندیہ کریم خان زند (۱۱۶۳ھ/ ۱۷۵۰ء - ۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء) اور اس کے جانشینوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ مرزا محمد نامی: تاریخ گیتی کشا بھی عہد کریم خان زند کی تاریخ ہے۔ زند (۱۱۶۳ھ/ ۱۷۵۰ء - ۱۲۰۹ھ/ ۱۷۹۴ء) اور افشار (۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۶ء - ۱۲۱۰ھ/ ۱۷۹۶ء) عہد کی ایک اہم تاریخ مُجمل التواریخ ابوالحسن بن محمد امین گلستانہ نے تالیف کی۔ تاریخ جہانگشای نادری کا مؤلف ابوالحسن مرزا مہدی کوکبی استرآبادی مشہور انشا پرداز اور نادر شاہ (۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۶ء - ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء) کا مصاحب تھا۔ اسے نادر شاہ کی مہموں میں ہم رکاب رہنے کے مواقع ملے۔ اس لحاظ سے یہ اس زمانے کی ایک اہم تاریخ ہے۔ اندازِ بیان تکلف آمیز اور صنائع و بدائع سے پُر ہے۔ اسی مؤلف کی ایک اَور تصنیف درّۂ نادرہ ہے، جو عبارت آرائی، اِغلاق اور پیچیدگیوں کا مرقع ہے۔ ناسخ التواریخ میرزا تقی سپہر کی تالیف ہے، جو ناصر الدین شاہ قاچار کا مستوفی دربار تھا۔ یہ گیارہ جلدوں میں ایران کی تاریخ ہے، جس کا آغاز ظہورِ اسلام سے ہوا ہے۔ بعد میں ائمہ کے حالات عباس علی سپہر نے چار جلدوں میں لکھ کر اضافہ کیے۔ اسلوبِ بیان سادہ اور پختہ ہے۔ جام جم فرہاد میرزا کی تالیف ہے۔ تاریخ و جغرافیہ اس کا موضوع ہے۔ آقا خان کرمانی: آئینۂ سکندری ایرانِ قدیم کی تاریخ ہے۔ مؤلف بابی تحریک سے متعلق ہونے کی وجہ سے ہجرت کر کے استانبول چلا گیا تھا۔ محمد حسن خان صنیع الدولہ: تاریخ منتظم ناصری ظہورِ اسلام سے مؤلف کے زمانے تک کی تاریخ ہے۔ اس کے علاوہ تاریخ کی چند اَور کتابیں مرآۃ البلدان، تاریخ اشکانیان، مطلع الشمس المآثر و الآثار اور تاریخ فرالہ بھی اس کی یادگار ہیں۔ مآثر خاقانی اور حدائق جنان عبدالرزاق بیگ دنبلی کی تالیف ہیں۔ مقدم الذکر قاچاری عہد کی تاریخ (۱۲۴۳ھ/ ۱۸۲۷ء تک) ہے اور موخّر الذکر میں مؤلف نے ہم عصر علما کی اور خود اپنی سرگزشت بیان کی ہے۔ نادر میرزا: تاریخ و جغرافیۂ تبریز (۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۴ء) بہت معلومات افزا کتاب ہے۔ گنج دانش (۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۷ء) میں محمد تقی خان نے ایران کے شہروں، مشہور لوگوں اور بعض اہم تاریخی واقعات کا ذکر کیا ہے۔

اسی دَور میں سلاطین قاچار کی بعض خصوصی تاریخیں بھی لکھی گئیں، مثلاً عبدالرزاق بن نجف علی: مآثر سلطانیہ؛ محمود میرزا: تاریخ صاحبقرانی؛ فضل اللہ منشی: تاریخ ذوالقرنین۔ یہ تینوں فتح علی شاہ قاچار کے نام منسوب ہیں۔

اس دور کی تذکرہ نویسی کو بھی بہت اہمیت حاصل ہے۔ شاہ اسمٰعیل صفوی کے بیٹے سام میرزا (م ۹۸۳ھ/ ۱۵۷۵ء) کی تحفۂ سامی (۹۵۷ھ/ ۱۵۵۰ء) میں نویں صدی سے دسویں صدی ہجری کے وسط تک کے شعرا کے حالات درج ہیں۔ مجالس النفائس تیموری بادشاہ ابو الغازی سلطان حسین بایقرا کے وزیر امیر علی شیر نوائی کی تالیف ہے۔ اس میں مؤلف نے ہم عصر شعرا کے حالات ترکی زبان میں لکھے۔ اس کا فارسی میں ترجمہ فخری ابن امیری نے لطائف نامہ کے نام سے کیا۔ ہندوستان میں امین احمد رازی کا مشہور جغرافیائی تذکرہ ہفت اقلیم لکھا گیا، جو سات ممالک کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں مؤلف نے علاقہ وار شعرا کے حالات بھی لکھے ہیں۔ یہ چھے سال کے عرصے میں مکمّل ہوا (۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء)۔ قاضی نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین شیعہ علما اور شعرا کا تذکرہ ہے، جو ہند

میں لکھا گیا (۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء)۔ لطف علی بیگ آذر (ولادت: ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء): آتش کدۂ آذر (تاریخ تالیف بقول براؤن: ۱۱۹۵ھ/۱۷۸۱ء) عہدِ قاچار کا مشہور تذکرہ ہے۔ اس میں علاقہ وار شعرا کے حالات اور کلام کے نمونے پیش کیے گئے ہیں۔ مجمع الفصحا مشہور ادیب، شاعر اور مؤرّخ رضا قلی ہدایت (م ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء) کی تالیف ہے۔ اس میں سات سو سے زائد شعرا کے حالات اور کلام کے نمونے درج ہیں۔ یہ تاریخِ ادبیاتِ ایران کا نہایت مفید ماخذ ہے۔ اس مؤلف نے ریاض العارفین کے نام سے صوفی شعرا کا بھی تذکرہ لکھا ہے۔ ایک لغت انجمن آرا بھی اس کی یادگار ہے۔ نامۂ دانشوران فارسی زبان کی انسائیکلوپیڈیا ہے۔ یہ ناصر الدین شاہ کے زمانے کے علما شمس العلماء عبدالرب آبادی، مرزا ابوالفضل ساوہ ای، مرزا حسن خان طالقانی، شیخ عبدالوہاب قزوینی اور ملّا آقا کی متفقہ کوششوں کا نتیجہ ہے۔ تذکرۂ تقی الدین کاشانی عہدِ صفویہ کے شعرا کا مشہور تذکرہ ہے۔

سلاطین و علماے ہندوستان نے شروع ہی سے تاریخ و سیر اور تذکرہ نویسی کی طرف توجہ دی۔ سب سے پہلی تاریخ جو لکھی گئی، چچ نامہ ہے۔ یہ تاریخ عربی میں تھی۔ محمد بن علی کوفی نے ناصر الدین قباچہ کے عہد میں اس کا ترجمہ (۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء) فارسی میں کیا۔ یہ کتاب چچ پسر سیلائج اور محمد بن قاسم کی فتحِ سندھ کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس سے سندھ کے تہذیبی اور معاشرتی حالات کا بھی پتا چلتا ہے۔ اسے شمس العلماء عمر بن داؤد پوتہ نے ایڈٹ کیا ہے۔ فخر مدبر کی مشہور تالیف آداب الحرب والشجاعۃ ہے، جس میں ملک کے سیاسی نظام پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ تاریخ مبارک شاہی بھی اسی کی تالیف ہے۔ ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی بلبن کے عہد (از ۶۶۴ھ/۱۲۶۵ء) سے فیروز تغلق کے چھٹے سن جلوس (۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء) تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں سیاسی اور معاشرتی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس نام کی ایک اَور تاریخ شمس سراج عفیف نے لکھی، جس میں فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء-۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) کے عہد کے حالات درج ہیں۔ اس کی زبان سادہ اور سلیس ہے۔ مغلیہ خاندان کے بانی شہنشاہ بابر (۹۳۲ھ/۱۵۲۶ء-۹۳۷ھ/۱۵۳۰ء) نے اپنی سوانح حیات ترکی میں توزک بابری کے نام سے تالیف کی۔ فارسی میں اس کا ترجمہ اکبری دور میں عبدالرحیم خانخانان نے واقعات بابری کے نام سے کیا۔ اس میں ہندوستان کے جغرافیائی اور معاشرتی حالات بھی بیان کیے ہیں۔ اندازِ بیان سادہ اور رواں ہے۔ کہیں کہیں دلچسپ پیرائے میں منظر کشی بھی کی ہے۔ ہمایوں نامہ میں گلبدن بیگم نے بابر اور ہمایوں کے حالات شگفتہ انداز میں بیان کیے ہیں، آداب و رسومِ شاہی اور معاشرتی حالات پر بھی روشنی ڈالی ہے، زبان سادہ ہے، البتہ کہیں کہیں ترکی کے الفاظ آ گئے ہیں۔ منتخب التواریخ ملّا عبدالقادر بدایونی (م ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء) کی مشہور تالیف ہے، جو غزنوی عہد سے لے کر اکبر اعظم کے پندرھویں سال جلوس (۹۹۷ھ/۱۵۷۱ء) پر ختم ہوتی ہے۔ مؤلف نے دینِ الٰہی پر بڑی تلخ نکتہ چینی کی ہے؛ صوفیہ، فلاسفہ، اطبا اور شعرا کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ تاریخ اکبری دور کا اہمّ ماخذ ہے۔ اس نام کی ایک اَور تاریخ محمد یوسف اتکی نے تالیف کی۔ یہ ایک عمومی تاریخ ہے، جو انبیاے قدیم سے عبدالملک بن مروان تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ عباس خان شروانی: تاریخ شیر شاہی ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء میں لکھی گئی۔ خواجہ نظام الدین بخشی: طبقات اکبری (۱۰۰۲ھ/۱۵۹۳ء) میں سبکتگین (۳۶۶ھ/۹۷۶ء-۳۸۷ھ/۹۹۷ء) سے مؤلف کے زمانے تک کے حالات درج ہیں اور دکن، سندھ اور بنگال کی حکومتوں کا بھی ضمناً ذکر آ گیا ہے۔ تاریخ الفی کو عہد اکبری کے متعدد مؤرخین نے مل کر تالیف کیا۔ یہ آغازِ اسلام سے لے کر ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء تک کی تاریخ ہے، اسی لیے تاریخ الفی کے نام سے موسوم ہوئی۔ اس کی چار جلدیں ہیں، جو انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہیں۔ اکبر نامہ نامور عالم ابوالفضل (م ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء) کا نتیجۂ قلم ہے۔ [اسے ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال تین جلدوں میں شائع کر چکی ہے: پہلی جلد میں اکبر کی ولادت سے جلوس تک کے حالات ہیں؛ دوسری جلد شہزادہ دانیال کی ولادت پر تمام ہوتی ہے؛ تیسری جلد میں چھیالیسویں سالِ جلوس تک کے حالات ابوالفضل ہی کے قلم سے ہیں اور باقی چار سال کے واقعات محب علی خاں نے لکھ کر اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا ہے۔] اکبری عہد کا یہ اہم ماخذ ہے۔ آئین اکبری اسی سلسلے کا ایک حِصّہ ہے۔ اس میں عہد اکبری کے آئین و ضوابط او دیگر کوائف بیان ہوے ہیں۔ انشاے ابوالفضل شاہی فرامین و مراسلات اور دیگر متفرّق تحریروں کا مجموعہ ہے۔ [دفترِ اوّل میں وہ خط ہیں جو اکبر اعظم کی طرف سے مختلف حکمرانوں اور امرا و روسا کے نام لکھے گئے؛ دفترِ دوم میں وہ خط ہیں جو ابوالفضل نے مختلف حضرات کو ذاتی حیثیت میں لکھے؛ تیسرے دفتر میں متفرق شذرات ہیں، جن میں سے بعض تنقیدی ہیں]۔ الفاظ و فقرات پُرشکوہ اور اندازِ تحریر عالمانہ ہے۔ اکبری دربار کے ملک الشعراء فیضی کے خطوط کا مجموعہ لطیفۂ فیاضی کے نام سے موسوم ہے۔ مآثر رحیمی محمد عبدالباقی نہاوندی (م ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳ء) کی تالیف ہے۔ یہ عبدالرحیم خانخانان اور اس کے اجداد، نیز ہندوستان کے سابقہ سلاطین اور ان کے عہد کے، بالخصوص ان کے ساتھ وابستہ، امرا، شعرا اَور مصنفین کے حالات پر مشتمل ہے۔ شیخ عبدالحق محدّث بن سیف الدین: تاریخ حقی میں خاندان غلامان (۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء-۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) سے لے کر عہدِ اکبر اعظم تک کے حالات احاطۂ تحریر میں آئے ہیں۔ زبدة التواریخ شیخ عبدالحق محدث کے بیٹے نور الحق کی تالیف ہے، جو قطب الدین ایبک کے عہد سے شروع ہو کر اکبر اعظم کے عہد پر ختم ہوتی ہے۔ محمد امین بن دولت محمد الحسینی: انفع الاخبار پیغمبروں اور ایران کے شاہانِ قدیم سے لے کر خاندان تیموریہ تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ: تاریخ فرشتہ یا گلشن ابراهیمی میں ہند کے بادشاہوں کے حالات ۱۰۱۵ھ/۱۶۰۶ء تک لکھے گئے ہیں، بنگال، کشمیر، دکن، گجرات، خاندیش، مالوہ اور سندھ کے حالات بھی معرضِ تحریر میں آئے ہیں اور جغرافیائی حالات پر بھی

روشنی ڈالی ہے۔ مؤلف ابراہیم عادل شاہ کے زمانے (۹۸۷ھ/ ۱۵۷۹ء۔ ۱۰۳۵ھ/ ۱۶۲۶ء) کا مؤرخ ہے۔

توزک جہانگیری جہانگیر (۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵ء۔ ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷ء) کی خودنوشت سوانح حیات ہے۔ اس میں تہذیبی اور ثقافتی حالات بڑی تفصیل سے لکھے گئے ہیں اور آدابِ شاہانہ اور جنگی مہمات کا بھی ذکر آیا ہے۔ اندازِ بیان شگفتہ، رواں اور بے تکلف ہے۔ معتمد خان: اقبال نامۂ جہانگیری تین جلدوں میں ہے: پہلی جلد میں بابر اور ہمایوں کے حالات ہیں؛ دوسری اکبری دَور اور تیسری جہانگیری دَور سے متعلق ہے۔ بادشاہ نامہ عبدالحمید لاہوری (م ۱۰۶۴ھ/ ۱۶۵۳ء) کی تالیف ہے، جو شاہجہان کے عہدِ حکومت کے پہلے بیس برسوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں شاہزادگان، امراء، ادبا، شعرا، علما اور اطبا کا بھی ذکر ملتا ہے۔ [اس کے تتمے وارث خان اور امین قزوینی نے لکھے]۔ محمد صالح کمبوہ: عمل صالح میں عہدِ شاہجہانی کے مفصل حالات لکھے گئے ہیں۔ محمد کاظم: عالمگیر نامہ (۱۱۰۰ھ/ ۱۶۸۸ء) اورنگ زیب کے عہد کے پہلے دس سال کے حالات پر مشتمل ہے۔ محمد ساقی: مآثر عالمگیری (۱۱۲۲ھ/ ۱۷۱۰ء) اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے کی مستند تاریخ ہے۔ [اورنگ زیب خود بھی صاحبِ طرز انشا پرداز تھا۔ اس کے رقعات رقائم کرائم اور رقعات عالمگیری ہیں]۔ وقائع نعمت خان عالی مرزا محمد شیرازی نعمت خان کی تالیف ہے۔ عبارت میں تکلف اور تصنع ہے۔ محمد ہاشم خوافی خان: منتخب اللباب میں بابر سے لے کر محمد شاہ کے چودھویں سن جلوس تک کے حالات ہیں۔ محمد قاسم کا عبرت نامہ اورنگ زیب کی وفات (۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء) سے محمد شاہ کے عہد (۱۱۳۱ھ/ ۱۷۱۹ء۔ ۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء) تک کی تاریخ ہے۔ مآثر الامرا شاہنواز خان کی تالیف ہے۔ یہ عہدِ اکبر سے لے کر ۱۱۹۴ھ/ ۱۷۸۰ء تک کی تاریخی شخصیتوں کا ضخیم تذکرہ ہے۔ خواجہ عبدالکریم خان: بیان واقع، محمد شاہ اور احمد شاہ کے ادوار کی تاریخ ہے۔ غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین میں ہندوستان کی تہذیبی اور معاشرتی زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے اور مغل بادشاہوں کا بالتفصیل ذکر آیا ہے۔ انگریزوں کے بڑھتے ہوئے اقتدار کی بھی کیفیت بیان کی ہے۔ غلام علی خان: شاہ عالم نامہ شاہ عالم کے حالات کا تفصیلی جائزہ ہے۔ اظفری گورگانی: واقعات اظفری میں ۱۲۰۲ھ/ ۱۷۸۷ء سے ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء تک کے واقعات قلم بند کیے گئے ہیں۔ مؤلف نے قلعے کی زندگی پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ان کے علاوہ متعدد اَور بھی مقامی تاریخیں فارسی میں لکھی گئیں۔

شعر و ادب کے تذکروں کے لحاظ سے بھی ہندوستان کی فارسی کا سرمایہ خاصا وقیع ہے۔ بعض کا سن وار اجمالی ذکر کیا جاتا ہے۔ سدید الدین محمد عوفی: لباب الالباب (۶۲۰ھ/ ۱۲۶۱ء) ایک قدیم تذکرہ ہے، جو دو جلدوں میں طبع ہوا ہے: پہلی جلد میں فن شاعری پر طویل بحث ہے؛ پھر علما و فضلا کے حالات لکھے ہیں؛ بعد میں غزنی اور لاہور کے شعرا کا ذکر ہے۔ عبدالنبی: میخانہ میں توّے شعرا کے حالات تفصیل سے لکھے ہیں۔ ترپن ساقی نامے بھی شامل کتاب ہیں۔ اسے ڈاکٹر مولوی محمد شفیع لاہوری نے ایڈٹ کرکے طبع کرایا۔ محمد افضل سرخوش (م ۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء): کلمات الشعرا میں جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے عہد کے شعرا کے حالات درج ہیں۔ شیر خان لودھی: مرآۃ الخیال (۱۱۰۲ھ/ ۱۶۹۰ء) کا مقدمہ نظم و نثر کے تنقیدی جائزے پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد ایک سو بیس شاعروں کے مختصر حالات لکھے ہیں۔

ہندوستان کے بعض مشائخ کبار نے تصوف و اخلاق پر بھی کتابیں لکھ کر فارسی زبان کی ثروت میں اضافہ کیا۔ اس سلسلے کی سب سے پہلی اور اہم کتاب کشف المحجوب ہے (جس کا ذکر آچکا ہے)۔ اس کے مؤلف حضرت داتا گنج بخش علی ہجویریؒ (م ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲ء) ہیں۔ اس میں دینی، اخلاقی اور تصوف کے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ان سے جہاں سالک طریقت رہنمائی پاتا ہے وہاں دنیوی زندگی میں باعزت مقام حاصل کرنے کی بھی راہ ملتی ہے۔ فوائد السالکین حضرت بختیار کاکیؒ (م ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء) کے ملفوظات کا مجموعہ ہے، جنھیں حضرت بابا فرید گنج شکرؒ (م ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء) نے جمع کیا۔ ان سے سالک طریقت کو روحانی تربیت میں مدد ملتی ہے۔ فوائد الفواد (مرتبہ حسن سنجری) حضرت نظام الدین اولیاؒ (۶۳۶ھ/ ۱۲۳۸ء۔ ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء) کے ارشادات کا مجموعہ ہے۔ ملفوظاتِ حضرتِ نظام الدین کا ایک اَور مجموعہ امیر خسرو (۶۵۱ھ/ ۱۲۵۳ء۔ ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء) نے افضل الفوائد کے نام سے ترتیب دیا۔ تصوّف کے اسرار و رموز کے بیان میں یہ دونوں مجموعے بہت اہم ہیں۔ مکتوبات حضرت شرف الدین یحیی منیریؒ (م ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰ء) میں مکاشفات و مشاہدات پر صوفیانہ نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ملفوظ المخدوم حضرت سیّد جلال الدین مخدوم جہانیان جہاں گشتؒ (م ۷۸۵ھ/ ۱۳۸۳ء) کی تالیف ہے، جس میں اہم مسائل تصوّف اور مقاماتِ سالک کی تصریح کی گئی ہے۔ مکتوباتِ امام ربانی حضرت شیخ احمد سرہندیؒ (۹۷۱ھ/ ۱۵۶۴ء۔ ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء) کے خطوط کا مجموعہ ہے، جو آپ نے وقتاً فوقتاً مسائل مختلفہ، خصوصاً نکات تصوّف کو واضح کرنے کے لیے علما، مریدین اور دوسرے لوگوں کو لکھے۔ اکبر اعظم کے دور میں جو بدعتیں مذہب میں داخل ہو رہی تھیں، ان کی اپنے خطوط میں شدید مخالفت کی۔ خط میں اگرچہ وہ کسی ایک فرد کو خطاب کرتے تھے، لیکن روئے سخن عام مسلمانوں کی طرف ہوتا تھا۔ مکتوبات تین جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔ انوار مجالس حضرت خواجہ گیسو درازؒ (م ۱۰۵۸ھ/ ۱۶۴۸ء) کے ملفوظات کا مجموعہ ہے۔ جن سے تصوّف کے اہم مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔ ید بیضا (۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔ ۱۱۴۸ھ/ ۱۷۳۵ء)، مؤلفہٗ غلام علی آزاد، پانسو بتیس شعرا کے حالات پر مشتمل ہے۔ مجمع النفائس سراج الدین علی خان آرزو کی تالیف (۱۱۶۳ھ/ ۱۷۴۹ء) ہے۔ اس میں شعرا کے سوانحی حالات کے ساتھ ساتھ کلام کے نمونے بھی دیے ہیں۔ محمد علی حزیں: تذکرۃ المعاصرین (۱۱۶۵ھ/ ۱۷۵۱ء) اصفہان

کے شعرا اور علما کے حالات پر مشتمل ہے۔ سرو آزاد غلام علی آزاد (م ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء) کی تالیف (۱۱۶۶ھ/ ۱۷۵۲ء) ہے۔ اس کی دو فصلیں ہیں: پہلی فصل میں فارسی شعرا کا تذکرہ ہے اور دوسری میں اردو شعرا کا۔ میر علی شیر قانع: مقالات الشعرا (۱۱۶۹ھ/ ۱۷۵۵ء - ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۵۹ء) سات سو اُنیس شعرا کے حال پر مشتمل ہے۔ ملّا عبدالحکیم حاکم لاہوری: مردم دیدہ، (۱۱۷۵ھ/ ۱۷۶۱ء) میں ان شعرا کا حال لکھا گیا ہے جن سے مؤلّف کی راہ و رسم تھی۔ حال ہی میں اسے سیّد عبداللہ نے ایڈٹ کیا ہے اور پنجابی اکیڈمی، لاہور نے طبع کرایا ہے۔ غلام علی آزاد بلگرامی (م ۱۲۰۱ھ/ ۱۷۸۲ء): خزانۂ عامرہ ایک سو پچیس شعرا کے حالات پر مشتمل ہے۔ تاریخی حوالوں کے اعتبار سے یہ تذکرہ بہت اہمّ ہے۔ شیخ احمد علی ہاشمی سندیلوی: مخزن الغرائب (۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء) شعرا کا جامع تذکرہ ہے۔ شعرا کے سوانح کے ساتھ ساتھ انتخابِ کلام بھی درج ہے۔ نتائج الافکار محمد قدرت اللہ خان گوپاموی کی تالیف (۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء) ہے۔ نواب محمد صدیق حسن: شمع انجمن (۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۰ء) متعدد شعرا کا تذکرہ ہے۔ ہم عصر شعرا کے حالات مؤلف نے ان سے خود دریافت کر کے لکھے ہیں۔

صوفیہ کے تذکروں سے بھی فارسی ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا۔ بعض مشہور تذکرے یہ ہیں: شیخ جمالی دہلوی (م ۹۴۲ھ/ ۱۵۳۵ء): سیر العارفین، جو حضرت معین الدین چشتیؒ سے مولانا سماء الدین تک چودہ صوفیہ کے حالات پر مشتمل ہے؛ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ/ ۱۶۴۲ء): اخبار الاخیار اولیاے پاک و ہند کا مفصّل تذکرہ ہے؛ علی اصغر چشتی: جواہر فریدی (۱۰۳۳ھ/ ۱۶۲۳ء) میں صوفیۂ چشت کے حالات مفصّل لکھے گئے ہیں؛ سیّد علی اکبر حسینی: مجمع الاولیاء (۱۰۴۳ - ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۳ - ۱۶۳۴ء) پندرہ سو صوفیہ کے حالات پر مشتمل ہے؛ سفینۃ الاولیا دارا شکوہ کی تصنیف (۱۰۴۹ھ/ ۱۶۳۹ء) ہے۔ اس میں تمام سلسلوں کے صوفیہ کے حالات لکھے ہیں؛ سکینۃ الاولیا بھی اسی کی تالیف (۱۰۵۲ھ/ ۱۶۴۲ء) ہے۔ جس میں حضرت میاں میرؒ، ملّا شاہ بدخشی اور ان کے خلفا کے حالات ہیں؛ مونس الارواح شاہجہان کی بیٹی جہاں آرا بیگم کی تصنیف (۱۰۵۰ھ/ ۱۶۴۰ء) ہے، جس میں حضرت معین الدین چشتیؒ سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے اور ان کے حالاتِ زندگی بھی لکھے ہیں؛ عبدالرحمٰن چشتی (م ۱۰۹۵ھ/ ۱۶۸۳ء) نے مرآۃ الاسرار (۱۰۶۵ھ/ ۱۶۵۴ء) میں ظہورِ اسلام کے صوفیہ سے حسام الدین مانکپوری تک کے حالات قلمبند کیے ہیں؛ میر علی شیر قانع (م ۱۲۰۳ھ/ ۱۷۸۸ء): تحفۃ الکرام (۱۱۸۱ھ/ ۱۷۶۷ء) سندھ کے صوفیہ اور علما کے حالات پر مشتمل ہے؛ محمد غوثی: گلزار ابرار (سترھویں صدی عیسوی) صوفیۂ کرام کا ضخیم تذکرہ ہے؛ غلام علی آزاد بلگرامی (م ۱۲۰۱ھ/ ۱۷۸۶ء): مآثر الکرام (۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۲ - ۱۷۵۳ء) بھی اسی سلسلے کی تصنیف ہے؛ وجیہ الدین: بحر ذخّار (۱۲۰۳ھ/ ۱۷۸۸ - ۱۷۸۹ء) میں خاندانِ نبوت، صحابہؓ، خلفاؓ اور ائمّہ کے حالات کے بعد نصیر الدین چراغؒ دہلوی، علی صابرؒ کلیری، حضرت عبدالقادرؒ جیلانی اور بعض قلندروں کے سوانحی حالات ہیں؛ خزینۃ الاصفیا (۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء) مفتی غلام سرور لاہوری کا معروف تذکرہ دو جلدوں میں ہے، جن میں چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی اور بعض دوسرے سلسلوں کے مشائخِ کرام کے حالاتِ زندگی کے علاوہ ان کے روحانی تصرّفات بھی بیان کیے ہیں۔

کسی زبان کی ترویج و اشاعت میں لغت نویسی کا جو حصہ ہے، محتاجِ بیان نہیں۔ اس سلسلے میں بھی پاک و ہند میں بڑا کام ہوا ہے۔ بعض اہم لغاتیں یہ ہیں: [فرہنگ فخر قواس، جو عہد علاء الدین خلجی میں لکھی گئی]: مؤید الفضلا، مؤلفۂ شیخ محمد ابن لاد دہلوی (۱۵۱۹ء)؛ مدار الافاضل، مؤلفۂ شیخ اللہ داد فیضی (۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء)؛ فرہنگ جہانگیری، مرتبۂ میر جمال الدین حسن انجو (۱۰۱۷ھ/ ۱۶۰۸ء)؛ محمد حسین تبریزی (۱۰۶۳ھ/ ۱۶۵۲ء): برہان قاطع، (اسے حال ہی میں ایران میں بڑے اہتمام سے شائع کرایا گیا ہے)؛ برہان قاطع کے جواب میں اسد اللہ خان غالب نے قاطع برہان لکھی اور بعض اغلاط کی نشاندہی کی؛ فرہنگ رشیدی، مؤلفۂ ملا رشید تتوی (۱۰۶۴ھ/ ۱۶۵۳ء)؛ سراج اللغات، چراغ ہدایت اور نوادر الالفاظ، مؤلفۂ سراج الدین علی خان آرزو (م ۱۱۷۰ھ/ ۱۷۵۶ء)؛ بہار عجم، از ٹیک چند بہار؛ [مصطلحات وارستہ، از سیالکوٹی مل؛ مرآۃ الاصطلاح، از آنند رام مخلص]؛ غیاث اللغات، مؤلفۂ محمد غیاث الدین رامپوری؛ فرہنگ آنند راج، مؤلفۂ محمد پادشاہ شاد (طبع محمد دبیر سیاقی، تہران ۱۳۳۵ش)، وغیرہ۔

گزشتہ ایک سو سال میں جس قدر ذہنی اور سیاسی انقلاب آئے ان کی مثال تاریخ میں کم ہی ملتی ہے۔ قاچاریوں کے دور میں ممالک یورپ سے میل جول بڑھا، حکمرانوں نے وقتاً فوقتاً یورپ کی سیاحتیں کیں، جن سے تاجروں، سیاحوں اور معلمین کو بھی یورپ جانے کے مواقع میسّر آئے۔ اس طرح یورپ کا ادب ایران میں داخل ہوا، جس نے ملک کے ذہین طبقے کا نقطۂ نظر بدلا اور اہلِ قلم بھی متاثّر ہوے۔ انیسویں صدی کے فارسی ادب کے لیے سب سے اہمّ طباعت کا آغاز ہے۔ پہلا مطبع تبریز میں (۱۸۱۶ - ۱۸۱۷ء) میں قائم ہوا، جس نے اخباروں کے اجرا کو ممکن بنا دیا؛ لیکن ابتدائی اخبار صرف سرکاری حلقوں ہی کے لیے مخصوص ہوتے تھے۔ ۱۸۵۱ء تک کوئی قابلِ لحاظ حجم کا اخبار شائع نہ ہو سکا۔ ناصر الدین شاہ (۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۷ء - ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵ء) کے زمانے میں دار الفنون کی کوششوں سے یہ خواہش بھی پیدا ہوئی کہ یورپ کے علمی کاموں سے لوگوں کو آگاہ کیا جائے۔ اس حیثیت سے مرزا عبدالرحمٰن نجارزادہ کا کام قابلِ تعریف ہے، جس نے "طالب اف" کے نام سے مقبولِ عام کتابوں کا سلسلہ شائع کرایا۔ ان میں اہمّ ترین کتابیں مسالک المحسنین اور کتاب احمد ہیں۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مشروطیت کی تحریک نے زور پکڑا، جس میں شعرا، ادبا، خطبا اور اخبار نویسوں نے انتہائی سرگرمی سے حصّہ لیا۔ یہ زمانہ اہلِ ایران کے لیے سخت اضطراب اور جد و جہد کا تھا۔ علی اکبر دہخدا اخباری فکاہات لکھنے میں استادِ کامل تھا۔ اس نے چرند پرند

کے عنوان سے تند و تیز ظریفانہ مقالے لکھے، جن سے انقلابی اخبار صورِ اسرافیل چمک اٹھا۔ یہ طرز بعد کے لکھنے والوں نے بھی اختیار کی۔ طنزیات کی ہوا چلی تو پہلا طنزیہ ناول حاجی زین العابدین مراغی (م ۱۹۱۰ء) نے سیاحت نامۂ ابراہیم بیگ کے نام سے لکھا، جس کا خاکہ تین جلدوں میں طربیۂ خداوندی (Divine Comedy) کے نمونے پر بنایا گیا ہے۔ اسے حیرت انگیز کامیابی ہوئی۔ کردار نگاری کے اعتبار سے اس کی قدر و قیمت اب بھی بدستور قائم ہے۔ اس میں اگرچہ مبالغہ ہے، لیکن گزشتہ ایران کے نقائص کی حقیقت آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے۔ مظفر الدین شاہ (۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء - ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء) نے آزادی خواہوں کا ملکی آئین نافذ کرنے کا مطالبہ مان لیا (۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء) اور آئین نافذ ہو گیا۔ اس سے زندگی کے تمام شعبے متاثر ہوئے، لوگوں کے ذہن بدلے، زندگی کی نئی قدریں قائم ہوئیں، وطن پرستی کے جذبات کو فروغ ہوا، انفرادی فکر کی جگہ اجتماعی فکر نے لے لی، بادشاہوں کی مدح سرائی کے بجائے شعرا نے ایرانی معاشرے کو موضوعِ سخن بنایا اور اس طرح یہ آئین سیاست اور ادب و شعر میں انقلاب لانے کا موجب بنا۔

اس ادب کا، جو متعدد موضوعات پر پھیلا ہوا ہے، یہاں احاطہ کرنا بہت مشکل ہے، اس لیے محض چند ممتاز اہلِ قلم اور ان کے ادبی کارناموں کا ذکر کیا جائے گا۔ ایران کی جدید شاعری کی ابتدا ادیب پیشاوری (۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء - ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء) سے ہوتی ہے۔ اس کی شاعری کی ہیئت تو پرانی ہے، لیکن افکار نئے ہیں۔ اس کی نظمیں انگلستان دشمنی اور عالم گیر جنگ کی صداہاے باز گشت سے مملو ہیں۔ بعد میں آنے والے شعرا کے لیے اس نے نئے موضوعات کی راہ ہموار کی۔ ادیب الممالک امیری (۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء - ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۷ء) کے دیوان کا بیشتر حصہ قومی اور وطنی شاعری پر مشتمل ہے۔ نامور شاعر بہار (ولادت ۱۳۰۴ھ/۱۸۸۶ء) کے قصائد بیشتر سیاسی نوعیت کے ہیں۔ عوام کو بیدار کرنے اور سیاسی شعور پیدا کرنے میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ غزلوں، قصیدوں اور مثنویوں میں قومی ابتلا کی دلکش انداز میں تصویریں کھینچی ہیں۔ ایرج میرزا (ولادت ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء) کے زمانے میں شاعری میں ہیئت و معنی کے نئے تجربات ہو رہے تھے، جن سے وہ بھی متاثر ہوا اور قومی شاعری اور حب الوطنی کے موضوع پر نظمیں کہیں۔ آزادیِ نسواں اس کی شاعری کا خاص موضوع ہے۔ پروین اعتصامی ایک بالغ نظر شاعرہ تھی۔ اخلاق کی تربیت اور بے ثباتیِ دنیا اس کے خاص موضوع ہیں۔ عارف قزوینی (ولادت ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۲ء) ۱۹۰۶ء سے ۱۹۲۲ء تک کے اضطراب انگیز زمانے سے بہت متاثر ہوا۔ اس نے درد بھرے اشعار میں قومی ابتلا کی عکاسی کی اور "تصنیف" نگاری کی بدولت شہرت پائی۔ فرخی یزدی (ولادت ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸ء) نے قدیم روش پر چلتے ہوئے بھی وطن کی آزادی کے لیے بے باک نظمیں کہیں، جن سے باغیانہ جذبات کی عکاسی ہوتی ہے۔ عشقی (ولادت ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء) انقلابی شاعر تھا۔ اسے ایسی جمہوریت بھی پسند نہ تھی جس میں عوام کو کامل اختیار نہ ہو۔ ہیئت شاعری میں اس نے نئے تجربات کیے۔ اس کا پہلا غنائیہ (opera) رستاخیز، جو ایران میں سٹیج کیا گیا، اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس کا پس منظر ایرانِ قدیم کی تاریخی عظمت ہے۔ اس نے ڈرامائی انداز میں بعض اور نظمیں بھی لکھیں، جن میں سے "ایدآل یک نفر پیر مرد دہقان" کی وجہ سے اسے بہت شہرت حاصل ہوئی۔ رشید یاسمی (ولادت ۱۸۹۷ء) کے نرم و نازک غنائی اشعار صاف طور پر یورپی شاعری کے تاثر کے غماز ہیں۔ صادق سرمد (ولادت ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء) اگرچہ قدیمی روش پر قائم رہا، لیکن ہیئت و معنی میں بعض نئی راہیں بھی اختیار کیں۔ قومی ترقی کے لیے جدوجہد اور عزتِ نفس اس کے خاص موضوع ہیں۔ فی البدیہہ شعر کہنے میں اسے بہت ملکہ تھا۔ شہریار کے کلام میں سوز و گداز بہت ہے۔ اس نے انسان دوستی اور بنی نوع انسان کی بہبودی کو موضوعِ سخن بنایا۔ نیما یوشیج (ولادت ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء) نے بعض نئی ہیئتوں کے تجربات کیے ہیں۔ نظم محبس میں ایک ایرانی دہقان کی المناک زندگی کا تاثر انگیز نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ نظام وفا نے چند مثنویاں جذباتی رنگ میں تصنیف کیں۔

ایران تو قاچاری استبداد سے نجات حاصل کر چکا تھا، لیکن ہندوستان ابھی برطانوی ابتلا کے دور سے گزر رہا تھا۔ غلامی کے اس دور میں ڈاکٹر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۳-۱۹۳۸ء) نے حیات آفریں کلام سے اہلِ وطن کو آزادی، خودشناسی، جدوجہد اور عالم گیر اخوت کے پیغامات دیے۔ اُن کی شاعری کی شہرت پاک و ہند کی سرحدوں سے نکل کر دنیا کے گوشے گوشے میں پھیلی۔ اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی، پیامِ مشرق، زبورِ عجم، جاوید نامہ، پس چہ باید کرد اور ارمغان حجاز (جس کا بیشتر حصہ فارسی ہے) اقبال کی زندہ جاوید یادگاریں ہیں۔ شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ء) نامور مؤرخ، ادیب، نقاد اور شاعر نے فارسی شاعری پر تحقیقی اور تنقیدی کتاب شعر العجم تالیف کی، جو اردو میں پانچ جلدوں میں ہے۔ فارسی کلام کلیات شبلی کے نام سے شائع ہو چکا ہے، جو وارداتِ قلبی کا آئینہ دار ہے۔ اسی دَور میں روشِ قدیم کی پیروی کرنے والے ممتاز شعرا غلام قادر گرامی (م ۱۹۲۷ء) اور عظامی (م ۱۹۵۶ء) تھے۔ گرامی کا دیوان [اور مجموعۂ رباعیات] چھپ چکا ہے۔

عہدِ رواں کی ایرانی شاعری اب تک محض تجرباتی طور سے نئے راستے تلاش کر رہی ہے، تاہم نثر میں بڑے نمایاں کارناموں کا پتا چلتا ہے۔ قدیم طرز کے خلاف ڈراما نگاری نے بہت اہم کردار ادا کیا۔ آذربیجانی مصنف فتح علی اخوند زادہ کے مشہور ڈراموں کے ترجمے میرزا جعفر قراجہ داغی نے کیے۔ یقیناً یہی ان طبع زاد ڈراموں کے لیے نمونہ بنے ہیں جو مشہور سیاست دان مرزا ملکم خان نے تصنیف کیے۔ مولیئر کے ڈراموں کے ترجمے بھی کرائے گئے، جن میں سے *Le Médecin malgré lui*، *Le Misanthrope* اور *Tartufe* قابل ذکر ہیں۔ تھیئٹر کا باقاعدہ انتظام نہ ہونے کی وجہ سے ڈرامے کی ترقی کچھ عرصہ رکی رہی؛ آخر چند ہی سال پہلے ڈراموں کا ظہور ہوا، جن میں تاریخی ڈراما داستان

خونین (۱۹۲۶ء)، از سید عبدالرحیم خلخالی؛ آخرین یادگار نادر شاہ (۱۹۲۷ء)، از سعید نفیسی؛ شاہ عباس کبیر، داریوش کبیر، انقلاب مشروطیت ایران، از علی جلال کافی مقبول ہوے۔ ناول کی ابتدا سیاحت نامۂ ابراہیم بیگ سے ہوئی۔ جنگ عظیم کے بعد ابتدائی چند سال میں پہلا ناول شیخ موسٰی ہمدانی نے عشق و سلطنت (۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء) کے نام سے لکھا، جس میں کوروش اعظم کے کردار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ شاہنامہ کا ذیلی قصہ بیژن و منیژہ آغا میرزا حسن خان بدیع نے لکھا۔ انتقام خواہان مزدک (۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء) میں صنعتی زادہ کرمانی نے مزدک کے قصے کو پیش کیا ہے۔ اس کا ایک ناول (۱۹۲۷ء) مانی کے حالات پر مبنی ہے۔ محمد باقر میرزا خسرو کے ناول شمس و طغرا (۱۹۰۹ء) میں منگول حکومت کے حوادث کا ذکر آیا ہے۔ کمالی کے ناول لازیکا (۱۹۳۱ء) کا موضوع وطن پرستی ہے۔ روزگار سیاہ، انتقام اور انسان، از عباس خلیلی بھی بہت مقبول ہوے۔ ھما (۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء) میں محمد حجازی (ولادت ۱۹۰۰ء) نے حقوقِ نسواں کی حمایت کی ہے۔ در تلاش معاش میں مسعود دہاتی نے معاشرے پر بڑی تنقید کی ہے۔ تہران مخوف میں مشفق کاظمی نے ایران کی سیاسی اور اجتماعی زندگی کا نقشہ تاثر خیز انداز میں کھینچا ہے۔ جواد فاضل کے ناول بھی اس سلسلے میں کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ محمد علی جمال زادہ پہلا افسانہ نویس ہے، جس نے اپنے افسانوں کا مجموعہ یکی بود یکی نہ بود ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء میں برلن سے شائع کرایا۔ مصنف ان میں اخلاقی اصلاح کے لیے طنز و مزاح کو بروے کار لایا ہے۔ صادق ہدایت (ولادت ۱۹۰۳ء) نے اپنے افسانوں کے مجموعوں میں نچلے اور درمیانہ طبقے کے لوگوں کی عکاسی کی ہے۔ ان میں انھیں انسانی کردار کی بلندیاں نظر آتی ہیں۔ بزرگ علوی (۱۹۰۷ء) اپنی تخلیقات میں آزادی پسند افسانہ نویس نظر آتا ہے۔ حسین قلی مستعان کے افسانوں کے متعدد مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ ان میں عیش پسند امرا اور معاشرے کے ضرر رساں حالات پیش کیے گئے ہیں۔ نوجوان افسانہ نویسوں میں اعتماد زادہ، صادق چوبک، جلال آل احمد کے افسانے کردار نویسی کے عمدہ نمونے ہیں۔ تنقیدی ادب پیش کرنے والوں میں محمد قزوینی، محمد تقی بہار، رشید یاسمی، سعید نفیسی، عباس اقبال، پورداؤد، رضا زادہ شفق، جلال ہمائی اور ذبیح اللہ صفا کو اہم مقام حاصل ہے۔ انھوں نے اپنی سینکڑوں تالیفات سے سرمایۂ ادب میں اضافہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن، لائڈن (جلد اوّل:) ۱۹۰۶ء و (جلد دوم:) ۱۹۰۳ء؛ (۲) شمس قیس رازی: المعجم فی معاییر اشعار العجم، لائڈن ۱۹۰۹ء؛ (۳) دولت شاہ: تذکرہ، طبع براؤن، لنڈن ۱۹۰۱ء؛ [(۴) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۹۵ھ؛ (۵) وہی مصنّف: ریاض العارفین، تہران ۱۳۰۵ھ؛] (۶) حسن پیرنیا: ایران باستان، تہران ۱۳۱۱ش؛ (۷) جلال الدین ہمائی: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۴۰ھ؛ (۸) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران؛ (۹) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، تہران (از ۱۹۵۴ء)؛ [(۱۰) بہار: سبک شناسی، تہران ۱۳۳۷ش؛] (۱۱) بدیع الزمان فروزانفر: سخن و سخنوران، تہران ۱۳۱۲ش؛ [(۱۲) وہی مصنّف: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۱۷ش؛] (۱۳) محمد اسحٰق: سخنوران ایران، دہلی ۱۳۵۱ھ؛ [(۱۴) سعید نفیسی: نثر فارسی معاصر، تہران ۱۳۳۰ش؛ (۱۵) عبدالحمید خلخالی: تذکرہ شعرای معاصر ایران، تہران ۱۳۳۳ھ؛ (۱۶) سید محمد باقر برقعی: سخنوران نامی معاصر، مطبوعۂ تہران؛ (۱۷) شبلی نعمانی: شعر العجم، پانچ جلدیں، لاہور ۱۹۲۴ء؛] (۱۸) کرسٹن سین: تاریخ ایران بعہد ساسانیان، مترجمۂ ڈاکٹر محمد اقبال، دہلی ۱۹۴۱ء؛ [(۱۹) ریو (Rieu): *Catalogue of Persian Manuscripts in British Museum*، ۴ جلدیں، ۱۸۷۹-۱۸۹۵ء]؛ (۲۰) براؤن (E.G. Browne): *A Literary History of Persia*، چار جلدیں (ج ۱: لنڈن ۱۹۰۲ء؛ ج ۲: لنڈن ۱۹۰۶ء؛ ج ۳: کیمبرج ۱۹۲۰ء؛ ج ۴: کیمبرج ۱۹۲۴ء)؛ (۲۱) وہی مصنّف: *Press and Poetry of Modern Persia*، کیمبرج ۱۹۱۴ء؛ (۲۲) وہی مصنّف: *Persian Revolution*؛ (۲۳) جیکسن: *Early Persian Poetry*، نیویارک ۱۹۲۰ء؛ (۲۴) لیوی (R. Levy): *persian Literature: an Introduction*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ [(۲۵) سٹوری (C.A.Storey): *Persian Literature: a Bibliographical Survey*، ۱۹۲۷ء].

(مرزا مقبول بیگ بدخشانی)

⊗ **اِیْرج میرزا:** جلال الممالک (۱۲۹۱-۱۳۴۳ھ) پسر غلام حسین میرزا پسر ملک ایرج پسر فتح علی شاہ قاچار۔ اوائل رمضان ۱۲۹۱ھ میں تبریز میں پیدا ہوا۔ اس کا نام ایرج رکھا گیا تھا، لیکن دادا کے احترام کی خاطر کچھ عرصے تک اسے امیر خاں پکارتے رہے۔ بچپن میں آقا محمد تقی عارف اصفہانی اور میرزا نصر اللہ بہار شروانی سے تعلیم و تربیت حاصل کی (یہ دو استاد عربی علوم میں بلند علمی اور ادبی مقام رکھنے کے علاوہ فرانسیسی زبان کے بھی ماہر تھے)۔ ایرج جوان ہوا تو فرانسیسی زبان اور دوسرے مروّجہ علوم کے لیے دار الفنونِ تبریز میں داخل ہوا۔ فارغ اوقات میں منطق، معانی اور بیان کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے آشتیانی کے حلقۂ درس میں بھی شامل ہوتا تھا۔

حسن علی خاں امیر نظام گرّوسی نے جب ایرج کا ذوق اور طبعی میلان دیکھا تو اسے شعر کہنے کی ترغیب دی اور تشویق کے لیے انعامات سے نوازا۔ [جب امیر نظام نے تبریز میں مدرسۂ مظفری کی بنیاد رکھی تو ایرج کو مدرسے کا صدر مقرر کیا۔]

سولہ سال کی عمر میں ایرج کی شادی ہوئی۔ تین سال کے بعد اس کے والد اور اہلیہ دونوں کا انتقال ہو گیا تو خاندان کے معاشی امور کی ذمے داری سر پر آ پڑی اس لیے سرکاری ملازمت اختیار کی۔

۱۳۰۹-۱۳۱۰ھ میں ابھی اس کی عمر انیس ہی برس کی تھی کہ مظفر الدین شاہ قاچار کی طرف سے صدر الشعرا کا لقب عطا ہوا [اس لیے ضروری ہوا کہ وہ جشنوں اور تہواروں پر مدحیہ قصائد و قطعات وغیرہ لکھ کر پیش کرے]۔ یہ کام ایرج کو پسند نہ تھا، چنانچہ ایک قصیدے میں، جو امیر نظام کی ستائش میں لکھا ہے، فخر الشعرا اور صدر الشعرا جیسے القابات سے اپنی بیزاری کا اظہار کیا ہے۔ مظفر الدین شاہ کے

اوائل سلطنت میں جب میرزا علی خاں امین الدولہ آذربیجان کا پیشکار مقرر ہوا تو اس نے ایرج کو اپنا ''منشی خاص'' متعین کیا۔ پھر ۱۳۱۴ھ میں جب وہ عہدۂ صدارت سنبھالنے کے لیے تہران گیا تو ایرج کو بھی ساتھ لے گیا۔ کچھ عرصے بعد ایرج قوام السلطنت کے ہم راہ یورپ بھی گیا۔ واپسی پر وہ تبریز آیا، جہاں حسین قلی خاں نظام السلطنت نے اس کا احترام ملحوظ رکھا اور اسے ''اطاق تجارت'' کا صدر بنایا؛ [اس کے علاوہ دارالانشا میں بھی بلند مقام پر فائز کیا]۔ ۱۳۱۸ھ میں وہ نظام السلطنت کے ہم راہ تہران اور ۱۳۱۹ھ میں خمسہ اور زنجان گیا۔

[ایرج درباری ملازمت سے گلوخلاصی کرانا چاہتا تھا اس لیے] اس نے بلجیئم کے مشیروں کے توسط سے ڈاک اور چنگی کے محکمے میں ملازمت قبول کر لی۔ وہ کچھ عرصہ کرمانشاہ اور کچھ مدت کے لیے کردستان میں رہا؛ بعد میں اس خدمت سے سبکدوش ہو کر ۱۳۲۳ھ میں تہران آ گیا۔ [۱۳۲۴ اور ۱۳۲۵ھ کے درمیان وہ صنیع الدولہ کی وزارتِ تعلیم میں ایک ذمے دار عہدے پر فائز ہوا اور وزارت خانے کے اداری امور استوار کیے]۔ ۱۳۲۶ھ میں وہ آذربیجان کے گورنر مہدی قلی مخبر السلطنت کے ہم راہ تبریز گیا اور وہاں صوبے کا انتظامی دفتر قائم کیا۔ اس کے بعد قفقاز کے راستے تہران واپس ہوا اور وزارتِ تعلیم میں محکمۂ آثارِ قدیمہ کی بنیاد رکھی۔ دو سال بعد معاونِ حکومت کے منصب پر اصفہان گیا؛ پھر آبادہ میں مامور ہوا۔ اس کے بعد دوبارہ محکمۂ محصول میں خدمت قبول کر لی اور انزلی (بندر پہلوی) میں متعین ہوا۔ وہاں سے واپسی پر وزارتِ مالیات میں دفتر محاکمات کا ڈائرکٹر مقرر رہا۔

اس کے بڑے بیٹے جعفر قلی میرزا نے خودکشی کر لی۔ اس حادثے سے اس کی زندگی تلخ ہو گئی، اس کے بعد وہ تہران چھوڑ کر معاون مالیہ کے منصب پر خراسان چلا گیا [امریکی مشیروں کی آمد پر تحقیق و تفتیش مالیات میں بھی مصروف رہا]۔ آخر اس کام سے تنگ آ کر تہران آ گیا اور کسی دوسرے منصب کا منتظر رہا۔ ڈیڑھ سال بعد ۲۷ شعبان ۱۳۴۳ھ/ ۲۲ اسفند ۱۳۰۴ھش کو حرکتِ قلب بند ہو جانے سے وفات پا گیا۔

ایرج میرزا فرانسیسی زبان پر بڑی قدرت رکھتا تھا، چنانچہ اس کا اثر اس کے کلام میں بھی نمایاں ہے۔ اس نے عربی، روسی اور ترکی زبانیں بھی بڑی محنت سے سیکھی تھیں۔ وہ اچھا خوش نویس بھی تھا۔

اس کے اشعار اس قدر سادہ و رواں ہیں کہ اگر وزن و قافیہ کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس کی نثر و نظم میں کچھ زیادہ فرق نظر نہ آئے گا۔ اس لحاظ سے ایرج فارسی گو شعرا میں خاص حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بیان میں تکلف و تصنع نہیں۔ اس کی زبان اس کے جذبات کی ترجمان ہے۔ وہ ہمیشہ اجتماعی ''خرافات'' کے خلاف لکھتا رہا۔ کبھی کبھی وہ ہزل گوئی پر بھی اتر آتا تھا۔

ایرج نے اکثر اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے؛ مثنوی اور قطعہ لکھنے میں خصوصی مہارت رکھتا تھا۔

تصانیف: (۱) مجموعہ اشعار، اس میں قصائد، غزلیات، قطعات، مثنوی اور مخمس شامل ہیں؛ (۲) عارف نامہ (مثنوی)، عارف قزوینی کی ہجو میں، سات سو اشعار؛ (۳) زہرہ و منوچہر (مثنوی)، ناتمام چار سو انیس اشعار۔

مآخذ: (۱) دیوان ایرج، طبع خسرو ایرج، سات اجزا، تہران (دیماہ ۱۳۰۹ھش تا فروردین ۱۳۱۰ھش)، دیباچہ جزء اوّل (الف تا ل)، تاریخ طبع ندارد؛ (۲) رشید یاسمی: ادبیات معاصر، تہران ۱۳۱۶ھش، ص ۲۳-۲۷؛ (۳) محمد اسحٰق: سخنوران ایران در عصر حاضر، ج ۱، بار اوّل، دہلی ۱۳۵۱ھ: ص ۱۳، ۳۱؛ [(۴) دینشاہ ایرانی: سخنوران دوران پہلوی، بمبئی ۱۳۱۳ھش؛ (۵) سیّد علی آذری: قیام کلنل، بار دوم، ۱۳۲۹ھش؛ (۶) نصرت اللہ فتحی: عارف و ایرج، بار دوم، تہران ۱۳۳۳ھش؛ (۷) سیّد محمد باقر برقعی: سخنوران نامی معاصر، ج ۱، تہران ۱۳۲۹ھش؛ (۹) نادر، نادرپور: چشمہا و دستہا، تہران ۱۳۳۳ھش؛ (۱۰) محمد حسین میرزا نادری: ادبیات نادری بارد بعارف نامۂ ایرج مرزا، مشہد ۱۳۰۶ھش؛ (۱۱) اسداللہ طلعت تبریزی: دیوان طلعت تبریزی، تہران ۱۳۲۴ھش؛ (۱۲) حسین پژمان بختیاری: بہترین اشعار، تہران ۱۳۱۳ھش؛ (۱۳) صدیقہ مسعود و جعفر نوائی: گلچین گلچین ہا، اصفہان ۱۳۳۳ھش؛ (۱۴) مظاہر مصفا: پاسداران سخن، ج ۱، تہران ۱۳۳۵ھش؛ (۱۵) عبدالحمید عرفانی: شرح احوال و آثار ملک الشعراء محمد تقی بہار، ۱۳۳۴ھش؛ (۱۶) آربری: شعر جدید فارسی، مترجمۂ فتح اللہ مجتبائی، تہران ۱۳۳۴ھش؛ (۱۷) اسداللہ ایزدگشب: کتاب نامۂ سخنوران، تہران ۱۳۱۶ھش؛ (۱۸) مہدی حمیدی: دریای گوہر، ج ۳، ۱۳۳۴ھش؛ (۱۹) جعفر شیدبان: شعرای معروف معاصر، تہران ۱۳۳۲ھش؛ (۲۰) حسین فریور: تاریخ ادبیات ایران، تہران، باب چہارم؛ (۲۱) نخستین کنگرۂ نویسندگان ایران، تہران ۱۳۲۲ھش؛ (۲۲) حادی حائری (کورش): افکار و آثار ایرج، باب دوم، تہران ۱۳۳۴ھش؛ (۲۳) محمد ضیا: منتخبات آثار، تہران ۱۳۴۲ھش؛ (۲۴) حسین پژمان بختیاری: خاشاک، تہران ۱۳۳۵ھش؛ (۲۵) رضازادہ شفق و دیگر: فارسی و دستور زبان (برائے سال دوم، دبیرستانہا)، باب دوم؛ (۲۶) یاور اسداللہ طلعت: انتقاد طلعت بعارف نامۂ ایرج میرزا، تبریز ۱۳۰۴ھش؛ (۲۷) امیر مسعود: اشعار جاویدان پارسی، تہران ۱۳۳۹ھش؛ (۲۸) محمود فرخ: سفینۂ فرخ، مشہد ۱۳۳۳ھش؛ (۲۹) ذبیح اللہ صفا: گنج سخن، ج ۳، تہران ۱۳۴۰ھش؛ (۳۰) ظہور الدین احمد: نیا ایرانی ادب، طبع دوم، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۳۱) محمد اسحٰق: Modern Persian Poetry، کلکتہ ۱۹۴۳ء؛ (۳۲) منیر الرحمٰن: Post-Revolution Persian Verse، علی گڑھ ۱۹۵۵ء؛ مجلات و جرائد: (۳۳) سپیدہ دم، مجلۂ ہفتگی، تہران، شمارہ ۲۳، ۱۲ اسفند ۱۳۲۶ھش؛ (۳۴) جہان نو، مجلۂ ماہانہ، تہران، شمارۂ اوّل و دوم، خرداد و تیر ۱۳۲۵ھش؛ (۳۵) ایرانشہر، مجلۂ ماہانہ، برلن، ج ۲؛ (۳۶) سخن، مجلۂ ماہانۂ ادبی، تہران، ج ۶، شمارہ ۹، آبان ۱۳۳۴ھش، شمارہ ۵، دورۂ پنجم؛ (۳۷) سپید و سیاہ، مجلۂ ہفتگی، تہران، شمارہ ۱۸، سال سوم، ۱۲ آذر ماہ ۱۳۳۴ھش، مقالۂ سعید نفیسی؛ (۳۸) کیہان فرہنگی، جریدۂ ہفتگی، تہران، شمارۂ دوم، ۱۵ اسفند ۱۳۳۴ھش، شمارہ ۱۳، ۱۵ خرداد ۱۳۳۵ھش؛ (۳۹) ایران ما، جریدۂ ہفتگی، تہران، شمارہ ۲۹۶، ۱۱ آبان ماہ ۱۳۳۵ھش؛ (۴۰) امید ایران، مجلۂ ہفتگی، تہران، شمارہ ۲۷، ۱۳۳۶ھش؛ (۴۱) خوشہ، مجلۂ ہفتگی، تہران، شمارہ ۸، ۹، سال اوّل، ۱۳۳۵ھش؛ (۴۲) ماہنامۂ تہران مصوّر، شمارہ ۶، خرداد ۱۳۳۵ھش؛ (۴۳) انتقاد کتاب، تہران، شمارہ ۷، تیر ماہ

۱۳۳۵ ھش؛ (۴۴) پیامِ نو، مجلۂ ماہانہ ادبی، تہران، دورۂ دوم؛ (۴۵) ارمغان، مجلۂ ماہانہ، تہران، شمارۂ اوّل، سالِ ششم.

(محمد معین [وظہور الدین احمد])

----

* اِیساغُوجی: (isagoge)، از یونانی εἰσαγωγή، ارسطو کے مقولات کے دیباچے (المَدْخَل) کا عربی ترجمہ ہے، جسے ٹائر (Tyre) کے فورفریوس (Porphyry) نے تالیف کیا۔ صاعِدِ الأندلسی (طَبَقات الأُمَم، بیروت ۱۹۱۲ء، ص ۴۹) کے بیان کے مطابق ابن المُقفّع [رک بآن] نے اسے براہِ راست یونانی سے اور الفہرست (۱: ۲۴۴) کے بیان کے مطابق لنوب بن القاسم الرَّقّی نے سریانی ترجمے سے عربی میں ترجمہ کیا۔ بہرحال یہ بات یقینی ہے کہ فورفریوس کی تالیف کے مطالب بہت قدیم زمانے سے عربی میں بہ کثرت نقل ہوتے چلے آرہے تھے، بعض بشکلِ شروح، بعض بطورِ تلخیص اور بعض بہ صورتِ ترجمہ۔ مؤخّر الذکر میں سے ہمارے پاس صرف حسبِ ذیل دو کتابیں موجود ہیں: (۱) ابوالحسن اِبراہیم بن عُمر البقاعی الشّافعی کا رسالہ (قب براکلمان، ۲: ۱۴۲-۱۴۳، عدد ۱۴؛ یہ رسالہ مع شرح السّنُوسی، قب کتاب مذکور اور الجزائر کے قومی کتب خانہ (Bibl. Nat. of Algiers)، کی فہرست، عدد ۱۳۸۲، (عدد۱)؛ (۲) الاَبْہَری کا رسالہ (رک بآن، نیز دیکھیے ابن خلّکان: وَفَیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲: ۱۳۲)۔ مؤخّر الذکر رسالہ سب سے زیادہ مشہور ہے اور اسی کی سب سے زیادہ شرحیں لکھی گئی ہیں۔ یہ منطق کا مختصر سا رسالہ نہایت ایجاز کے ساتھ ان امور سے بحث کرتا ہے: حد، تعریف، قضایا یا تصدیق، تناقض، عکس، قیاس، جدل، خطابہ، شعر، مغالطہ۔ الابہری کی اِیساغُوجی کو الاَخْضَری [رک بآن] نے نظم کیا۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۱: ۱۴۴؛ (۲) ابن القِفطی، طبع Lippert، ص ۲۲۰، سطر ۶-۷ و ص ۲۵۶-۲۹۷، سطر ۱۴ و ص ۳۲۳، سطر ۱۸-۱۹؛ (۳) ابن ابی اُصَیبِعَہ، طبع A. Müller، ۱: ۱۰۵، آخری سطور و ص ۲۱۰، سطر ۵ و ص ۲۱۵، سطر ۲ و ص ۲۳۵، سطر ۷-۸ و ص ۲۴۱، سطر ۱۰؛ (۴) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل (Flügel)، ۱: ۵۰۲-۵۰۵، عدد ۱۵۳۳؛ (۵) Wenrich: *De auctorum graecorum versionibus*، ص ۲۸۰-۲۸۶؛ (۶) Steinschneider: *Die arab. Uebersetz. aus dem griechischen*، در *Beihefte z. Centralbl. f. Bibliothekswesen*، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ص ۹۷-۹۹ [براکلمان: تکملہ، ۱: ۸۴۱].

(محمد بن شنب)

----

* اَیسپَر: (Asper)، رک بہ اَقچہ.

----

* اِیسِیک کُول: [= اِیسّی کُول] (ترکی: گرم جھیل") [اِیسّی = گرم، کُول (Gyul) = جھیل، قب Redhouse: *Turkish-English Lexicon*] ترکستان میں اہم ترین پہاڑی جھیل، جو دنیا کی بڑی بڑی جھیلوں میں سے ایک ہے، اور ۴۲° ۳۰′ عرض البلد شمالی اور ۷۶° ۱۵′ اور ۷۸° ۳۰′ کے درمیان طول البلد مشرقی میں سطحِ بحر سے ۵۱۱۶ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ اس جھیل کی لمبائی تقریباً ۱۱۵ میل، چوڑائی ۳۷ میل، گہرائی ۱۳۸۱ فٹ تک ہے اور رقبہ دو ہزار چار سو مربع میل ہے۔ تھیان شان (Thian Shan) کے دو پہاڑی سلسلوں کُنگائی اَلطاؤ (Kungei-Alatau) (شمال میں) اور تِرسکائی اَلطاؤ (Terskei Alatau) (جنوب میں) میں سے تقریباً اسّی چھوٹی اور بڑی پہاڑی ندیاں ایسیک کول میں آکر گرتی ہیں، جن میں سے زیادہ مشہور توپ (Tüp) اور جِرگلان (Djergalan) مشرق کی جانب سے آتی ہیں۔ دیگر ندیوں میں مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں: جنوبی کنارے پر قرہ کول، قِزِل صُو، جُوکہ (یا زوکہ)، بارس کون (Barskoun) اور تون (Ton)؛ شمالی کنارے پر دو آق صُو ہیں اور تین قوئی صُو۔ کُوتی مالدی (Kutemaldi) کے نالے کے متعلّق، جو اب چُو (Ču) کو ایسیک کول سے ملاتا ہے (قب مادّۂ چُو)، اختلافِ رائے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ (قُوچقار kočkar)، جو اب چُو کا بالائی حصہ ہے، پہلے بہہ کر ایسیک کول میں آتا تھا اور ایسیک کول کا نکاس چُو میں تھا۔ آج کل صرف طغیانی کی حالت میں قوچقار کی ایک شاخ کوتِمالدی کے راستے سے ایسیک کول میں جا گرتی ہے۔ دیگر اوقات میں یہاں پانی سے بھری ہوئی چند کھائیاں رہ جاتی ہیں، جن میں کوئی معیّنہ بہاؤ نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ صرف علم طبقات الارض اور طبعی جغرافیے کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ تاریخی زمانے میں، جیسا کہ تمام بیانات سے ظاہر ہوتا ہے، ایسیک کول نمکین پانی کی ایک جھیل رہی ہے، جس کا کوئی نکاس نہیں تھا.

ان بیانات میں سے قدیم ترین بیان چینی مصنف ہیون سانگ (Hüan-Čuang) (ساتویں صدی عیسوی) کا ہے؛ چینی نام جوہَی (Jo-Hai) (= گرم سمندر؛ یہ جھیل کبھی منجمد نہیں ہوتی) ترکی نام سے بالکل مطابقت رکھتا ہے، جو سب سے پہلے حُدُودُ العَالَم (۳۷۲ھ / ۹۸۲-۹۸۳ء) میں ملتا ہے۔ [ابن] قُدامہ (طبع ڈخویہ، ص ۲۶۲) نے جھیل کا صرف ذکر کیا ہے، نام نہیں دیا۔ حُدُود العالم کے مخطوطے میں اس کا نام ایسکُوک (ورق ۳ ب) یا اِیسکُول (ورق ۱۸ الف) دیا ہے۔ غالباً مُجمل التواریخ میں بھی نام کی یہی شکل تھی (مخطوطے میں سُکُوک ہے۔ قب W. Barthold: *Turkestan* etc.، ۱: ۱۹)؛ گَردِیزی (در Barthold: *Otčet*, etc.، ص ۸۹، آخری سطر) اِیسِغ کُول لکھتا ہے؛ جیہانی (Nallino: *al-Battāni*، ص ۱۷۵) نے اَلخُرّقی کے حوالے سے اِیسّ کُول لکھا ہے، لیکن ک پر تشدید دی ہے۔ شرف الدین یزدی (ظفر نامہ، مطبوعۂ ہند، ۱: ۴۹۴ و ۲: ۶۳۴) تیمور کے حملوں کی تاریخ میں اِسی کول لکھتا ہے اور یہی نام ابن عرب شاہ (طبع مصر، ص ۱۵۶) میں ہے، لیکن تاریخ رشیدی (قب متن از Barthold: *Otčet*, etc.، ص ۵۰، حاشیہ ۱) میں اِیسِیغ کُول ہے.

قدیم ترین چینی بیانات (دوسری صدی عیسوی) سے واضح ہوتا ہے کہ یہ

زمین وُوسُون (Wu-sun) کی خانہ بدوش قوم کے قبضے میں تھی، لیکن ساتویں صدی عیسوی سے یہاں مستقل آبادیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا، یہاں تک کہ شہروں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس زمانے میں چین سے مغربی ایشیا کی طرف جو تجارتی راستے جاتے تھے ان میں سے ایک راستہ درّۂ بدل (Badal) سے ہوتا ہوا ایسیک کول کے جنوبی کنارے کو جاتا تھا اور وہاں سے دریاے چُو کی وادی میں جا نکلتا تھا۔ ایسیک کول کے اوپر سب سے مشہور منڈی بَرسخان [رک بہ: بارسخان] تھی، جس کا نام غالبًا دریاے برسکون (Barskoun) کے جدید نام سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس لفظ کے مقبول عام اشتقاق کے سلسلے میں گردیزی نے ایک افسانہ بیان کیا ہے، جو سکندر اعظم اور اس ایرانی فوج سے متعلق ہے جسے وہ اپنے پیچھے ایسیک کول میں چھوڑ آیا تھا۔ اس اشتقاق سے اس بات کا قطعی فیصلہ ہو جاتا ہے کہ نُشجان کے مقابلے میں، جسے ڈخویہ نے یاقوت، ۴: ۸۲۳ کے حوالے سے لکھا ہے، بَرسخان زیادہ صحیح ہے۔ گردیزی کے بیان کے مطابق برسخان چھے ہزار آدمی میدانِ جنگ میں لا سکتا تھا۔ بقول قُدامہ اس جھیل کے ساحل کا سب سے بڑا شہر خود بیس ہزار جوانوں کی فوج تیار کر سکتا تھا (قُدامہ کے بیان کے مطابق برسخان نو شہروں پر مشتمل تھا، جن میں سے چار خاصے بڑے تھے اور پانچ چھوٹے)۔ برسخان سے مغرب کی جانب تین دن کی مسافت پر شہر تُونک (Tunk) تھا اور یہ نام بظاہر دریاے تون کے نام پر ہے۔ برسخان اور تونک کے درمیان صرف خانہ بدوش قوم جِگِل (Djikil) کے خیمے دکھائی دیتے ہیں۔ تونک سے بارہ فرسنگ مغربی جانب یار تھا، جو تین ہزار جوان میدان میں لا سکتا تھا۔ علاوہ بریں حُدُود العالَم میں شہری کول کے متعلق لکھا ہے کہ "یہ ایک خوش حال مقام ہے، جہاں سوداگر آمد و رفت رکھتے ہیں"۔ یہ شہر دو خانہ بدوش قوموں جِگِل اور خَلُّخ (قَرلُق) کی آبادیوں کے درمیان حدِ فاصل پر واقع ہے۔ غالبًا اس شہر کو جھیل ہی کے نام پر موسوم کیا گیا ہے۔ ۱۳۷۵ء کے Carta Catalona تک میں ایک شہر کا نام یسی کول (Yssicol) دیا ہوا ہے، جو اسی نام کی جھیل کے شمالی کنارے پر واقع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں ایک ارمنی خانقاہ تھی، جس میں [حضرت مسیح کے] حواری متّی کے مقدس تبرکات تھے (*Notices et Extraits*، ج ۱۴، لوحہ ۲، ص ۱۳۲ ببعد)۔

اس تمدّن کے آثار میں سے، جو غالبًا اسی زمانے (آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی) کے لگ بھگ اور انھیں اسباب کے زیر اثر تباہ ہوا جن کے تحت چُو کا تمدّن تباہ ہوا تھا، صرف چند دیواریں، اینٹوں کے ڈھیر اور چند قبرستان باقی بچے ہیں۔ ان میں ایک مسلمانوں کا قبرستان ہے، جو کنگئی آق صُو (Kungei-Aksu) پر واقع ہے اور جس میں چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی کے کتبے ملتے ہیں (*Protokoli Turk. Kružka Ljub. arkh.*، ۱۱: ۵ ببعد)۔ جُوکہ (Djuka) کے مقام پر ۱۹۰۷ء میں نسطوریوں کا ایک قبرستان بھی دریافت ہوا ہے، جس میں سریانی اور ترکی زبان کے کتبے ہیں۔ ان میں سے ایک کتبہ (۱۳۳۰ء کا) P. Kokowzoff نے شائع کیا ہے (*Bulletin de l'Academie*, etc.، ۱۹۰۹ء، ص ۷۷۳ ببعد و ۷۸۸ ببعد)۔

ترک اور مغول خانہ بدوش ایسیک کول کے ساحل کو موسم سرما کی فرودگاہ [قشلاق] کے طور پر استعمال کرنا پسند کرتے تھے، کیونکہ یہاں کا موسم خوش گوار ہوتا تھا (یہاں بہت زیادہ برف باری شاذ و نادر ہی ہوتی ہے)۔ یہی وجہ ہے کہ وسط ایشیا کی فوجی تاریخ میں ایسیک کول کا کئی بار ذکر آیا ہے۔ تیمور نے "اس جھیل کے وسط میں" یعنی ایک جزیرے پر ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا، جہاں اور قیدیوں کے علاوہ ان تاتاریوں کو بھیجا جاتا تھا جنھیں ایشیاے کوچک سے جلاوطن کر دیا جاتا تھا۔ غالبًا یہ وہی قلعہ ہے جسے حیدر مرزا [رک بان] (تاریخ رشیدی، مترجمۂ Ross، ص ۷۸) نے تُوئی صُو لکھا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مغول امیر نے نویں / پندرھویں صدی میں قلماقوں [رک بہ قلماق] کے حملوں سے حفاظت کے لیے اپنے سارے خاندان کو یہاں بھیج دیا تھا۔ آج کل اس جھیل میں کوئی جزیرہ نہیں۔ مذکورۂ بالا جزیرے اور قلعے کے نیست و نابود ہو جانے کا سبب غالبًا کوئی سخت زلزلہ ہوگا۔ غالبًا یہی وجہ ہے کہ ایسیک کول کے کناروں پر پانی کی لہریں بالعموم اینٹوں کے ٹکڑے اور دوسری چیزوں کے شکستہ اجزا چھوڑ جاتی ہیں۔ خود ایسیک کول کی بابت مشہور ہے کہ یہاں کا ایک بڑا شہر اس جھیل کی موجوں کی زد میں آ کر ناپید ہو چکا ہے، چنانچہ صاف اور پُرسکون موسم میں اس کی دیواریں اور عمارتیں [جھیل کی تہ میں] دیکھی جا سکتی ہیں؛ لیکن یہ کہانی اب تک تشنۂ تحقیق ہے اور غالبًا انھیں اساطیر پر مبنی ہے جو عوام النّاس میں شہروں کے ڈوب جانے یا غائب ہو جانے کی بابت مشہور ہو جاتی ہیں (ایسی کہانیاں تقریبًا ہر ملک میں پائی جاتی ہیں، گو ان کے اوضاع و اطوار میں زمین آسمان کا فرق ہو)۔ اگر ایسی مصیبت کا نزول مان بھی لیا جائے تو وہ نسبۃً حال ہی کے زمانے میں ہو سکتا ہے؛ حیدر مرزا نے، جس کی بدولت ہمیں اسلامی ادب میں ایسیک کول کا تازہ ترین اور مفصل ترین حال میسّر ہوا (تاریخ رشیدی، ص ۳۶۶ ببعد)، کہیں نہیں لکھا کہ یہاں کوئی جزیرہ کبھی غائب ہوا تھا یا اینٹ پتھر کے ٹکڑے موجوں کے ساتھ اٹھ اٹھ کر ساحل پر آتے ہیں اور یہاں کبھی کوئی شہر غرق ہوا تھا۔ وہ جو کچھ بھی ایسیک کول کے متعلق کہتا ہے بالعموم واقعات کے مطابق ہے؛ لیکن اس نے کچھ عجیب و غریب باتیں بھی کہی ہیں، مثلاً یہ کہ اس جھیل میں نمک کی مقدار زیادہ ہونے کے باعث اس کا پانی نہانے دھونے کے قابل نہیں، حالانکہ درحقیقت اس میں نمک کا تناسب بہت ہی کم ہے۔ سترھویں۔اٹھارھویں صدی میں اس جھیل کے ساحل بدھ قلماقوں کے ماتحت تھے۔ اس جھیل کے جنوب مشرقی علاقے میں تبّتی کتبے اب بھی اس عہد کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ ایسیک کول کا تاتاری نام تمر تو نُور (Temurtu-Nor) (= لوہے کی جھیل) تھا۔ ان پہاڑی ندیوں میں سے جو ایسیک کول میں گرتی ہیں بہت سی ندیاں ایسی ریت بہا کر لاتی ہیں جس میں لوہے کی بہت زیادہ آمیزش ہے۔ قرہ قرغیز اس لوہے سے چھوٹے چاقو وغیرہ بناتے ہیں۔ تقریبًا اسی زمانے میں ترک اقوام اس جھیل کو توز کول (Tüz-köl) (= نمکین جھیل) بھی

کہتے تھے۔قلماقوں کے عہد میں بھی قُرہ قرغز[رتّ بان] کی چراگاہیں اس علاقے میں تھیں۔قلماقوں پر چینیوں کے فتح پانے کے بعد بھی یہاں کی اراضی انھیں کے قبضے میں رہی۔کئی بار کوشش کرنے کے باوجود چینیوں کی حکومت یہاں مستقل طور پر قائم نہ ہوسکی۔انیسویں صدی کے وسط میں اِلی (Ili) کو پار کرکے روسی آگے تک نکل گئے۔۱۸۵٦ء میں کرنل خومن تووسکی (Colonel Khomentowski) ایسیک کول پہنچ گیا۔۱۸۵۵ء ہی میں قرہ قرغز کے ایک حصّے کو مجبور ہو کر روسی حکومت کی اطاعت قبول کرنا پڑی اور باقی حصّے نے ۱۸۷٦ء میں اطاعت قبول کر لی۔روسیوں نے شہر قرہ کول (Kara Kol) کی بنیاد رکھی، جسے ۱۸۸۸ء سے پرزوالسک (Prżewalsk) کہا جاتا ہے اور جو اس وقت تک ایسیک کول کے علاقے میں اکیلا شہر ہے (۱۸۹۷ء کی سرشماری کے مطابق یہاں کی آبادی ۷۹۸۷ تھی اور اب تقریباً ۱۵۰۰۰ ہے)۔اس کے علاوہ کچھ گاؤں بھی آباد ہوے۔یہ تمام آبادیاں وادیِ ایسیک کول کے مشرقی حصّے میں ہیں۔مغربی حصّے میں ابھی تک خانہ بدوش اقوام آباد ہیں۔ان آبادیوں کو ابھی تک قرونِ وسطٰی کے دستور کے مطابق ان دریاؤں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جن پر وہ واقع ہیں۔سرکاری روسی ناموں کو، یہاں تک کہ خود روسی بھی، شاذ و نادر ہی استعمال کرتے ہیں۔روسی کسان بھی ہمیشہ پُری اُوبراژنسکایا (Pre- obraženskaya) کے بجاے توپ اور پکرووسکایا (Pokrowskaya) کے بجاے قزل صُو (جسے بگاڑ کر قزلتزی (Kozeltzi) کرلیا ہے) کہتے ہیں۔زلزلے یہاں بار بار آتے رہتے ہیں، لیکن چونکہ یہاں کی زمین زرخیز ہے لہٰذا گاؤں خوش حال ہیں (قبّ L. Berg: *Ozero Issyk-kul'*، در *Zemleviedienie*، نومبر ۱۹۰۴ء).

(W. BARTHOLD)

---

* اِیشان: فارسی میں اسم ضمیر صیغۂ جمع غائب۔ترکستان میں یہ لفظ شیخ، مُرشد، استاد اور پیر کے معنی میں (بمقابلۂ مرید) استعمال ہوتا ہے (دیکھیے درویش)۔یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے کہ یہ لفظ پہلے پہل کب استعمال ہوا؛ مشہور خواجہ احرار[ؒ] (م ۸۹۵ھ/۱۴۹۰ء، در سمرقند) کو ان کی سوانح عمری میں ہمیشہ اِیشان کہا گیا ہے۔[ترکستان میں، صوفیہ کے اس گروہ میں] اِیشان کا لقب اکثر باپ سے بیٹے کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اِیشان اپنے مریدوں کے ساتھ کسی خانقاہ میں اور کبھی کسی ولی کے مزار پر رہتا ہے۔اِیشان وقتاً فوقتاً روس کے گیاہی میدانوں (steppes) میں سفر کرتے رہتے ہیں، جہاں شہروں کی بہ نسبت قرغز خانہ بدوشوں میں ان کے مرید زیادہ ہیں، اور وہ نذر و نیاز بھی زیادہ قیمتی پیش کرتے ہیں۔فرغانہ میں ایک اِیشان کے بغاوت کرا دینے سے اس گروہ کی طرف زیادہ توجہ منعطف ہوگئی، لیکن اس موضوع پر ابھی تک بہت کم کتابیں لکھی گئی ہیں۔[حضرت ایشانؒ (خواجہ محمد خاوند بن خواجہ خاوند نقشبندی) کا مزار لاہور میں ہے قبّ مقالات شفیع، ص ۸۳ - ۸۴؛ خزینۃ الاصفیا، ص ۵۹۳۔تعظیمی لقب کے طور پر ایشان کا لفظ ہند اور ایران کے متأخر ادب میں عام طور سے استعمال ہوتا ہے۔شاہ ولی اللہ اپنے والد کے لیے حضرت ایشان کا لفظ استعمال فرماتے تھے (انفاس العارفین، ص ٦۳، ٦۹ وغیرہ)].

مآخذ: (۱) J. Geijer: *Materiali k izučenijū bitovichčert musul' manskago naselenija Turkestanskago kraja. I. Ishani*، در *Sbornik materialov dlja statistiki Sir-Dar'inskoi oblasti*، ج ۱؛ (۲) *Sbornik materialov po musul' manstvu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء؛ (۳) Sattar-Chan: *Musul'manskie ishani*، در *Pravoslavnij Sobesiednik*، ستمبر ۱۸۹۵ء، بعد؛ (۴) N. P. Ostroumov: *Sarti*، ۳ (تاشقند ۱۹۰۸ء): ۲۰٦ بعد؛ (۵) Prince V. Masal'skij: *Turkestanskij krai*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۳ء، ص ۳۵۵ بعد؛ (٦) Fr. v. Schwarz: *Turkestan*، Freiburg (در Breisgau) ۱۹۰۰ء، ص ۱۹۸.

(W. BARTHOLD)

الاِیطاء: (ع) اِیطاء، (وطِیَٔ یَطَأُ وَطْأً) اور وَطْأُ الشَّیْءِ بِرِجْلِہ کے معنی ہیں داسَہٗ = اسے پامال کیا۔اَوْطأ، مُوَطّأ اور اِیطاء کے الفاظ بھی اس مادے سے ہیں۔اسی سے اصطلاحی معنی پیدا ہوے۔وَطْأُ الشِعْرَ کے معنی ہیں لفظاً اور معناً قافیے کی تکرار (لسان، وغیرہ)۔فارسی میں اس کے لیے شایگان کا لفظ استعمال ہوتا ہے.

اصطلاح میں ایطاء قافیے کے عیوب میں سے ایک ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی کلمہ جو پہلے کسی شعر میں بطورِ قافیہ لایا جا چکا ہے بعینہٖ وہ کلمہ پھر قافیہ کے طور پر اس طرح لایا جائے کہ لفظاً و معناً کوئی فرق نہ ہو، مثلاً ایک شعر میں بطورِ قافیہ 'درد' کا لفظ آئے اور دوسرے متصل شعر میں پھر اسی لفظ 'درد' کو قافیہ بنا دیا جائے۔بعض جگہ یہ تکرار واضح ہوتی ہے؛ اسے 'ایطاے جلی' کہتے ہیں، مثلاً ستم گر اور چارہ گر، حاجت مند اور دردمند؛ مگر بعض اوقات غیر واضح یا خفی ہوتی ہے، مثلاً دانا اور بینا، حیران اور سرگردان، آب اور گلاب۔دونوں صورتوں میں اسے قافیے کا عیب قرار دیا گیا ہے، جب مثنوی، مسمّط اور رباعی میں یا قصیدے اور غزل کے مطالع میں یا ان دونوں کے دیگر اشعار میں قریب قریب واقع ہو؛ لیکن اگر کئی شعروں (بقول بعض سات شعروں) کے بعد یہ تکرار واقع ہو جائے تو عیب نہیں (مگر خلیل کے نزدیک پھر بھی عیب ہے)۔اگر یہ صورت ہو کہ وہ مکرر کلمہ متحّد اللفظ تو ہو مگر اس کے معنی مختلف ہوں (مثلاً آہنگ، ایک شعر میں بمعنی آواز اور دوسرے میں بمعنی قصد) تو اس صورت میں ایطاء نہ ہوگا (مگر خلیل کے نزدیک یہ بھی ایطاء ہی کی صورت ہے)۔اسی طرح اگر کوئی دو کلمات ایسے ہوں جو لفظاً مختلف اور معناً متحّد ہوں تو وہ بھی ایطاء نہیں ہوگا، مثلاً محبت اور الفت، فرصت اور مہلت.

یاس عظیم آبادی نے رسالۂ عروض و قوافی میں لکھا ہے: "ایطاء، قافیے میں کلمۂ آخر (متحّد اللفظ والمعنی) کی تکرار کو کہتے ہیں، یعنی اگر کلمۂ متحد المعنی کو قافیوں سے الگ کر ڈالیں تو جو کچھ باقی رہے وہ الفاظ بامعنی ہوں مگر ان میں حرف روی قائم نہ ہو سکے، جیسے دردمند اور حاجت مند میں کلمۂ مند، جو دونوں جگہ معنی

واحد رکھتا ہے، اگر نکال دیا جائے تو درد اور حاجت بامعنی رہتے ہیں مگر ان میں حرف روی مشترک نہیں۔ اسی طرح 'کہنا' اور 'سننا' میں''۔

شاداں بلگرامی کا قول ہے کہ ''روی حذف کرنے کے بعد لفظ بامعنی رہے تو ایطاء ہے ورنہ نہیں''۔ مثلاً بوستان، گلستان وغیرہ۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) اقرب الموارد، بذیل مادّہ؛ (۳) المنجد، بذیل مادّہ؛ (۴) رضا قلی خان ہدایت: فرهنگ انجمن آرای ناصری، تہران ۱۲۸۸ھش؛ (۵) السکاکی: مفتاح العلوم، طبع اوّل، مطبعۃ الادبیۃ، مصر بدون تاریخ؛ (۶) شیخو: علم الانشاء و العروض، طبع ہفتم، مطبعۃ الآباء الیسوعیین، بیروت بدون تاریخ؛ (۷) محیطُ الدّائرۃ، قومی پریس، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۸) شمس الدین فقیر: حدائق البلاغت، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۸۸۷ء؛ (۹) نصیر الدین طوسی: معیار الاشعار، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۸۷۲ء؛ (۱۰) مظفر علی اسیر: روضۃ القوافی، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۹۱۵ء؛ (۱۱) وہی مصنّف: زر کامل العیار، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۸۷۲ء؛ (۱۲) محمد جعفر اوج (فرزند دبیر): مقیاس الاشعار، مطبع جعفری، لکھنؤ ۱۳۰۵ھ؛ (۱۳) امام بخش صہبائی: اردو ترجمۂ حدائق البلاغت، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۸۸۷ء؛ (۱۴) نجم الغنی: بحر الفصاحت، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۹۱۷ء؛ (۱۵) یاس عظیم آبادی: رسالۂ عروض و قوافی، طبع ثانی، لکھنؤ ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) Wright: *Arabic Grammar*، کیمبرج یونیورسٹی ۱۹۵۱ء۔

(ادارہ)

⊗ **اِیقاع:** (ع) [علم موسیقی کی ایک اصطلاح۔ اس کا مادّہ و ق ع ہے۔ اوقَع بھی اسی سے ہے، جس کے معنی ہیں: بَنَی الحانَ الغناء علی مَوْقعها و میزانِها او بَیَّنَها (اقرب)۔ الایقاع کے معنی ہیں: اتّفاقُ الأصوات و تَوْقیعها فی الغناء، یعنی آوازوں کا ہم آہنگ ہونا اور غنا میں موقع و میزان کے مطابق ڈھلنا (نقرات، اِیقاعات اور نغمات کے لیے دیکھیے ابن زیلہ (م ۴۴۰ھ): الکافی فی الموسیقی، قاہرہ ۱۹۶۴ء)]۔

انگریزی میں اس کے لیے Rhythm کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور سنسکرت میں اس کا مترادف تال ہے [Lane نے ایقاع کے معنے Cadence دیے ہیں]۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ایقاع موسیقی کو وزن مہیا کرتا ہے اور جیسا کہ ابن خُرّداذبہ (م تقریباً ۳۰۰ھ) نے بیان کیا ہے: ایقاع کا غنا میں وہی مقام ہے جو عروض کا شاعری میں [لسان میں وَقْعًا کے معنے سقوط یا نزول لکھے ہیں] اور اسی سے اَوْقَع (= وزن کرنا یا ناپنا) مشتق ہے، گویا ایقاع ان نپی تلی ضربوں کا علم ہے جو کسی ساز کو چھیڑنے سے ایک معیّن صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ [علامہ دَوّانی نے لکھا ہے: ''این صناعت (موسیقی) مقصور ست بر نغمات از آن حیثیت کہ میانۂ ایشان بحسب حدت و ثقل یا میانۂ ازمنۂ متخللہ میان ایشان بحسب مقدار نسبتی ملائم یا منافر حاصل شود و شق اوّل را علم تالیف خوانند و ثانی را علم ایقاع'' (اخلاق جلالی، مطبوعہ مطبع نول کشور، ص ۱۰۰)۔ اسی کی تشریح میں محمد ہادی علی نے حاشیہ لکھا ہے: در علم موسیقی بحث از دو چیز ست و بس۔ یکی نغمات از آن رو کہ میان آن نغمات بحسب حدت و ثقل نسبتی ملائم یا منافر حاصل شود و آن علم را علم تالیف گویند۔ دوم نغمات از آن حیثیت کہ میان اجزای زمانہ کہ در آن نغمہ ها داخل ست بحسب مقدار آن زمانها نسبتی ملائم یا منافر حاصل شود و آن را علم ایقاع خوانند (بحوالۂ سابق، حاشیہ ص ۱۰۰)۔ *Indian Music* کے مصنّف نے Rhythm کے معنے Timing دیے ہیں]۔ اس علم کا آغاز عرب میں ہوا یا ایران میں، اس سلسلے میں تیقّن کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ جو کچھ محمد عوفی (مصنف لباب الالباب، تصنیف حدود ۶۱۷ھ) اور دولت شاہ (م ۸۹۲ھ) نے وثوق سے بیان کیا ہے اگر اسے صحیح مان لیا جائے یعنی یہ کہ فارسی میں قدیم ترین کلامِ موزوں وہ اشعار تھے جو المأمون کی شان میں کہے گئے تو اس کی تاریخ محض ۱۹۴ھ قرار پاتی ہے اور یوں یہ بعید از قیاس ٹھیرتا ہے کہ فارسی میں ایقاع پر زمانۂ قبل از اسلام میں عمل درآمد ہونے لگا تھا [قب بیست مقالۂ قزوینی، چاپ خانۂ مشرق، ۱۳۳۲ھش، ص ۳۴ ببعد؛ عبدالرحمٰن: مرآۃ الشعر]۔ دوسری طرف ہمارے پاس المیدانی (م ۵۱۸ھ) کی شہادت موجود ہے، جس نے اپنی تصنیف [مجمع الامثال] میں لکھا ہے کہ طُوَیس (م تقریباً ۸۶ھ [۹۱-۹۲ھ/۷۱۰ء]) نے ایقاع ایرانیوں سے مستعار لیا تھا۔ اس میں شبہہ نہیں کہ اپنے زمانے میں وہ ایقاع کی مشہور صنف ہَزَج کا سب سے بڑا مُغنّی تھا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ایّامِ قبل از اسلام میں بھی ہَزَج معروف تھی۔ مزید براں ابو الفَرَج الاِصفہانی (م ۳۵۶ھ) کتاب الأغانی میں لکھتا ہے کہ ابن مِسْجَح (م تقریباً ۹۵ھ) نے فنِ ضرب ایرانیوں سے سیکھا اور حجاز میں رائج کیا۔ ان دنوں ضرب کی اصطلاح سازوں کے ساتھ ''آس دینے'' کے معنوں میں استعمال ہوتی تھی اور ایک اچھا خاصا زمانہ گزرنے تک اسے ایقاع کا مترادف نہیں ٹھیرایا گیا۔ یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ زمانۂ قبل از اسلام اور اسلامی دور کے ابتدائی زمانے میں عربوں کے ہاں جن سازوں کا ذکر بالعموم ملتا ہے وہ قَضیب یعنی تال دینے کی چھڑی، مِزْہَر (گول طنبور، جو ہندی ساز ''دائرہ'' کے مماثل تھا) اور دف (مُربّع طنبور) تھے۔ اس بارے میں شبہے کی بہت کم گنجائش ہے کہ اسلامی دَور کی پہلی صدی میں غناء المُتْقَن یا غناء الرَّقیق میں اِیقاع کی وجہ سے خاص جدّت آ گئی تھی۔ الکَلْبی (م ۱۴۵ھ) کا کہنا ہے کہ سِناد اور ہَزَج اوّلین ایقاعات تھے لیکن ابن الکلبی (م ۲۰۴ھ) نے ان کی تعریف کرتے ہوئے اوّل الذکر کو ثقیل التَرجیع، یعنی دھیمی تال، لکھا ہے اور ثانی الذکر کو سریع الترجیع، یعنی تیز تال، جو دل میں ہلچل پیدا کر دیتی ہے۔ حُنَین الحِیری (م تقریباً ۱۰۰ھ) پہلا شخص تھا جس نے سناد میں شہرت پائی۔ اس سے تھوڑی ہی مدت بعد سناد کی دو جداگانہ قسمیں کر دی گئیں، یعنی ثقیل اوّل اور ثقیل ثانی۔ ثقیل اوّل کو سب سے پہلے عزّۃ المَیلاء (م تقریباً ۸۷ھ) نے پیش کیا۔ ایقاع کی ایک اَور قسم ابن مُحْرِز (م تقریباً ۹۷ھ) نے پیش کی، جسے رَمَل کا نام دیا گیا، لیکن اسے عروض کی بحر رمل سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ بنو امیہ کا دور ختم ہونے سے

پہلے ہی چار بنیادی ایقاع، یعنی ثقیل اوّل، ثقیلِ ثانی، رَمَل اور ہزج، مروّج ہو چکے تھے۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے گانے کا ایک ''خفیف'' (جس کا مطلب سریع ہے) طریقہ جلد ہی اختیار کر لیا گیا، جس کا ذکر نہ صرف ابوالفرَج الاِصفہانی کی تصنیف کتاب الأغانی میں ملتا ہے بلکہ ابن خرّداذبہ (م تقریباً ۳۰۰ھ) کی اس فصیح تقریر میں بھی ہے جو اس نے خلیفہ المُعتمِد (م ۲۷۹ھ) کے سامنے غنا کے موضوع پر کی تھی اور جو المسعودی (م ۳۴۵ھ) نے محفوظ کر دی ہے؛ چنانچہ انھیں سے خفیف الثقیل اوّل اور خفیف الثقیل ثانی وغیرہ کے الفاظ بنے ہیں۔ ضمناً یہ بھی بیان کر دیا جاتا ہے کہ ایران میں رمل کی لَے کا تعارف ایک مُغنّی سَلمَک نامی نے عہد ہارون الرشید (م ۱۹۳ھ) میں کرایا تھا۔ اس موضوع پر قدیم ترین عربی تصنیف الخلیل (م ۱۷۵ھ) کی کتاب الایقاع تھی، جو افسوس ہے محفوظ نہیں رہی۔ اس کے بعد اسحٰق المَوصِلی (م ۲۳۵ھ) کی کتاب النَغَم و الایقاع تھی، لیکن یہ بھی محفوظ نہیں رہی۔ خوش قسمتی سے ابوالفرَج الاِصفہانی کی عظیم تصنیف میں جو غنایئے درج ہیں ان میں سے بیشتر کے ساتھ اس لحن یا ایقاع کا نام بھی دے دیا گیا جسے اسحٰق نے تسلیم کیا تھا۔ علاوہ ازیں کہیں کہیں اس موضوع پر مباحث بھی ملتے ہیں۔

بہرحال اس دَور کے ایقاعات پر سب سے پہلا واضح بیان جلیل القدر مصنف الکِندی (م تقریباً ۲۶۰ھ) کی دو کتابوں میں ملتا ہے۔ ان کتابوں سے جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کا حال راقم مقالہ کی کتاب *Sa'-adyah Gaon on the Influence of Music* (لنڈن ۱۹۴۳ء) میں بڑی تفصیل سے درج ہے۔ اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ کس طرح اس یہودی فلسفی (Sa'adyah Gaon) نے الکِندی کے ہاں سے ہر چیز لفظ بہ لفظ نقل کی ہے اور اس امر کا ذرا سا اعتراف بھی نہیں کیا۔ مؤخر الذکر نے ایقاعات کی آٹھ اجناس (types) بیان کی ہیں، جنھیں ترسیم عددی میں یوں ظاہر کیا جا سکتا ہے:۔

۱۔ ثقیل اوّل:

۲۔ ثقیل ثانی:

۳۔ الماخُوری:

۴۔ خفیف الثقیل:

۵۔ الرَمَل:

۶۔ خفیف الرمل:

۷۔ خفیف الخفیف:

۸۔ الہزَج:

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ عربوں کے یہ آٹھ ایقاعات محض بنیادی اجناس یا اُصُول کا درجہ رکھتے تھے، جن سے بعض ضمنی اقسام یا انواع ماخوذ ہوئیں۔ اِخوان الصفا (چوتھی صدی) مندرجۂ بالا آٹھ ایقاعات کو قوانین یا اجناس کے نام سے یاد کرتے ہیں اور باقی ایقاعات ان کے نزدیک انواع ہیں، جو اُن سے ماخوذ اور تعداد میں بائیس تھیں۔

اس کے بعد ''معلّم ثانی'' الفارابی (م تقریباً ۳۳۹ھ) کا نام ہمارے سامنے آتا ہے، جس نے اپنی تصنیف کتاب الموسیقی الکبیر میں علم ایقاع پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس کے پہلے باب یا کتاب میں اس نے نظریاتی پہلو کو لیا ہے اور کتاب الثالث میں اس کے عملی اطلاق پر روشنی ڈالی ہے۔ الفارابی نے ایقاع کو مُوصّل اور مفصّل میں تقسیم کیا۔ اس کے نزدیک اوّل الذکر ایسی ضروب پر مشتمل ہے جس کے وقفے (= ازمنہ) مساوی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر ایسی ضروب پر جن کے وقفے غیر مساوی ہیں۔ الفارابی کا بیان ہے کہ اس زمانے میں ایقاع کی صرف سات اجناس شام میں مستعمل تھیں، یعنی ثقیل اوّل، خفیف الثقیل اوّل، ثقیل ثانی، خفیف الثقیل ثانی، رمل، خفیف الرمل اور ہزج؛ لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے اٹھائیس مختلف انواع کا ذکر بھی کیا ہے۔ وہ یہ لکھتا ہے کہ ماخُوری کی اصطلاح بعض اوقات خفیف الثقیل اوّل کے لیے استعمال ہوتی ہے لیکن یہ کوئی علیحدہ جنس نہیں بلکہ ایک نوع تھی۔ الفارابی کی کتاب میں حفظ کرنے کی سہولت اور صوتی الفاظ کے ذریعے ان الحان کی ترسیم کی گئی ہے جو یوں ہے:

فَعْ = تَنْ (۔)، فَعَ = تَنَ (ـ ـ)؛ فَعَلُ = تَانَ (۔ ـ)؛ فَعِلُن = تَنَنْ (ـ ـ ۔)؛ فَعِلُتُن = تَنَنَنْ (ـ ـ ـ ۔)۔ ابن سینا (م ۴۲۸ھ) نے اس سوال پر اور بھی زیادہ تفصیل اور دقتِ نظر کے ساتھ بحث کی ہے۔ اسی کی بدولت ہمیں یہ علم ہو سکا ہے کہ خراسان اور ایران کی قدیم موسیقی صرف ایقاع مُوصّل میں پیش ہوتی تھی جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ لوگ نسبۃً متنوع ایقاع مُفصّل کے لیے عربوں کے مرہونِ منت تھے۔ ابن سینا نے اپنی کتاب النجات میں لکھا ہے کہ اس نے بعض مغنّیوں کو دیکھا کہ جب وہ راگ سن رہے تھے تو اُن کے تال سُر کو تحریر کرتے جاتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریر مذکورۂ بالا صوتی اعتبار ہی سے ہوگی۔ ابن زَیلہ (م ۴۴۰ھ) نے اپنی کتاب الکافی فی الموسیقی میں الفارابی کا اور بالواسطہ الکندی کا حوالہ دیتے ہوئے ایقاع کا ذکر بڑی شرح و بسط سے کیا ہے۔ اس نے ہر ضرب کے لیے ایک رکن ''ت'' (= ''تا'') اور ہر سکون یا وقفے کے لیے ''ہ'' کا استعمال کیا ہے۔ ان مصنفوں نے جن لحنوں کا ذکر کیا ہے ان میں افسوس ہے کہ باہم خاصا اختلاف ہے۔ اس کی ایک وجہ تو، جیسا کہ ابن زَیلہ نے لکھا ہے، یہ ہے کہ انھوں نے جو فنی زبان استعمال کی ہے وہ بہت دشوار ہے، لیکن اس سلسلے میں ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ان مصنفوں نے اپنی کتابیں بغداد، بصرہ، دمشق، ایران اور دیگر مقامات میں لکھیں اور ان کا دَور تیسری سے پانچویں صدی تک پھیلا ہوا ہے؛ لہٰذا اس اختلاف کا جائزہ لیتے وقت مقام اور زمانہ دونوں امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، چنانچہ جب ہم صفی الدین عبدالمؤمن (م ۶۸۳ھ) کی نگارشات کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ تفاوت اور بھی زیادہ نظر آتا ہے۔ اس نے بھی ایقاع کی صرف آٹھ اجناس کا نام لیا ہے، یعنی ثقیل اوّل، ثقیل ثانی، خفیف الثقیل، رمل،

خفیف الرّمل ہزَج، مُضاعف الرّمل اور فاختی، مگر ان میں سے پہلی چھے اجناس کے اوزان یقیناً تبدیل ہو گئے تھے۔ رہیں آخری دو، تو یہ خاصی نئی تھیں اور اگر واقعی ایران میں ایجاد نہیں ہوئیں تو کم از کم اس ملک میں انتہائی مقبول ضرور تھیں۔ اس نے ان بنیادی اجناس کی تیس سے زیادہ مختلف ترتیبیں یا بدل لکھے ہیں۔

جب ہم سنسکرت کی [کتاب] سَنگِیتَ رَتْناکَرَ (*Sangītratnākara*) کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہندوستانیوں کے ہاں ہمیں تال سُر کی ایک سو بیس سے زیادہ قسمیں ملتی ہیں؛ لیکن اتنی بڑی تعداد سے مرعوب ہو کر یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ان کا فن لازمًا برتر اور زیادہ ترقی یافتہ ہوگا، کیونکہ یہ محض انواع کی کل میزان ہے؛ لہٰذا سارنگ دیو (۱۲۱۰ـ۱۲۴۷ء) نے تال کے جو رنگا رنگ نمونے پیش کیے ہیں وہ ابن سینا کے بیان کردہ کچھ اُوپر سو انواع سے کسی طرح مختلف نہیں، جن کا سلسلہ صرف چند اصول یا اجناس تک جاتا ہے۔

چند سال بعد خلافتِ عظمٰی پر ادبار کی گھٹائیں چھا گئیں۔ شہر بغداد، جو دنیا کی ثقافتی اور علمی تمناؤں کا سب سے بڑا مرکز تھا، خاک میں ملا دیا گیا اور مغول کے صوبۂ عراق عرب کا محض صدر مقام ہو کر رہ گیا۔ نتیجۃً قدیم عربی فنِ موسیقی میں نئے نئے ثقافتی اثرات نے قطع و برید شروع کی۔ اگر ہم قُطب الدین الشیرازی (م ۷۱۰ھ) کی کتاب دُرّۃ التّاج کو دیکھیں تو پتا چلے گا کہ عرب ایرانی موسیقی میں اجنبی اثرات کس سُرعت سے نفوذ کر گئے تھے۔ ضرب راست، چہار ضرب اور مُخمّس تو ظاہر ہے ایرانی تھیں، لیکن اب تین نئی ترکی تالیں پہلی بار نظر آنے لگیں۔ مزید براں ایک لحن کو دوسری کے ساتھ ملا دینے کا اصول بھی تسلیم کر لیا گیا [صفی الدین عبدالمؤمن (م ۶۸۳ھ) نے کتاب الادوار (یا رسالۃ الادوار) کے نام سے موسیقی پر ایک کتاب لکھی تھی۔ (دیکھیے *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۵۵۸]۔ کچھ عرصے بعد، یعنی ۷۷۷ھ میں، مولانا مبارک شاہ نے اس کی شرح لکھی، یعنی الشرح مبارک شاہ بر اَدْوار۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ خالص عربی فن میں جو تبدیلیاں ہوئیں ان میں سے بعض کا صرف نام تبدیل ہوا، لحن نہیں بدلی، مثلاً مُخمّس محض خفیف الثقیل کی بدلی ہوئی صورت تھی؛ چار ضرب، جسے ایک آذربیجانی ربابی محمد شاہ نے ایجاد کیا تھا، دراصل تبدیلیِ طرز کے ساتھ وہی پرانی ثقیل الرمل تھی؛ اسی طرح ایک نو ایجاد مُرسَل محض مضاعف الرمل تھی، جس میں رمل کی بارہ ضربوں کے مقابلے میں چوبیس ضربیں تھیں اور اسی لیے اس کا نام مُرسَل پڑا کہ تمام ''قاصدوں'' کو تیزی سے کام لینا چاہیے۔ اس سے اگلی صدی میں مشہور و معروف مُغنّی عبدالقادر بن غَیْبی (م ۸۳۸ھ) نے جامع الألحان لکھی، جس میں اس نے ایقاع کے بارے میں مرّوجہ نظریات کا انتہائی نکتہ آفرینی سے جائزہ لینے کے علاوہ اپنے مخترعات بھی بیان کیے ہیں۔ اس نے ثقیل، خفیف، چہار ضرب، ترکی (اَصل، خفیف اور سریع، یعنی اس کی تینوں صورتوں میں)، مُخمّس (اس کی کبیر، اَوسط اور صَغیر صورتوں میں)، رمل، ہزج، نیز دو نئی لحنوں چنبر اور راہ گرد کے صوتی اعتبار سے نام بھی لکھے ہیں۔ یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ چہار ضرب ایک شخص مسمّٰی محمد شاہ الرّبانی نے تقریباً ۷۰۰ھ میں ایجاد کی تھی۔ ابن غیبی کے اپنے ایجاد کردہ ایقاعات، یا بقول اس کے ضُروب، حسبِ ذیل تھے: ضرب الفتح، سلطان غیاث کی ایک فتح کے جشن پر ایجاد کی گئی تھی؛ شاہی ضرب، بغداد میں سلطان احمد (م ۸۱۳ھ) کے عہد میں ایجاد ہوئی؛ قُمرِیّہ (یہ لفظ قُمری (پرندے) سے بنا ہے، قُمریہ بمعنی ماہتابی نہیں) اور آخر میں دو سو ضربوں والی عجیب و غریب ضرب المائتین، جو سب سے پہلے سمرقند میں پیش کی گئی۔ محمد بن عبدالحمید اللاذقی مصنّف رسالۃ الفَتْحیّۃ (تقریباً ۹۰۰ھ) [جو عثمانی سلطان بایزید ثانی کے لیے لکھا گیا تھا] کے زمانے تک آتے آتے ہم دیکھتے ہیں کہ ایقاع کے بارے میں ایک بالکل ہی نیا تصور پیدا ہو گیا تھا، جس کی وجہ زیادہ تر ترکی اثرات تھے۔ اس نے قدیم مسلّمہ الحان کی اجناس بیان کی ہیں، لیکن اٹھارہ مرّوجہ اور تین دیگر لحنیں خصوصی توجہ کی محتاج ہیں۔ یہ حسبِ ذیل ہیں: ثقیل، خفیف، سہ ضرب، اوسط (دو قسمیں)، چہار ضرب (دو قسمیں)، فاختی صَغیر، دیوان (جسے بعض اوقات ضرب انگیز بھی کہتے ہیں)، تُرکی (جسے ترکی ضرب بھی کہا جاتا ہے)، رمل طویل، رمل صغیر، سَرْ انداز، ساقی، چہار ثقیل، آزج (جسے سریع ہزج بھی کہتے ہیں)، رَوان، مُجّل، ضرب الفتح اور پرافشان۔ حسبِ ذیل کا رواج نسبۃً کم تھا؛ رکاب، چہار خفیف، اور راہ گرد۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ ابن غیبی کی اجناس خصوصی یعنی ضرب شاہی، قُمریّہ، ضرب المِائتین اور ضرب جدید ترک کر دی گئی تھیں، حالانکہ سلاطین آلِ عثمان کے درباروں میں ابن غیبی کے بیٹے اور پوتے دونوں منظورِ نظر رہے۔

اوکسفرڈ کی بوڈلین (Bodleian) لائبریری میں عربی زبان میں چند رسالے موجود ہیں۔ یہ سب دسویں صدی کے ہیں اور ان میں ایقاعات سے بحث کی گئی ہے، جنھیں آٹھویں صدی کے آتے آتے ضروب یا اُصول کہا جانے لگا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مشرقِ قریب اور مشرقِ وسطٰی کی موسیقی میں ایقاع کو بنیادی اور اساسی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ مذکورۂ بالا کتابوں میں سے ایک تو کتاب فی علم الموسیقی ہے، جو ایک شخص ابن الصَّبّاح کی تصنیف ہے۔ دوسری کا نام قراءۃ الزّمان فی علم الألحان، مصنّفۂ ابن العلای شرف الدین البغدادی ہے۔ تیسری، جس کے مصنّف کا نام تحریر نہیں، کتاب المِیزان فِی عِلم الاَدْوار والاَوْزان کے نام سے مشہور ہے۔ ابن الصَّبّاح نے اپنی تصنیف میں جن ایقاعات کا ذکر کیا ان میں ثقیل اوّل، ثقیل ثانی، مُخمّس، تُرکی، فاختی، دَورشان، اِضعف الثقیل الاوّل، رمل اور شار [(کذا) چار] ضرب قابلِ ذکر ہیں۔ اس میں بعض فروعی ایقاعات کا بھی ذکر ہے، جن میں سے چند کا سراغ تیسری صدی تک جاتا ہے اور ان کا ذکر ابن خُرداذبہ نے بھی کیا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں: المدولب (کذا)، طنبوری، مَحثوث، مَسلوک، ہزحل اور مَحْصور۔

اس موقع پر بہتر ہوگا کہ ہم اپنے ملک سے قریب تر آ کر ایک فارسی کتاب رسالہ در علم موسیقی، مصنّفۂ قاسم بن دوست علی بخاری (دیکھیے Rieu:

Supplement, Catalogue of Arabic Mss. in the British Museum، ص ۵۶۱] پر نظر ڈالیں، جس نے اس موضوع پر خاصی تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ رسالہ ہندوستان کے بادشاہ جلال الدین اکبر (م ۱۰۱۴ھ) کی نذر کیا گیا تھا۔ چونکہ بادشاہ موصوف کے درباری موسیقاروں کے ناموں میں تقریباً نصف نام مسلمانوں کے نظر آتے ہیں، اس لیے یہ بات خاصے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ انھوں نے جو لحنیں اختیار کی ہوں گی وہی ہوں گی جو ان دنوں مسلم قوموں میں عام طور سے رائج تھیں۔ بخاری نے جن ایقاعات کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں: رَوان، اَوْفر، ہزج، دُویک، فاختہ، ضَرب (تین انوع)، مُخمّس، اَوسط، چہار ضرب، ضرب الفتح ثانین وغیرہ۔ اس کے کچھ عرصے بعد ایک اور فارسی کتاب بھجۃ الروح منظر عام پر آئی، جو غلط طور پر اور عمداً شرارت سے ایک ایسے شخص سے منسوب کی گئی جس کا دعوٰی تھا کہ وہ پانچویں پشت میں قابوس، والی گرگان (م ۴۰۳ھ) کی اولاد ہے۔ اس مصنف نے ان تمام ایقاعات کے علاوہ جن کا ذکر پیش ازیں آ چکا ہے کم سے کم ناموں کے لحاظ سے چند نئی طرح کی ایقاعات کا ذکر بھی کیا ہے، مثلاً پنج ضرب، شاہ نامہ، فرع، ضرب القدیم اور ضرب الملوک۔ ان کے ساتھ اضافی ایقاعات عسکری تھیں، جنھیں سلطان ملک شاہ سلجوقی کے نقارچی استعمال کرتے تھے۔ ان کے نام قلندری، شیرازی، اخلاطی (یا اخلاصی) ضربی اور حربی ہیں۔

جب ذرا اور شمال کی جانب رخ کیا جائے تو ان ایقاعات پر بھی ایک نظر ڈالی جا سکے گی جو بارھویں صدی کے ایک ترکی مخطوطے میں درج ہیں۔ یہ مخطوطہ مانچسٹر کے کتب خانہ رائی لینڈ (Ryland) میں محفوظ ہے اور اس میں ایقاعات کی، جنھیں مصنف نے اُصولات کی اصطلاح سے یاد کیا ہے، ایک طویل فہرست ہے۔ اس میں وہ ایقاعات جن کا ذکر اس سے قبل نہیں ہوا حسب ذیل ہیں: صُفیان، چِفتہ دُویک، دَور کبیر، نیم دَوِیر (کذا)، اقصق فاختہ، بُرفشان، فرنگ چین، فرغ (موجودہ فرع)، فرنگی فارغ، زنجیر، ہاوی اور ضَرَبین۔ اس رسالے کے ذکر کو چھوڑنے سے قبل اس ایقاع پر ذرا غور کر لینا چاہیے جو برفشان کے نام سے معروف ہے۔ معلوم ہوتا ہے اس رسالے کے کاتب کی نظر میں یہ لفظ ایک قدیم لفظ ''ورشان'' سے مماثلت رکھتا تھا اور اس لحن کی خصوصیات بھی اس قسم کی تھیں؛ لہٰذا یہ ''برفشان'' قدیم سہو کتابت کی غمازی کرتا ہے۔ چودھویں صدی سے قبل یہ دونوں نام ایقاعات کی کسی فہرست میں یکجا نظر نہیں آتے، برفشان کا وجود یا تو ترکی میں ملتا ہے یا اُن ممالک میں جو ترکی ثقافت کے مقلد ہیں۔ اس کے مقابلے میں مصر میں وَرشان لکھا جاتا ہے۔ ضمنی طور پر یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ایسا کوئی لفظ نہیں ملتا جس سے برفشان کا اشتقاق کیا گیا ہو، اور یہ کہ اسے بعض اوقات بیرشان بھی کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف وَرشان کے اصل مادّے کی پوری تحقیق کی جا چکی ہے۔ عجیب بات ہے کہ ۱۹۳۲ء میں جب قاہرہ میں مؤتمر الموسیقی العربیہ منعقد ہوئی تو ایقاع سے متعلقہ ذیلی مجلس نے باضابطہ طور پر وَرشان عربی اور برفشان ترکی دونوں کو پوری سنجیدگی سے تسلیم کر لیا۔ اور ان کی لسانی مماثلت پر کوئی اعتنا نہیں کیا۔

اب آیئے ان سازوں کا جائزہ لیں جن پر ایقاعات کی اِن ضروب کا مظاہرہ کیا جاتا تھا اور یہ بھی دیکھیں کہ ضرب کا طریقہ کیا تھا، ضرب کی مختلف اقسام کیا تھیں اور پھر انھیں (ترسیم کی صورت میں) کیسے لکھا جاتا تھا کہ سازندے پڑھ کر سمجھ سکیں۔ ضرب ایک ہاتھ یا دونوں ہاتھوں کی انگلیوں سے دَف، دائرہ، تار یا مِزْہر اور طَبل، دَرَبکہ یا دُنْبک پر لگائی جاتی تھی اور نقاروں کی جوڑی پر مضارب یعنی چوبوں سے، یا ایک جوڑی مجیروں (صُنُوج) کو باہم ٹکرانے سے پیدا کی جاتی تھی۔ کسی ضرب کی شدت اور اس کی صوتی گمک کی درستی کی طرف مشرق قریب اور مشرق اوسط میں ہمیشہ بڑی احتیاط سے توجہ دی گئی ہے۔ الفارابی کی صراحت کے مطابق ضروب بلند، میانہ اور مدھم ہو سکتی ہیں۔ اس نے میانہ اور مدھم ضربوں کو عروضیوں کے اشمام اور رَوم سے اور بلند کو تنوین کے مماثل بتایا ہے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ پہلے بلند ضربوں کے لیے کون سا ہاتھ استعمال ہوتا تھا اور مدھم ضربوں کے لیے کون سا، لیکن دَورِ حاضر کے شامی موسیقار بلند ضربوں کے لیے دایاں اور مدھم کے لیے بایاں ہاتھ استعمال کرتے ہیں، مگر دیگر مقامات پر اس کے برعکس صورت دیکھنے میں آتی ہے۔

سترھویں صدی تک بلند ضربوں کو دُم یا دُمّ (=دُوم بمعنی ''پُر'') کی اصطلاح سے یاد کیا جانے لگا تھا اور مدھم ضربوں کو فارسی لفظ ''تک'' (''چھوٹا'') سے موسوم کرتے ہیں۔ مزید براں ان میں طرح طرح کی نفاستیں پیدا کی گئیں، مثلاً نصف دُمّ اور نصف تَک، نیز گنگری اور لہراتی آواز، یعنی نَقَر سریع، جو الفارابی کے زمانے میں فارسی نام مرغولہ سے معروف تھی، بڑھائی گئیں۔ جس طرح حرکت کے مقابل سکون ہے اسی طرح صَوت (آواز) کے مقابلے میں سکوت (خاموشی) ہے اور چونکہ بیشتر مسلمان ماہروں نے ایک آواز اور یکسانی پر ملی جلی آواز کو ترجیح دی ہے اس لیے لازم ہوا کہ ضرب کے مقابلے میں ایک سکوت آئے؛ بہت پہلے یعنی الکندی کے زمانے میں ''سَکَن'' کی اصطلاح مستعمل تھی۔ بعض لوگ خَلاء بھی استعمال کرتے تھے۔ ہندوستانی موسیقی کی اصطلاح 'خالی' یہیں سے نکلی ہے۔ جدید عربی موسیقی میں جو الفاظ ضروب کے درمیانی وقفے کے لیے استعمال ہوتے ہیں وہ سکوت، مسافۃ یا مُزن [کذا] ہیں۔

آخر میں ایک دو باتوں کا بیان ضروب کی ترسیم کے بارے میں ضروری ہے۔ الفارابی کے زمانے سے لے کر صفی الدین عبدالمؤمن یعنی ساتویں صدی تک ضرب کو ایک چھوٹے سے دائرے (o) کی صورت میں ظاہر کیا جاتا تھا اور ساکن کو ایک نقطے (.) کی صورت میں، جو یورپ میں ''فل سٹاپ'' ہے، مثلاً ایقاع رمل کو یوں لکھا جاتا (دائیں سے بائیں): .:oo.oo۔ جب ابن غیبی اور اس کے مقلدین نویں صدی میں منظر عام پر آئے تو ترسیم میں تبدیلی کی گئی اور ضرب کو میم (م) سے اور ساکن کو ایک چھوٹے دائرے (o) سے ظاہر کیا جانے لگا، مثلاً

ہَزَج الثّقیل کی ترسیم اعداد یوں ہوتی تھی: (دائیں سے بائیں) م م م م ٥ م ٥۔ دورِ جدید میں مصری اور شامی دونوں دُمّ کے لیے چھوٹا دائرہ (٥) اور تَک کے لیے عمودی خط (۱) استعمال کرتے ہیں اور نقطے (۰) کا مطلب ہوتا ہے مسافہ سکون؛ چنانچہ مَصْمُودی نام کی ایقاع کو یوں لکھا جاتا ہے: (دائیں سے بائیں) ۰۱۰۱۰۰٥٥۔ دَرْوِیش محمد نے اس سلسلے میں ایک اور طریق اختیار کیا تھا۔ اس میں تک کو ایک چھوٹے دائرے (٥) اور دُمّ کو ایک چھوٹے سے ٹھوس دائرے (●) کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے، سکون یا ساکن کے لیے اس نے علامت مساوات (=) اختیار کی؛ چنانچہ ضرب نُوخت الہندی یوں لکھی جائے گی: (دائیں سے بائیں)

OO=●O=●OO=●O=●●●

مغربی یورپ پر مسلمانوں کے ایقاعات کا کچھ کم اثر نہیں پڑا۔ جیسا کہ میں نے کسی اور جگہ لکھا ہے، ازمنۂ وسطٰی کے یورپ میں جو اصطلاح ocquet یا hocket استعمال ہوتی تھی وہ ہسپانوی مسلمانوں (Moorish) کی اصطلاح ایقاعات سے لفظاً مستعار لی گئی ہے اور یہ سمجھنا کہ یہ لفظ hiccough یا hiccup سے نکلا ہے محض ایک مضحکہ خیز بات ہے۔ جزیرہ نمائے آئی بیریا میں بسنے والے عیسائی اس تضاد سے نہایت لطف اندوز ہوتے ہیں جو کسی "مُور" گیت کی عروضی بحر اور غنائی لحن میں پایا جاتا ہے۔ اگر ہم کتاب الأغانی (چوتھی صدی) سے ایک مثال لیں، جس میں بحر تو بسیط ہے لیکن گانے میں لحن خفیف الثقیل، تو ہمیں فوراً پتا چل جائے گا کہ یہ تبایُن و تضاد کس قدر پُرتاثیر ہے:

عروض (دائیں سے بائیں) ـ ـ ـ ‿ ـ ـ ‿ ـ ـ ـ ‿ ـ ـ ‿ ـ

ایقاع (دائیں سے بائیں) ‿ ‿ ‿ ـ ‿ ‿ ‿ ‿ ـ ‿ ‿ ـ ـ ‿ ‿ ‿ .

تعلیل سے (حروفِ علت گرا کے) عروض ٦ ـ ۴ ہے اور ایقاع ۲ ـ ۴.

یہاں ضمنی طور پر یہ بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ آج کل باسک (Basque) [شمالی سپین] کے Zortzico میں بھی عربوں کی مُخمّس لحن ماخوری سنائی دیتی ہے۔ باسک کا Zamalzain ایک خالص عربی رقص ہے اور زَامِلُ الزّین (تہوار میں ناچنے والا گھوڑا) سے نکلا ہے۔ بعض مقامات پر اسے "کاٹھ کا گھوڑا" بھی کہتے ہیں۔ یہ ازمنۂ وسطٰی کے "masker" (= عربی مسخرہ سے) کو بے حد محبوب تھا اور یہ لفظ ان دنوں گھوم پھر کر تماشا دکھانے والے نقال یا مسخرے کے لیے بولتے تھے۔

مآخذ: مطبوعات: (۱) X. M. Collangettes: *Étude sur la musique arabe*، در *JA*، پیرس ۱۹۰۴ء، ۱۹۰٦ء؛ (۲) A. Chottin: *Corpus de musique marocaine*، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۳) وہی مصنف: *Tableau de la musique marocaine*، پیرس ۱۹۳۹ء؛ (۴) R. d' Erlanger: *La Musique arabe*، پیرس ۱۹۳۰ـ۱۹۴۹ء، ۱: ۱۵۰ـ۱۵۷ و ۲: ۲٦ـ۴۸ و ۳: ۱۵۹ـ۱۷۸، ۴٦۹ ـ ۵۱۸ و ۴: ۱۵۴ ـ ۲۳۲، ۴۵۷ ـ ۴۹۸؛ (۵) H. G. Farmar: *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، بمدد اشاریہ؛ (٦) وہی مصنف: *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music*، لنڈن ۱۹۴۳ء، ص ۱۷ ـ ۳۷، ۷۱ ـ ۸۹؛ (۷) وہی مصنف: *Song Captions in the Kitab al-aghānī*، گلاسگو ۱۹۵۵ء، ۱۵: ۱ ـ ۱۰؛ (۸) وہی مصنف: *Al-Kindi on the tā'thīr of rhythm, colour, and perfume*، گلاسگو ۱۹۵۸ء، ۱٦: ۲۹ ـ ۳۸؛ (۹) درویش محمد الحریری: کتاب صفاء الاوقات [فی علم النغمات]، مصر ۱۹۰۰ء، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۱۰) اِخوان الصّفاء: رسائل: رسالة فی الموسیقی، قاہرہ ۱۳۰٦ھ؛ (۱۱) الاصفہانی: کتاب الأغانی، طبع بولاق ۱۲۸۵ھ، ۵: ۵۳ و ۸: ۵۵ و ۹: ۴۹ و ۱۱: ۵۴؛ (۱۲) الجُنْدی: رسالة رَوْض المَسَرّات، قاہرہ ۱۳۱۳ھ؛ (۱۳) کامل الخُلَعی: نَیْل الأَمانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۱۴) وہی مصنف: کتاب الموسیقی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۱۵) J. G. L. Kosegarten: *Alii Ispahanensis liber cantilenarum magnus*, Gripesvrldoae ۱۸۴۰ء، ص ۱۳٦ ـ ۱۷٦، ۱۷۹ ـ ۱۸۴؛ (۱٦) A. Lavignac: *Encyclopédie de la musique*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۷۷۰ ـ ۲۷۸۴، ۳۰۲۳ ـ ۳۰٦۴؛ (۱۷) المَسْعُودی: *Les Prairies d'or* [= مروج الذّهب]، عربی متن و ترجمہ، پیرس ۱۸٦۱ - ۱۸۷۷ء، ۸: ۹۷ ـ ۹۹؛ (۱۸) محمد ذاکر بے: کتاب الرّوضة البَهِیّة فی أَوْزان المُوْسِیقِیَة، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۹) *Recueil des travaux du Congrés de Musique Arabe*، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ص ۱۳٦ ـ ۱۵۴، ۱۵۸، ۱٦۴، ۳۳۵ ـ ۵۴۸؛ (۲۰) Carra de Vaux: *Le traité des rapports musicaux.... par Ṣafī al-Din*، پیرس ۱۸۹۱ء، ص ٦۰ ـ ۷۴؛ (۲۱) G. A. Villoteau: *La Description de l' Egypte*، پیرس ۱۹۰۹-۱۹۲٦ء، Etat moderne، ۱: ٦۷۹ ـ ۷۰۳؛

مخطوطات: (۲۲) الکِنْدی: رسالة فی الأَجْزاء الخَبَرِیّة فی المُوسِیْقِی، برلن لائبریری، عدد ۵۵۰۳؛ (۲۳) وہی مصنف: مُختَصر الموسیقی، برلن لائبریری، عدد ۵۵۳۱؛ (۲۴) ابن سینا: کتاب الشفاء، انڈیا آفس لائبریری، عدد ۱۸۱۱؛ (۲۵) ابن زَیلہ: کتاب الکافی فی المُوسِیقی، موزۂ بریطانیہ، اور ینٹل ۲۳٦۱، اوراق ۲۲۷ ـ ۲۳۲ [اب شائع ہو چکی ہے، طبع زکریا یوسف، قاہرہ ۱۹٦۴ء]؛ (۲٦) صفی الدین عبدالمؤمن: رسالة الشّرَفِیّة، برلن لائبریری، عدد ۵۵۰٦، اوراق ۷۵ ـ ۸۱ [فہرست مخطوطات عربی موزۂ بریطانیہ، طبع ریو، ص ۵۵۸]؛ (۲۷) وہی مصنف: کتاب الادْوَار، موزۂ بریطانیہ، اور ینٹل ۱۳٦، اوراق ۳۱ ـ ۳۸؛ (۲۸) الشّیرازی: دُرّة التاج، موزۂ بریطانیہ، Add ۷٦۹۴، اوراق ۲۳۵ب تا ۲۳۹؛ (۲۹) [قاسم بن دوست] علی بخاری: رسالہ در علمِ موسیقی، رائی لینڈز (Rylands) لائبریری، مانچسٹر؛ (۳۰) شرح مولانا مبارک شاہ [بر ادْوار] موزۂ بریطانیہ، اور ینٹل ۲۳٦۱، اوراق ۱۳۵ب تا ۱۴۲ب؛ (۳۱) شرح الادْوَار، مُعَنْوَن بہ سلطان محمد ثانی، موزۂ بریطانیہ، اور ینٹل ۲۳٦۱، اوراق ۱۹۷ تا ۲۰۸ب؛ (۳۲) اللاّذِقی: رسالة الفَتْحِیّة، موزۂ بریطانیہ، اور ینٹل ۲۲٦۹، اوراق ۷۸ ـ ۸۸؛ (۳۳) کنز التُّحَف، کنگز کالج، کیمبرج، عدد ۲۱۱، اوراق ۱۷ تا ۱۸اب؛ (۳۴) کتاب المَعْرِفة الأَنْغام و الضُّرُوب، موزۂ بریطانیہ اور ینٹل ۱۵۳۵، اوراق ٦۹ب تا ۷۱ب؛ (۳۵) مقامات و اُصُولات، رائلینڈز لائبریری، مانچسٹر، ترکی، عدد ۲۲، اوراق ۲ ـ ۳؛ (۳٦) ابن الصّباح: کتاب فی علم الموسیقی، [مجموعۂ] آوسلی (Ousley)، بوڈلین لائبریری، اوکسفرڈ، عدد

۱۰۳، اوراق ۱۰-۱۲.

([و ادارہ] HENREY GEORGE FARMER)

---

* **اِیلات:** ترکی لفظ "اِیل" (=لوگ) کی عربی قاعدے کے مطابق جمع (قب Thomsen: *Inscriptions d'Orkhon*، ص ۱۵، ۱۳۵، حاشیہ ۲)؛ حکومت ایران کی اصطلاح کے مطابق وہ لوگ جو خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ عموماً ترکمانی الاصل ہیں۔ جنگ کی صورت میں ان سے فوجی بھرتی لی جاسکتی ہے اور یہ سواروں میں شامل ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ لوگ سیاہ رنگ کے خیموں میں رہتے ہیں اس لیے انھیں قرہ چادر (سیاہ خیمے والے) کہا جاتا ہے۔ ان کا موروثی سردار "ایل خانی" (= سردارِ قبیلہ) کہلاتا ہے اور پورے قبیلے پر مطلق العنان رئیس کی حیثیت سے حکومت کرتا ہے۔ ایلات کے اساتذہ قرآن مجید کے علاوہ فارسی اشعار پڑھاتے ہیں.

موسم بدلتا ہے اور ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف جانے کا وقت آتا ہے تو وہ خیمے اکھاڑ لیتے ہیں اور ان کا سردار اس وقت ان کا معائنہ کرتا ہے (اس کے لیے اصطلاحی لفظ "سان دیدن" ہے)؛ پیادہ مرد بڑی بڑی لاٹھیاں ہاتھ میں لے کر شکاری کتوں کے درمیان کھڑے ہو جاتے ہیں، عورتیں اور بچے گدھوں، خچروں اور گھوڑوں پر بیٹھ جاتے ہیں اور ان کا اسباب اونٹوں پر لاد دیا جاتا ہے۔ یہ خانہ بدوش حکومت کو کئی قسم کے مالیے ادا کرتے ہیں، جن میں سے ایک جانور چرانے کا لگان (حق چرا) ہے۔ دستوری تحائف کے علاوہ حکومت کو اونٹوں اور گدھوں کی ایک معیّن تعداد بھی ہر سال دی جاتی ہے۔ ہر قبیلے کو پیدل فوج کے ایک دستے کے علاوہ بے قاعدہ سوار فوج کا ایک محفوظ (reserve) دستہ ("سوار ردیف") مہیا کرنا پڑتا ہے.

حکومتِ ایران نے زمانۂ حال میں اصلاحات کا جو منصوبہ تیار کیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ ان قبائل کی تعداد بتدریج بڑھائی جائے جو حضری زندگی اختیار کر چکے ہیں، یعنی ایک جگہ جم کر رہتے ہیں اور خانہ بدوشوں کی موسمی نقل و حرکت اس طرح ہو کہ ان کی راہ میں جو مقیم قبائل ہیں انھیں نقصان نہ پہنچے۔ صوبۂ فارس کے لیے قبائل کی ایک مشاورتی مجلس کی تشکیل بھی پیشِ نظر ہے، جس میں یا تو سب ایل خانی بذاتِ خود موجود ہوں گے یا ان کی نمائندگی مندوبوں کے ذریعے ہوگی۔ علاقے کے بڑے بڑے خاندانوں اور سر برآوردہ لوگوں کی نمائندگی ان کے علاوہ ہوگی۔ بعد میں یہ نظام پورے ایران میں نافذ کر دیا جائے گا.

[ایلات کی تعداد زیادہ ہے اور مختلف ایلات میں اختلافات بھی ہیں، تاہم بعض اوصاف سب میں مشترک ہیں، مثلاً ہر سال گرمیاں اور سردیاں مختلف مقامات پر بسر کرنا، مویشی پالنا، مدنی اور حضری زندگی سے الگ رہنا۔ ان کے آداب و رسوم اور طرزِ معیشت میں بھی اختلاف ہے.]

مآخذ: (۱) Polak: *Persien*، ۲: ۹۴ ببعد؛ (۲) Demorgny: *Le Fars* (قب *Bulletin de l' Union franco-persane*، ۱۹۱۳ء، ج ۴، شمارہ ۴، ص ۱۳)؛ (۳) وہی مصنف: *Les réformes administr. en Perse. Les tribus du Fars*، در *Revue du Monde musulman*، ۲۲: ۸۵ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: *Essai sur l'administration de la Perse*، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۵۳؛ (۵) Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۱: ۲۱۹؛ (۶) Curzon: *Persia*، ۲: ۱۱۲، ۲۷۰.

(CL. HUART)

⊗ **اِیلاف:** یہ قرآن مجید کی ایک سو چھٹی سورت ہے۔ ہر چند کہ یہ مختصر ہے تاہم اپنے مضمون میں مکمّل اور جامع ہے۔ اس میں قریش کو یاد دلایا گیا ہے کہ انھیں جو فلاح اور دولت نصیب ہوئی وہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل اور خانۂ خدا کی برکت تھی.

مؤرّخ ابن حبیب (المُحبّر، ص ۱۶۲) نیز لسان العرب اور تاج العروس کے مؤلّفین بھی بیان کرتے ہیں (مادہ ال ف) کہ اِیلاف کے معنے معاہدے کے ہیں [نیز دیکھیے القاموس : الایلاف فی التنزیل العهد و شبه الاجازة بالخفارة]۔ ساری روایتیں متفق ہیں کہ زیرِ بحث معاہدے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پردادا ہاشم بن عبدمَناف کے زمانے میں عمل میں آئے۔ ہمیں معلوم ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم آٹھ برس کے تھے کہ ۵۷۸ء میں آپؐ کے دادا عبدالمطّلب نے، ایک قول کے مطابق ایک سو دس برس کی عمر میں، وفات پائی اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہاشم نے ان معاہدات کے لیے یا ان معاہدات کے ایک سال بعد کارواں کے ساتھ شام جاتے وقت اثنائے راہ میں مدینے میں قیام کیا اور وہاں ایک مالدار تاجر [اُحَیحہ] کی بیوہ سُلمٰی بنت عَمرو [بن زید بن لبید] سے شادی کی اور شام پہنچے تو یکا یک علیل ہو کر فوت ہو گئے۔ اسی مذکورہ نکاح سے عبدالمطّلب کی مدینے میں ولادت ہوئی.

ابن سعد (۱/۱: ۴۳-۴۶) نے اس کی تفصیل دیتے ہوئے لکھا ہے کہ بروایت الکلبی، المُطّلِب بن مَناف نے نجاشی سے (یمن کے لیے، عبدشمس نے) ممالک حبش کے لیے، ہاشم بن عبدمَناف نے ہرقل سے شام کے لیے اور نَوفل بن عبدمناف نے کسریٰ سے عراق [و فارس] کے لیے اجازت حاصل کی کہ وہاں کارواں لایا اور لے جایا کریں۔ بروایت ابن عباسؓ سردیوں کے سفر میں یمن و حبشہ تک اور گرمیوں کے سفر میں غزّہ بلکہ بعض وقت خود انقرہ تک کارواں جاتے تھے۔ آگے چل کر ابن سعد نے لکھا ہے کہ ہاشم بن عبدمناف نے قیصرِ روم سے معاہدہ کیا کہ قریشی کارواں بوزنطی سرزمین میں تجارت کے لیے آیا کریں۔ مزید براں قیصر نے ایک تعارفی خط نجاشی، شاہِ حَبَش، کے نام دیا، جس میں قریش کو حبش میں تجارت کی اجازت دینے کے لیے سفارش کی تھی۔ ہاشم نے راستے کے عرب قبائل سے معاہدہ کیا کہ کاروانوں کو پُر امن گزرنے دیا جائے تو معاوضے میں

قریش تجارت کے لیے ان کا سامان بغیر کرائے کے لے جایا کریں گے۔ الطّبری (تاریخ، سلسلۂ اوّل، ص ۱۰۸۹) کے مطابق ہاشم نے شام میں رومی اور غسّانی بادشاہوں سے اور ہاشم کے بھائی عبدشمس نے حبش کا سفر کر کے نجاشی سے اسی طرح کا معاہدہ کیا؛ ہاشم کے تیسرے بھائی نوفل نے کسرٰی کی خدمت میں حاضر ہو کر عراق اور ارض فارس میں آنے جانے کی اجازت حاصل کی اور چھوٹے بھائی المُطّلِب نے یمن جا کر وہاں کے حِمْیَری حکمرانوں سے ایسا ہی بندوبست کر لیا۔ ۴۶۷ء کی اساس پر ایران میں یہ فیروز کا دورِ حکومت ہے (جس نے بروایت ابن حبیب ۴۵۵-۴۸۲ء اور حسب بیان نولڈیکہ ۴۵۸-۴۸۴ء حکمرانی کی).

الیعقوبی (۱: ۲۸۰-۲۸۲) کے قول کے مطابق قریش تنگی کی حالت میں تھے اور ان کا کاروبار مکّے سے آگے نہ بڑھتا تھا۔ ہاشم نے اسی لیے شام کا سفر کیا۔ وہاں ان کی سیر چشمی وغیرہ کی خبر قیصر تک پہنچی تو انھیں باریابی کا موقع دیا گیا اور اجازت دی کہ حجازی چمڑا اور کپڑے وہاں لا کر فروخت کیا کریں۔ واپسی میں ہاشم نے درمیانی قبائل سے پُرامن گزر کے لیے معاہدے کیے۔ ہاشم کی وفات پر قریش کو حبش کے معاملے میں تشویش پیدا ہوئی، اسی لیے عبدشمس نے وہاں کا سفر کر کے نجاشی سے معاہدے کی تجدید کرائی.

ابن حبیب (المُنَمّق، باب حدیث الاِیلاف، ص ۲۲-۲۷) نے ابن الکلبی کے حوالے سے اس کی مزید تفصیل درج کی ہے اور بتایا ہے کہ ہاشم نے قیصر کو یہ لالچ دیا کہ وہ حجازی سامان براہِ راست لایا کریں گے، جس سے وہ زیادہ سستے داموں فروخت ہو سکے گا (فَھُو اَرْخَصُ لکم)۔ قیصر کی اجازت ملنے پر ہاشم مکّے آئے اور مقامی تجار کا ایک بڑا کاروان لے کر شام روانہ ہوئے۔ انھوں نے اسی سفر میں غَزّہ (فلسطین) میں وفات پائی۔ اسی قسم کے کاروبار کے سلسلے میں المُطّلِب کی یمن میں بمقام رَدْمان اور نوفل کی عراق میں بمقام سَلْمان موت واقع ہوئی۔ حبش سے تجارت کے باوجود صرف عبدشمس مکّے ہی میں فوت ہوئے۔ مَطْرود الخزاعی نے ان چاروں بھائیوں کے چار ملکوں میں فوت ہونے کا ذکر ذیل کے شعر میں کیا ہے:

قبرٌ بسَلْمَانَ و قبرٌ بِرَدمَانَ و قبر عند غزّات

وَميتٌ مات قريبًا لدیٰ اله سحجون من رقی الثنيات

ابن الکلبی نے اسواق العرب، یعنی عرب کے سالانہ بڑے میلوں کے جو حالات لکھے ہیں (ابن حبیب: المُحَبّر، ص ۲۶۳-۲۶۸؛ المرزوقی: الاَزْمِنة و الاَمْکِنَة، ۳: ۱۶۱-۱۷۰؛ الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۳۱۳-۳۱۵) ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش نے خود عرب کے اندر بھی ایک کاروباری نظام قائم کر دیا تھا۔ وہ شمال میں دُومۃ الجَنْدَل، مشرق میں بحرین وعمّان اور جنوب میں حضرموت و یمن کے میلوں میں ممتاز رہتے تھے۔ عُکاظ تو ان کے گھر ہی کی چیز تھی۔ ابن حنبل: المسند (۴: ۲۰۶) کے مطابق خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم بھی قبلِ نبوت قبیلۂ عبدالقیس، بحرین اور القَطِیف کے علاقے کا طویل سفر فرما چکے تھے۔ آپؐ کے متعدّد سفر شام اور یمن کے متعلق بھی مروی ہیں۔ ان میلوں کے سلسلے میں مقدّس مہینے (اشہر حُرُم) خاص اہمیت رکھتے ہیں، جن میں مذہبًا ہر طرح کی خونریزی حرام تھی۔ بعض قریشی خانوادے تو رسمِ بَسْل (بحوالۂ ابن ہشام، ص ۷۶، اَمْرُ الْبَسْل) کے تحت ہر سال آٹھ مہینے امن سے ہر جگہ آ جا سکتے تھے۔ اب اگر بسل کے یہ مہینے اشہر حُرم کے چار مہینوں کے علاوہ تھے تو گویا وہ پورے سال امن سے ہر حصۂ عرب کا سفر کر سکتے ہوں گے.

اس طرح قرآن مجید کی سورۂ اِیلاف میں بھوک اور خوف سے قریش کو امن ملنے کا جو اشارہ ہے اس کی اہمیت سمجھ میں آ سکتی ہے.

ابن حبیب (المُنَمّق، باب حدیث الرِّحلتین، ص ۱۶۹-۱۷۰) نے الکلبی کے حوالے سے یہ روایت کی ہے کہ قریش شروع سے ہر سال سردیوں میں یمن اور گرمیوں میں شام کا سفر کرنے کے عادی تھے۔ رفتہ رفتہ انھیں (غالبًا دولتمندی کے باعث) یہ بار خاطر ہونے لگا؛ اس لیے اہل تَبالہ، اہل حبش، نیز یمن کے ساحلی علاقوں کے لوگ سامان لے کر مکّے آنے لگے۔ خشکی سے آنے والے المُحَصّب (مضافاتِ مکہ) میں اور سمندر سے آنے والے جدّے میں سامان پہنچاتے تھے۔ اس طرح اہلِ مکّہ ہر سال دو طویل سفر کرنے سے بچ گئے؛ مگر چند سال مسلسل قحط واقع ہوا تو سارا اندوختہ ختم ہو گیا۔ اس پر ہاشم نے شام کا سفر کیا وہاں سے بہت سی روٹیاں پکوا کر لائے، انھیں چورا کر کے [ہَشَم] اور شوربے میں پکا کر اہلِ مکّہ کو کھلایا۔ اسی بنا پر ہاشم کا لقب ملا [چنانچہ ایک شاعر عبداللہ الزِّبَعْرٰی نے اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

عمروالعلی هشم الثريد لقومه

و رجال مكه للستون عجاف]

اس کے متعلق ابن سعد، ص ۱/۱: ۴۳، میں یہی ہے مگر الطّبری ۱/۳: ۱۰۸۹ کے مطابق ہاشم فلسطین سے آٹا لائے اور وہ مکّے ہی میں پکوایا گیا۔ نظام الدین القُمّی کی تفسیر غرائب القران (بر حاشیۂ الطبری، ۳۰: ۱۷۰) کے مطابق حبشی جدّے میں سامان لایا کرتے تھے اور اہلِ مکّہ اونٹ اور گدھے لے جا کر اس کو خریدتے اور لادلاتے تھے.

اسی قحط کے زمانے کا واقعہ شاید وہ بھی ہو جو البلاذری (انساب الاشراف، ۲: ۴۲۵) اور ابن عبدرَبّہ (العِقد الفرید، ۲/۷۴) نے بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ چند حبشی تاجر زمانۂ قحط میں سامان تجارت لے کر مکے آئے تو چند نوجوان مکّیوں نے اسے لوٹ لیا۔ رسد کے انقطاع کے خوف سے قریش نے نجاشی سے معذرت چاہی اور چند قریشی افراد بطورِ یرغمال نجاشی ابویکسوم (یعنی اکسوم کے بادشاہ) کے سپرد کیے.

مآخذ: (۱) ابن حبیب: المُحَبّر، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ (۲) وہی مصنّف: المُنَمّق (مخطوطۂ کتب خانۂ ناصریہ، لکھنؤ)، ص ۲۲-۲۷، ۱۶۹-۱۷۰؛ (۳) الطّبری: تاریخ، سلسلۂ اوّل: ص ۱۰۸۹-۱۰۹۰؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۴۲-۴۳ نیز ۴۵۔

۴۶؛ (۵) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہ (طبع یورپ)، ص ۳۶-۳۸، ۸۷-۸۹، ۱۱۳-۱۱۴؛ (۶) المسعودی: مروج الذّھب (طبع یورپ)، ۳: ۱۲۱-۱۲۲؛ (۷) السُّہیلی: الرّوض الأُنُف، ۱: ۴۸، ۹۴-۹۷-۱۱۷؛ (۸) نظام الدین حسن بن حسین القُمی النیسابوری: تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، برحاشیۂ تفسیر الطّبری)، ۳۰: ۱۷۰؛ (۹) الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۸۰-۲۸۷، ۲: ۵۴؛ (۱۰) محمد حمید اللہ: عہد نبوی میں نظامِ حکمرانی (طبع دوم حیدرآباد [دکن])، ص ۲۴۹-۲۵۳.

(محمد حمید اللہ)

* اِیلْتُتْمِش: رَتّ بہ التمش.

* اِیلْچی: ترکی لفظ، جس کے معنے "قاصد" کے ہیں۔ یہ "ایل" یا "اِل" (=ملک، لوگ یا مملکت) اور پیشہ ظاہر کرنے والے لاحقہ چی (=جی) سے مرکب ہے۔ بعض مشرقی ترکی متون میں یہ لفظ زمین یا قوم کے بادشاہ کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ بہرحال اس کے معمولی اصلی معنی قدیم زمانے ہی سے قاصد اور پیغامبر کے رہے ہیں۔ سیاسی اور کبھی کبھی صوفیہ کی تصانیف میں اس کے مجازی معنی دینی رنگ میں کیے گئے ہیں۔ عثمانیہ ترکی زبان میں اس کے عام معنی سفیر کے ہو گئے، جو ایک زیادہ پُرتکلف عربی لفظ ہے اور سلطانی قاصد کے معنی میں "ایلچی" کی طرح استعمال ہوتا ہے۔ ابتدائی زمانے ہی سے سلاطینِ عثمانیہ سیاسی مقاصد کے تحت گاہ بگاہ اپنے قاصد خیر سگالی یا بات چیت کرنے کے لیے دیگر مسلم ممالک (اناطولیہ، مصر، مراکش، ایران، ہندوستان، وسط ایشیا وغیرہ) میں بھیجتے اور وہاں سے ان کے قاصد بلواتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں وہ متعدد وفد مختلف یورپی دارالسلطنتوں میں بھی روانہ کرتے رہتے تھے۔ سولھویں صدی سے یورپ میں مستقل سفارت خانوں کے ذریعے آپس میں مسلسل طور پر تعلقات قائم رکھنے کا رواج عام ہو گیا، چنانچہ یورپ کی حکومتوں نے استانبول میں اپنے مستقل نمائندے مقرر کر دیے؛ لیکن سلطنتِ عثمانیہ نے اٹھارھویں صدی کے اختتام تک یورپ کے اس رواج کے اتباع کرنے کی کوئی کوشش نہ کی اور استانبول میں مقیم خارجی وفود کے ذریعے دولِ یورپ سے رابطہ قائم کرنے پر اکتفا کیا۔ ہاں کبھی کبھی کسی فوری یا مخصوص غرض کے تحت یورپ کے جس ملک میں ضرورت ہوتی تھی ایک خاص سفیر بھیج دیا جاتا تھا۔ ان عارضی سفیروں کے ہاں دستور تھا کہ اپنی سرکاری رپورٹ کے علاوہ وہ ایک رپورٹ اپنے عام تجربات اور کوائف پر "سفر نامہ" کے عنوان سے قلم بند کرتے تھے۔ ایسے متعدد سفرنامے بچتے بچاتے پورے یا ادھورے ہم تک پہنچے ہیں اور ان میں سے کچھ طبع بھی ہو چکے ہیں۔ ۱۷۹۲ء میں سلیم ثالث نے فیصلہ کیا کہ یورپ میں اپنے مستقل سفارت خانے قائم کرے۔ پہلا سفارت خانہ لنڈن میں ۱۷۹۳ء کے اندر کھولا گیا (اس انتخاب کی وجہ معلوم کرنے کے لیے دیکھیے جودت: تاریخ، ۶: ۲۵۷-۲۶۰) اس کے بعد دیگر سفارت خانے وی انا، برلن اور پیرس میں کھولے گئے۔ یہ پہلا تجربہ تھا، جو بتدریج متروک ہو گیا اور یہ سفارت خانے، جو یونانی افسروں کے ہاتھ میں چلے گئے تھے، ۱۸۲۱ء میں یونان کی جنگِ آزادی کے شروع ہوتے ہی بند کر دیے گئے۔ اس کے بعد ۱۸۳۰-۱۸۳۹ء میں نئے سرے سے کوشش شروع ہوئی اور لنڈن، پیرس، وی انا میں مستقل سفارت خانے کھولے گئے اور برلن میں ایک نیابت خانہ (Legation) کھولا گیا؛ نیز تہران اور سینٹ پیٹرز برگ میں غیر معمولی (فوق العادۃ) ایلچی بھیجے گئے، اس کے بعد اَور مستقل سفارت خانے یورپ، ایشیا (تہران کا سفارت خانہ ۱۸۴۹ء) اور امریکہ (واشنگٹن کا نیابت خانہ ۱۸۶۷ء) میں کھولے گئے اور ایک وزارتِ خارجہ کا انتظام کیا گیا۔ ابتدائی زمانے میں سفیر عموماً قصر شاہی کے افسروں (چاؤش) میں سے چنے جاتے تھے؛ بعد میں رؤسا اور علما میں سے لیے جانے لگے۔ شروع شروع میں ان کے درجوں اور مرتبوں کی بابت کوئی قطعی بات طے نہیں ہوئی تھی۔ انیسویں صدی میں وفود کے صدر کے لیے یورپ کی اصطلاحات سفیر، وزیرِ مختار کار اور مدارالمہام اختیار کی گئیں۔ ترکی میں پہلے کو بیوک ایلچی یا سفیرِ کبیر، دوسرے کو اورتہ ایلچی یا محض سفیر اور تیسرے کو مصلحت گزار کا نام دیا گیا.

[ترکی ادبیات میں لفظ ایلچی محض پیغامبر یا قاصد کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے اور مختلف ترکی بولیوں میں اس کی مختلف شکلیں، مثلاً ایلدزی، ایلتسی، وغیرہ پائی جاتی ہیں۔ اس سے کئی مرکب الفاظ بھی بن گئے ہیں، جن میں سے ایلچی بیگ، ایلچی باشی، ایلچی بوغو، بوغو ایلچی، وغیرہ قدغو بلتگ میں ملتے ہیں۔ اسی طرح اس لفظ سے کئی مقبول عام مثالیں بھی بن گئی ہیں، مثلاً "ایلچی یہ زوال اولماز" (=ایلچی کو زوال نہیں آتا)؛ "ایلچی یہ گوچ لوق" (=ایلچی کے لیے (کچھ) مشکل نہیں)؛ "ایلچی عقللی" (=ایلچی عاقل ہوتا ہے)، وغیرہ۔ سفیر کے معنوں میں یہ لفظ غالبًا پہلے فارسی اور عربی میں استعمال ہوا، پھر ترکی میں (دیکھیے مجدود منصور اوغلو، در [آ]، ترکی، بذیل مادّہ)؛ [اویغوری میں یہ ایل (=امن، معاہدہ) سے بنا ہے، رَتّ بہ ایلچی، در [آ]، ایڈن، بار اوّل].

مآخذ: (۱) جودت: تاریخ، ۶: ۸۵-۸۹، ۱۲۸-۱۳۰، ۲۳۱-۲۳۲؛ (۲) مجدود منصور اوغلو: ایلچی، در [آ، ت]؛ (۳) Hurewitz: *Ottoman diplomacy and the European state system*، در *MEJ* (۱۹۶۱ء)، ص ۱۴۱-۱۵۲ و طبع ثانی، در *Belleten*، ۲۵ (۱۹۶۱ء)، ص ۴۵۵-۴۶۶؛ استانبول میں یورپی سفیروں کے لیے دیکھیے (۴) B. Supler: *Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Beograd (1739)*، در *Jahrb. f. Kultur u. Gesch. d Slaven*، سلسلۂ جدید، ج ۱۱ (۱۹۳۵ء)؛ نیز (۵) *Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas*، ج ۱ (۱۹۳۶ء)؛ (۶) Zarif Orgun: *Osmanli Imparatorluğunda nâme ve hediye getiren elçilere yapilan merasim*، در *Tarih vesikalari*، ۱/۶ (۱۹۴۲ء): ۴۰۷-۴۱۳؛ ان سفرا کی فہرست کے لیے جو ۱۷۷۴ء تک استانبول میں یا استانبول سے بھیجے گئے، دیکھیے (۷) Hammer-Purgstall:

GOR، ۹: ۳۰۳-۳۳۴ (Histoire، ۱۷: ۱۳۴-۱۶۸)؛ (۸) ۱۲۰۵ھ/۱۸۳۴ء سے لے کر آگے تک عثمانی سفرا کے ناموں کی فہرست عثمانی دفترِ خارجہ کے سالناموں میں (سالنامۂ نظارت خارجیہ، ۱۳۰۲ھ، ص ۱۷۸-۱۹۵ پر اور مابعد کے اڈیشنوں میں) دی ہوئی ہے؛ سفرناموں کی بابت دیکھیے (۹) برسلی محمد طاہر: عثمانلی مولفلری، ۳: ۱۸۹-۱۹۰؛ (۱۰) F. Taeschner، در ZDMG، ۷۷ (۱۹۲۳ء): ۷۵-۷۸؛ (۱۱) Babinger، در GOW، ص ۳۲۳-۳۳۲؛ (۱۲) B. Lewis: *The Muslim discovery of Europe*، [زیر تالیف]؛ (۱۳) [آ، لائڈن، طبع اوّل، تحت ilči]۔ علاوہ بریں رک بہ مقاصد، ترجمان، یلاوچ۔ مسلمانوں کی عام سیاست اور سیاسی کارگزاری کے لیے رک بہ سفیر.

(B. Lewis [و ادارہ])

---

* **ایلخانیہ**: مغول خاندان، جس نے ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری/ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں ایران میں حکومت قائم کی۔ اس سلطنت کی بنیاد اور اس کے حکمرانوں کے لقب کے مفہوم کے لیے رک بہ ہُولاگو؛ بعد کے حکمرانوں کے لیے رک بہ آباقا، اَرغون گیخاتو، بایدو، غازان اور ابوسعید۔ ربیع الثانی ۷۳۶ھ/ ۳۰ نومبر ۱۳۳۵ء میں ابوسعید کی وفات پر اولادِ نرینہ کے اعتبار سے ان کی اصل شاخ ختم ہوگئی۔ ۷۵۴ھ/ ۱۳۵۳-۱۳۵۴ء تک کئی شہزادے، جن میں سے اکثر اس خاندان کی شاخوں میں سے تھے (اور ایک شہزادی ساتی بیگ (۷۳۹-۷۴۰ھ) بھی، جو ابوسعید کی بہن تھی) تخت نشین ہوے، لیکن انھیں عام طور پر تسلیم نہیں کیا گیا۔ بعض مورخین جلائر [رک باں] کو بھی ایلخانوں میں شمار کرتے ہیں، لیکن درحقیقت جلائر خاندان کا رشتہ ایلخانوں سے ننھیالی ہے (جلائر خاندان کا بانی حسن ارغون کا نواسہ تھا).

جب ایلخانوں کی سلطنت قائم ہوئی تو اس کے حدود میں دریاے جیحوں سے بحرِ ہند تک اور دریاے سندھ سے دریاے فرات تک کا علاقہ، بلکہ ایشیاے کوچک کا بہت سا حصہ اور کوہ قاف کے علاقے بھی شامل تھے۔ بعد میں بعض مشرقی علاقے چغتائیوں [رک باں] کے قبضے میں چلے گئے۔ دوسری طرف مقامی خانوادے، جنھیں جنوبی ایران اور ایشیاے کوچک میں ابتداءً رہنے دیا گیا تھا، آہستہ آہستہ صاف کر دیے گئے اور ان کی جگہ ایلخانوں کی طرف سے عامل مقرر کیے گئے۔ سلطانِ مصر سے شام کا علاقہ لے لینے کی کوشش اگرچہ ناکام رہی، تاہم خاص ایران میں مغول کے غلبے کے ناگزیر نتائج اور اکثر فرماں رواؤں کی بدانتظامی کے باوجود یہ اکثر پہلوؤں کے اعتبار سے ترقی کا عہد تھا۔ غازان خان کے عہد میں فاتحین نے حتمی طور پر اسلام قبول کر لیا تو ان کے عہدِ حکومت میں نئے شہر آباد ہونے لگے، مثلاً توسیع یافتہ تبریز اور سلطانیہ۔ آخرالذکر شہر میں الجایتو کے مقبرے کی سی عالیشان عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ تاتاری حکام کو طبعًا اسلامی دینی علوم یا ایرانی ادبیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی، لیکن ان کے زیرِ سرپرستی ایران میں تاریخ نویسی نے ایسی ترقی کی کہ اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی تھی؛ چنانچہ سابقہ صدیوں کے مقابلے میں ہمیں اس عہد کے متعلق بہت اچھی معلومات حاصل ہیں۔ علوم میں ہیئت، طب اور ریاضی خاص طور پر مقبول تھے۔

مآخذ: (۱) رشید الدین فضل اللہ: جامع التواریخ؛ (۲) عبداللہ وصاف: تاریخ؛ (۳) حافظ ابرو: زبدۃ التواریخ؛ (۴) D' Ohsson: *Histoire des Mongols*، جلد ۳ و ۴؛ (۵) Hammer-Purgstall: *Geschichte der Ilchane,* ۲ جلدیں؛ (۶) Howorth: *History of the Mongols*، حصہ ۳ (اس سلطنت کے نظام اور اس عہد کی تہذیب کے لیے)؛ نیز قب (۷) Quatrémere: *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raschid-eldin* (*Histoire des Mongols de la Perse, écrite en persan par Raschid-eldin*، پیرس ۱۸۳۶ء)؛ (۸) E. Blochet: *Introduction á l'histoire des Mongols par Fadl Allah Raschid ed-Din*، لائڈن - لنڈن ۱۹۱۰ء و تبصرہ از W. Barthold، در *Mir Islama*، ۱۹۱۲ء، ص ۵۶ بعد؛ (۹) K. Süssheim: *Das Geschenk aus der Saldschukengeschichte,* etc.، لائڈن ۱۹۰۹ء، مقدمہ؛ (۱۰) Barthold: *Persidskaya nadpis' na sténé Anyskoi mečéti Manuče*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۱ء.

(W. Barthold)

اِیلدگیز: [ایلدکز، قب قاموس الاعلام] شمس الدین، اتابکِ آذربیجان، * ابتدا میں سلجوقی وزیر السُّمَیرمی کا غلام تھا جسے ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء یا ۵۱۶ھ/ ۱۱۲۲ء میں قتل کر دیا گیا؛ بعد میں وہ سلطان مسعود (۵۱۰ھ/۱۱۱۶ء-۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء) کا غلام ہوگیا۔ سلطان نے اسے ارّان کا حاکم مقرر کر دیا اور یوں وہ درجۂ اوّل کے امراے سلطنت میں داخل ہوگیا۔ ارّان میں، جو ایک دور افتادہ صوبہ تھا، ایلدگیز نے جلد ہی کم و بیش خود مختارانہ حیثیت اختیار کر لی اور اپنے سلجوقی آقا کی اسے چنداں پروا نہ رہی۔ پھر سلطان طغرل اوّل [والیِ عراق و کردستان] کی بیوہ سے اس نے شادی کر لی اور یوں اسے اس بات کا بہت اچھا موقع مل گیا کہ اپنے سوتیلے بیٹے ارسلان شاہ [بن طغرل] کو ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء میں سلجوقیوں کے تخت پر بٹھا کر خود اس کا اتابک بن جائے۔ بعض امرا، مثلاً رے میں اِنانج اور فارس میں زنگی نے کوشش کی کہ ارسلان شاہ کے بھائی محمد کو اس کے خلاف کھڑا کر دیں، لیکن ان کی فوجیں ایلدگیز کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھیں، لہٰذا ان کا منصوبہ جلد ہی بری طرح ناکام ہوگیا۔ بالآخر ایلدگیز نے اپنے حریف اِنانج سے یوں نجات حاصل کی کہ وزیر سعدالدین اسعدالاشل کی مدد سے اسے قتل کرا دیا اور اس کے صلے میں سعدالدین کو اپنے بیٹے پہلوان کا وزیر بنا دیا۔ اس طرح ایلدگیز، جسے کئی بار گرجیوں سے شدید جنگیں کرنا پڑی تھیں (قب اضافات بر ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۳۶۱ ببعد)، عملاً سلجوقی سلطنت کا حکمران بن گیا اور اس نے آذربیجان میں اپنے خاندان کی حکومت کی بنیادیں مضبوط کر لیں۔ ابن الاثیر کے

بیان کے مطابق اس کی وفات ہَمَذان میں ۵۶۸ھ/ ۱۱۷۲ء میں اسی مہینے میں ہوئی جس میں اس کی بیوی یعنی طغرل کی بیوہ نے وفات پائی تھی۔ اگر نخجوان کا وہ مقبرہ اسی شہزادی کا ہے جس کا نقشہ M. Hartmann: (*Deutsche Bauzeitung*، ۱۸۹۹ء، off-print، ص ۲۱) نے دیا ہے تو اس کا نام مومنہ خاتون تھا، لیکن مصنف کی یہ رائے کہ اس مقبرے کی تعمیر ایلدگیز نے کی تھی یوں غلط ہو جاتی ہے کہ اس کی تاریخ تعمیر ۵۸۲ھ ہے۔ رہا لقب شمس الدین تو اس سے کچھ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ایلدگیز کے بیٹے پہلوان [رَتّ بآن] کا لقب بھی یہی تھا؛ قبّ عوفی: لباب الألباب، طبع براؤن، ۱: ۳۵۶ ببعد۔ بہر حال دولت شاہ (طبع براؤن، ص ۱۱۷) کہتا ہے کہ ایلدگیز اور اس کی بیوی دونوں کو ہمذان میں دفن کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۱۱، دیکھیے اشاریہ؛ (۲) تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ص ۴۷۲؛ (۳) میرخواند: روضۃ الصفا، طبع لکھنؤ ۱۸۹۱ء، ۲: ۲۰۱ ببعد (=*The History of the Atabaks of Syria and Persia*، طبع Morley، ص ۱۰ ببعد).

(ادارہ)

---

* اِیلدِم، خلیل اِدہَم: ترکی ماہر آثارِ قدیمہ اور مؤرّخ، ۲۴ (؟) جون ۱۸۶۱ء کو استانبول میں پیدا ہوا۔ وہ وزیر اعظم ابراہیم ادہم پاشا [رَتّ بآن] کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا۔ استانبول میں پرائمری سکول کا نصاب ختم کر کے اس نے ثانوی تعلیم برلن میں حاصل کی۔ اس کے بعد زیورخ (Zurich) یونیورسٹی اور وی انا کے مدرسۂ صناعاتِ متعدّدہ (Polytechnic School) میں کیمسٹری اور طبیعیات کا مطالعہ کیا۔ ۱۸۸۵ء میں اس نے برن (Berne) یونیورسٹی سے پی ایچ-ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ استانبول واپس آیا تو اسے وزارتِ جنگ میں ایک عہدے پر مقرر کیا گیا اور آگے چل کر حکومتِ عثمانیہ کے عملۂ انتظامیۂ عمومی میں منتقل کر دیا گیا۔ ۱۸۹۲ء میں اسے شاہی عجائب خانے کا نائب ناظم مقرر کیا گیا تو اسے اپنا دل پسند مشغلہ مل گیا۔ اس عجائب خانے میں اس کا بڑا بھائی عثمان حمدی بے [رَتّ بآن] ناظمِ عمومی کے عہدے پر فائز تھا۔ عثمان کی وفات کے بعد ۲۸ فروری ۱۹۱۰ء کو خلیل ادہم شاہی عجائب خانے کا ناظم بنا دیا گیا، جس پر وہ تا اختتام ملازمت (۲۸ فروری ۱۹۳۱ء) مامور رہا۔ اس کی انتظامی اور علمی قابلیت شاہی عجائب خانے کی تنظیم میں ظاہر ہوئی۔ اس نے شعبۂ آثارِ قدیمہ کے ذخائر میں معتدبہ اضافہ کیا اور ان کی شعبہ بندی کی۔ ۱۹۱۸ء میں اس نے ایک علیحدہ عمارت میں عجائب خانے کا ایک نیا شعبہ قائم کیا، یعنی مشرق قریب کے دورِ قدیم کا شعبہ۔ جب طوپ قپوسرای [رَتّ بآن] کے محل کو اس کے ماتحت بطورِ عجائب خانہ کھولا گیا تو اس نے اس کی بھی تنظیم کی۔ اس کی مطبوعات آثارِ قدیمہ، علمِ مسکوکات، علمِ مُہر شناسی، علمِ کتبات اور تاریخ پر مشتمل ہیں (فہرست کتب کے لیے دیکھیے *Halil Edhem Hâtira Kitabi*، ۱: ۲۹۹ - ۳۰۲)۔ جہاں تک ترکی زبان کا تعلق ہے علمِ مہر شناسی اور علمِ کتبات پر اس کی کتابوں کو ان اصناف تاریخ میں اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی کتاب دول اسلامیہ (استانبول، ۱۹۲۷ء) لین پول (S. Lane Poole) کی تصنیف *Mohammedan Dynasties* کا ترجمہ ہے، لیکن اس میں اصل کتاب پر نظر ثانی کرنے کے علاوہ جا بجا اضافے بھی کیے گئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خلیل ادہم اسلامی تاریخ کا جیّد عالم تھا۔ علم و فضل کے باعث اسے دنیا بھر میں شہرت ملی۔ وہ متعدّد قومی اور بیرونی اکادمیوں کا رکن تھا، باسل (Basel) اور لائپزگ (Leipzig) کی یونیورسٹیوں کا اعزازی ڈاکٹر اور استانبول یونیورسٹی کا اعزازی پروفیسر تھا۔ ۱۶ نومبر ۱۹۳۸ء کو اس کا استانبول میں انتقال ہوا۔ اس وقت وہ ترکی پارلیمنٹ کا رکن تھا.

مآخذ: (۱) *Halil Edhem Hâtira Kitabi*، ج ۲، انقرہ ۱۹۴۸ء؛ (۲) Arif Müfit Mansel: *Halil Edhem Eldem*، در *Ülkü*، ۱۲۶: ۳۸۳-۳۸۶؛ (۳) Aziz Ogan: *Bay Halil Ethem*، در *Yeni Türk*، شمارہ ۷۳، ص ۴-۸؛ (۴) Ibrehim Alâettin Gövsa: *Türk meşhulari ansiklopaedisi*، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.

(D. KURAN)

اِیلغازی: (=حامیِ عوام) اُرتُقی خاندان کے دو نیم آزاد فرمانرواؤں* کے نام، جنھوں نے شمالی عراق عرب میں طاقت حاصل کر لی تھی:-

(۱) نجم الدین ایلغازی اوّل بن اُرتُق: ابتدا میں وہ ایران کی سلجوقی سلطنت کے حصول کے لیے اپنے برادر نسبتی تُتُش کا حامی و مددگار رہا۔ تُتُش کی شکست اور موت (۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء) کے بعد وہ بیت المقدس چلا گیا۔ تُتُش نے اسے اور اس کے بھائی سُقمان کو علاقۂ بیت المقدس مشترکہ جاگیر کے طور پر دے دیا تھا، تاہم ان دونوں بھائیوں کو چالیس دن کے محاصرے کے بعد بیت المقدس مصریوں کے حوالے کر دینا پڑا (شعبان ۴۸۹ھ/ جولائی - اگست ۱۰۹۶ء)۔ کچھ عرصے بعد (یعنی ۴۹۳ھ/ ۱۱۰۰ء میں) ایلغازی نے نئے مدعیِ حکومت سلطان محمد کی رفاقت اختیار کر لی، جس نے ایلغازی کو ۴۹۴ھ/ ۱۱۰۰ - ۱۱۰۱ء میں بغداد کا والی بنا دیا۔ اس اہم عہدے پر وہ چار سال تک فائز رہا۔ آخری دور سلطان برکیاروق اور اس کے فرزند سلطان ملک شاہ (ثانی) کی ملازمت میں گزرا.

سلطان محمد نے ایلغازی کو ۴۹۸ھ/ ۱۱۰۵ء میں ولایت بغداد سے معزول کر دیا تو وہ بھی سلطان سے بگڑ بیٹھا۔ ۴۹۸ھ/ ۱۱۰۵ء اور ۵۰۱ھ/ ۱۱۰۷-۱۱۰۸ء کے درمیان ایلغازی نے ماردین کا قلعہ فتح کر لیا، جسے مشرق قریب میں نہایت اہم اور ناقابلِ تسخیر قلعہ سمجھا جاتا تھا۔ ۵۰۱ھ میں ہم اسے نَصِیبِیْن کا بھی حکمران پاتے ہیں۔ ۵۰۴ھ/ ۱۱۱۱ء، ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۲ء، ۵۰۶ - ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ - ۱۱۱۴ء اور ۵۰۸ھ/ ۱۱۱۵ء میں اس نے صلیبی جنگ میں فوجی خدمات ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ سلطان محمد کے حکم سے مغرب کے تمام امرا اس وقت

عراق اور شام میں صلیبیوں کے خلاف جہاد کر رہے تھے۔ ان مہموں میں سے آخری مہم کے دوران میں تو ایلغازی نے یہاں تک بھی دریغ نہ کیا کہ اپنے دو بھتیجوں کو ساتھ لیا اور اسلامی فوجوں کے سپہ سالار آق سُنقر البُرسُقی [رتؔ بآن] پر حملہ کر کے اسے شکست دی (مئی ۱۱۱۵ء)؛ لیکن پھر شام کی طرف بھاگ گیا اور طُغتگین کے ساتھ مل کر ایسی صلح کر لی جو مسلمانوں کے حق میں نقصان دہ تھی، حتّٰی کہ فرنگیوں کے ساتھ مل کر جنگ کرنے پر بھی راضی ہو گیا۔ دو ہزار فرنگیوں کی مدد کے لیے طُغتگین اور ایلغازی دس ہزار مسلمان لے کر آئے تھے۔ فرنگیوں اور مسلمانوں کی یہ متحدہ فوج اَفامِیَہ اور شَیزَر میں اگست تک نئے سپہ سالار بُرسُق ابن بُرسُق کی فوجوں کے بالمقابل پڑی رہی، جسے سلطان محمد نے صلیبیوں کے خلاف لڑنے کے لیے بھیجا تھا؛ لیکن برسق اور ان نئے اتحادیوں میں جنگ نہیں ہوئی۔ کچھ ہی دن بعد (اگست یا ستمبر ۱۱۱۵ء میں) ایلغازی عراق واپس جا رہا تھا کہ سلطان محمد کے سپہ سالار خیر خاں کے ہاتھوں الرُستَن (حِمص اور حَماۃ کے درمیان، یاقوت، ۲: ۷۷۸) میں گرفتار ہو گیا، لیکن طُغتگین کے خوف سے اسے چند روز بعد رہا کر دیا گیا۔ سلطان محمد کی وفات اور اس کے بیٹے محمود کی تخت نشینی کے بعد سے ایل غازی نے سلجوقی حکومت سے تعلقات استوار کر لیے۔

اواخر ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۷ء میں حلب کا والی لُولُو قتل کر دیا گیا۔ اندرونی خانہ جنگی کے باعث خود شہر حلب بلکہ تمام ضلع فرنگیوں کی دست درازیوں اور قتل و غارت کے لیے کھلا ہوا تھا؛ چنانچہ ۵۱۱ھ/ ۱۱۱۷ء میں جب ایلغازی نے حلب پر عارضی قبضہ کر لیا تو اگلے سال وہاں کے باشندے اسے اپنا آخری سہارا سمجھ کر پشت پناہی کے لیے ملتجی ہوے اور اسے حلب کا حاکم تسلیم کر لیا گیا (ابن العدیم؛ کمال الدین). ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸ء کے نصف آخر میں ایلغازی مستقلاً حلب پر پوری طرح قابض ہو گیا۔ اس طرح وہ فرنگیوں کا ہمسایہ بن گیا اور ان کے خلاف سرگرمی سے تیاریاں شروع کر دیں۔ ۲۸ جون ۱۱۱۹ء کو ایلغازی کی بیس ہزار فوج نے تل عَفرِین کی وادی میں فرنگیوں کی کم تعداد فوج کو زیر کر لیا۔ حملہ اچانک ہوا اور اکثر فرنگی یا تو کاٹ کے رکھ دیے گئے یا انھیں قید کر لیا گیا۔ مقتولین میں انطاکیہ کا حاکم روجر (Roger) بھی تھا۔ صلیبیوں کے خلاف جن معرکوں میں مسلمان فتح یاب ہوے ان میں یہ سب سے بڑا معرکہ تھا (ابن العدیم نے موضع بلاط کو، جس کے نام سے یہ جنگ زیادہ تر موسوم ہے، ۲۰ جون ۱۱۱۹ء کی رات یعنی فیصلہ کن جنگ سے آٹھ دن پہلے روجر کی خیمہ گاہ بتایا ہے)۔ انطاکیہ اب ایلغازی کے قدموں میں بے دست و پا پڑا تھا۔ لیکن اسے شہر پر قبضہ کرنے کی نہ سوجھی.

ایلغازی کی فوجی قابلیت کی شہرت دور دور تک پھیل گئی تھی، حتّٰی کہ جس جنگ میں سلطان محمود بذاتِ خود عیسائی گُرجستانیوں کے خلاف نبرد آزما تھا اس میں اسے عساکرِ اسلامیہ کی اعلٰی کمان سپرد ہوئی، لیکن یہاں ایلغازی نے بری طرح شکست کھائی (کمال الدین: تاریخ حلب، ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۸ء؛ ابن الاثیر: الکامل، وقائع ۵۱۴ھ/ ۱۱۲۰ء)۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تِفلِس گُرجستانیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ ۵۱۶ھ/ ۱۱۲۲ء میں سلطان نے ان علاقوں کے علاوہ جو پہلے سے اس کے پاس تھے میّافارقین بھی اسے عطا کر دیا.

اس کے کچھ ہی دن بعد رمضان ۵۱۶ھ/ نومبر ۱۱۲۲ء میں (ابن القلانسی: ۶ رمضان؛ الفارقی: ۱۷ رمضان) جب ایلغازی کی عمر غالبًا ساٹھ سال کی تھی، میّافارقین میں اس کا انتقال ہو گیا (ابن الاثیر و ابو الفرج؛ بقول ابن العدیم عَجولَین میں، جو ماردین سے میّافارقین کے راستے پر ہے، *Recueil des Historiens des Croisades*، ۳: ۶۳۴؛ بقول ابن القلانسی الحُوَل میں اور بقول میخائیل شامی حلب سے جاتے ہوے میّافارقین کے راستے میں)۔ وفات کے وقت وہ میّافارقین، ماردین، حلب اور بظاہر نصیبین کا بھی حاکم تھا۔ اسے میّافارقین ہی میں دفن کیا گیا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے اسی شہر کا وہ مؤرّخ جس کا حوالہ Amedroz نے القلانسی کے حواشی میں دیا ہے)۔ اس زمانے میں عراق کے ترکمانوں پر اثر و رسوخ کے اعتبار سے ایلغازی کا کوئی حریف نہ تھا.

ایلغازی بہادر اور اولوالعزم شخص تھا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے اس نے اپنے نام کا کوئی سکّہ جاری نہیں کیا (I. Ghalib Edhem: *Catalogue des Monnaies Turcomanes*، قسطنطینیہ ۱۸۹۴ء، ص ۸۲)۔ اس نے پہلے طُغتگین کی ایک بیٹی ایل خاتون سے شادی کی، پھر حکومت حلب کے زمانے میں وہاں کے سابق حاکم رضوان کی بیٹی فرخندہ خاتون سے نکاح کر لیا۔ اس کے بچوں میں سے متعدّد کے نام ہمیں معلوم ہیں؛ بیٹیاں: (۱) گوہر (الفارقی: کُمار) خاتون، جس نے ۵۱۳ھ/ ۱۱۱۹-۱۱۲۰ء میں عرب سردار دُبَیس بن صدَقَہ سے شادی کی؛ (۲) یُمنیٰ خاتون، یعنی آمد کے اینالی حاکم ایل اَلدی کی بیوی، جس نے ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱-۱۱۴۲ء میں وفات پائی؛ بیٹے: (۱) ایاز، المتوفی ۵۰۸ھ/ ۱۱۱۴-۱۱۱۵ء؛ (۲) سلیمان؛ (۳) تیمور تاش [= حسام الدین تمرتاش] اور (۴) شہاب الدین محمود (؟)۔ ایلغازی کی ایک اَور لڑکی بھی تھی جس کا نام معلوم نہیں۔ اس کی شادی سلطان ملک شاہ اعظم کے بھائی تُکُش کے کسی نامعلوم الاسم بیٹے سے ہوئی تھی.

ایلغازی ان مسلمان امیروں میں سے ہے جنھوں نے (سلطان نور الدینؒ زنگی اور صلاح الدینؒ سے پہلے شمال اور مشرق میں صلیبیوں کی پیش قدمی روکی۔ وہی ماردین کے اُرتُقی خاندان کا بانی ہے، جو ۸۱۱ھ/ ۱۴۰۸ء تک قائم رہا.

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰؛ (۲) اُسامہ بن مُنقِذ، طبع Derenbourg، ص ۲۹، ۳۱، ۶۷، ۸۸؛ (۳) ابن القلانسی: ذیل تأریخ دِمشق، طبع H. F. Amedroz، لائڈن ۱۹۰۸ء؛ (۴) *Recueil des Historiens des Croisades*، در *Hist. Orientaux*، ۲: ۱-۲، نیز ج ۳؛ (۵) ابن خلِکان: وَفَیات الاَعیان (قاہرہ ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۸-۱۸۵۹ء)، ۱: ۸۵ ببعد؛ (۶) Michel le Syrien: *Chronique*، طبع J. B. Chabot، ج ۳، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۷) سِبط ابن الجَوزی: مرآۃ الزمان، طبع J. R. Jewett، شکاگو ۱۹۰۷ء؛ (۸) Gregorii Abulfaragii: *Chronicon Syriacum*، طبع Bruns و

Kirsch، Lipsiae cioiocclxxxviii؛ (۹) Brosset: Histoire de la Géorgie، ۱/۱: ۳۶۵ – ۳۶۷؛ ۱/۲: ۲۲۸ ببعد؛ (۱۰) Max van Berchem: Arab Inschr. aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasine (= Beit zur assyriol. und semit. sprachwiss، ۷/۱، لائپزگ ۱۹۱۳ء)، ص ۹۴ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنف و Strzygowski: Amida، ہائڈلبرگ (Heidelberg) ۱۹۱۰ء، ص ۵۴ – ۶۰؛ (۱۲) Reinhold Röhricht: Geschichte des. Königreichs Jerusalem، Innsbruck ۱۸۹۸ء (جہاں مختلف سوالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے)؛ (۱۳) W. B. Stevenson: The Crusaders in the East، کیمبرج ۱۹۰۷ء؛ (۱۴) Gustav Weil: Geschichte der Chalifen، ج ۳.

(۲) قطب الدین ایلغازی ثانی بن نجم الدین اَلْپی: (اَلْپی غالبًا اَلْپ بے کی دوسری صورت ہے) ارمینیا کے ترکی حاکم سُقمان [= سُکمان] ثانی کا بھانجا تھا۔ ۵۷۲ھ/۱۱۷۶-۱۱۷۷ء (میخائیل شامی: ۲۰ جولائی ۱۱۷۶ء) میں ماردین، میافارقین اور رأس العَیْن کی حکومت پر اپنے والد کا جانشین بنا (بقول ابن الاثیر، ۱۱: ۲۶۸، وہ بظاہر ۵۶۹ھ ہی سے رأس العین پر متصرّف تھا)۔ اس کے دورِ حکومت کی بابت ہمارے پاس بہت ہی کم معلومات ہیں۔ اس نے سب سے پہلے اپنے دونوں چچاؤں (دوسری روایت کے مطابق ماموؤں) کو تنگ کرنا شروع کیا، جو ہانی (اسے ہَنَہ بھی لکھا جاتا ہے۔ یعنی موجودہ ہِنہ (Hene)، جو آمِد کے شمال میں ہے) اور دارا کے حاکم تھے، یہاں تک کہ انھوں نے اس کی سیادت بھی اسی طرح مان لی جس طرح اس کے باپ کی تسلیم کر لی تھی۔ دونوں چچا (یا ماموں) ماردین پہنچے اور ایلغازی ثانی کو نذر پیش کی۔ کچھ مدّت بعد ایلغازی بیمار پڑ گیا۔ صحت یاب ہونے پر اس نے ان عربوں کو جو سرکش ہو گئے تھے مطیع کیا اور ایک بیان کے مطابق، جو غالبًا مبالغہ آمیز ہے، ان میں سے کئی ہزار آدمی قتل کیے اور بارہ ہزار اونٹ چھین لیے۔ پھر اس نے دریاے فرات تک اپنی حکومت وسیع کرنے کے لیے بیرہ (موجودہ بیرَجک) کے ضلع کی جانب پیش قدمی کی.

معلوم ہوتا ہے کہ اس پر اس کے ماموں سُقمان ثانی کا بہت اثر تھا، مثال کے طور پر ایلغازی اس اتحاد میں شامل ہو گیا جو سُقمان ثانی اور موصل کے عزّ الدین مسعود اوّل (قطب الدین ایلغازی کا عمزاد بھائی) کے درمیان اواخر ۵۷۸ھ/ابتداے بہار ۱۱۸۳ء) میں اس غرض سے ہوا تھا کہ عراق میں صلاح الدّین کی پیش قدمی روکی جائے؛ لیکن سلطان صلاح الدین کی کامیابیوں کے مقابلے میں ان اتحادیوں نے اپنی بے بسی محسوس کی، چنانچہ سُقمان ثانی کی وفات کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ ایلغازی کی فوجیں شام میں سلطان غازی صلاح الدین کی فوجوں میں شامل ہیں (صفر ۵۸۰ھ/مئی۔ جون ۱۱۸۴ء)۔ کچھ ہی دن بعد جمادی الاُخرٰی ۵۸۰ھ کے شروع/۹ ستمبر ۱۱۸۴ء کو ایلغازی نے وفات پائی۔ اس کی سلطنت میں مذکورۂ بالا علاقے کے علاوہ دُنَیْسِر بھی شامل تھا۔ ماردین کی ایک مسجد کے مینار پر جو کتبہ ہے اس میں اس کا نام مذکور ہے اور وہ اس کی تخت نشینی کے وقت کا ہے، لیکن اس کی تعمیر اس کے باپ اَلپی سے منسوب کی جاتی ہے.

ایل غازی نے جو سکّے جاری کیے ان میں صرف کانسی کے سکّے دریافت ہوے ہیں، جنھیں درہم کہا جاتا ہے۔ ان میں وہ اپنے آپ کو "ملک الامراء" لکھتا ہے اور ماردین کے دوسرے حکمرانوں کی طرح، جو اس سے پہلے اور بعد میں ہوے، "شاہِ دیار بکر" بھی، حالانکہ اس ضلع کے صدر مقام آمِد پر اس کی حکومت نہیں رہی۔ ایلغازی نے دو بیٹے چھوڑے: حسام الدین یُلوق ارسلان اور الملک المنصور ناصر الدین اُرتُق ارسلان۔ دونوں باری باری اپنے باپ کے جانشین ہوے۔ ایلغازی کے ایک غلام نظام الدین آلپ قُش نے اس کی بیوہ سے شادی کر لی اور اس کی ایک لڑکی کی شادی سلخ جُمادی الاولٰی ۵۷۸ھ/ستمبر۔ اکتوبر ۱۱۸۲ء کے قریب یا کچھ بعد سلطان صلاح الدین کے فرزند الملک المُعِزّ کے ساتھ ہوئی.

مآخذ: (۱) ابن جُبَیر: [الرحلة] Travels، طبع W. Wright، بار دوم، در سلسلۂ یادگارِ گِب، ص ۲۴۱؛ (۲) ابن الاثیر، ۱۱: ۲۶۸، ۳۲۲ ببعد، ۳۳۵، ۳۳۹ ببعد؛ (۳) میخائیل الشامی (Michel le Syrien): Chronique، طبع J. B. Chabot، ۳: ۳۶۸، ۳۸۹؛ (۴) Gregorii Abulpheragii: Chronicon Syriacum، طبع Bruns و Kirsch، ۲: ۳۸۶، ۳۹۵، ۴۰۰؛ (۵) ابو شامہ: کتاب الرَّوْضَتَین فی اخبار الدَّوْلَتَین، در Recueil des Historiens des Croisades، در Historiens orientaux، ۴: ۲۴۹، ۲۵۶؛ (۶) ابو شامہ: کتاب تاریخ الجزیرة (طبع Ahlwardt، در Verz. der arab. Hands-chr. in Berlin، ج ۹، شمارہ ۹۸۰۰)، بروایت ابن الاثیر؛ (۷) ابو الفرج (Gregorius Abulpharagius): تاریخ مختصر الدول، طبع Eduardus Pocockius، Oxoniae ۱۶۶۳ء، ص ۴۱۲ و ترجمہ، ص ۲۷۱ ببعد؛ (۹) Max van Berchem: Inschriften (= Arab. Beitr. zur Assyriol، ۷: ۱)، ص ۶۵ – ۶۷؛ (۱۰) غالب ادہم: Catalogue des Monaaies turcomanes، قسطنطینیہ ۱۸۹۴ء، ص ۷۱ – ۷۶، ۸۱ – ۸۴؛ (۱۱) Stanley Lane-Poole: The Coins of the Turkuman Houses of Seljook, Urtuk, Zengee, etc. in the British Museum، لنڈن ۱۸۷۷ء، ص ۱۴۵ – ۱۴۷؛ (۱۲) مسکوکاتِ قدیمۂ اسلامیہ (مجموعۂ عزت پاشا)، قسطنطینیہ ۱۹۰۱ء، ص ۵۶ ببعد.

(K. SŪSSHEIM)

---

* **اِیلک خانیہ**: چوتھی تا ساتویں صدی ہجری/دسویں تا بارھویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا کا ایک ترک خاندان۔ یہی خاندان ہے جس نے دریاے "تھیان شان" کے شمال و جنوب میں حکومت کی اور مسلمانوں کے دور میں اسی خاندان سے ماوراء النہر کے اوّلیں ترک فاتحین پیدا ہوے۔ ترکی زبان میں اسلامی ادب کی سب سے پہلی یادگار کتاب قتدقو بلگ یا قتدغو بلگ تقریبًا ۴۶۲ھ/۱۰۶۹–۱۰۷۰ء میں اسی خاندان کے ایک شاہزادے کے لیے لکھی گئی تھی۔ فارسی تواریخ میں اس خاندان کو بالعموم آل افراسیاب [رَکَ بہ افراسیابیہ]

کہا جاتا ہے اور بعض اوقات "خوانینِ ترکستان"۔ ایلک شہزادوں یا ایلک خانوں کا نام انھیں یورپ کے ماہرینِ مسکوکات (Tornberg، اور بالخصوص Dorn) نے اس لقب کی بنا پر دے دیا جو اس خاندان سے مخصوص ہے، اگرچہ خاندان کے سب حکمرانوں کا یہ لقب نہ تھا اور اس سے پہلے یا بعد کے اسلامی مآخذ میں بظاہر اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ عہدِ اسلامی سے پہلے البتہ یہ لفظ مشرقی ترکوں کے ہاں بطور لقب شاہی مستعمل تھا؛ دیکھیے الفاظ "اِلِگ خان مشِیْخا" (Ilig Khān Mshikha)، اس مسیحی متن میں جسے F. W. K. Müller نے شائع کیا (Uigurica، برلن ۱۹۰۸ء، ص ۶)۔ اس لقب کا تلفظ او اشتقاق دونوں مشکوک ہیں۔ مؤرخین کے ہاں اور سکّوں پر اِیْلَک دیا گیا ہے۔ بعض اوقات اِیلیک اور اِلَیک بھی۔ قُتَدْغُو بِلِک کے اویغوری مخطوطے میں اِلَکَ یا اِلِگ ہے اور عربی میں (دونوں قلمی نسخوں یعنی قاہرہ کے اور فرغانہ میں نَمَنْگان کے نئے دریافت شدہ نسخے میں) اِیْلِیک: قب W. Radloff: Wörterbuch، ۱: ۸۱۶۔ اگر اس کا تلفظ اِلِک کیا جائے تو اسے اِلک بمعنی اوّل سے متعلق کر سکتے ہیں۔ نَصر بن علی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲–۱۰۱۳ء) جو ماوراء النہر کا فاتح ہے، اِلِک یا اِیلِک خان χατ'εξοχήν کہلاتا تھا۔ بعد میں اس لقب کو زیادہ تر ماوراء النہر کے بادشاہوں ہی نے استعمال کیا (قب بَیْہَقی، طبع Morley، ص ۶۳۱، ببعد)، لیکن اسی وقت تک جب تک کہ ان کے اور کاشغر کے خانوں کے درمیان وہ تعلقات رہے جو حاکمِ ماتحت اور حاکمِ بالا کے درمیان ہوتے ہیں۔ خان (یا خاناں) اور ایلک کے اصطلاحی الفاظ بکثرت استعمال ہوے ہیں (مثلاً بیہقی، ص ۸۴۴ ببعد)، لہٰذا ایلک سے خان بلکہ وہ شہزادہ مراد ہے جو خان کے ماتحت ہو، بعینہٖ اسی طرح جس طرح قُتَدْغُو بِلِک میں اس اِلِک کو جس کا تعارف "عدلِ مجسّم" کے طور پر کیا گیا، "خان" نہیں بلکہ "بیگ" کہا گیا ہے۔ جب سمرقند کے حکمرانوں نے واقعی "خان" کا لقب اختیار کر کے اپنی مستقل حکومت قائم کر لی تو پھر اِلک کا لقب بھی ان کے سکّوں سے غائب ہو گیا۔ آخری مرتبہ لفظ "الک" ۱۱۳۰ء کے قریب بلاساغُون [رکّ بآن] کے حاکم کے نام یا لقب کے طور پر ملتا ہے۔

آلِ افراسیاب کے متعلق تاریخی حوالے بہت کم ملتے ہیں۔ اس سلطنت کی اور ان چھوٹی چھوٹی منفرد ریاستوں کی بھی جن پر یہ مشتمل تھی حدود کی تعیین دشوار ہے۔ تاریخیں بھی اکثر و بیشتر غیر یقینی ہیں، حتّٰی کہ سکّوں کے بہت سے عقدے بھی لاینحل ہی رہے۔ دراصل اس سلطنت پر عملاً ایک شخص کی حکومت کبھی نہیں رہی۔ خاندان کے افراد کے درمیان جو خانہ جنگی ہوئی اس کا فیصلہ عموماً تلوار کرتی اور وہ بھی اکثر بیرونی امداد کے بل پر۔ اس صورتِ حال سے اپنے حسبِ مطلب فائدہ اٹھانے والوں میں سب سے پہلے تو غزنویہ [رکّ بآن] ہیں اور ان کے بعد سلاطینِ سلجوق؛ چنانچہ سلجوقیوں میں سے سلطان ملک شاہ اور اس کے فرزند سنجر نے شہزادگانِ سمرقند و کاشغر پر ایک طرح کی سیادت قائم کر رکھی تھی۔

۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء کی جنگ کے بعد یہ سیادت قرہ خطائیوں کی جانب منتقل ہو گئی۔ ماوراء النہر اور کاشغر میں اس خاندان کے زوال کا سبب (تقریباً ۶۰۹ھ/۱۲۱۲–۱۲۱۳ء) وہاں کے مسلمان باشندوں کی قرہ خطائیوں کے خلاف شورش اور وہ جنگیں تھیں جو اس کے نتیجے میں رونما ہوئیں.

مآخذ: (۱) B. Dorn: Über die Münzen der Ileke oder ehemaligen Chane von Turkistan، در mélanges Asiatiques، ۸: ۷۰۳ ببعد و ۹: ۵۵ ببعد؛ مع مآخذ تا ۱۸۸۰ء؛ (۲) Radloff: Das Kudatku Bilik in Transcription herausgegeben، سینٹ پیٹرز برگ: مقدمہ، ص lxxviii ببعد؛ (۳) F. Grenard: La légende de Satok Boghra Khan et l'histoire، در Journ. Asiat.، سلسلۂ نہم، ۱۵: ۵ ببعد؛ (۴) W. Barthold: Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya، ۲: ۲۶۶ ببعد.

(W. BARTHOLD)

---

* اِیلُوْرا: ایلورا کے غار جو دولت آباد [رکّ بآن] کے قریب واقع ہیں۔ مسلم ہند کی تاریخ میں ان غاروں کا ذکر اس جہت سے آتا ہے کہ گجرات کی رانی دیول دیوی کو یہیں گرفتار کیا گیا تھا، جو آگے چل کر خضر خاں [رکّ بآن] کی دلہن بنی۔ دیول دیوی کو اَلپ خاں نے علاء الدین خلجی کے لیے گرفتار کیا تھا۔ فرشتہ کی روایت کے مطابق الپ خاں نے اپنے فوجی سپاہیوں کو ان غاروں کے مندروں کو دیکھنے کی اجازت دی تھی (فرشتہ، لکھنؤ، طبع سنگی، ۱: ۱۱۷)۔ یہ غار خاصے مشہور تھے اور بعض قدیم سیّاحوں نے بھی ان کے حالات بیان کیے ہیں، مثلاً المسعودی، ۴: ۹۵۔ اس سے قزوینی نے نقل کیا، اگرچہ ناموں کی شکل بہت بدل کر لکھی ہے، قب Gildemeister: Scriptorum Arabum de rebus Indicis، متن، ص ۹۷ (ترجمہ، ص ۲۲۱)۔ قریب تر زمانے میں حسبِ ذیل مسلم مصنّفین نے اس کا حال بیان کیا ہے: رفیع الدین شیرازی: تذکرۃ الملوک، مخطوطہ، بمبئی، ورق ۱۹۶ الف تا ۱۹۸ ب؛ محمد ساقی مستعد خاں: مآثر عالمگیری، ص ۲۳۸، مترجمۂ سرکار، کلکتہ ۱۹۴۷ء، ص ۱۴۵۔ ٹھوس چٹان کو تراشنے کی جو طرز یہاں نظر آتی ہے وہ نمایاں طور پر چٹان کے اس عظیم تراشے کی مانند ہے جس پر دولت آباد کا قلعہ کھڑا ہے.

(J. BURTON-PAGE)

---

* اَیْلُول: اِلُل، شامی جنتری میں بارھویں [ترکی تقویم میں نویں] مہینے [= ستمبر] کا نام، رکّ بہ تاریخ.

---

* اَیْلَہ: خلیج عَقَبہ [رکّ بآن] کے شمالی سرے پر ایک بندرگاہ [جس پر اسرائیل نے آج کل ناجائز قبضہ کر رکھا ہے]۔ Nelson Glueck، جس نے تورات کے عصیون۔ جابر Ezion-geber (تل الخُلَیْفَۃ) کی جاے وقوع (یعنی ساحلِ بحرِ قلزم کے نزدیک العَقَبَۃ سے تقریباً تین کیلومیٹر شمال مغرب میں) کی کھدائی کی ہے، اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ قدیم عصیون۔ جابر اور اِلَث (Elath) =

ایلات (ایلہ کے پیشرو) دونوں کا محلِ وقوع دراصل ایک ہی ہے۔ تورات کی عبارت بعض اوقات ان دونوں کے درمیان فرق کرتی ہے (استثناء، ۲: ۸؛ ملوک (اول)، ۹: ۲۶؛ اخبار (ثانی)، ۸: ۱۷)، حالانکہ دوسرے موقع پر اس کی عبارت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دونوں مقام ایک ہی تھے (ملوک (ثانی)، ۱۴: ۲۲ و ۱۶: ۶)۔ تورات میں درج شدہ یہی نام ایلات، جس کا اشتقاق مشکوک ہے، عربی لفظ "ایلہ" کا مورث ہے۔

ایلات ـ عصیون ـ جابر پر یہودیوں کا قبضہ، جو حضرت سلیمانؑ کے وقت سے چلا آرہا تھا، آخرکار آخز (Ahaz) کے عہد (۷۳۵-۷۱۵ قبل مسیح) میں ادومیوں (Edomites) کے ہاتھوں ختم ہوگیا اور یہ مقام چوتھی صدی قبل مسیح تک انھیں کے قبضے میں رہا۔ اس سے اگلی صدی میں یہ غالبًا انباط (Nabataens) کے زمانے میں جنوب مشرق کی جانب تھوڑی دور ہٹ کر آباد کیا گیا اور اسلامی فتوحات کے زمانے میں اسی مقام پر واقع تھا۔ بطلیموسیوں (Ptolemies) کے زمانے میں (جب کچھ عرصے تک اس کا نام برنکہ (Berenike) بھی رہا) ایلہ بلادِ عرب اور حبشہ سے تجارت کی بندرگاہ کا کام دیتا رہا۔ رومیوں کے عہدِ حکومت میں یہاں دسویں سرحدی لشکر کی قلعہ نشیں فوج رہتی تھی اور وہ اس سڑک کا آخری جنوبی مقام تھا جو ٹراجن (Trajan) (۹۸-۱۱۷ء) نے اس بندرگاہ کو ملک شام کے اہم تجارتی مرکز بوسترہ (بُصْرٰی) سے ملانے کے لیے بنوائی تھی۔ ۳۲۵ء ہی میں اَیلہ ایک اسقف کا صدر مقام بن چکا تھا اور وہاں کے بوزنطی کلیسا کے چار بڑے گلدستے (Capitals) العقبہ کے محصول خانے (Customs House) کے صحن میں ۱۹۴۰ء تک موجود تھے۔ ظہورِ اسلام سے ذرا پہلے ایلہ قبیلۂ غسان کے قبائلی ملوک (Phylarchs) کے علاقے میں شامل تھا، جو وہاں بوزنطی حکومت کی طرف سے متصرف تھے۔

اسلامی زمانے میں ایلہ کا ذکر سب سے پہلے ۹ھ/ ۶۳۰-۶۳۱ء میں آیا ہے، جب اس شہر نے اپنے اسقف یوحنّا بن رُؤبہ کی سرکردگی میں امن و امان کے ساتھ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی اطاعت قبول کرلی تھی [اور سالانہ ایک دینار فی بالغ مرد و عورت جزیہ دینا منظور کیا تھا، چنانچہ جزیے کی کل رقم تین سو دینار سالانہ ہوتی تھی۔ بظاہر اس زمانے میں یہاں کے مضروبہ دینار مشہور تھے؛ دیکھیے یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادۂ ایلہ، جہاں ایک عرب شاعر المُحَیّا بن الخلاج کے چار شعر نقل کیے گئے ہیں]۔ اطاعت قبول کرنے کا واقعہ تبوک سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی مراجعت پر پیش آیا۔ مسلمانوں کے عہد میں ایلہ ان حاجیوں کا اہم مقامِ اتصال بن گیا جو مصر اور شام سے حج کے لیے مکّۂ مکرمہ آتے تھے۔ اس سے یہاں تجارت کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ گویہ شہر مصر، شام اور حجاز کے مقامِ اتصال پر واقع تھا، تاہم یہ عمومًا ملک شام کے متعلقات میں شمار ہوتا تھا اور ۹۸۵-۹۸۶ء میں المقدسی (ص ۱۷۸) اس کا ذکر کرتے ہوئے اسے "فلسطین کی بندرگاہ" بتاتا ہے۔ جیسا کہ المقدسی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی

عیسوی میں اسلامی حکومت کے دور میں اس کی خوش حالی اور رونق انتہائی عروج کو پہنچ گئی تھی۔

۴۱۵ھ/ ۱۰۲۴-۱۰۲۵ء میں عبداللہ بن ادریس الجعفری اور بنو الجراح کے کچھ آدمیوں نے ایلہ کو تاراج کیا اور کہا جاتا ہے کہ ۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲-۱۰۷۳ء میں یہ شہر ایک زلزلے کی وجہ سے برباد ہوگیا (ابن تغری بردی (طبع Popper، ۲: ۲۳۹)۔

صلیبی جنگوں کے دوران میں ایلہ عرصۂ دراز تک کش مکش میں مبتلا رہا، جس کے خاتمے پر اس مقام کا بیشتر حصہ کھنڈر ہو کر رہ گیا۔ بالڈون اوّل، شاہِ یروشلم، نے ۱۱۱۶ء میں ایلہ (اَیلم) پر قبضہ کرلیا اور یہ شہر الکرک اور مونٹریل (Montreal) کی جاگیر (Barony) کے ماتحت یروشلم کی لاطینی مملکت میں شامل کرلیا گیا۔ ۱۱۷۱ء میں فرنگیوں (Franks) کو سلطان صلاح الدین نے نکال باہر کیا اور اس شہر میں ایک قلعہ نشیں فوج متعین کردی۔ ۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں الکرک کے امیر Renaud de Châtillon نے تھوڑے عرصے کے لیے فرنگیوں کا قبضہ دوبارہ قائم کردیا۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے جب وہ ساحلِ حجاز و قلزم پر اپنی قابلِ ذکر مگر آشفتہ سرانہ مہم لے کر گیا تھا۔ جب رینو کے بحری بیڑے کو صلاح الدین کے سپہ سالار حسام الدین لؤلؤ نے ۱۱۸۳ء میں تباہ کردیا تو ایلہ مستقل طور پر مسلمانوں کے قبضے میں آگیا، اگرچہ خراب و خستہ حالت میں۔ ابوالفداء (۱۲۷۳-۱۳۳۲ء) بیان کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں اس شہر میں کچھ باقی نہ رہا تھا، البتہ ساحل کے قریب ایک قلعہ موجود تھا (تقویم البلدان، ص ۸۶-۸۷)۔

یہ قلعہ، جو غالبًا العقبہ [رَبْتُ بَانُ] کی اس کارواں سرائے کا پیشرو تھا جسے متاخر مملوک سلاطین نے قلعہ بند بنوایا تھا اور جو ابھی تک سلامت ہے، ایلہ کے سابقہ اصلی استحکامات کے آثار میں سے نہیں [بقول سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ، یہ قلعہ حاکم مصر احمد بن طولون (م ۲۷۰ھ) نے تعمیر کیا تھا جو حجاج شام کے لیے بارھویں منزل کا کام دیتا تھا]۔ ایلہ کا اصلی حفاظتی قلعہ اس جزیرے میں واقع تھا جسے آج کل جزیرۂ فرعون کہتے ہیں اور جو خلیج سینا [خلیج عقبہ] کے ساحل کے بالمقابل اتنے فاصلے پر واقع ہے کہ وہاں سے شہر نظر آتا ہے۔ اس جزیرے پر بوزنطی عہد ہی میں قبضہ کرلیا گیا تھا۔ یہی وہ جزیرے کا قلعہ تھا جس کا محاصرہ رینو نے ۱۱۸۲ء میں کیا تھا اور بظاہر ساحل پر پہلا قلعہ بھی اسی امیر رینو نے ۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں تعمیر کرایا تھا۔ ابوالفداء کے زمانے میں اس قلعے میں مصر کا ایک والی رہتا تھا [متعدد راویانِ حدیث ائیلی کی نسبت سے معروف ہیں، دیکھیے یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّہ و قاموس الاعلام، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) المقریزی: الخِطط (طبع Wiet)، ۳: ۲۲۸-۲۳۵؛ (۲) N. Glueck: *The Other Side of the Jordan*، نیو ہیون ۱۹۴۰ء، ص ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۲-۱۱۳؛ (۳) Ph. Scherlt: *Ela-Akaba*، در *Orientalia Christiana Periodica*، ۱۹۳۶ء، ص ۳۳-۷۷؛ (۴)

H.(۵): A. Musil: *Arabia Petraea* ، ۲/۱، وی انا ۱۹۰۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) H. Lammens: *L' Arabie occidentale avant l' Hégire*، بیروت ۱۹۲۸ء، بمدد اشاریہ بذیل ایلہ؛ (۶) H. W. Glidden: *A Comparative Study of the Arabic Nautical Vocabulary from al 'Aqabah, Transjordan*، در JAOS، ۱۹۴۲ء، ص ۶۸-۶۹؛ (۷) C. Leonard Woolley و T. E. Lawrence: *The Wilderness of Zin*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ (۸) E. Robinson: *Biblical Researches in Palestine*، لنڈن ۱۸۵۶ء، ص ۱۶۱ - ۱۶۳؛ [(۹) یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّہ؛ (۱۰) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ].

(H. W. GLIDDEN)

⊗ **ایلیا، ابو ماضی:** (۱۸۸۹-۱۹۵۷ء)، مشہور عربی شاعر اور صحافی، المحیدثہ (لبنان) میں پیدا ہوا۔ بعض نے اس کی تاریخ پیدائش ۱۸۹۱ء اور ۱۸۹۴ء بھی لکھی ہے۔ مقامی مدارس میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے ۱۹۰۱ء (یا ۱۹۰۲ء) میں گیارہ برس کی عمر میں اسکندریہ (مصر) کا رخ کیا، جہاں وہ دن کے وقت سگرٹ بیچا کرتا، رات کے وقت صرف و نحو پڑھتا اور فراغت کے اوقات میں شعر و شاعری کرتا تھا۔ مصر میں گیارہ برس قیام کرنے کے بعد ۱۹۱۱ء یا (۱۹۱۲ء) میں وہ امریکہ جا پہنچا اور وہاں چار سال تک اپنے بھائی مراد کے ساتھ مل کر تجارت کرتا رہا۔ تجارت میں دل نہ لگا تو ۱۹۱۶ء میں نیو یارک جا کر صحافت کا پیشہ اختیار کیا۔ پہلے الرّابطۃ القلمیۃ سے منسلک ہوا، پھر المجلّۃ العربیۃ کی ادارت سنبھالی، بعد ازاں الفتاۃ کی۔ ۱۹۱۸ء سے ۱۹۲۸ء تک جریدۂ مرآۃ الغرب کے ادارۂ تحریر میں شامل رہا۔ ۱۹۲۹ء میں پندرہ روزہ السمیر جاری کیا، جسے ۱۹۳۶ء میں روز نامے میں تبدیل کر دیا اور اپنی وفات (۱۹۵۷ء) تک اس میں لکھتا رہا۔

دورانِ قیام مصر میں اس نے اپنا پہلا دیوان شائع کیا، جسے تذکار الماضی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ سیاسی پابندیوں کی وجہ سے وہ اپنے قصائدِ وطنیہ کو اس دیوان میں شامل نہ کر سکا۔ دیوان کا دوسرا حصہ دیوان ایلیا ابو ماضی کے نام سے ۱۹۱۸ء میں شائع ہوا۔ اس کا مقدمہ جبران نے تحریر کیا۔ تیسرا حصہ الجداول کے نام سے ۱۹۲۷ء میں (میخائیل نُعیمہ کے مقدمے کے ساتھ)، اور چوتھا حصہ الخمائل ۱۹۴۰ء میں چھپا۔ تینوں حصے نیو یارک سے شائع ہوئے۔ پانچواں حصہ التبر و التّراب اس کی وفات کے بعد دستیاب ہوا۔

ایلیا جب تک مصر میں رہا، البارودی، صَبری، شوقی اور حافظ کے اسالیب کی تقلید کرتا رہا، لیکن امریکہ پہنچ کر اس نے اپنا اسلوب یکسر بدل ڈالا اور 'مہجری' شعر جدید کی بنیاد رکھی، جو اپنی سادگی، سلاست اور حقیقت پسندی کے لیے مشہور ہے۔ "الرابطۃ القلمیۃ" میں اس کی جدید شاعری پروان چڑھی اور شعر مہجری کو اس نے فکر و خیال اور اسلوب و روح کے لحاظ سے نئی زندگی بخشی۔ وہ امریکہ کے شور و شغب کی زندگی پر اپنے لبنانی گاؤں کے امن و سکون کو ترجیح دیتا تھا۔ لیکن اس شور و شغب کی زندگی کو چھوڑ بھی نہیں سکتا تھا۔ اس کے اشعار میں مثالی قسم کی حیات اجتماعی کی دعوت ہے۔ زندگی سے محبت اس کا مستقل پیغام ہے۔ وہ ضعیفوں کی دست گیری، جاہلوں کی تعلیم، غریبوں کی اعانت، عدل و مساوات کے قیام اور انسانیت کی قدروں کو فروغ دینے کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک سعادت کا راز تعاون میں مضمر ہے۔ اس کا قصیدہ "فلسفۃ الحیاۃ" اس کی شاعری کا بہترین نمونہ ہے۔ یہ عظیم شاعر نثر میں بلاغت و رفعت کا وہ درجہ حاصل نہ کر سکا جو شاعری میں اسے نصیب ہوا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں یونسکو کے ایک اجلاس میں شرکت کے لیے بیروت آیا تو لبنان اور شام کی حکومتوں نے اس کی ادبی خدمات کے اعتراف میں امتیازی تمغوں اور القاب سے نوازا۔ اس کا انتقال ۱۹۵۷ء میں ہوا۔

مآخذ: (۱) محی الدین رضا: بلاغۃ العرب فی القرن العشرین، قاہرہ ۱۹۲۴ء؛ (۲) طاہر الخمیری و کامپفمایر (Tahir Khemiri and Kampffmeyer): *Leaders in Contemporary Arabic Literature*، ۱ (۱۹۳۰ء): ۱۱-۱۲؛ (۳) جورج صیدح: ادبنا و ادباؤنا المهاجر الامیرکیۃ، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۴) عیسیٰ الناعوری: ادب المَهجر، ص ۳۷۴ - ۳۸۷، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۵) وہی مصنف: ایلیا ابو ماضی، رسول الشعر العربی الحدیث، لبنان ۱۹۵۸ء؛ (۶) مجدت فتحی صفوت: ایلیا ابو ماضی؛ (۷) عبدالمجید عابدین: بین شاعرین: ابو ماضی و علی محمود طه؛ (۸) عبداللطیف: ایلیا ابو ماضی، دارالصادر، ۱۹۶۱ء؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، ص ۳۴۳-۳۴۴؛ (۱۰) المقتطف، ۷۱ (نومبر ۱۹۲۷ء): ۳۴۵؛ ۷۵ (جون ۱۹۲۹ء): ۱۱۰؛ (۱۱) الہلال، ۳۶ (نومبر ۱۹۲۷ء): ۱۱۱؛ (۱۲) الموسوعۃ الذہبیۃ، ۲: ۱۵۲-۱۵۳، نیو یارک ۱۹۶۳-۱۹۶۴ء.

(عبدالقیوم)

ایلیاء: رکّ بہ القُدس۔ *

⊗* **ایمان:** (ع) مادّہ أ م ن سے؛ اَمن اور اَمانۃ بھی اسی مادّے سے ہیں۔ امن خوف کی ضد ہے اور امانت خیانت کی۔ باب افعال میں ایمان کے معنی محفوظ کر دینا یا کسی شے یا شخص پر اعتماد رکھنا بھی ہیں۔ ایمان کے معنے، طمانیۃ النفس (اطمینانِ قلب) اور زوال الخوف (خوف کا نہ ہونا) بھی ہیں [لسان]۔ امام راغب نے لکھا ہے کہ ایمان سے مراد اِذْعَانُ النَّفسِ لِلْحَقِّ عَلٰی سَبِیْلِ التَّصْدِیْقِ (مفردات، بذیل اُمن)، یعنی کوئی شخص دل کی تصدیق سے حق کا اقرار اور اس کی متابعت کرے۔ یہ تین صورتوں کے اجتماع سے ممکن ہے: (۱) تصدیق بالقلب؛ (۲) اقرار باللسان اور (۳) عمل بالجوارح۔

اصطلاح میں ایمان کفر کی ضد ہے۔ اس صورت میں ایمان کے معنی ہیں تصدیق (جو تکذیب کی ضد ہے)۔ قرآن مجید میں آتا ہے: وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا (۱۲ [یوسف]: ۱۷) ("مؤمن" = مصدِّق")۔ الزجاج کی رائے کے مطابق ایمان سے مراد ہے اِظْهَارُ الْخُضُوْعِ وَالْقَبُوْلُ لِلشَّرِیْعَةِ وَلِمَا اَتٰی بِهِ النَّبِیُّ صَلّٰی

اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهٖ وَسَلَّمَ وَاعْتِقَادُهٗ وَ تَصْدِيْقُهٗ بِالْقَلْبِ (=شریعت اور سنتِ نبویؐ کو بسرو چشم قبول کرنا، اس کے مطابق اپنا اعتقاد رکھنا اور دل سے اس کی تصدیق کرنا)۔ اس سے امام غزالیؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام [رتّ بآن] اور ایمان مترادف (یعنی ہم معنی الفاظ) بھی ہیں، مختلف المعنی بھی ہیں اور بر سبیل تداخل بھی ہیں (یعنی ایک کے مفہوم کا ایک حصہ دوسرے میں موجود ہے)؛ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۳۵-۳۶)۔ اسی طرح فرمایا: يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ (۱۰ [یونس]: ۸۴)۔

مترادف ہونے کی صورت میں، ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں اور اس سلسلے میں صحیح البخاری میں حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی یہ روایت نقل کی گئی ہے: اِنَّ لِلْاِيْمَانِ فَرَائِضَ وَ شَرَائِعَ وَ حُدُوْدًا وَّ سُنَنًا فَمَنِ اسْتَكْمَلَهَا اِسْتَكْمَلَ الْاِيْمَانَ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْاِيْمَانَ (=ایمان کے کچھ فرائض، کچھ قوانین و ضوابط اور کچھ حدود و سُنن ہیں۔ جو شخص ان سب کو بجا لاتا ہے وہ اپنے ایمان کو مکمل کر لیتا ہے اور جو انھیں پورے طور پر بجا نہیں لاتا اس کا ایمان بھی مکمل نہیں ہوتا)۔

قرآن مجید کی بعض آیات سے اسلام اور ایمان کے الگ الگ مفہوم ظاہر ہوتے ہیں؛ مثلاً قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا (۴۹ [الحجرات]: ۱۴)۔ اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ اسلام کا لفظ جہاں ایمان کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے وہاں اسلام سے مراد محض ظاہری اور زبانی اقرار یا ظاہری عمل بالجوارح ہے، مگر ایمان اس کے مقابلے میں قلبی تصدیق اور اعتقادِ کامل (بلاشک وارتیاب) کا نام ہے۔ اس صورت میں اسلام کی تکمیل ایمان کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ تداخل کی صورت یہ ہے کہ ایک مفہوم کا ایک حصہ دوسرے میں موجود ہے، چنانچہ لفظ اسلام کے ایک مفہوم میں تصدیق بالقلب، تسلیم باللسان اور عمل بالجوارح مراد لی گئی ہے تو ایمان کے معنی صرف تصدیق بالقلب کے کیے گئے ہیں، جو اسلام کی تعریف میں داخل اور اس کا ایک حصہ ہیں۔ اور اس طرح ان میں عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہو جاتی ہے۔ اسلام عام ہے اور ایمان خاص۔

امام غزالی نے احیا (مصر ۱۲۸۹ھ، ۱: ۱۰۳) میں لکھا ہے: (حدیث جبریلؑ کے مطابق) آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے دریافت کیا گیا: ایمان کیا ہے؟ جواب ملا: اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَبِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ بِالْحِسَابِ وَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهٖ وَ شَرِّهٖ (= تو اللہ تعالیٰ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں اور رسولوں پر، آخرت پر، مرنے کے بعد کی زندگی پر، حساب و کتاب پر اور تقدیر پر جو کبھی تمھارے حق میں اچھی ہوتی ہے اور کبھی بری ایمان لائے)۔ پھر سوال کیا گیا: اسلام کیا ہے؟ جواب میں آپؐ نے فرمایا: بُنِيَ الْاِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ شَهَادَةِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَآءِ الزَّكٰوةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ۔ امام بخاریؒ نے کتاب الایمان میں ایمان کے شرائط، اس کے شعبوں اور اس کی کیفیات و علامات کے بارے میں بہت سی حدیثیں نقل کی ہیں؛ مثلاً ایک روایت میں ہے کہ ایمان کے کئی شعبے ہیں اور حیا بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے۔ ایک اَور روایت میں ہے کہ جہاد ایمان کا جزو ہے۔ ایک دوسری روایت میں صیامِ رمضان اور صلٰوۃ کو ایمان کا حصّہ قرار دیا ہے۔ ایک اَور روایت میں انصار کی محبت کو ایمان کہا گیا ہے اور ایک اَور جگہ ہے: اَلْاِيْمَانُ اَنْ يُّحِبَّ لِاَخِيْهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهٖ (=ایمان یہ ہے کہ جو کچھ آدمی اپنے لیے پسند کرے وہی کچھ اپنے بھائی کے لیے بھی پسند کرے)؛ اسی طرح آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی محبت بھی ایمان ہے (البخاری، کتاب الایمان)۔

ماحصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام بالعموم مترادف الفاظ ہیں، لیکن جہاں الگ الگ معنوں میں ہیں وہاں 'اسلام' ظاہری اقرار و عمل اور 'ایمان' قلبی تصدیق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلام، ایمان کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ ان دونوں لفظوں میں وہی فرق ہے جو عام اور خاص میں ہوتا ہے۔ متکلمین نے ایمان و اسلام کی بحث میں بڑی موشگافیاں کی ہیں اور اسے نجات اخروی کے حوالے سے دیکھ کر، ان کی حدیں مقرر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان ساری بحثوں کی بنیاد یہ ہے کہ بعض متکلمین اعمال کو ایمان کا حصّہ قرار دیتے ہیں، مگر بعض ایمان کو قلبی تصدیق تک محدود رکھتے ہیں۔

اس پر ایک اہم بحث یہ چلی کہ نجات کے لیے محض اعتقاد کافی ہے یا اس کے ساتھ اقرار باللسان اور اعمالِ صالحہ بھی ضروری ہیں، مثلاً متاخرین مرجئہ [رتّ بآن] کا یہ عقیدہ تھا کہ صرف اعتقاد ہی نجات کے لیے کافی ہے اور اعمالِ بد اس میں خلل انداز نہیں ہو سکتے۔ جس طرح محض اعمالِ صالحہ بجا لانے سے کسی کافر کو نجات نہیں مل سکتی۔ ان کے برعکس خارجیوں کی رائے یہ تھی کہ اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب کے ساتھ اعمالِ صالحہ بھی لازم ہیں۔ اگر کوئی شخص گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے (اور متشددین کے نزدیک ہر گناہ گناہِ کبیرہ ہے) تو وہ شخص کافر ہے اور ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ مُعتزلہ کے نزدیک ایسا شخص نہ کافر ہے نہ مومن بلکہ فاسق ہے۔ اہل السنت بھی ایسے شخص کو فاسق ہی کہتے ہیں، مگر ان کا عقیدہ ہے کہ آخر میں ایسا شخص جنت میں چلا جائے گا۔

فقہا کی ایک رائے یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو اسے مسلمان ہی سمجھا جائے اور اس بنا پر تمام اہلِ قبلہ کو مسلمان مان لیا جائے اور ان کی قلبی تصدیق کا معاملہ خدا کے سپرد کیا جائے تا آنکہ اللہ تمام اسرار کو عیاں کر دے۔ اعمالِ صالحہ کا مسئلہ بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے؛ اگرچہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس نظریے کی وجہ سے اعمالِ صالحہ کے بارے میں بے اعتنائی کا رویہ پیدا ہونا یقینی ہے اور بے عمل مسلمان اور باعمل مسلمان کے درمیان کچھ امتیاز نہیں رہتا۔ مفکرین اسلام میں سے جس کسی نے اعمال پر زور دیا ہے اور نجات کے لیے انھیں بنیادی شرط قرار دیا ہے ان کے پیش نظر یہی حکمت تھی، اگرچہ اس معاملے میں کہیں کہیں غلو بھی ہو گیا ہے۔ بہرحال بنیادی عقیدے لازمی ہیں۔

کیا ایمان بڑھتا اور گھٹتا بھی ہے؟ قرآن پاک میں کئی بار ایمان کے بڑھنے کا ذکر آیا ہے اور اسلاف کا عقیدہ یہ تھا کہ ایمان اعمالِ صالحہ سے بڑھتا ہے اور گناہوں سے کم ہو جاتا ہے۔ متاخر مسلمانوں کے نزدیک اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ تصدیق باقی رہتی ہے اور نیک کام نہ تو تصدیق کے اجزا ہیں اور نہ دراصل ایمان پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ یہ اس کے زوائد ہیں، جس سے اس کی مقدار بڑھ جاتی ہے۔ اس کے برعکس نافرمانی کے کاموں سے ایمان کی مقدار میں کمی آجاتی ہے، لیکن وہ خود بدستور قائم رہتا ہے۔ اسی بنا پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ایک حدیث میں ایک دانے کے برابر ایمان کا ذکر فرمایا، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ایمان کی مقدار میں تفاوت ہو سکتا ہے۔ الغزالیؒ نے بڑی نفسیاتی سچائی کے ساتھ اور نہایت خوب صورتی سے یہ بتایا ہے کہ اعمال صالحہ کس طرح ایمان کو تقویت دیتے ہیں؛ لیکن یہ مسئلہ پھر بھی لفظی بحث کا موضوع بنا رہا۔ جن لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ ایمان تصدیق اور اعمالِ صالحہ کا نام ہے، ان کی تعلیم یہ تھی کہ ایمان بڑھ اور گھٹ سکتا ہے اور جن کا عقیدہ یہ تھا کہ ایمان محض تصدیق ہے، ان کے نزدیک اس میں کمی یا اضافے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے لوگ اسے ناپسند کرتے تھے کہ کوئی شخص بغیر ان شاء اللہ (= اگر اللہ نے چاہا) کے اضافے کے یہ کہے کہ میں مومن ہوں (انا مؤمن) اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ "حقًّا" (حقیقت میں)، "عند اللّٰہ" (اللہ کے نزدیک) وغیرہ کا اضافہ کیا جائے (قبّ شرح عقائد النسفی)۔ الغزالی کی احیاء، کتاب ۲، فصل ۴، مسئلہ ۳، میں اس کی کئی مثالیں دی گئی ہیں، قبّ شرح از سید المرتضٰی؛ لہٰذا اشاعرہ اور سب کے سب شافعی، مالکی اور حنبلی ان شاء اللہ کے اضافے پر مصر تھے، بحالیکہ مرجئہ اور احناف اِن شاء اللہ کے اضافے کو ممنوع قرار دیتے اور حقًّا کے اضافے کو جائز سمجھتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ ان شاء اللہ کہنا شک ظاہر کرتا ہے اور کسی ایسے سلسلے میں شک کفر ہے۔ ان کے جواب میں اشاعرہ کہتے تھے کہ ان شاء اللہ کہنے سے ذہن میں تصدیقِ مطلق کی حقیقت پر شک کرنا مقصود نہیں بلکہ (۱) اپنے آپ کو پاک وصاف ظاہر کرنے (تزکیۂ نفس کے ادعاء) سے بچانا ہے، قبّ [اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یُزَکُّوْنَ اَنْفُسَهُمْ ۭ بَلِ اللّٰهُ یُزَکِّیْ مَنْ یَّشَآءُ] ۴ [النساء]: ۴۹؛ [فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ ۭ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰی] ۵۳ [النجم]: ۳۲؛ (۲) پاسِ ادب کا خیال (تادّب) اور سب باتیں اللہ کی مشیئت کے سپرد کر کے برکت حاصل کرنا (تبرّک)؛ (۳) ایمان زیر بحث کے مکمل ہونے نہ کہ اس کی حقیقت کے بارے میں شبہے کا اظہار کرنا ہے، یا اگر اعمال کو ایمان کا جزو شمار کیا جائے تو اس شبہے کا اظہار کہ آیا اعمال ہوں گے یا نہیں؛ اور (۴) اس شبہے کو ظاہر کرنا ہے کہ آیا اللہ مومن زیر بحث کو بحالت ایمان ہونے کی اجازت دے گا یا نہیں کیونکہ سب باتوں کو ان کے انجام (خواتم) سے جانچنا چاہیے۔ اس کے علاوہ یہ مسئلہ نیت سے تعلق رکھتا ہے (الاعمال بالنیات)۔ اشاعرہ کے نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے احیاء، حوالۂ مذکورہ، اور ماتریدیہ کے لیے التفتازانی کی عقائد النسفی کی شرح، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۲۷ ببعد۔

مآخذ: متن میں مذکور حوالوں کے علاوہ (۱) الایجی: مواقف، طبع Soerensen، ص ۲۷۴-۲۹۰، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۹۳ - ۶۰۰؛ (۲) تھانوی: کشاف، ص ۹۳-۹۸؛ (۳) البخاری، کتاب الایمان؛ (۴) Krehl: *Zur Lehre Vom Glauben im Islam*؛ [(۵) سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ج ۴؛ (۶) اصغر علی روحی: مافی الاسلام؛ (۷) شرح عقائد النسفی]۔

(D. B. MACDONALD [وادارہ])

ایمر: (ایموُر) اوغز کے ایک قبیلے کا نام۔ اس قبیلے کا بیان بت پرست اوغزوں کی ایک افسانوی داستان میں اس طرح کیا گیا ہے کہ وہ اوچ اوک (Üč-ok) گروہ کا واحد قبیلہ تھا جس سے حکمران پیدا ہوے۔ لیکن ان کے بارے میں اب تک جو تاریخی معلومات حاصل ہوئی ہیں ان کے مطابق ان کا ذکر دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے جب وہ ایران میں اور بحیرۂ خزر کے جنوب مشرق میں عثمانی سلطنت میں ترکمانی متحدہ ریاستوں کا ایک حصّہ تھے۔

(۱) عثمانی ممالک کے ایمر کی دو بڑی شاخیں تھیں: ایک وہ جو حلب کے ترکمانوں میں رہتے تھے اور دوسری وہ جو ذوالقدرلی متحدہ ریاست (اُلُس) کے ساتھ تھے۔ پہلی شاخ کے، سلیمان اوّل کے عہد میں، چار قبیلے (oymak) تھے۔ آگے چل کر دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ان کی تعداد بڑھ گئی اور ان کے گیارہ قبیلے ہو گئے۔ اسی زمانے میں اس شاخ کے ایک اور قبیلے کا سواس کے جنوب میں ینی ال قبیلے کے درمیان سراغ ملا۔ وی انا کے دوسرے محاصرے (۱۶۸۳ء) کے بعد دوسرے ترکمان گروہوں کی طرح ایمر سے بھی مطالبہ کیا گیا کہ وہ اس جنگ میں خدمات انجام دیں جو ان دنوں آسٹریا سے ہو رہی تھی۔ اس کے کچھ عرصہ بعد یہ کوشش کی گئی کہ حلب کے ترکمانوں کی ایک بڑی تعداد، جس میں ایمر بھی شامل تھے، حَما حمص کے علاقے میں بسا دی جائے، لیکن اس میں کامیابی نہ ہوئی۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں ان کی تعداد پانچ سو خیمے درج کی گئی ہے۔

ذوالقدرلی کے درمیان جو ایمر رہتے تھے ان کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ صرف مَرعَش کے علاقے میں رہنے والوں کی تعداد دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے تیسرے دہاکے میں انچاس قبیلے تھی۔ ذوالقدرلی کی متحدہ ریاست پر مشتمل دوسرے گروہوں کی طرح یہ ایمر بھی صرف نیم مقیم تھے اور ان زمینوں میں جہاں وہ جاڑے کے موسم میں خیمہ زن ہوتے تھے زراعت میں مشغول ہو جاتے تھے۔ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں وہ مَرعَش۔عینِ تاب کے علاقوں میں مستقلاً آباد ہو گئے۔ اس گروہ کے کچھ متفرق قبیلے اس زمانے میں ذوالقدرلی کی متحدہ ریاست کے مقبوضہ علاقوں کے دیگر حصوں میں رہتے تھے، مثلاً کرِس (کدِرلی) اور بوزوک کے سنجاقوں میں، بوز اُلُس کے درمیان اور ایران میں۔

چھوٹی چھوٹی جماعتیں، جن کے نام اِمُو رلو اور اِیمُور لر تھے، سورگوت، آیدِین اور اَدَنہ کے علاقوں میں پائی جاتی تھیں، مگر ان کے نام قبیلوں کی بنا پر نہ تھے بلکہ افراد سے لیے گئے تھے (نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں اِمُر/اِمر عموماً شخصی نام ہوتا تھا)۔ اِیمر یا اِیمُور مرکزی اور مغربی ترکیہ میں عام طور پر گاؤں کا نام ہوتا تھا، بالخصوص سِواس کے نواح میں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ وطن کر کے اناطولیہ میں آنے والے ترکوں میں اہم عنصر اسی قبیلے کا تھا۔

(۲) ایران کے اِیمر ذوالقدَر کی متحدہ ریاست سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ فارس میں رہتے تھے اور ان سات بڑے قِزِلْباش قبیلوں میں سے تھے جن پر صفوی خاندان کے اقتدار کا مدار تھا۔ یہ قبیلۂ ذوالقدر اناطولیہ کے ذوالقدر (ریاست متحدۂ ذوالقدرلی) کا ایک شعبہ تھا، جہاں سے وہ ایران میں نقل مکانی کر کے آ گیا تھا۔

(۳) دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ایمر، سَیّن خانلو ترکمانوں کے درمیان بھی پائے جاتے تھے، جو اَستر آباد کے شمال کے دریاؤں — اَتْرَک اور گُرجان — کے ساتھ ساتھ آباد تھے۔ یہ لوگ جب شاہ عباس کے زیرِ فرمان ہو گئے تو ان کے سردار علی یار کو خان کا لقب دے کر اَستر آباد کا گورنر (والی) بنا دیا گیا۔ اس کی وفات کے بعد، جو تقریباً ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں ہوئی، اس کا لڑکا محمد یار اس کا جانشین ہوا۔ ان ایمر کے کچھ بچے ہوئے لوگ، جن کی تعداد دو سو گھرانوں کے لگ بھگ ہے، اس علاقے میں اب تک بستے ہیں۔

مآخذ: (۱) V. V. Barthold (ترجمہ V. and T. Minorsky): *Four studies on the history of Central Asia*، ج ۳، لائڈن ۱۹۶۲ء، بمدد اشاریہ (بذیل مادہ اِیمُور)؛ (۲) F. Sümer: *Anadolu' da yaşayan bazi Üçoklu Oğuz boylarina mensup teşekküller*، در *Istanbul Ün. Iktisat Fak. Mecm.*، ۱۱: ۴۵۹ - ۴۶۶ (۱۹۴۹ - ۱۹۵۰ء)۔

(FARUK SÜMER)

---

* اَمُر مِنیا: رَكَ بہ قفقاز.

---

* اَیمُق: مغولی اور مشرقی ترکی زبان کا لفظ، جو قبیلے یا ''قبائل کے گروہ'' کے معنی میں آتا ہے (لہٰذا ترکی لفظ اِیل کا مترادف ہے)۔ آج کل کی مغولی زبان میں اس کے معنے ''صوبہ'' اور سوویت روس میں rayon کے ہیں۔ افغانستان میں وہ چار قبیلے جو جزوی طور پر بہ اعتبار اصل خانہ بدوش ہیں، یعنی جمشیدی، ہزارہ، فیروزکوہی اور تیمنی، چار اَیمُق یا چہار اَیمُق کہلاتے ہیں۔

(B. SPULER)

اَیمَن بن خُرَیم: بن فاتِک بن الأخرم الاَسَدی، اموی عہد کا ایک * عرب شاعر، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے صحابی حضرت خُرَیم الناعم ؓ کا بیٹا تھا، جن سے اس نے [بعض] احادیث روایت کی ہیں۔ کوفے میں قیام پذیر ہونے کے بعد اس نے اس شہر کے کئی اور شعرا کی طرح غزلیں کہیں اور اموی شہزادوں (عبدالعزیز اور بِشر بن مروان) کی مدح میں قصائد بھی لکھے۔ اگرچہ وہ برص میں مبتلا ہو گیا تھا تاہم اپنی شاعری کی بدولت ان کے تقرب سے بہرہ مند ہوتا رہا اور اسی قرب کی وجہ سے ''خلیل الخلفاء'' کے لقب سے مشہور ہو گیا۔ اس کی بعض نظموں میں سیاسی رنگ جھلکتا ہے۔ اس نے بنو ہاشم کی مدح میں بھی ایک قصیدہ لکھنے کی جرات کی اور اپنی اس خواہش کا بھی اظہار کیا کہ وہ دوسرے مسلمانوں بالخصوص عبداللہ بن الزُّبیر ؓ کے خلاف تلوار نہیں اٹھائے گا، کیونکہ وہ ان کے معاملے میں غیر جانب دار رہنا چاہتا ہے۔ اس کے برعکس وہ خارجیوں اور حضرت عثمان ؓ کے قاتلوں کا سخت مخالف ہے، لہٰذا مصنف کتاب الأغانی کی رائے کے برعکس، جو اسے شیعہ قرار دیتا ہے، اسے حضرت عثمان ؓ کا حامی سمجھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان، طبع سَنْدُوبی، ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء، ص ۱۳۸، ۲۵۸؛ (۲) وہی مصنف: کتاب الحیوان، طبع دوم، ۴: ۳۱۸، ۳۶۲؛ (۳) المُبَرِّد: الکامل، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن قُتَیبہ: کتاب الشعر، ص ۳۴۵ - ۳۴۷؛ (۵) وہی مصنف: کتاب المَعارِف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۸۵، ۱۴۸، ۲۵۲؛ (۶) الأغانی، ۲۱: ۷ - ۱۳؛ (۷) ابن عساکر: تاریخ دِمَشق، ۳: ۱۸۵ - ۱۸۹؛ (۸) ابن حَجَر العسقلانی: الاصابۃ، عدد ۳۹۳، ۲۲۴۶؛ (۹) ابن عبدالبر: الاِستیعاب، الاصابۃ کے حاشیے پر، ۱: ۸۹ - ۹۰؛ (۱۰) یاقوت: ارشاد الاریب، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) C.A Nallino: *Scritti*، ج ۶ (= *Letteratura*، بمدد اشاریہ؛ فرانسیسی ترجمہ، بمدد اشاریہ)۔

(CH. PELLAT)

اِینال: الملک الاشرف سیف الدین العَلائی (اپنے پہلے آقا کے نام پر) * الظاہری (منسوب بہ سلطان الملک الظاہر بَرْقُوق [رَكَ بَآن: ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء - ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء]؛ الاَجْرُود (بے ریش)، [چرکسی غلام اور] سلطانِ مصر و شام، جس نے ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء - ۸۶۵ھ/۱۴۶۰ء حکومت کی۔ سلطان برقوق نے اسے غلام کے طور پر خرید کر اپنی فوج کے مملوک دستے میں بھرتی کر لیا۔ برقوق کے بیٹے سلطان الناصر فَرَج [رَكَ بَآن] نے اسے آزاد کر دیا اور جمدار [رَكَ بَآن] کی فوج میں بھرتی کیا۔ سلطان المؤیَّد شیخ [۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء - ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء] کے عہد میں اسے خاصّکی (فوج رکاب کا ایک فرد) بنایا گیا۔ اور سلطان المؤیَّد کی وفات پر دس مملوکوں کا امیر مقرر کیا گیا۔ سلطان برس بے کے عہد [۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء - ۸۴۲ھ/۱۴۳۸ء] میں اس نے مزید اعلیٰ عہدوں پر ترقی کی، چنانچہ وہ رئیس طبل خانہ (وہ افسر جس کے ہمراہ باجا ہو) بنا، پھر دوم رئیس نوبت (یعنی پہرے داروں کا نائب سردار) اور ۸۳۱ھ [۱۴۲۸/۱۴۲۷ء] میں غزّہ کا والی بنایا گیا۔ دو سال بعد وہ سلطان برس بے کے ہمراہ آمد (دیار بکر) کی مہم پر گیا، جس

میں کچھ کامیابی نہ ہوئی۔ جب سلطان نے یہ چاہا کہ سرحدی علاقہ کسی قابلِ اعتماد نگران کے سپرد کیا جائے تو اس نے اینال کو الرُّہا (Edessa) کا، جو تقریباً بالکل تباہ ہو چکا تھا، حاکم مقرر کر دیا۔ اینال اور اس کے بعد دوسروں نے بھی اس عہدے کو قبول کرنے سے انکار کیا، لیکن بالآخر سلطان نے اسے ایک ہزاری امیر کی جاگیر (تَقْدِمہ) اور اس کے علاوہ والی کی تنخواہ دے کر اس پر آمادہ کر لیا۔ دو سال بعد اسے بحیثیت یک ہزاری امیر (بغیر کسی عہدے کے اور سلطان کے تحتِ طلب) قاہرہ بلا لیا گیا اور ۸۴۰ھ [/۱۴۳۶-۱۴۳۷ء] میں اسے صَفَد کا حاکم بنا کر بھیجا گیا۔ جب سلطان چَقْمَق [۸۴۲ھ/۱۴۳۸ء-۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء] تخت نشین ہوا تو اس نے اینال کو ۸۴۳ھ میں قاہرہ بلایا اور اسے بغیر کسی عہدے کے یک ہزاری امیر مقرر کر دیا۔ ۸۴۶ھ میں اسے دَوادارِ کبیر بنا دیا گیا۔ ۸۴۸ھ میں وہ اتابک (سپہ سالارِ فوج) بنا اور اس حیثیت سے چقمق کے بیٹے عثمان کی جگہ اسے سلطان منتخب کیا گیا [۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء]، کیونکہ عثمان اپنے باپ کی وفات پر مملوکوں کی بغاوت میں اپنے رتبے کو قائم نہ رکھ سکا تھا۔ اگرچہ اس وقت اینال کی عمر تہتر سال کی ہو چکی تھی پھر بھی جہاں تک ممکن تھا مملوکوں کی خواہش پوری کر کے وہ اپنے آپ کو تخت پر قائم رکھ سکا اور بارہا ان کے ساتھ ضرورت سے زیادہ رعایت کرنے والا آقا ثابت ہوا۔ مجموعی حیثیت سے سلطان اینال کا زمانہ خیر و برکت کا عہد تھا۔ اگرچہ وہ مملوکوں کی رعونت اور خودسری کو نہ دبا سکا، تاہم سلطنت کا ایک اور زخم مندمل کرنے میں کامیاب ہو گیا، یعنی سخت مشکلات کے باوجود سکّے کی اصلاح عمل میں لایا۔ ناقص المعیار چاندی کے سکّے، جو اس کے پیشرووں نے ضرب کرائے تھے، بتدریج واپس لے لیے گئے اور ان کی جگہ نئے اور بہتر سکّے جاری کیے گئے۔ خارجی سیاست میں بھی وہ خوش قسمت رہا۔ آق قویونلو کے امیر اَلْبِسْتان [رک بآں] (جنوبی ایشیاے کوچک) کے آق قویونلو امیر اور بالخصوص قسطنطینیہ کے فاتحِ اعظم سلطان محمد عثمانی سے، جس کے پاس اس نے فتحِ قسطنطینیہ پر مبارک باد کے لیے ایک خاص سفیر بھیجا تھا، اس کے تعلقات نہایت خوش گوار تھے۔ ضرورت کے وقت جنگ سے نہ ڈرتا تھا۔ اس نے قَرَہ مان کے امیر کو، جس نے اس سے Cilicia کے کئی مستحکم مقامات چھین لیے تھے، باہر نکال دیا اور اسے صلح کرنے پر مجبور کیا۔ ان تعلقات کی وجہ سے جو قبرص اور مصر کے درمیان بَرْس بے کے عہد سے چلے آتے تھے۔ اینال بھی یورپ کی سیاسیات میں الجھ گیا۔ ان بحری قزاقوں کو جو شام کے ساحل پر لوٹ مار کیا کرتے تھے ان کے مرکز سے محروم کرنے کے لیے برس بے نے ۸۳۰ھ میں قبرص] پر قبضہ کر لیا تھا اور بادشاہ یانوس (Janus) سے اپنی سیادت تسلیم کراتے کے بعد خراج ادا کرنے کی شرط پر اسے بحال کر دیا تھا۔ ایک مختصر سا مصری دستۂ فوج جزیرے میں متعین تھا۔ جب یانوس کا ایک جانشین یوحنا ثانی ۸۶۲ھ/۱۴۵۷ء میں مرا تو اس کی بیٹی شارلٹ (Charlotte) کو ملکہ بنا دیا گیا۔ یوحنا کا مشتبہ لڑکا جیمز (James)، جو نکوشیا (Nicosia) کا اسقف تھا، جان کے خطرے کی وجہ سے مصر چلا آیا اور مدعیِ سلطنت بن بیٹھا۔ دونوں دعویداروں نے کوشش کی کہ اینال اسے تسلیم کر لے۔ ایک مدت تک پس و پیش کرنے کے بعد روڈس (Rhodes) کے Knights of St. John کے امیرِ اعظم (Grand Master) کے سفیر کی مداخلت سے اس نے شارلٹ (Charlotte) کے حق میں فیصلہ کر دیا، لیکن مملوکوں کا میلان جیمز کی طرف تھا اور انھوں نے سلطان کو مجبور کیا کہ وہ اسے ایک بحری بیڑا دے کر قبرص کی طرف روانہ کرے۔ اس بیڑے کی مدد سے جیمز نے بغیر مزاحمت کے صدر مقام نکوشیا پر قبضہ کر لیا، لیکن جب کرینیا (کرینیس Cerenes) کے محاصرے نے طول کھینچا تو مصری بیڑا مصر واپس چلا آیا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ نے اس کے امیر البحر کو رشوت دے دی تھی۔ امیر البحر نے قبرص میں ایک مختصر سا حفاظتی دستہ چھوڑ دیا، جس کی مدد سے جیمز وہاں جما رہا، لیکن شارلٹ (Charlotte) کو اس کے علاقے سے محروم نہ کر سکا (مزید تفصیلات کے لیے رک بہ خوش قدم)۔ اینال ایک نرم طبیعت اور رحم دل بادشاہ تھا اور اس نے اپنی رعایا پر حتی الامکان عدل اور نرمی سے حکومت کی۔ اس کی وفات ۸۶۵ھ/۱۴۶۰ء میں ہوئی۔ اس کا بیٹا احمد، جسے اینال نے مرتے وقت اپنا جانشین تسلیم کر لیا تھا، بڑا دوراندیش حاکم تھا۔ احمد کا مطمحِ نظر قوم کی بہبود تھی، لیکن وہ سرکش مملوکوں کو قابو میں نہ رکھ سکا، چنانچہ صرف چار ہی ماہ تک حکومت کر سکا۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: المَنْهَل الصافی، بذیل مادۂ اینال؛ (۲) ابن ایاس، ۲: ۳۹-۶۵؛ (۳) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ج ۵، جہاں مشرقی و مغربی حوالے مذکور ہیں۔

(M. SOBERNHEIM)

---

* **اَیْنَہ بَخْتی:** (ت) لِپانتی (Lépante) (یونانی ناوپاکتوس Naupaktos) کا ترکی نام [جو اسی سے ماخوذ ہے]۔ یہ خلیج کورنتھ [قورنتہ] پر ایک خوش منظر مقام پر واقع ہے۔ آج کل یہ ایک چھوٹا سا مفلوک الحال قصبہ ہے، جسے وہاں کے لوگ اپاکتوس (Epaktos) کے نام سے پکارتے ہیں اور اطالوی لوگ لپانتو (Lepanto) کہتے ہیں۔ اس کے گرد شکستہ دیواروں کی فصیل ہے، جو اہلِ وینس کے عہدِ حکومت کی یادگار ہے، اور ایک سربلند قلعہ بھی، جس کے دامن میں یہ قصبہ آباد ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں اَیْنَہ بَختی کو خلیج کورنتھ پر تسلط حاصل تھا اور ۱۴۰۷ء میں یہ وینس کے زیرِ حکومت آ گیا۔ (قب Vitt. Lazzarini: *L' acquisto di Lepanto*، ۱۴۰۷ء، در *Nuovo Archivio Veneto*، (وینس ۱۸۹۸ء) ۱۵: ۲۶۷-۸۳۳)۔ ۱۴۸۳ء میں ترکوں نے اس کا محاصرہ کیا اور ناکام رہے۔ لیکن ۱۴۹۹ء میں اسے فتح کر لیا۔ ڈان جوان (Don Juan)، شاہ آسٹریا نے (چھبیس سال کی عمر میں) جزیرۂ اوکسیہ (Oxia) کے قریب ۷ اکتوبر ۱۵۷۱ء کو ایک نہایت خون ریز بحری جنگ میں فتح پائی۔ اس جنگ میں دو سو پچاس جہاز (کچھ اہلِ وینس کے اور کچھ ہسپانویوں کے) اس کے ماتحت تھے اور اسے پوپ کی حمایت حاصل تھی۔ اس کے مقابلے میں ترکوں کے پاس بھی اتنا ہی

بیڑہ تھا، جس میں سے ڈان جوان نے دوسو جہاز غرق کر دیے۔ یہ شہر ایک ترکی سنجاق کا مستقر رہا، تا آن کہ ۱۶۸۷ء میں اہلِ وینس نے اسے دوبارہ فتح کر لیا اور وہ Karlovac کی صلح (۲۶ جنوری ۱۶۹۹ء) تک اس پر قابض رہے۔ اس کے بعد یہ مقام پھر ترکوں کے ہاتھ آ گیا اور ۱۲ مارچ ۱۸۲۹ء کو یونانیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ خلیج اینہ بختی کے مقابل آ کر خلیج کورنتھ اتنی تنگ ہو جاتی ہے کہ اس کا عرض صرف سوا میل (دو کیلومیٹر) رہ جاتا ہے۔ اہلِ وینس نے یہاں جو استحکامات تعمیر کرائے تھے انھیں جنوب میں کاسترو موریاس (Kástro Moréas) کہتے ہیں اور شمال میں ان کا نام کاسترو رومیلیاس (Kástro Roumelias) ہے۔ یہ استحکامات سابقہ زمانے میں دردانیال خرد کے نام سے معروف تھے، لیکن اب مدت سے کھنڈر ہو کر رہ گئے ہیں۔ آج کل اینہ بختی کی آبادی کوئی دو ہزار نفوس پر مشتمل ہے اور یہاں ایک اسقف رہتا ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۸ (۱۹۲۸ء) ۶۱۲ببعد؛ (۲) J.v. Hammer: *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۱۲۵-۱۲۷ (اس میں یہ عجیب و غریب بیان بھی شامل ہے کہ آیدین اوغلو عمر بیگ جہازوں کو خشکی پر سے مشینوں کے ذریعے کھینچ کر لے گیا تھا)؛ (۳) حاجی خلیفہ: تُحفة الکِبار فی اَسْفار البِحار، مطبوعۂ استانبول قبل از ۱۱۴۱ھ، ص ۴۲-۴۳؛ (۴) لپانتو کی بحری جنگ کے لیے مآخذ در H. Kretschmayr: *Geschichte von Venedig*، گوتھا ۱۹۳۴ء، ۳: ۵۷۹ببعد اور (۵) قدیم تر مآخذ در Hammer-Purgstall، ۳: ۷۸۷ ببعد؛ نیز (۶) C. Manfroni: *Storia della Marina Italiana*، روم ۱۸۹۷ء، ۳: ۴۳۷-۴۵۱؛ (۷) F. Hartlaub: *Don Juan d' Austria und die schlacht bei Lepanto*، ۱۹۴۰ء؛ اور (۸) R. C. Anderson: *Naval wars in the Levant 1559-1853*، پرنسٹن (Princeton) ۱۹۵۲ء، باب دوم؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے: (۹) W. Miller: *The Latins in the Levant*، لنڈن ۱۹۰۸ء، مواضع کثیرہ (قب ص ۶۷۰ ب) اور (۱۰) وہی مصنف: *Essays on the Latin Orient*، کیمبرج ۱۹۲۱ء، مواضع کثیرہ (قب ص ۵۶۸ الف)؛ [(۱۱) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیل مادۂ لپانتی].

(F. BABINGER)

---

* اِیْوان: (نیز اَیْوان؛ جمع: اِیوانات، اَوَاوِین)، ایک فارسی لفظ، جو عربی میں بھی مستعمل ہے۔ Salemann نے اسے پہلوی کے لفظ 'بان' (= گھر) سے مرتبط کیا ہے (قب *Grundr. d. iran. phil.*، ۱/ ۱: ۲۷۲)۔ لفظ ایوان ملوک ساسانیہ کے دیوان خانۂ شاہی کے لیے مستعمل تھا، جو تین طرف سے دیواروں سے محصور اور چوتھی طرف سے ایک کھلا وسیع مستطیل کمرہ ہوتا تھا۔ قصر مدائن (Ctesiphon) کے ایوان کا ایک حصہ ابھی تک بغداد کے جنوب میں ایک ویران مقام پر اِستادہ ہے اور ایوانِ کسرٰی کے نام سے موسوم ہے۔ مرّوجہ صورت لِیْوان، جس کی جمع لَواوِین ہے، اَلْاِیوان سے مشتق ہے، جس کا اِطلاق مصر و شام کے عرب مکانوں میں اس کمرے پر ہوتا ہے جو ایوان کی شکل کا یعنی ایک طرف سے کھلا ہوا ہوتا ہے.

مآخذ: [(۱) تاج العروس؛] (۲) Lane: *Modern Egyptians*، ۱: ۱۸-۲۰؛ (۳) Cuche: *Dict. arabe*، ص ۶۱۴؛ (۴) A. Von Kremer: *Topographie von Damascus*، ص ۱۹؛ (۵) یہ لفظ داستان الف لیلة میں بھی استعمال ہو چکا ہے (ڈوزی (Dozy): *Supplém*، ۲: ۵۶۳؛ [(۲) فرہنگ آنندراج، تحت مادّہ].

(CL. HUART)

اَیُوز: عَیُّواض، (۱) یہ نام سلطنتِ عثمانیہ کے آخری دور میں اونچے * گھرانوں کے خدمت گاروں کے لیے استعمال ہوتا تھا، جو بالعموم شہر وان (Van) کے ارمن اور بعض حالتوں میں کُرد باشندے ہوا کرتے تھے۔ ایک 'حکمِ شریف' میں جو ربیع الاوّل ۱۱۶۴ھ/ جنوری - فروری ۱۷۵۱ء میں چاؤش باشی کے نام صادر ہوا تھا، ان اَرمن ذمّیوں کا ذکر کیا گیا ہے "جو کچھ عرصے سے 'رجالِ دولتِ عالیہ' کے گھروں میں ملازم رکھے جاتے ہیں اور جو شراب پیتے ہیں اور اپنے مالکوں کے گھروں میں چوریاں کرتے ہیں اور جزیہ ادا کرنے سے گریزاں رہتے ہیں" [اور فہمائش کی گئی ہے کہ] آئندہ کوئی ارمن یا یونانی ذمّی بڑے آدمیوں کے گھر میں ملازم نہ رکھا جائے اور ان کی جگہ مسلمانوں کو دی جائے (احمد رفیق: هجری اون ایکنجی عصرده استانبول حیاتی، استانبول ۱۹۳۰ء، ص ۱۷۱)۔ یہ بات واضح نہیں کہ فی الواقع یونانی کس حد تک اس حیثیت سے ملازم رکھے جاتے تھے؟ غالبًا یہ فرمان زیادہ عرصے تک مؤثر نہیں رہا ہوگا، کیونکہ ایک خیالِ ظلّ [رَکّ بآن] (Shadow plays) بعنوان قرہ گوز میں ایک عام کردار سرجیس (Sergis) کا ملتا ہے جو وان کا رہنے والا ایک ارمن ایوز تھا۔ جدید عربی [خیالِ ظلّ] میں اسے عیواز کہتے ہیں اور اس کی ایک بیوی اُمّ مَعُوظہ ہے (A. Bartheleny: *Dictionnaire Arabe Français*، پیرس ۱۹۳۵-۱۹۵۴ء، ص ۵۶۴، ۵۶۷).

ایوز کے فرائض میں کھانا کھلانا، انگیٹھیوں میں کوئلے ڈالنا، انھیں روشن رکھنا، چراغوں میں تیل بھرنا اور انھیں صاف رکھنا، نیز گھر کا سودا سلف خریدنا (حکم مذکورۂ بالا میں بازارہ۔ گیدِن [=بازار جانا]) شامل تھے۔ یہ سمجھنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ یہ آخری کام بعض اوقات خدمت گار اور دکاندار دونوں کے لیے نفع بخش ثابت ہوگا، چنانچہ "ایوز قصاب ہپ برحساب" (=ایوز اور قصاب سب ایک ہی بات ہے) اب بھی ایک ترکی مثل ہے جو دو یکساں چیزوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اونچے درجے کا ایوز، جو داروغہ کے فرائض سر انجام دیتا تھا، ایوز کحیا (کتخدا) کہلاتا تھا.

ایوز کا عام لباس: اودے رنگ کا کوٹ، واسکٹ اور پاجامہ، مختلف رنگوں کی لمبی اونی جرابوں اور سیاہ جوتوں پر مشتمل ہوتا تھا اور اس کے ساتھ شانوں پر ایک سفید تولیا، چوڑی دھاری کا ایک پیش بند (apron) اور سر پر ترکی ٹوپی، جس

پر پگڑی بندھی ہوتی تھی.

پاکالن (Pakalin) (دیکھیے مآخذ) لکھتا ہے کہ سرکاری دفاتر کے بعض ملازمین بھی ایوز کہلاتے تھے۔ زمانۂ حال تک وزارتِ خارجہ میں ایک ایوز ہوا کرتا تھا، جس کا کام قالین صاف کرنا تھا.

اس لفظ کا اشتقاق بہت مشتبہ ہے۔ ایک قیاس یہ ہے کہ یہ عربی لفظ عِوَض کی بگڑی ہوئی صورت ہے (جیسا کہ [آ،ت میں لکھا ہے، دیکھیے مآخذ)۔ اس لفظ کا جمع کا صیغہ عواض اصولی طور پر زیادہ صحیح ماخذ معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ غازیان تپہ (gaziantep) کی بولی میں عربی عوض کی شکل اَئْوَز ہو جاتی ہے (عمر عاصم آق صوی: غازیان تپ اغزی، استانبول ۱۹۴۵-۱۹۴۶ء، ۳: ۶۰)، تاہم ان دونوں صورتوں میں معانی کا باہمی تعلق سمجھنا مشکل ہے۔ [فارسی لغات، مثلاً فرہنگ آنندراج میں ایک لفظ اِیْواز ملتا ہے، جس کے معنے آراستہ و پیراستہ کے دیے ہیں۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ ترکی میں یہ لفظ فارسی ہی سے آیا ہو اور اس کے معنے "وردی سے آراستہ ملازم" (liveried footman) کے ہو گئے ہیں۔ عیواض اسی کی معرّب شکل معلوم ہوتی ہے۔ جس کا عربی مادّے عوض سے بظاہر کوئی تعلق نہیں].

(۲) اَئْوَز (عیواض یا عِوَض خان) کوررا وغلو کی عوامی داستانوں کے ایک مرکزی کردار کا نام ہے۔ وہ (مختلف نسخوں کی رو سے گرجستان یا اُرفہ یا اُشکُدار کے) ایک قصاب کا بیٹا ہے، جسے کوررا وغلو اغوا کر لیتا ہے اور جو بعد میں اس کا سب سے زیادہ بہادر پیرو بن جاتا ہے (دیکھیے پرتو نائلی: کور/راوغلودستانی، استانبول ۱۹۳۱ء، بمواضع کثیرہ؛ پرتو نائلی بوراتاو: خلق حکایہ لری و خلق حکاوہ جیلغی، انقرہ ۱۹۴۶ء، اشاریہ بذیل مادّۂ ایوز Ayvaz).

مآخذ: (۱) [آ،ت، مقالۂ ایوز از صبری اسد سیاؤشگل، جس سے مقالۂ ہذا کا بیشتر حصہ ماخوذ ہے اور اسی طرح مقالۂ Ayvaz، محررۂ M. Z. Pakalin، در عثمانلی تاریخ دیملری و تریملری سوز لغو، استانبول ۱۹۴۶-۱۹۵۶ء.

(G. L. Lewis)

---

* اَیّار: (ت) رَكَ بہ Redhouse بذیل مادّہ۔ ترکی مہینہ جو ماہ مئی کے مطابق ہے۔ [اس کا ایک تلفّظ بہار کے وزن پر اَیَار بھی ہے (فرہنگ آنندراج، تحت مادّہ)].

---

* اَیّام التَّشْرِیق: رَكَ بہ تَشْرِیق.

---

* اَیّام العَجُوز: "بڑھیا کے دن"، بحیرۂ رُوم کے کنارے یا اس کے قریب جو اسلامی ممالک ہیں وہاں آخر سرما میں ہمیشہ چند دن ایسے آتے ہیں جب موسم بے حد خراب ہوتا ہے؛ ان دنوں کو "ایام العجوز" کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح بہت پرانی ہے اور معاصر عوامی کہانیوں میں بھی ملتی ہے۔ ایام العجوز کی میعاد ایک سے دس دن تک کی سمجھی جاتی ہے، اگرچہ عموماً یہ ایک یا پانچ یا سات دن کی ہوتی ہے۔ سال بھر میں ان دنوں کا دَور ملک بہ ملک مختلف ہوتا ہے۔ صرف ایک حوالے میں راس الجدی (winter solstice) کا ذکر آیا ہے (دیکھیے R. Basset)۔ بسا اوقات ایام العجوز سے جولین تقویم (Julian Calendar) کے مطابق فروری کے آخری چار (یا تین) اور مارچ کے پہلے تین (یا چار) دن مراد لیے جاتے ہیں۔ ترکوں کے ہاں نیز شام، لبنان اور مصر میں یہی حساب ہے۔ ان سات دنوں میں سے ہر ایک کا خاص نام ہے: صِنّ، صِنَّبْر، وَبْر، آمِر، مُؤتَمِر، مُعَلِّل، مُطْفِئُ الجَمْر (یا مُکْفِی الظَّعْن)۔ اگر دن پانچ ہوں تو چوتھا، پانچواں اور چھٹا نام شمار میں نہیں آتا، ان آٹھ ناموں کی تحقیق ابھی باقی ہے (دیکھیے R. Basset کی ایک توضیح)۔ المغرب میں سات دن کی اس مدت کے لیے جو فروری کے آخر اور مارچ کے آغاز میں آتی ہے ایک اَور نام ہے اور وہاں بڑھیا کی کہانیوں سے جنوری کے آخری یا فروری کے پہلے دن کا تعلق ہے، اگرچہ اسے "یوم العجوز" شاذ و نادر ہی کہا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اصطلاح مشرقی ملکوں میں بھی متعدد مختلف شکلوں میں رائج ہے، جو [اس کی] عربی [شکل] پر مبنی ہیں اور جن پر ان مغربی شکلوں کا بھی اضافہ ضروری ہے جو بلاد بربر میں رائج ہیں: (۱) "ایام العجوز" [= بڑھیا کے دن] بلکہ زیادہ صحیح طور پر "بَرْدُ العجوز" [= بڑھیا کی سردی] (ترکی، ایران، شام، لبنان، مصر)؛ "العجوز" [= بڑھیا]، مراکش کی بربری زبان میں)؛ (۲) "الیوم المُستعار" یا "الایام المستعارۃ [= مانگے کے دن"] (شام، لبنان، قبائلیہ، شمالی مراکش)؛ (۳) "ایام الجَدْی" [= سرد یا خراب موسم] (مصر، تونس، الجزائر، مراکش)۔ ان مختلف تعبیروں کے ساتھ تقریباً ہمیشہ کوئی نہ کوئی اساطیری تشریح موجود ہوتی ہے، جس کا مرکزی کردار ایک بڑھیا ہے: ایک بڑھیا، جو سردی سے مر گئی؛ ایک بڑھیا، جو سرد موسم کی پیشگوئی کرتی ہے، یا ایک بڑھیا، جو تند ہوا سے اس وقت جاں بحق ہوئی جب قوم عاد نیست و نابود کی جا رہی تھی۔ قدیم کتابوں اور ہمارے زمانے کی اکثر و بیشتر عوامی کہانیوں میں ایک بڑھیا اور اُس کے بچھڑے یا بکری یا گلّے کے ساتھ ایام المُستعار کا افسانہ بھی ملا دیا جاتا ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ ماہ فروری کے صرف اٹھائیس دن کیوں ہیں جس سے مذکورہ بالا تعبیریں (۲) و (۳) بن گئی ہیں)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ افسانوی بڑھیا انتہائی قدیم زمانے سے چلی آ رہی ہے۔ اس روایت کو بلاشبہ ان روایات سے ملا کر دیکھنا چاہیے جو یورپی ملکوں میں رائج ہیں اور جن کا تعلق بعض موسمی حالات اور بعض مقامات کے ناموں اور شاید کسی بڑھیا کے بارے میں عوامی کہانیوں کے بعض موضوعات سے ہے.

مآخذ: (۱) ابن قُتَیبہ: کتاب الانواء، طبع حمید اللہ و Pellat، حیدرآباد [دکن] ۱۹۰۶ء، پارہ ۷۳، ۱۳۰؛ (۲) المسعودی: مروج، ۳: ۴۱۱-۴۱۱؛ (۳) *Calendria* *Cordova*، ۲۶ فروری تا ۲ مارچ؛ (۴) القزوینی: کتاب عجائب المخلوقات، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۴۸-۱۸۴۹ء، ص ۷۷؛ (۵) وہی مصنف: *Calend-arium syriacum*.....، طبع Volck، لائپزگ ۱۸۵۹ء، ص ۴، ۱۳، ۲۷، حاشیہ ۴۲ [عربی] متن اور لاطینی میں ترجمہ و حواشی، جن کے ساتھ کہانی کی قدیم مختلف شکلوں کے حوالے بھی ہیں؛ (۶) الحریری: مقامات (*Séances*)، طبع Silvestre de

Sacy، پیرس ۱۸۲۲ء، ص ۲۵۶، ۱۸۵۳ء، ۱: ۲۹۵ و ۲: ۱۳۱؛ (۷) Le calendrier d' Ibn al-Bannā de Marrakech... طبع H. P. J. Renaud، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۱۵، ۳۳، ۳۵؛ (۸) Lane: Lexicon، ۱۹۶۱ء؛ [(۹) تاج العروس، بذیل مادّہ؛] (۱۰) R. Basset: Les jours d' emprunt chez les Arabes، در Revue des traditions populaires، ۱۸۹۰ء، ص ۱۵۱ - ۱۵۳؛ (۱۱) Westermark: Ritual and belief in Morocco، لنڈن ۱۹۲۶ء، ۳۷: ۱۶۱-۱۶۲، ۱۷۴ - ۱۷۵؛ (۱۲) وہی مصنف: Ceremonies and beliefs connected with agricultur... in Morocco، Helsingfors ۱۹۱۳ء، ص ۷۱؛ (۱۳) H. Basset: Essai sur la litt- érature des Berbéres، الجزائر ۱۹۲۰ء، ص ۲۹۵، ۳۰۱؛ (۱۴) E. Levi Provençal: Textes arabes de l' ouargha....، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۰۱، ۱۵۱ و حاشیہ ۱؛ (۱۵) P. Galand-Pernet: La vieille et la lègende des jours d' emprunt au Maroc، در Hesperis، ۱۹۵۸ء، ۱/۲: ص ۲۹-۹۳.

(P. GALAND-PERNET)

---

* **ایام العَرَب**: ''عربوں کے دن'' یہ نام عربی روایات میں ان جنگوں (قب لسان، بذیل مادۂ یوم، ۱۶: ۱۳۹، از روے ابن السکّیت) کو دیا جاتا ہے جو زمانۂ قبل از اسلام (نیز بعض صورتوں میں ابتداے عہدِ اسلام) میں عرب قبائل کے مابین ہوئیں۔ [بعض اوقات صرف الایام بھی کہتے ہیں، صاحب لسان نے ایام العرب کو عربوں کے 'وقائع' سے تعبیر کیا ہے۔ مشہور جاہلی شاعر عمرو ابن کلثوم نے اپنے مُعلّقہ میں ''وایام لنا غُرٌّ طوال'' سے جنگی کارنامے اور شان دار فتوحات مراد لی ہیں۔ یوم کا مضاف الیہ لڑائی اور معرکے کا نام ہوتا ہے، جو کسی کنویں، چشمے، پہاڑی یا آبادی کی مناسبت سے رکھا گیا، جس کے قرب و جوار میں وہ واقعہ ہوا، جیسے یوم بعاث وغیرہ۔ کبھی کسی اور مناسبت سے بھی نام رکھے گئے، مثلاً حرمت والے مہینوں میں لڑائیاں ہوئیں تو ان کا نام ایام الفِجار مشہور ہو گیا۔ منذر بن ماء السماء حاکم حِیرہ اور حارث غسّانی کے درمیان معرکہ ہوا، جس میں حارث کی بیٹی حلیمہ بہادروں کو غیرت اور جوش دلاتی تھی، اس لیے یہ معرکہ یوم حلیمہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔ یہ مخصوص دن مثلاً ''یوم بعاث'' یا ''یوم ذی قار'' [یا یوم أُباغ] کے نام سے مشہور ہیں اور ان کی تعداد اچھی خاصی ہے، تاہم ان میں سے بہت سے ایسے بھی ہیں جن میں یوم ذی قار کی طرح کوئی باقاعدہ جنگ نہیں ہوئی بلکہ ایسی معمولی جھڑپیں اور کشمکشیں پیش آئیں جن میں پورے پورے قبائل نہیں بلکہ صرف چند گھرانے یا افراد ایک دوسرے کے مقابلے میں تھے۔ خود عربوں کو بھی بعض اوقات اس حقیقت کا احساس ہوا، مثلاً اَوس اور خزرج کی باہمی جنگوں کا ذکر کرتے ہوے الزُّبیر ابن بکّار کہتا ہے کہ صرف ایک بُعاث کے دن باقاعدہ جنگ ہوئی تھی اور بقیہ ایام میں لڑائی سنگ باری اور چوب زنی ہی تک محدود رہی تھی (الأغانی، ۲: ۱۶۲، سطر ۱۲؛ یہ عبارت اوس اور خزرج کی باہمی جنگوں کے بارے میں زُبَیر کے بیان سے لی گئی ہے، جس کا ذکر الفہرست، ۱: ۱۱۰، میں موجود ہے)۔ روایات کے ذریعے ہمیں جن لڑائیوں کا پتا چلتا ہے ان کی تعداد میں اس لیے بھی اضافہ ہو گیا کہ ان میں سے بیشتر کے نام ان آبادیوں، چشموں یا کنوؤں اور پہاڑوں کی مناسبت سے جن کے قریب یہ معرکے ہوے تھے مختلف رکھ دیے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی واقعہ مختلف مقامات پر مختلف ناموں سے مذکور ہوا ہے۔ 'یوم' کا لفظ مسلمانوں کے معرکوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً یوم بدر، یوم حُنَین۔

ہر ''یوم'' میں پیش آنے والے واقعات کی ترتیب قریب قریب یکساں ہے۔ اس ضمن میں Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten)، ۴: ۲۸ ببعد) نے اوس و خزرج کے مابین بعض مخصوص جنگوں کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اطلاق عموماً تمام 'ایام' پر کیا جا سکتا ہے۔ شروع میں حد بندی کے کسی معمولی جھگڑے کی وجہ سے یا کسی بااثر آدمی کے متوسّلین [موالی] کی توہین کے باعث چند آدمی ایک دوسرے سے لڑ پڑتے ہیں۔ پھر چند آدمیوں کی یہ لڑائی پھیل کر پورے خاندانوں بلکہ پورے قبیلوں کے درمیان مخاصمت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ وہ جنگ کرنے کے لیے ایک دوسرے کے مقابل آتے ہیں، خوں ریزی کے بعد بالعموم کوئی غیر جانب دار خاندان دخل انداز ہوتا ہے اور جلد ہی امن بحال ہو جاتا ہے۔ جس قبیلے کے ہلاک شدہ آدمیوں کی تعداد کم ہو وہ اپنے مد مقابل کو اس کے زائد مقتولین کی دِیَت دے دیتا ہے۔

نثر کی قدیم مستند کتابوں میں ایام کے جو حالات لکھے گئے ہیں ان سے اور قدیم نظموں سے ہمیں زمانۂ قبل اسلام کے متعلق بہترین معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان سے خصوصیت کے ساتھ شجاعت و مروّت کی اس روح کے بارے میں بصیرت حاصل ہوتی ہے جو زمانۂ قدیم کے عرب بہادروں میں کارفرما تھی۔ عوام کے حافظے کی بدولت ان بہادروں کی یاد صدیوں تک زندہ رہی۔ یہی وجہ ہے کہ جس قسم کا موضوع ایام میں ملتا ہے ویسا ہی اکثر متأخر زمانے کی مقبول عام داستانوں میں بھی پایا جاتا ہے، جو افسانوی انداز میں پیش کیا گیا۔ [اس کی] ایک مثال کافی ہوگی: زِیرُ، جو ''سیرُ بنی ہلال'' کا بطل ہے وہی مُہَلہِل ہے جو کُلَیب وائل کا بھائی تھا اور جس نے بنو تغلب اور بنو بکر کی باہمی لڑائی، یعنی حرب بَسُوس، میں بڑا نمایاں حصّہ لیا تھا (الأغانی میں مُہَلہِل کو الزِّیر (= عورتوں کے پاس جانے والا) کہا گیا ہے)۔

حدیث (دیکھیے ابن عبد ربّہ: العِقد، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۳: ۶۱ آخر میں) سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔ کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے صحابہؓ بھی اپنی مجالس میں زمانۂ جاہلیت کے واقعات کا تذکرہ کیا کرتے تھے؛ لہٰذا بہت ابتدائی زمانے ہی سے ایام العرب اخباریّون یعنی محدثوں اور مؤرّخوں کے ہاں ایک دل پسند موضوع مطالعہ تھے۔ یہ لوگ اخبار العرب یعنی قدیم عربی حکایات کے (جن میں ایام بھی شامل ہیں) مطالعے میں مصروف رہتے تھے۔ الفہرست (مقالہ ۳، فن ۱) میں ایسے کئی مصنّفین کا ذکر آیا ہے جنھوں نے بعض مخصوص ایام یا تمام ایام

کے حالات قلم بند کیے تھے۔ ایام پر ان تصانیف میں سے کوئی بھی ہم تک اپنی اصلی شکل میں نہیں پہنچی، لیکن بعد کے مصنّفین کے ہاں ان سے اقتباسات خاصی تعداد میں موجود ہیں۔ ان میں سے بیشتر ابوعُبَیدہ (م ۲۱۰ھ/ ۸۲۵ء) سے ماخوذ ہیں۔ موضوع زیر نظر پر الفہرست (۱: ۵۳ ببعد) میں اس کی تصنیف کا محض نام دیا گیا ہے؛ اس کے متعلق بعض مزید معلومات ابن خلکان کے ہاں ملتی ہیں۔ (طبع وُسٹنفلٹ، شمارہ ۷۴۱ اور اس کے بعد حاجی خلیفہ، ۱: ۴۹۹، شمارہ ۱۵۱۳، بذیل مادّہ علم ایام العرب)۔ ان مستند مصنّفین کی رُو سے ابوعبیدہ نے ایام پر دو کتابیں لکھی تھیں۔ ایک مختصر جس میں پچھتر ایام کے حالات تھے اور دوسری مبسوط جو بارہ سو ایام پر مشتمل تھی.

زمانۂ مابعد کے مصنّفین نے ایام کے بارے میں جو معلومات محفوظ کی ہیں ان میں سے بعض منتشر شذرات کی صورت میں اور بعض صحیح ترتیب کے ساتھ مکمل ابواب کی شکل میں ہیں۔ اوّل الذّکر کی مثالیں التبریزی کی شرح الحماسۃ اور الاصفہانی کی کتاب الأغانی میں ملیں گی، جہاں انھیں ایسے واقعات کی تشریح کے لیے شامل کر دیا گیا ہے جن کی تلمیح قدیم اشعار، امثال کے مجموعوں اور جغرافیے کی کتابوں میں ملتی ہے۔ موخر الذّکر کی مثالیں ابن عبدربّہ کی العِقد الفرید (۳: ۶۱ ببعد)، النُّوَیری کی دائرۃ المعارف یعنی نہایۃ الارب فِی فُنُون الاَدَب (فن ۵، قسم ۴، کتاب ۵) اور ابن الاثیر کی کتاب الکامل فی التأریخ (۱: ۳۶۷-۵۱۶) میں نظر آتی ہیں.

العِقد کا بیان غالبًا ابوعُبَیدہ کی مختصر کتاب پر مبنی ہے۔ یہ بیان بہت مختصر ہے، اکثر اس حد تک کہ مفہوم مبہم ہو کر رہ جاتا ہے اور اسے سمجھنے کے لیے دوسرے مصنّفین کے تفصیلی بیانات سے مقابلہ کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے النُّوَیری نے ایام پر پورا باب العقد سے نقل کیا ہے۔ ابن الاثیر نے اسلوبِ تاریخ کو مدنظر رکھتے ہوئے علٰیحدہ علٰیحدہ ایام کو تاریخی اعتبار سے مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے بیانات العِقد کے مقابلے میں زیادہ مفصل ہیں، لیکن اس کے بیشتر حصّے کے بالواسطہ یا بلاواسطہ اصل ماخذ کا سراغ لگانے کے لیے ہمیں بلاشبہ ابوعبیدہ کی مفصل کتاب کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اس کے علاوہ اَور بھی کئی مآخذ ہوں گے جن کا سراغ لگانا ناممکن نہیں.

آخر میں یہ بات بھی قابل توجّہ ہے کہ المیدانی نے مجمع الأمثال کے انتیسویں باب میں ایام العرب سے بحث کی ہے۔ اس کا بیان بے حد مختصر لیکن بہت مفید ہے، کیونکہ اس سے ہمیں واقعے کا فوری طور پر واضح اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس نے اپنے بیان کو اصولاً محض اسما کے تلفّظ، معانی کی تشریح اور جنگ میں حصہ لینے والے قبائل کی فہرست دینے تک محدود رکھا ہے۔ اس طرح المَیدانی نے زمانۂ قبل از اسلام کے ایک سو بتیس ایام کا ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ اس نے اسی باب کے دوسرے حصے میں اسلامی عہد کے اٹھاسی ایام کے حالات بھی لکھے ہیں.

مآخذ: [(۱) ابن الاثیر: الکامل، مصر ۱۳۴۸ھ، ۱: ۲۹۹-۴۴۲؛ (۲) ابن حبیب: المحبّر (بہ امداد اشاریہ)؛ (۳) الاصفہانی: کتاب الأغانی (بہ امداد اشاریہ)؛ (۴) انطون صالحانی الیسوعی: رَنّات المثالث و المثانی فی روایات الأغانی، ج ۲، بیروت ۱۹۲۳ء؛ (۵) ابن رشیق: العمدۃ (طبع محمد محی الدین عبدالحمید)، ۲: ۱۸۹-۲۱۴، بعنوان ''ذکر الوقائع و الایام''، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۶) ابن عبدربہ: العقد (بہ امداد اشاریہ)؛ (۷) ابن دُرَید: الاِشتِقاق؛ (۸) البغدادی: خِزانۃ الادب (بہ امداد اشاریہ)؛ (۹) النقائض (بہ امداد اشاریہ)؛ (۱۰) المیدانی: مجمع الامثال (الباب التاسع والعشرون: فی اسماء ایام العرب)، مصر ۱۳۵۲ء؛ (۱۱) یاقوت: معجم البلدان (بہ امداد اشاریہ)؛ (۱۲) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب (بہ امداد اشاریہ)؛ (۱۳) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء (بہ امداد اشاریہ)؛ (۱۴) الثعالبی: لطائف المعارف (بہ امداد اشاریہ: فہرست الایام)؛ (۱۵) ابن خلدون: العِبر، اردو ترجمہ تاریخ اسلام، حصۂ اول، از شیخ عنایت اللہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) النُّوَیری: نھایۃ الارب فی فنون الادب، ج ۱۵، مصر ۱۹۲۳ء؛ (۱۷) الآلوسی: بلوغ الارب فی احوال العرب؛ (۱۸) البکری: معجم مااستعجم (مطابق مادّہ)؛ (۱۹) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام (طبع حسین مونس)؛ (۲۰) الشیخو: الشعراء النصرانیۃ؛ (۲۱) سعید افغانی: اسواق العرب (بہ امداد اشاریہ) دمشق ۱۹۶۰ء؛ (۲۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، المجمع العلمی العراقی، ۱۹۵۴ء، ۴: ۲۲۰-۲۳۲، ۳۴۵-۳۷۸؛ (۲۳) عمر فروخ: تاریخ الجاھلیۃ، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲۴) محمد احمد جاد المولی وغیرہ: ایام العرب فی الجاھلیۃ، مصر ۱۹۴۲ء؛ (۲۵) محمد رضا کحالہ: معجم قبائل العرب (بہ امداد اسماء قبائل)، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۲۶) التبریزی: شرح الحماسۃ (بہ امداد اشاریہ)؛ (۲۷) المرزوقی: شرح الحماسۃ (بہ امداد اشاریہ)؛ (۲۸) السویدی (محمد امین البغدادی): سبائک الذھب فی معرفۃ قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۴ھ]؛ (۲۹) E. Mittwoch: *Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al-'Arab) quomodo litteris tradita sint*، (مقالہ)، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۳۰) C. I. Lyall: *Ibn al-kalbī's account of the First Day of al-Kulāb*، در *Orientalische Studien* (Nöldeke-Festschrift)، ص ۱۲۷-۱۵۴؛ (۳۱) W. Caskel: *Aijām al-'Arab* در *Islamica*، ۳، تکملہ (۱۹۳۰ء): ۱-۹۹؛ (۳۲) I. Lichtenstädter: *Women in the Aiyām al-Arab*، لنڈن ۱۹۳۵ء.

(E. MITTWOCH [وعبدالقیوم])

ایّام نَحر: رک بہ تشریق.

اَیّل: (ع) اس لفظ کے مختلف تلفّظ بیان کیے گئے ہیں (جن میں اُیّل اور إیّل بھی شامل ہیں؛ آخر الذکر تلفّظ صحیح ترین سمجھا جاتا ہے)۔ عرب لغت نویسوں نے اس کے معنے پہاڑی بکرا (وَعِل) لکھے ہیں، لیکن مسلمان ماہرین علم الحیوان نے ایّل کے جو حالات لکھے ہیں ان سے اس مفہوم کی تائید نہیں ہوتی۔ ان کے ہاں اس جانور کے جو خصائص اور کردار و اطوار بیان کیے گئے ہیں وہ پہاڑی بکرے پر محض جزوًا ہی ٹھیک بیٹھتے ہیں اور ان کا اشارہ زیادہ تر ہرن کی طرف معلوم

ہوتا ہے۔ یہ مفہوم ان معنوں کے بھی مطابق ہے جو عموماً دوسری سامی زبانوں میں لفظ اَیّل کے مقابل الفاظ کے لیے جاتے ہیں۔ اس نتیجے کی تصدیق ان اصطلاحات کے باہمی مقابلے سے بھی ہوتی ہے جن کا استعمال قدیم غیر ملکی ماخذ اور ان بیانات میں ہوا ہے جو حیوانیات کے بارے میں عربی کتابوں میں علیحدہ علیحدہ موجود ہیں تاہم زمانۂ جاہلیت اور آغازِ اسلام کی شاعری میں (دیکھیے مثلاً Nöldeke کی *Belegwörterbuch*، ص ۵۳ و تاج العروس، ۲: ۱۲۱، س ۲۸، بمقابلۂ Hommel، ص ۲۷۹) اَیّل کے معنے شاید پہاڑی بکرے کے تھے، کیونکہ جزیرۃ العرب میں ہرن کا وجود غالباً کبھی نہ تھا [مصنف مقالہ کا یہ بیان یقیناً صحیح نہیں اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت کی شاعری میں ہرنوں (ظباء وغیرہ) کا ذکر بکثرت آیا ہے اور بظاہر وہ عرب میں عام طور پر پائے جاتے تھے۔ جدید عربی میں بھی اَیّل ہرن (fallow deer) کے معنی میں مستعمل ہے اور الایّل المستانس رینڈیر (reindeer) کو کہتے ہیں]۔

یہ واقعات اس امر کی ایک مثال ہیں کہ قرونِ وسطٰی میں حیوانیات سے متعلق مصطلحات میں کس قدر تناقض پایا جاتا تھا اور بسا اوقات مختلف حیوانات کے لیے مختلف اصطلاحات استعمال ہوتی تھیں۔ اسی لیے مختلف مصنفین نے ایل کے بارے میں جو معلومات مہیا کی ہیں ان میں سے بعض مثلاً قزوینی کے ہاں بقر الوحش [= نیل گائے] کے تحت ملتی ہیں، قبّ نیز الجاحظ [: کتاب الحیوان]، ۴: ۲۲۷ و ۷: ۳۰ ببعد (دربارۂ وَعِل)۔ چونکہ اَیّل اور اِبِل دونوں لکھنے میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں اس لیے بعض اوقات کتابت کی غلطی سے التباس ہو جاتا ہے اور ایک جانور کا بیان دوسرے کے تحت درج کر دیا جاتا ہے۔

عربی تصانیف میں اَیّل سے متعلق جو حالات ملتے ہیں ان میں سے ایک اچھا خاصا حصہ غیر ملکی ماخذ سے لیا گیا ہے مثلاً ارسطو کی کتاب *Historia Animalium* سے (جس کا حوالہ مثلاً الجاحظ نے دیا ہے) اور قدیم حیوانی ادب سے۔ موخر الذکر میں خصوصاً متعدد بے سروپا باتیں لکھی گئی ہیں۔

عرب ماہرینِ ادویہ کے قول کے مطابق اَیّل کے جسم کے بعض حصے، بالخصوص اس کے سینگ، مختلف دواؤں میں استعمال ہو سکتے ہیں۔

الدَّمِیری کے ہاں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ خوابوں کی تعبیر میں بھی اَیّل کا کوئی حصہ ہے، جیسا کہ عبدالغنی النابلسی نے تعطیر الانام (بذیل مادّہ) میں اشارہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابو حیان التوحیدی: اِمتاع، ۱: ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۵ (مترجمۂ Kopf، در *Osiris* (۱۹۵۶ء)، ۱۲: ۴۶۳ (اشاریہ)؛ (۲) الدَّمیری، بذیلِ مادّہ (مترجمۂ Jayakar، ۱: ۲۲۲ ببعد)؛ (۳) الجاحظ: [کتاب] الحیوان طبع ثانی، اشاریہ؛ (۴) Hommel: *Säugethiere*، اشاریہ، بذیل مادّہ Steinbock؛ (۵) ابن البَیطار: الجامع [لمفردات الادویۃ]، بولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۷۲-۷۳؛ (۶) ابن قُتَیبہ: عیون الأخبار، قاہرہ ۱۹۲۵-۱۹۳۰ء، ۲: ۹۹، ۱۰۰ (مترجمۂ kopf، ص ۷۵، ۷۶)؛ (۷) القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع وُسٹنفلٹ)، ۱: ۳۸۶-۳۸۷؛ (۸) ابن سِیدہ: المُخَصّص، ۷: ۳۲؛ (۹) A. Malouf: *Arabic Zool. Dict*، قاہرہ ۱۹۳۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) النُّوَیری: نہایۃ الأرب، ۹: ۳۲۴ ببعد؛ (۱۱) داؤد الانطاکی: تذکرۃ (قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، ۱: ۵۸-۵۹؛ (۱۲) القزوینی (طبع Stephenson)، ص ۱۲-۱۳؛ (۱۳) E. Wiedemann: *Beitr. z. Gesch. d. Naturwiss*، ۵۳: ۲۳۶، حاشیہ ۱۔

(L. KOPF)

---

* **ایّوبؑ:** ایک نبی کا نام، جن کا ذکر قرآن مجید میں چار بار آیا ہے: ۴ [النسآء]: ۱۶۳؛ ۶ [الانعام]: ۸۴؛ ۲۱ [الانبیآء]: ۸۳-۸۴ اور ۳۸ [صٓ]: ۴۱-۴۴۔ ان آیات سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ حضرت ایوبؑ بڑے دکھ درد اور مصیبت میں مبتلا ہوئے، مگر انھوں نے صبر و شکر کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا اور بارگاہِ ربّ العزت میں بہ الحاح وزاری اس اذیت سے نجات کی دعا کی، جو قبول ہوئی۔ اس طرح ان کی زندگی عالمِ انسانیت کے لیے ایک ذِکرٰی (موعظہ یا مثال) بن گئی۔

عہد نامۂ قدیم میں بھی قرآنی شخصیت سے مماثلت رکھنے والی ایک شخصیت کا ذکر آیا ہے۔ انگریزی بائیبل میں ان کا نام Job آیا ہے اور ان کی طرف ایک صحیفہ منسوب ہے (Book of Job) [دیکھیے کتاب ملوک ثانی، باب ۱۳، آیت ۱۴ و بعد]؛ لیکن بائیبل میں جو کتاب ایوبؑ کے نام سے منسوب ہے وہ بعد کی تصنیف ہے۔ بعض مسلم مصنفین نے اس قصے میں اسرائیلیات کو شامل کر دیا ہے۔ ان اسرائیلیات کی بنیاد یا تو کتاب ایوب، تالمود اور مِدراشْ کے ان قصوں پر ہے جو [یہودی] ربّیوں نے بیان کیے ہیں (ان کے لیے قبّ *Encyclopaedia Judaica*، بذیل مادّۂ Job) یا یونانی عہد نامۂ ایلاؤب پر۔ اس کے علاوہ اس قصے کی تفصیلات کو مکمل کرنے کے لیے بعض مصنفین نے تخیل سے بھی کام لیا ہے۔ اس بات پر تقریباً سب ہی متفق ہیں کہ حضرت ایّوبؑ حضرت ابراہیمؑ کی نسل سے تھے۔ ابن عساکر کا قول ہے کہ حضرت ایّوبؑ کی ماں حضرت لوطؑ کی بیٹی تھیں۔ اکثر محققین تورات کا خیال ہے کہ حضرت ایّوبؑ عرب تھے [ترجمان القرآن]؛ لیکن شجرۂ نسب میں جو نام شمار کیے گئے ہیں ان میں بڑی حد تک التباس ہے۔ بیوی کا نام رَحْمۃ بتایا جاتا ہے۔ حضرت ایوبؑ کی دولتِ فراواں کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ بے حد مخیّر تھے اور غریبوں، مصیبت زدوں، مہمانوں اور اجنبیوں پر بڑی شفقت فرماتے تھے۔ [اسرائیلی بیان ہے کہ] آپ کی اس پرہیز گاری اور خدا ترسی سے ابلیس کے سینے میں دشمنی کی آگ بھڑک اٹھی اور اس نے اللہ تعالیٰ سے حضرت ایوبؑ کو آزمانے کی اجازت طلب کی۔ اللہ کی جانب سے تین مراحل میں آپ کی آزمائش کی اجازت دی گئی: مال میں، خاندان میں اور جسم میں۔ حضرت ایوبؑ کو ان کے تمام عزیزوں نے چھوڑ دیا، صرف ایک وفادار بیوی باقی رہ گئیں جو ان کی دیکھ بھال کرتی تھیں۔ حتّٰی کہ جب آپ کو گھورے پر پھینک دیا گیا تو اس وقت بھی بیوی نے آپؑ کا ساتھ نہ چھوڑا۔ دوستوں کی غلط فہمی حضرتؑ کی تکالیف میں مزید اضافے کا باعث ہوئی۔

جب اس ابتلا سے بھی آپؑ کے پائے استقلال میں تزلزل پیدا نہ ہوا تو شیطان نے آپ کو اس طرح بہکانے کی کوشش کی جیسے اس نے حضرت حوّا کے ذریعے سے حضرت آدمؑ کو بہکایا تھا، لیکن آپ اس کی چال کو سمجھ گئے اور قسم کھائی کہ اگر آپ کی بیوی نے شیطان کی بات پر کان دھرا تو آپ اسے پیٹیں گے۔ بالآخر حضرت جبریلؑ یہ بشارت لائے کہ آپؑ ایک کراماتی چشمے کے ذریعے ابتلا سے نجات پائیں گے [اُرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۚ هٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَّ شَرَابٌ - ۳۸ [صٓ]: ۴۲]؛ چنانچہ آپؑ نے اس کا پانی پیا، اس میں غسل کیا اور شفایاب ہوے۔ آپؑ کا مال، آپؑ کی جائداد، آپؑ کے بچے پہلے سے دوچند ہو کر آپ کو واپس مل گئے۔ اسی مقام پر جہاں آپ نے اپنی زندگی بسر کی تھی تہتر [بقول الطبری ۹۳] سال کی عمر پا کر خالق حقیقی سے جا ملے۔ بعض مفسّرین کو اس بات سے الجھن محسوس ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شیطان کو یہ اجازت کیوں دی کہ وہ اس کے ایک نیک بندے کو اس طرح تکلیف میں مبتلا کرے اور انھوں نے اس کی مختلف تاویلات پیش کرنے میں بہت سعی و اہتمام سے کام لیا ہے۔

روایت ہے کہ آپ سلسلۂ انبیا میں حضرت یوسفؑ کے بعد مبعوث ہوے۔ [ایک قول ہے کہ آپؑ حضرت سلیمانؑ کے بعد ہوے، روح المعانی]۔ ابن الکلبی نے آپ کو حضرت یونسؑ کے بعد رکھا ہے۔ آپؑ صاحبِ رسالت تھے اور آپؑ نے بمقام حوران اپنی قوم میں دینِ حق کی تبلیغ فرمائی۔ [سِفرِ ایوب میں ہے کہ آپ عُوص کے علاقے میں رہتے تھے۔ جملہ جغرافیائی معلومات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ عرب میں ہوگا۔ غالباً یہ وہی مقام ہوگا جو قوم عاد کا مسکن تھا۔] روایتوں میں ہے کہ جب لوگوں کے مختلف گروہ جنّت میں داخل ہو رہے ہوں گے تو وہ "صبر کرنے والوں" کے سردار ہوں گے۔ المسعودی (مُرُوج، ۱: ۹۱) نے لکھا ہے کہ [۳۳۲ھ میں] دمشق کے نزدیک نوٰی میں آپ کا مقبرہ زیارت گاہِ خاص و عام تھا۔ یہاں وہ چٹان اب تک دیکھی جا سکتی ہے جہاں بیٹھ کر آپ نے زمانۂ ابتلا بسر کیا تھا اور وہ چشمہ بھی جس میں غسل کر کے آپ نے شفا پائی تھی (قبّ نیز یاقوت [: معجم البلدان]، ۲: ۶۴۵)؛ [علالت و ابتلا کے زمانے میں حضرت ایوبؑ نے جس صبر و تحمل کا ثبوت دیا اس سے صبرِ ایوب کی ترکیب نکلی جو ادب میں بطور ضرب المثل رائج ہے۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ جب محمد بن قاسم نے ملتان کو فتح کیا تو اس وقت وہاں کے بڑے مندر کا بت حضرت ایوبؑ کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا (البلاذری: فتوح، ۴۴۰)۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کے صاحبزادے بشر ذوالکفل کے لقب سے نبی مبعوث ہوے۔]

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن بر ۲۱ [الانبیآء] و ۳۸ [صٓ]: مثلاً ابن جریر، ابن کثیر، الرازی، ابن حیان، آلوسی، تھانوی وغیرہ؛ (۲) الطبری: تأریخ، ۱: ۳۶۱-۳۶۴؛ (۳) الثعلبی: قَصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۳۹ھ، ص ۱۰۶-۱۱۴؛ (۴) الکِسائی [: کتاب بدء خلق الدنیا و قَصص الانبیاء] (طبع Eisenberg، ص ۱۷۹-۱۹۰)؛ (۵) ابن عساکر: التأریخ الکبیر، ۳: ۱۹۰-۲۰۰؛ (۶) ابن الکثیر: البدایة و النِهایة، ۱: ۲۲۰-۲۲۵؛ (۷) منسوب بہ بلخی: *Le Livre de la Creation* (طبع Huart)، ۳: ۷۲-۷۵؛ (۸) M. Grünbaum: *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*، ص ۲۴۲ ببعد؛ (۹) D. Sidersky: *Origines des légendes musulmanes*، ص ۶۹-۷۲؛ (۱۰) J. Horovitz: *Koranische Unterschungen*، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ [(۱۱) ابوالفداء: تأریخ، ۱: ۱۶؛ (۱۲) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۲: ۳۵۳؛ (۱۳) الاعلام، ۱: ۳۷۹، ۳۸۰؛ (۱۴) جورج پوسٹ: قاموس الکتاب المقدس، ۱: ۱۸۸-۱۹۱].

(A. JEFFERY [و ادارہ])

ایوب خاں: امیرِ افغانستان شیر علی خاں کا چوتھا بیٹا اور [امیر] یعقوب خاں کا حقیقی بھائی۔ افغانستان کے اکثر امیروں کی طرح شیر علی خاں کو بھی اپنے بیٹوں کے معاملے میں پریشانی کا سامنا کرنا پڑا؛ چنانچہ جب ۱۸۷۳ء میں اس نے اپنے چہیتے بیٹے عبداللہ جان کو اپنا ولی عہد نامزد کیا تو ایوب خاں بھاگ کر ایران چلا گیا۔ ۱۸۷۹ء میں جب یعقوب خاں نے امیر کی حیثیت سے تخت سنبھالا تو ایوب خاں افغانستان لوٹ آیا اور ہرات کا والی مقرر ہوا۔ دوسری جنگِ افغانستان (۱۸۷۸-۱۸۸۰ء) کے خاتمے کے قریب لارڈ لٹن (Lytton) کی حکومت نے سدوزئی خاندان کے ایک شاہزادے شیر علی کو قندھار کا والی منتخب کیا۔ ایوب خاں نے اسے قندھار سے نکال باہر کیا اور ساتھ ہی ۲۷ جنوری ۱۸۸۰ء کو مَیْوَنْد کے مقام پر جنرل بروز (Burrows) کے زیر کمان برطانوی فوج کو فیصلہ کن شکست دی۔ اس بگڑی ہوئی صورتِ حال کو سر فریڈرک رابرٹس (بعد ازاں لارڈ رابرٹس) نے سنبھالا؛ چنانچہ وہ بڑی تیزی کے ساتھ کابل سے قندھار کی طرف بڑھا اور ایوب خاں کی فوج کو شکست دے کر اسے ہرات کی طرف پسپا ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ جب عبدالرحمٰن خاں امیرِ کابل بنا تو اس نے سب سے پہلے اس بات کا عزم کیا کہ وہ پورے ملک پر اپنا تسلط قائم کرے۔ جولائی ۱۸۸۱ء میں ایوب خاں نے، جو ہرات پر قابض تھا، عبدالرحمٰن خاں کے خلاف اعلانِ جہاد کر دیا، کیونکہ اسے برطانیہ نے نامزد کیا تھا، اور قندھار پر قبضہ کر لیا؛ لیکن ۱۸۸۱ء کے اواخر میں عبدالرحمٰن کے ہاتھوں شکست فاش کھائی۔ پھر ہرات سے بھی نکال دیا گیا اور اسے مجبوراً مشہد (ایران) میں پناہ گزین ہونا پڑا۔ ۱۸۸۷ء میں غلزئیوں کی بغاوت ہوئی تو ایوب خاں نے ایک بار پھر کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی اور دوبارہ ایران چلا گیا۔ بعد ازاں وہ ہندوستان چلا آیا اور وفات (۱۶ اپریل ۱۹۱۴ء) تک اس نے زندگی کے باقی ایام لاہور میں گزارے۔ [جب تک ایوب خاں لاہور میں رہا زندگی اس انداز میں گزاری کہ سب لوگ اس کا انتہائی احترام کرتے تھے۔ عیدین کی نمازیں فرزندوں کے ساتھ شاہی مسجد میں ادا کرتا اور اس موقع پر امام کو خلعت بھی دیتا۔ جنگِ بلقان میں خاصا مال، جس میں گھوڑے بھی شامل تھے، ترکوں کی امداد کے لیے دیا۔ مرنے سے پیشتر وصیت کر دی تھی کہ اسے پشاور میں دفن کیا جائے، چنانچہ اس وصیت کی تعمیل ہوئی اور اسلامیہ کالج کی وسیع گراونڈ میں ہزاروں مسلمان نماز جنازہ ادا کر چکے تو میت ٹرین پر

سوار کر کے پشاور لے گئے]۔

مآخذ: (۱) گوپال (S. Gopal): *The Viceroyalty of Lord Ripon*، ۱۹۵۳ء؛ (۲) S. M. Khan: *Life of Abdur Rahman*، ۱۹۰۰ء؛ (۳) رابرٹس (Lord Roberts): *Forty-one Years in India*، ۱۸۹۷ء۔

(C. COLLIN DAVIES)

---

* **ایُّوب خاں:** (محمد ایّوب خاں) رَكّ بہ پاکستان.

---

* **ایّوب صَبْری پاشا:** سلطنت عثمانیہ [ترکیہ] کی بحری فوج کا ایک افسر اور ادیب۔ وہ بحری مدرسۂ عالیہ کا اعلٰی سند یافتہ تھا، مختلف عہدوں پر فائز رہا اور کچھ عرصہ حجاز و یمن میں بھی گزارا۔ بلادِ عرب کی تاریخ اور وہاں کے حالات میں اس کی متعدّد تصنیفات ہیں۔ جن میں مرآۃ الحرمین (مکّہ و مدینہ کے حالات)، ۳ جلد، استانبول ۱۳۰۱ - ۱۳۰۶ء، اور تاریخ وھابیان، استانبول ۱۲۹۶ھ، بھی شامل ہیں۔ علاوہ بریں اس نے محمود التبیر کے نام سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ایک سیرت (ادرنہ ۱۲۸۷ھ) بھی لکھی ہے۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۳۷۲ - ۳۷۳؛ (۲) سجلِ عثمانی، ۱: ۴۵۱؛ (۳) عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۲۶-۲۷۔

(B. LEWIS)

---

* **ایّوب، نَجْم الدّین شاذِی:** رَكّ بہ ایُّوبیہ (بنو ایُّوب).

---

* **ایُّوب، نَجْم الدّین المَلِکُ الصّالح:** رَكّ بہ ایُّوبیہ (بنو ایّوب).

---

* **ایّوبیّہ:** بنو ایّوب، ایک شاہی خاندان، جس کا بانی [سلطان] صلاح الدینؒ بن ایّوب تھا اور جو چھٹی/بارھویں صدی کے اواخر اور ساتویں/تیرھویں صدی کے اوائل میں مصر، شام، اسلامی فلسطین اور بین النّہرین کے بالائی حصے (الجزیرہ) اور یمن پر حکمراں رہا.

[نجم الدین] ایّوب بن شاذی بن مروان [(ابن خلّکان، ۲: ۱۴۳)؛ ابن خلدون (۵: ۲۴۰) نے سولہ پشتوں تک کا نسب نامہ دیا ہے]، جس کی نسبت سے یہ خاندان ایّوبی مشہور ہوا، ارمینیا کے ایک گاؤں اَجدَنقان، نزد دَوِین (دَبیل)، میں پیدا ہوا اور ہذبانی کُردوں کی شاخ رَوّادی سے تھا۔ چھٹی/بارھویں صدی کے اوائل میں ایوب کا والد شاذی خاندان شدّادیہ کا ملازم تھا۔ [ابن خلّکان نے اس کے متعلق یہ الفاظ استعمال کیے ہیں: من اھلِ دَوِین و من ابناء اعیانھا و المعتبرین بھا (تحت مادّۂ ایوب)، یعنی ایوب دَوِین کا باشندہ تھا، اس کے آباؤ اجداد اشراف اور معتبر لوگ تھے۔ اس کے والد شاذی کا انتقال تکریت میں ہوا (ابن کثیر، ۱۲: ۲۷۰) اور وہ وہیں مدفون ہے۔] شدّادی خاندان بھی کُرد نسل کا تھا، جسے سلجوقی سلطان آلپ ارسلان نے سابقہ صدی کے وسط میں اس علاقے کی حکومت سونپی تھی۔ آہستہ آہستہ ترکوں نے تمام کُرد امیروں اور فرماں رواؤں سے اُن کا اقتدار چھین لیا اور ان میں سے کئی ایک نے اس ڈر سے کہ کہیں سب کچھ ہاتھ سے نہ جاتا رہے ترکوں کی ملازمت اختیار کر لی، جن کے ساتھ وہ اپنے سُنّی عقائد اور ذوقِ جدال و قتال کی بنا پر اک گونہ یگانگی محسوس کرتے تھے۔ جب خاندان شدّادیہ کے ہاتھ سے دوین نکل گیا (۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء) تو شاذی عراق میں سلجوقیوں کے فوجی گورنر [جمال الدولۃ مجاہد الدین] بہروز [شحنۂ بغداد] کے حلقۂ ملازمت میں شامل ہو گیا۔ بہروز کو تکریت جاگیر (اقطاع) میں ملا تھا، چنانچہ اس نے شاذی کو اس شہر کا والی مقرر کر دیا۔ [یہیں صلاح الدین ایوبی ۵۳۲ھ میں پیدا ہوا۔] تھوڑے ہی عرصے بعد شاذی کے بیٹے ایّوب کو جانشین کی حیثیت میں یہی عہدہ مل گیا [(ابن کثیر، ۱۰: ۲۴۲، ۱۲: ۲۷۱؛ نیز] مِنُورسکی (V. Minorsky): *Pre-history of Saladin*، در *Studies in Caucasian History*، کیمبرج ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۷-۱۲۹)۔ اسی حیثیت میں اس نے موصل اور حلب کے اتابک [عماد الدین] زنگی [م ۵۴۱ھ] کو ممنونِ احسان کیا، یعنی جب زنگی کو خلیفۂ وقت کے ہاتھوں شکست ہوئی تو وہ ایّوب کی مدد سے دریائے فرات عبور کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس طرح تباہی سے بچ گیا۔ موصل کے عقبی علاقے میں زنگی نے باضابطہ طور پر یہ حکمت عملی اختیار کی کہ پہلے تو کُردوں کو مطیع کیا جائے اور پھر انھیں فوج میں بھرتی کر لیا جائے [ابن الاثیر (۱۱: ۴۲) نے عماد الدین کی بہت سی خوبیاں گنوائی ہیں۔ اُس کی دور اندیشی، معاملہ فہمی اور ضبط و نظم اور تدبّر کی مثالیں دی ہیں۔ عماد الدین نے اس وقت کے مسلمانوں کی ایسے نازک وقت میں قیادت و حفاظت کی جب برِ اعظم یورپ کے عیسائی مل کر انھیں ختم کرنے پر تلے ہوئے تھے۔ ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء میں ایّوب نے بہروز سے علیحدگی کے بعد عماد الدین کی ملازمت اختیار کر لی، جس نے اسے فوراً ہی شام بھیج دیا اور بَعْلَبَکّ کا، جو دمشق کے بالمقابل واقع ہے، والی مقرر کر دیا۔ نجم الدین ایّوب نے علاقے کو ترقی دی اور عوام کو خوش حال کر دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب عبّاسی خلیفہ المقتفی لِامر اللہ (م ۵۵۰ھ) نمائشی تاجدار تھا]۔ زنگی کی وفات کے بعد ایوب نے دمشق کے فرماں روا کی اطاعت قبول کر لی، جو خاندان بُوریہ سے تعلق رکھتا تھا اور اس نے اسے اس شہر کا والی بنا دیا۔ اس کا بھائی [اسد الدین] شیرکوہ، زنگی کے بیٹے نور الدین [۵۱۱-۵۶۹ھ] کے ساتھ ہو گیا، جو شمالی شام کا فرماں روا تھا اور اس نے حمص بطور اقطاع (= جاگیر) دے دیا۔ دمشق کی رائے عامّہ کے رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ شام کا پورا اسلامی علاقہ سب سے زیادہ طاقت اور جوشِ جہاد رکھنے والے امیر نور الدین زنگی کے ماتحت متحد ہو گیا تا کہ فرنگیوں کے خلاف زیادہ مؤثر طریقے پر جنگ کی جا سکے۔ سقوطِ دمشق کے ضمن میں جو سرگرمیاں ظہور میں آئیں ان میں ان دونوں بھائیوں یعنی شیرکوہ اور ایّوب کا بہت بڑا حصہ تھا۔ ایّوب نے نور الدین کا ساتھ دینے کا فیصلہ کر لیا، جو شام کے دار الحکومت کا والی

تھا۔ [ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ خلفاے راشدینؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے بعد اس وقت تک کے بادشاہوں میں نورالدین جیسی اچھی سیرت اور پاکیزہ اخلاق کا کوئی دوسرا فرماں روا نہیں دیکھا گیا۔ ابن الاثیر نے نورالدین کی سیرت پر اپنی کتاب الباہر میں بحث کی ہے اور یہی معیار صلاح الدین کے پیش نظر تھا]۔

یہاں ان خدمات کا بالتفصیل ذکر کرنا ممکن نہیں جو شیرکوہ نے نورالدّین کی ملازمت میں سرانجام دیں۔ اس خاندان کا ستارہ اس وقت چمکا جب نورالدّین نے شیرکوہ کو اس کی مرضی کے خلاف [پہلی دفعہ ۵۵۸ھ میں] مصر پر لشکر کشی کے لیے سپہ سالار منتخب کیا۔ یہ لشکر کشی نورالدّین نے مصر [کے فاطمی خلیفہ العاضد] کے وزیر شاور کی درخواست پر اس کے مخالفین کے خلاف کی تھی۔ جنگ کئی برس تک شدت کے ساتھ جاری رہی اور شیرکوہ فتح یاب ہوا۔ [اس کے بعد عیسائیوں سے ایک معاہدے کے مطابق اس نے مصر خالی کر دیا، لیکن ان کی بے مروتیوں کی وجہ سے اسے دوبارہ حملہ آور ہونا پڑا (ابن الاثیر، ۱۱: ۱۳۱)۔ مصر پر شیرکوہ کے تیسرے حملے کے وقت بھی صلاح الدّین اپنے چچا کے ہمراہ تھا۔ مصر پر اس تیسرے حملے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لین پول نے اعتراف کیا ہے کہ اس حملے کی نوبت اس لیے آئی کہ عیسائیوں نے غدّاری کی تھی اور مصر پر ایک بڑی فوج چڑھا لے گئے تھے، جس کا محرک قبرص کا عیسائی بادشاہ تھا (نیز دیکھیے ابن الاثیر، ۱۱: ۱۲۶)۔ اس حملے میں شیرکوہ نے پھر فتح پائی۔ شاور بن مُجیر، جو ۵۵۸ھ میں منصب وزارت پر بیٹھا تھا، قتل ہوا اور شیرکوہ وزیر بنا۔ اس واقعے کے چند ہی ہفتے بعد ملک منصور امیر الجیوش شیرکوہ وفات پا گیا (۲۲ جمادی الاخرٰی ۵۶۴ھ / ۱۱۶۹ء) اور اس کے بھتیجے صلاح الدین بن ایّوب نے، جو اس کے ساتھ تھا، فاطمی خلیفہ کے ایما سے فوراً اس کا عہدہ سنبھال لیا اور مصر پر قابض افواج نے اُسے شیرکوہ کا جانشین تسلیم کر لیا اور فاطمی خلیفہ العاضد نے اسے الملک الناصر کا خطاب دیا۔ اس وقت صلاح الدین کی عمر بتیس سال کی تھی]۔

صلاح الدّین (جسے یورپ والے Saladin کہتے ہیں) اس خاندان کا حقیقی بانی تھا۔ اس [عظیم الشان خادم اسلام] خاندان کی تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) خود صلاح الدین کا دَور، جو دراصل تشکیل و تعمیر کا دَور تھا اور جس پر اس کی شخصیت کی مُہر ثبت ہے۔ شخصیت کے اعتبار سے وہ اپنے خاندان میں سب سے زیادہ زبردست تھا، گو بہت سے امور میں اس کے جانشینوں کی حکمت عملی اس کے خلاف رہی؛ (۲) اس کے ابتدائی جانشینوں کا دَور، جو تنظیم کا دَور تھا اور الملک الکامل کی وفات (۶۳۵ھ / ۱۲۳۸ء) تک جاری رہا؛ (۳) آخری دَور، جسے ایک طویل دَور انحطاط و زوال کہا جا سکتا ہے۔ یہ مناسب ہوگا کہ دوسرے دَور کے ذیل میں ہم ان تمام مسائل کو زیر مطالعہ لے آئیں جن کا تعلق اندرونی تنظیم سے تھا اور جو اس حکومت کے پورے عہد میں مشترک نظر آتے ہیں۔

(۱) صلاح الدین کے عہدِ حکومت کی مفصل تاریخ یہاں بیان نہیں کی جا سکتی یہاں صرف یہ کوشش کی جائے گی کہ وہ پہلو واضح کر دیے جائیں جو بعد کے عہد کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں اور جن کا خیال بنو ایّوب کا ذکر کرتے ہوئے بالخصوص ہمارے ذہن میں آتا ہے۔

گو شیرکوہ اور صلاح الدین کو مصر میں اقتدارِ حکومت تقریباً اسی انداز سے حاصل ہوا جس سے ان کے پیشرو دَورِ فاطمیہ کے وزیروں کو حاصل ہوا تھا، یعنی خلیفہ العاضد نے سندِ حکومت عطا کر کے اُن کے اقتدار پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی تھی لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ اُس قدیم عسکری روایت کے نمائندے تھے جو انھوں نے آل سلجوق سے ورثے میں پائی تھی اور اس زمانے میں ایشیا کے اسلامی ملکوں کے تمام ترک فرماں رواؤں میں کم و بیش قدرِ مشترک کا درجہ رکھتی تھی اور جو نورالدّین کی صورت میں بالخصوص مجسّم ہو کر ہمارے سامنے آ گئی تھی۔ ۵۶۶ھ / ۱۱۷۱ء میں صلاح الدّین نے محسوس کیا کہ وہ خلافتِ فاطمیہ کو ختم کر کے ایک بار پھر مصر کو ان ریاستوں کی صف میں شامل کر سکتا ہے جو بغداد کے خلفاے عباسیہ کی سیادت تسلیم کرتی تھیں، چنانچہ دو صدی کے بعد پہلی مرتبہ مصر میں سُنّی مذہب پھر سرکاری مذہب قرار پایا۔ حقیقت یہ ہے کہ مصر کے اکثر باشندوں نے فاطمیوں کے اسمٰعیلی مذہب کو کبھی قبول نہیں کیا تھا، چنانچہ ان عناصر نے جنھیں حکومت کے ساتھ گہری وابستگی تھی جو ایک حد تک اپنی اصل کے اعتبار سے غیر ملکی تھے، بغاوتیں برپا کر کے اپنا کھویا ہوا مرتبہ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن عوام نے نئی حکومت کو اسی خاموشی سے قبول کر لیا جس سے اس کی پیشرو حکومت کو قبول کیا تھا۔ [۵۶۷ھ کے ابتدا ہی میں محرّم کے پہلے جمعے میں المستضئ بامر اللہ عباسی کے نام کا خطبہ پڑھا گیا اور اس زمانے میں آخری فاطمی خلیفہ عاضد لدین اللہ کی وفات پر مصر سے فاطمی خلافت کا دو سو سالہ عہد ختم ہو گیا اور سلطان صلاح الدّین نے حرم شاہی کے ساتھ اچھا سلوک کیا اور محلّات کی دولت بیت المال میں جمع کر دی، اس کا ایک حبّہ بھی خود نہیں لیا، نہ فاطمی محلّات میں سکونت ہی اختیار کی]۔

صلاح الدّین کو پہلے فاطمی خلیفہ نے اور پھر عباسی خلیفہ نے حکومت سے سرفراز کیا۔ اس کے ساتھ ہی وہ نورالدّین کا باج گزار بھی تھا۔ نورالدین کے جانشینوں کے باہمی اختلافات اور ان کی کمزوری کا فوری نتیجہ یہ نکلا کہ پڑوس کی غالب عسکری قوت، جو گزشتہ پچاس سال سے شمالی شام میں مرکوز تھی، اب مصر منتقل ہو گئی۔ ایک طرف تو جہاد کا وہ لائحۂ عمل جس نے نورالدّین کو وقار اور قوت بخشی تھی اس کے جانشینوں نے ترک کر دیا اور دوسری طرف صلاح الدّین نے اس تصور کو اپنا لیا (H. A. R. Gibb: *The Achievement of Saladin s*، در *Bull. of the John Rylands Library*، ج ۳۵، شمارہ ۱ (۱۹۵۲ء): ص ۴۶-۶۰)۔

[نورالدّین زنگی کی درخواست پر صلاح الدّین نے اس کے بیٹے الملک الصالح اسمٰعیل کی سیادت تسلیم کر لی، جس کی عمر گیارہ سال تھی۔ اپنے تمام مقبوضات میں نورالدّین کی جگہ اس کے نام کا خطبہ پڑھوایا اور اس کے نام کے سکّے ضرب کروائے۔ آہستہ آہستہ] اس نے متحدہ اسلامی عساکر کی سپہ سالاری کو سنبھالا، راے عامّہ کی حمایت حاصل کی [اور محروسات نوریہ کی حفاظت کی۔ ہر چند کہ

صلاح الدین دمشق اس لیے نہیں آیا تھا کہ ملک الصالح کو معزول کر دے تاہم بعض حاسد اہل کاروں کی انگیخت سے الملک الصالح کے طفلانہ جذبات نے بے راہ روی اختیار کر لی۔ اس کے عہد کے بارے میں ابن کثیر نے بڑے سخت الفاظ استعمال کیے ہیں۔ دشمنوں نے ہر جانب سے مسلمانوں پر یلغار کر دی اور فرنگی دمشق فتح کرنے کے ارادے سے نکل کھڑے ہوے، بلکہ بانیاس پر انھوں نے حملہ کر بھی دیا (ابن خلدون، ۵: ۲۵۴)۔ آخر الملک الصالح کھلم کھلا صلاح الدین کے مقابلے میں نکل آیا، لیکن بالآخر صلح کر لی، جس کے مطابق الملک الصالح کا نام خطبے سے نکال دیا گیا۔ صلاح الدین نے اپنے نام کا سکہ جاری کیا؛ پھر اسے خلیفۂ بغداد کی طرف سے خلعتِ فاخرہ، سیاہ جھنڈا اور مصر و شام کی حکومت کی سند بھی مل گئی۔ ربیع الاوّل ۵۷۲ھ میں سلطان مصر واپس چلا گیا، جہاں سے وہ ۵۷۸ھ میں پھر شام آیا تاکہ صلیبیوں کے مقابلے میں مسلمانوں کی حفاظت کرے۔ ۷ صفر ۵۷۸ھ کو دمشق پہنچا۔ صلاح الدین جب مصر سے گیا تھا تو وہ مصر کا محض محکوم وزیر تھا اور جب مصر لوٹ رہا تھا تو مصر، شام و عراق میں اس سے بڑی قوت کوئی اَور نہ تھی۔] وہ اپنی ایک ریاست قائم کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا اور اس نے اس ریاست کے تمام علاقے کو ایک بار پھر ایک دوسرے کے ساتھ ملحق کر لیا تھا اور اپنے پیشرو کی سلطنت کو پھیلانے کے علاوہ اسے پہلے سے کہیں استحکام بخشا تھا۔ یہ سب کچھ اس مختصر سے دَور میں رونما ہوا جس کے دوران میں اس کا ستارۂ اقبال اپنے عروج پر پہنچ گیا تھا۔ ۱۱۸۳ء تک کام مکمل ہو چکا تھا۔ اسی زمانے میں صلاح الدّین کے اقارب نے یمن میں اور اس کے ایک سپہ سالار قُرہ قُوش نے تُونس کی سرحدوں پر اپنی ریاستیں قائم کر لی تھیں۔

اس طرح قوت حاصل کرنے کے بعد صلاح الدّین اس قابل ہو گیا [کہ اسلام کا دفاع کر سکے]۔ اس نے یروشلم کے مسیحی حکمرانوں کو فلسطین اور شام سے بے دخل کر دیا۔ معاصرین اور آنے والی نسلوں کی نظروں میں اسے جو عظمت اور شان و شوکت حاصل ہوئی وہ اسی شان دار کامیابی کی مرہونِ منت ہے۔ ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں اس نے حطّین کے مقام پر فرنگیوں کو کچل ڈالا، جس کے نتیجے میں اسی سال کے بعد بیت المقدس پر ایک دفعہ پھر اسلامی پرچم لہرانے لگا۔ [اس موقع پر عیسائیوں پر سلطان صلاح الدّین کے احسانات کی فہرست طویل ہے۔] لین پول (ص ۲۰۲) اس موقع پر سلطان کی عظمت اور عالی ظرفی کی تعریف کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ اس موقع پر کوئی ایک واقعہ بھی ایسا پیش نہ آیا کہ کسی عیسائی شہری پر زیادتی کی گئی ہو (اس موقع پر سلطان کی رواداری اور حسن سلوک کے لیے دیکھیے ابن کثیر، ص ۳۲۳؛ ابن خلدون، ص ۳۰۹؛ ابن الاثیر، جلد ۱۱)۔ سلطان کا یہ سلوک ان لوگوں کے ساتھ تھا جو اس سے پہلے ستر ہزار سے اُوپر جانیں اپنی بربریت کی نذر کر چکے تھے۔

سٹیفن خلیفۃ المسلمین کے نام صلاح الدین کا ایک خط نقل کرتا ہے، جس میں صلاح الدین نے لکھا: ''ہم اس بچے کی حفاظت کریں گے جو اپنے باپ کے بعد تخت پر بیٹھا ہے (یعنی الملک الصالح)۔ ہم اس کے حق میں ان لوگوں کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہوں گے جو اس کے نام سے دنیا سمیٹ رہے ہیں اور اپنے آپ کو اس کا وفادار ظاہر کر رہے ہیں حالانکہ اس پر ظلم کر رہے ہیں۔'' غرض صلاح الدّین، الملک الصالح کی حکومت کو ختم نہیں کرنا چاہتا تھا بلکہ اس کا مقصد یہ تھا کہ مملکت کو اندرونی اور بیرونی دشمنوں سے پاک کر دے؛ چنانچہ اس مقصد کو اس نے بحسن و خوبی پورا کیا۔ شام میں اس کی اس واپسی سے دراصل اس کی زندگی کا دوسرا دَور شروع ہوتا ہے، جس میں اس نے فرنگیوں کے مقابلے کے لیے مسلمانوں کو متحد کیا]۔ بہر حال تمام مسیحی علاقے صلاح الدّین کے زیر تصرّف آ گئے، البتہ صُور (Tyre) طرابلس اور انطاکیہ اُس کے مقابلے میں ڈٹے رہے۔

صلاح الدّین کے عساکر میں بے قاعدہ فوج کے چند دستوں کے سوا اب پُرانی فاطمی فوج باقی نہیں تھی بلکہ اس کی فوج اب کُردوں اور ترکوں پر مشتمل تھی اور مصری آبادی سے کلیۃً بیگانہ تھی۔ یہ فوج صلاح الدّین کو نور الدّین سے ورثے میں ملی تھی اور اس نے اسے مصری وسائل کی مدد سے اَور بڑھا لیا تھا۔ ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں مصری فوج میں ایک سو گیارہ امیر تھے، ۶۹۷۶ طَواشی (= پورے ساز و سامان سے آراستہ رسالے کے سپاہی) اور ۱۱۵۳ قرہ غلام (= دوسرے درجے کے سوار)۔ علاوہ عرب سرحدیوں کے، جو غیر ملکی مہمات میں حصہ لینے کے لیے موزوں نہ تھے (H. A. R. Gibb: *The Armies of Saladin Cahiers*، در *d'Histoire Égyptienne*، ۳/۳ (۱۹۵۱ء): ۳۰۴-۳۲۰)۔ اس فوج میں شام اور الجزیرہ کے دستوں کا بھی اضافہ کر لیجیے، جن میں موصل کے وہ دستے بھی شامل تھے جنھیں ۱۱۷۴-۱۱۸۳ء کی مخاصمتوں کے بعد کے صلح نامے کی رو سے صلاح الدّین بوقتِ ضرورت طلب کر سکتا تھا۔ ان فوجیوں کی کل تعداد چھے ہزار سے کچھ اوپر تھی۔ صلاح الدین نے اپنی پوری فوج کے ساتھ، جو تقریباً بارہ ہزار سواروں پر مشتمل تھی، حطّین کو فتح کیا اور دوسری کامیابیاں حاصل کیں۔ لیکن اس قسم کے دستوں پر مشتمل لشکر ضروریات کی دقت کی بنا پر طویل عرصے کے لیے کسی ایک مہم پر متعیّن نہیں کیے جا سکتے تھے (قب سطورِ ذیل)۔ اس تمام زمانے میں، جب کہ تیسری صلیبی جنگ جاری رہی، فوج کی قوت کو مؤثر طور پر قائم رکھنا ناگزیر تھا، چنانچہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے کس قدر سعیِ پیہم اور یقینِ محکم کی ضرورت تھی اور جیسا کہ مُرضی یا (مُرطی) بن علی کے رسالے [''بندوق سازی''] سے، جو ہمارے سامنے موجود ہے (طبع Cl. Cahen، در *B. Ét. or*، ۱۹۴۸ء، ۱۲: ۱۰۸-۱۶۳)، پتا چلتا ہے لشکر کشی اور محاصرے کے ساز و سامان پر بھی، جس میں غالباً تعداد اور نوعیت دونوں کے اعتبار سے اضافہ ہو چکا تھا، توجہ ضروری تھی۔

اپنے دَورِ حکومت کے ابتدائی برسوں میں صلاح الدین کو بوزنطیوں، نارمنوں اور اطالویوں کے بحری بیڑوں کے خطرے کا سامنا کرنا پڑا، جو لاطینی بلادِ شرقیہ کو اپنے مستقر کے طور پر استعمال کر رہے تھے۔ اس نے بحیرۂ روم میں فاطمیوں کے بحری بیڑے کو از سرِ نو منظم کرنے کی انتہائی کوشش کی، جس کی حالت چھٹی/بارھویں صدی کی داخلی شورشوں نیز صلیبی محاربین اور اطالویوں کی کامیابیوں کے باعث

بے حد ابتر ہو چکی تھی۔ اس طرح وہ نزدیک ترین فرنگی بندرگاہوں پر جارحانہ حملوں کا سلسلہ شروع کرنے کے قابل ہو گیا۔ ممکن ہے اس کا سبب یہ بھی ہو کہ قرہ قوش نے اپنی سلطنت کی حدود افریقی سواحل تک وسیع کر لی تھیں، جس سے ایک طرف تو شورش پسند ترکمانوں کو اپنی ترکتازیوں کے لیے ایک میدان ہاتھ آ گیا اور دوسری طرف یہ مقصد بھی حل ہو گیا کہ ساحل کے ساتھ ساتھ اسلامی جہاز صف بندی کر سکیں اور اُن علاقوں تک آسانی سے رسائی ہو سکے جہاں سے ان جہازوں کے لیے لکڑی اور ملّاح حاصل کیے جا سکتے تھے۔ صلیبی جنگ نے اس کوشش کا خاتمہ کر دیا، کیونکہ لکڑی اور ملّاح حاصل کرنے کے سلسلے میں مصر مقابلۃً کم زور رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ صلاح الدین کے جانشینوں نے اس تجربے کا اعادہ نہیں کیا (A. S. Ehrenkreutz: *The place of Saladin in the naval history* etc.، در *JAOS*، ۷۵/۲ (۱۹۵۵ء): ۱۰۰-۱۱۶)۔

اس میں شک نہیں کہ محض تجارتی مفاد کی خاطر نہیں بلکہ ایک حد تک اس خام مواد کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے جو بڑی اور بحری افواج کے اسلحہ کے لیے درکار تھا صلاح الدّین کو برسر اقتدار آنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد ان تعلقات کو دوبارہ قائم کرنے اور بڑھانے کا خیال آیا جو فاطمی عہد میں پیزا (Pisa) اور دوسرے اطالوی شہروں سے قائم تھے اور جو اس حد تک بڑھ گئے تھے کہ فرنگیوں کو مصر پر حملہ آور ہونے کی بھی ہمت ہو گئی تھی۔ اب پیزا، جنوآ اور وینس کے سوداگر بڑی تعداد میں اسکندریہ میں جمع ہونے لگے، کیونکہ ۱۱۷۱ء سے ۱۱۸۴ء تک بوزنطیوں نے قسطنطینیہ میں وینس کے سوداگروں کے لیے تجارت کرنا ناممکن بنا دیا تھا۔ اب اُنھوں نے محسوس کیا کہ اس نقصان کی تلافی غلّہ کی بہ نسبت اسکندریہ میں کہیں بہتر طریق سے ہو سکتی ہے (Cl. Cahen: *Orient Latin et commerce du Levant*، در *Bull. de la Fac. des Lettres de Strāsbourg*، ۲۹/۸ (۱۹۵۱ء): ص ۳۳۲)۔ یہی وجہ ہے کہ ان مکتوبات میں جو صلاح الدّین نے خلیفۂ بغداد کے نام ارسال کیے وہ فخر سے لکھ سکتا تھا کہ خود فرنگی اسے وہ اسلحہ بہم پہنچا رہے ہیں، جو آگے چل کر دوسرے فرنگیوں کے خلاف استعمال ہوں گے (اَبُو شامہ، ۱: ۲۴۳)۔

[سلطان] صلاح الدّین نے بوزنطی سلطنت اور قبرص کی سیاسی صورت حالات سے بھی فائدہ اُٹھایا اور ایک دوسرے کی بے خبری میں ان سے فرنگیوں (Franks) کے خلاف معاہدے کے لیے گفت و شنید شروع کر دی۔ جب اس نے یورپی حملے کا خطرہ منڈلاتے دیکھا تو پہلے تو قرہ قوش کے ذریعے وہ نارمنوں اور الموحّدون کے مقابلے میں جزائر بلیارک (Balearic) کے بنوغانیہ کا حلیف بنا، جو المرابطون میں سے تھے، پھر الموحّدون سے بحری نوعیت کا ایک معاہدہ کرنے کی کوشش کی، تا کہ صلیبی محاربین کا مقابلہ کیا جا سکے، تاہم اس کوشش میں اسے کوئی کام یابی حاصل نہیں ہوئی (قبّ Gaudefroy Demombynes، در *Mélanges René Basset* II وسعد زغلول عبدالحمید، در *Bull. Fac. Arts Univ. Alexandria*، ج ۶ و ۷، ۱۹۵۲-۱۹۵۳ء: ص ۲۴-۱۰۰)۔ ایشیائے کوچک میں سلجوقیوں سے اس کی گفت و شنید کی تشریح بھی انھیں اسباب سے کی جا سکتی ہے۔

جنگ کی پالیسی قدرۃً مہنگی تھی۔ اس نے وہ تمام ٹیکس بھی منسوخ کر دیے جو فقہا نے [اسلام کی رو سے] ناجائز قرار دیے تھے اور یہ بات اس دینی نصب العین کے مطابق تھی جو اکثر اس کے مدّنظر رہتا تھا۔ اسی طرح عہد فاطمیہ کے تمام آثار مٹا دینے کی خواہش کے زیر اثر اس نے پرانے سکّوں کے بجائے نئے سکّے جاری کیے۔ ان نئے سکّوں کے وزن، جن میں طلائی دینار اور درہم دونوں شامل تھے، مختلف اوقات میں بدلتے رہتے تھے، جس کے باعث ان کی کوئی معیّنہ قیمت باقی نہ رہی تھی۔ مصارف کا بوجھ، آمد کی کمی، جو شورشوں کا لازمی نتیجہ تھی، اس کے علاوہ مصری سونے کے ذخائر کا ختم ہونا اور سوڈانی سونا حاصل کرنے کے سلسلے میں راستوں کی دشواری، جو الموحّدون کے تصرّف میں تھے، ان تمام باتوں نے دینار کے معیار میں بھی عدم استحکام پیدا کر دیا اور مصر کے قانونی درہم کے علاوہ (جس میں تیس فی صد چاندی ہوتی تھی، جو قیمت میں دینار کے چالیسویں حصّے کے برابر تھی) اور قسم کے درہموں کے ضرب کرنے کا، جن میں دوسری دھاتوں کی آمیزش ہوتی تھی، قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ رائج الوقت سکّوں میں استحکام نہ رہ سکا۔ صلاح الدّین اور اس کے بعد العزیز ہمیشہ تاجروں اور امیروں سے حاصل کیے ہوئے قرضوں پر گزارہ کرتے رہے۔ قیاس یہ تھا کہ آگے چل کر جنگ سے جو مالی فائدے حاصل ہوں گے ان سے یہ ادائگی ہو جائے گی اور ایک بار پھر مالی استحکام کی صورت نکل آئے گی (قبّ (۱) A. S. Ehrenkreutz: *Contribution to the knowledge of the fiscal administration of Egypt*، در *BSOAS*، ۱۵/۳، ۱۹۵۳ء و ۱۶/۳، ۱۹۵۴ء؛ (۲) *The standard of fineness of gold coins in Egypt....*، در *JAOS*، ۷۴/۳، ۱۹۵۴ء؛ (۳) *The crisis of the dinar in the Egypt of Saladin*، وہی مجلّہ، ۷۶/۳، ۱۹۵۶ء۔

جنگ میں صلاح الدّین کو شکست کبھی نہیں ہوئی، لیکن اس کے لیے اسے بے پناہ ہمّت اور کوشش سے کام لینا پڑا [صلیبی شکست کھا چکے تھے۔ شیر دل رچرڈ کا دل بیٹھ چکا تھا۔ اس نے سلطان کو پیغام بھیجا کہ میں آپ سے محبت اور دوستی پیدا کرنا چاہتا ہوں؛ میرا مقصد شام پر قبضہ کرنا نہیں؛ سلطان کی طرح مجھے بھی امن محبوب ہے۔ آخر ۲۲ شعبان ۵۸۸ھ/ ۳ ستمبر ۱۱۹۲ء کو صلح نامۂ عکّہ تیار ہوا۔ جب معاہدہ رچرڈ کے سامنے پیش کیا گیا تو اس کے ہاتھ کانپ رہے تھے۔ آخر یکم شوال/ ۱۰ اکتوبر کو وہ یورپ واپس چلا گیا۔ اس کے بعد ۲۷ صفر ۵۸۹ھ/ ۴ مارچ ۱۱۹۳ء کو سلطان کا انتقال ہو گیا۔ عماد نے اس کی وفات پر لکھا: ''مات بموتہ رجال الرجال''۔ اس نے اپنی سلطنت میں کردستان سے تونس تک ان اقوام کو جمع کیا جو حد درجہ بکھری ہوئی اور جن کی عادات مختلف تھیں۔ رعایا کے ساتھ اس کا سلوک عام بادشاہوں سے مختلف تھا۔ رعایا کا ہر فرد اس کے پاس پہنچ سکتا تھا، لباس،

خوراک اور مکان کے لحاظ سے وہ سادگی کی تصویر تھا۔ وہ مال اور مٹی کو برابر سمجھتا تھا۔.....Historians History میں ہے: جس چیز نے مسیحیوں کو حیرت میں ڈالا وہ صلاح الدّین کی مروّت، سخاوت، کرم، رحم، حلم، درگذر اور عفو ہے، خصوصاً معاہدات کی پابندی۔ یہ اس شخص کے اوصاف ہیں جس نے انھیں شکست دی اور ان پر غالب آیا (تحت عنوان Saladin)۔ صلاح الدّین کی زندگی کا پیشتر حصّہ لڑائیوں میں گزرا لیکن اس نے تمدن اور رفاہ عامّہ کے بھی بہت سے کام سرانجام دیے۔ صلاح الدّین نے مصر پر چوبیس سال اور شام پر اُنیس سال حکومت کی۔ وفات پر اس کا بڑا بیٹا الملک الافضل (پیدائش ۵۶۵ھ) جانشین ہوا].

(۲) صلاح الدّین کے بھائی الملک العادل اور بھتیجے الملک الکامل (م ۶۳۵ھ/۱۲۳۸ء) کا عہد بنیادی طور پر امن و امان کا دَور ہے، جس میں ان شورشوں کو فرو کرنے کے بعد جو صلاح الدّین کی وفات کے بعد پیدا ہوئیں سلطنت کا نظام درست کرنے کی کوشش کی گئی۔ بانیِ خاندان کی وفات کے بعد آٹھ برس کا عرصہ دراصل اتّحاد خاندان کے اس تصوّر کی آزمائش کا دَور تھا جسے اس نے اپنی بادشاہت اور جانشینی کے سلسلے میں ہمیشہ پیشِ نظر رکھا تھا۔ اس نے اپنی زندگی ہی میں اپنے افرادِ خاندان کو جاگیروں یا موروثی ترکے کے حصّوں کی صورت میں بہت سے علاقے عطا کر دیے تھے؛ یمن اس کے علاوہ تھا، جہاں یکے بعد دیگرے اس کے دو بھائی سریرآرائے حکومت ہوے۔ اسی طرح اس نے وسطی اور جنوبی شام اپنے بیٹے الافضل کو، مصر اپنے دوسرے بیٹے [العزیز، پیدائش ۵۶۷ھ] کو، حلب اپنے تیسرے بیٹے الظاہر غازی کو، حماۃ اپنے بھتیجے تقی الدین عمر کو، حمص اپنے ابن عم یعنی شیرکوہ کے پوتے المجاہد کو اور الجزیرہ اپنے بھائی الملک العادل ابوبکر کے سپرد کیا تھا۔ العادل، جس نے ایک مدبّر اور منتظم کی حیثیت سے صلاح الدین کے عہد حکومت میں بڑا اہم کام کیا تھا، اب اس خاندان کا بزرگ ترین فرد اور باقی ماندہ اشخاص میں سب سے زیادہ ممتاز تھا۔ صلاح الدین کے بیٹے اہل نہ تھے۔ وہ یا تو تفریح میں مشغول رہتے تھے یا آپس میں لڑتے جھگڑتے رہتے تھے، چنانچہ کئی موقعوں پر انھوں نے العادل سے حمایت یا ثالثی کی درخواست کی۔ یہ صاف نظر آ رہا تھا کہ سلطنت الّوبی کا قیام اور تحفّظ اس کے برسر اقتدار آنے ہی پر منحصر ہے۔ ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء میں اس نے قاہرہ میں اپنے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا اور دمشق اور الجزیرہ کی حکومتیں اپنے بیٹوں کے درمیان تقسیم کر دیں اور جب ۱۲۰۱ء میں آخری لڑائیاں ہوچکیں تو اس نے گزشتہ حکمرانوں سے صرف حَلَب، حمص اور حَماۃ کے فرماں رواؤں کو ان کی جگہ پر متمکن رہنے دیا، جنھوں نے اس کے سامنے مجبورًا سر اطاعت خم کر دیا تھا۔ العادل کی وفات کے بعد اسی قسم کے مسائل قدرتی طور پر پھر ابھر آئے۔ اس زمانے (۶۱۵ھ/۱۲۱۷ء) میں کچھ عرصے کے لیے دِمیاط (Damietta) میں صلیبی جنگ کے باعث اس کے بیٹے الکامل کی ذات استحکام کا مرکز بنی رہی، جو العادل کی مانند مصر کا فرماں روا ہونے کے علاوہ ایک مرعوب کُن شخصیت کا مالک بھی تھا؛ لیکن جب ایک بار فرنگیوں کا خطرہ دُور ہوگیا تو وہ عہد نامہ جو اُس کے اور اُس کے بھائی المعظم فرماں روائے دمشق (م ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء) اور پھر اس کے بیٹے اور جانشین الناصر داؤد کے درمیان ہوا تھا پارہ پارہ ہوگیا۔ الکامل کو اپنے دوسرے بھائی الاشرف کی وفاداری کے باعث بڑی تقویت حاصل ہوئی، چنانچہ اُس نے اسے دیارِ مُضَر کے عوض دمشق کی حکومت دے دی اور داؤد کو معزول کر کے کَرَک میں منتقل کر دیا۔ اس کے بعد چند سال تک الکامل بلا نزاع و اختلاف خاندان کا سردار تسلیم کیا جاتا رہا۔ الاشرف کی وفات (۶۳۵ھ/۱۲۳۷ء) کے وقت کچھ عرصے سے الکامل اور الاشرف کے تعلّقات میں گرم جوشی روز بروز ختم ہوتی جارہی تھی، چنانچہ اس کے بعد الکامل نے اپنے ایک اَور بھائی الصالح اسمٰعیل سے دمشق واپس لے لیا، جسے الاشرف نے اپنا جانشین نامزد کیا تھا، لیکن اگلے ہی سال کے اوائل میں خود الکامل بھی وفات پا گیا۔ وہ آخری الّوبی فرماں روا تھا جس میں پورے خاندان کو اپنے تحت متحد رکھنے کی صلاحیت موجود تھی.

ہمیں [مذکورۂ بالا] اختلافات سے غلط نتائج اخذ نہیں کرنے چاہییں۔ اس وقت تک افرادِ خاندان کی اکثریت ہمیشہ ایسے اشخاص پر مشتمل رہی تھی جو اپنے ذاتی اغراض اور مفاد سے بلند ہو کر مشترکہ دشمن کے مقابلے میں متفق و متحد ہو جاتے تھے؛ چنانچہ کسی نہ کسی طرح یہ استحکام تقریبًا نصف صدی تک بحال رہا، لیکن الکامل کی وفات کے بعد صورت حال بدل گئی.

ہمسایہ حکمرانوں کے ساتھ رقابتیں الّوبیوں کے باہمی مناقشات میں دخل انداز ہوئیں۔ ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء میں جب اخلاط میں شورش ہوئی تو العادل کے بیٹے الاَوحد کو، جو اس وقت دیارِ بکر کا والی تھا، یہ موقع مل گیا کہ شاہِ اَرْمن کے ترکے کو سلطنتِ الّوبی میں شامل کر لے، اسی قسم کے جو دوسرے الحاقات ہوے ان میں دیار بکر، دیار ربیعہ اور آخر میں آمد اور حصن کیفا (۶۳۱ھ/۱۲۳۳ء) کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ قدیم اُرتقی خاندان کی صرف ایک شاخ ماردِین میں باقی رہ گئی اور اس طرح الّوبی خاندان کے فرماں روا جب ان جنگوں سے فارغ ہوے تو ان کی عظمت و شان میں مزید اضافہ ہو چکا تھا.

تقریبًا ۱۲۲۵ء سے الجزیرہ (میسوپوٹیمیا) اور ایران کی سیاسیات پر جلال الدّین منگوبرتی کی آمد سے بہت گہرا اثر پڑا۔ یہ حکمران مغول کے حملے کی تاب نہ لا کر اپنی خوارزمی فوجوں کے ساتھ بھاگ آیا تھا اور اب ایران اور اس کے سرحدی علاقوں میں ترکتازی کر رہا تھا۔ المعظّم اور الجزیرہ کے وہ لوگ جو الاشرف اور الکامل کے دشمن تھے اس کے ساتھ مل گئے، چنانچہ بالآخر وہ اَخلاط پر قابض ہوگیا اور اس شہر کو تاخت و تاراج کیا گیا ([۶۲۶ھ/]۱۲۲۹ء)۔ اب خوارزم شاہ نے ایشیائے کوچک کا رخ کیا، جہاں الاشرف نے سلجوقی سلطان کو کمک پہنچا دی اور اس مرتبہ اَرْزِنجان کے قریب حملہ آور کی تمام قوت کچل ڈالی گئی.

سلجوقیوں اور الّوبیوں کے باہمی اختلافات کے کچھ دیرینہ اسباب بھی تھے۔ ان دونوں خاندانوں کے مفاد صلاح الدّین کے زمانے ہی میں ایک دوسرے سے دیار بکر میں ٹکرا چکے تھے۔ پھر جب تیرھویں صدی میں خاندان سلجوقیہ کی قوت

میں ترقی ہوئی تو باہمی تصادم ناگریز نظر آنے لگا۔ اب سلجوقی اپنے پہاڑوں سے اتر کر عرب کے میدانوں پر شمالی شام سے لے کر دیار بکر تک چھا جانے کے لیے تیار تھے۔ حالات کے مطابق انھوں نے اپنا یہ مقصد اس طرح حاصل کیا کہ کبھی تو خود الّوبیوں کے علاقوں پر حملے کیے اور کبھی حلب کے الّوبی حکمرانوں کے سرپرست بننے کا اظہار کر کے انھیں ان کے ان عزیزوں کے خلاف لا کھڑا کیا جو مصر پر فرماں روائی کر رہے تھے۔ الاشرف کیقباد کی مدد کے لیے جو مہم لے کر گیا تھا اس سے الکامل کو یہ خیال گزرا کہ سلجوقی سلطنت کے مشرقی حصّے کی فتح ایک آسان کام ہوگا؛ چنانچہ [۶۳۰ھ/ ۱۲۳۳ء میں تمام الّوبی طاقتوں نے متّحد ہو کر حملہ کیا، لیکن ملک کے حالات سے لاعلمی اور اس مہم میں بعض حصّہ لینے والوں کے اندر جوش و ولولہ کے فقدان کے باعث انھیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ بعد ازاں سلجوقی افواج نے الکامل کے جانشینوں سے آمِد واپس لے لیا (۶۳۸-۶۳۹ھ/ ۱۲۴۱ء)۔ اَخلاط کے کھنڈر تو وہ پہلے ہی الاشرف کے سپہ سالاروں سے چھین چکے تھے۔

آخر میں الّوبیوں کے حریف عیسائی تھے، یعنی گرجستانی، جن کے ساتھ اسی اَخلاط کے گرد و نواح میں جنگ کرنا ناگریز ہو گیا تھا۔ پھر خود فرنگی تھے۔ جہاں تک فرنگیوں کا تعلّق ہے، الّوبیوں نے تیسری صلیبی جنگ سے جو سبق حاصل کیا تھا وہ صلاح الدّین کی حکمت عملی کے بالکل برعکس تھا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ امن برقرار رہے اور ہر قسم کے لڑائی جھگڑے سے احتراز کیا جائے، لٰہذا وہ کوئی ایسی بات پیدا ہونے نہیں دینا چاہتے تھے جو مزید صلیبی جنگوں کا بہانہ بن سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے بعد اَور بھی صلیبی جنگیں ہوئیں، لیکن پیش قدمی بلادِ مشرق کے فرنگیوں کی طرف سے نہیں بلکہ یورپی سلطنتوں کی طرف سے ہوئی۔ قدرتی طور پر الّوبیوں نے ان کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنے حسبِ استطاعت ہر قسم کی پیش بندی کر لی تھی اور فوجی غفلت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ بوزنطیم (بوزنطیہ) کے سقوط اور الموحّدون کے زوال سے وہ حلیف ہاتھ سے جاتے رہے جن سے امداد کی توقّع کی جا سکتی تھی اور جنھیں حاصل کرنے کی صلاح الدّین نے بڑی کوشش کی تھی۔ علاوہ ازیں جب ایک بڑے (لیکن غیر محفوظ) بحری بیڑے کے رکھنے کی تجویز ترک کر دی گئی تو وہ برّی فوج کے ذریعے مصر کی حفاظت کرتے رہے، جو فوجی استحکامات کی تعمیر، ساحلی تعمیرات مثلاً تنّیس کی تخریب اور جاسوسوں کے ذریعے ہوئی تھی، تاہم جہاں تک صلیبی محاربین کا تعلّق ہے العادل اور الکامل نے بھی حتی الامکان کوشش کی کہ جنگ کے گراں خطرات مول لینے کی بجائے سیاسی مصلحت اندیشی سے کام لیا جائے۔

۶۰۰-۶۰۱ھ/ ۱۲۰۴ء میں العادل نے وہ ساحلی مقامات فرنگیوں کو لوٹا دیے جو اس کے قبضے میں تھے۔ اس طرح فرنگی علاقوں کا تسلسل بحال ہو گیا اور ان کے بیچ میں صرف لاذقیہ کا شہر رہ گیا، جو حلب کی ریاست میں شامل تھا۔ پانچویں صلیبی جنگ کے دوران میں اس کے جانشین الکامل نے اپنے بھائیوں کو، جو ایشیا میں موجود تھے، مدد کے لیے طلب کیا؛ مگر اس نے صحیح معنوں میں کوئی لڑائی لڑنے سے احتراز کیا۔ یہ طرزِ عمل خاص طور پر فریڈرک ثانی کی صلیبی جنگ کے وقت اس طریقے سے آشکارا ہوا کہ اس سے رائے عامّہ متاثّر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ ادھر المعظّم خوارزم شاہ سے جا ملا تھا۔ اس خطرے کی وجہ سے الکامل کے دل میں فرنگیوں سے صلح کی خواہش کچھ اَور بھی بڑھ گئی تھی۔ اسے ان حالات کا علم تھا جن کے باعث خود شہنشاہ صلح کی بات چیت پر مائل ہو گیا تھا اور انجام کار اس نے بیت المقدس کا شہر اس شرط پر اسے دے دیا کہ اسے فوجی اعتبار سے مستحکم نہیں کیا جائے گا اور عبادت کی آزادی برقرار رہے گی۔ [اس معاہدے سے] متدیّن مسلمانوں اور دین دار عیسائیوں کو یکساں طور پر صدمہ ہوا، لیکن اس سے دونوں بادشاہوں کے مابین ایسی دوستی کا آغاز ہو گیا جو ان کے جانشینوں کے درمیان بھی قائم رہی۔

ریاست حَلَب کو ذرا مختلف قسم کے مقامی مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں کے حکمران اس بات سے پریشان تھے کہ صلاح الدّین کی اپنی اولاد میں سے العادل کے خاندان کے مدِّ مقابل صرف وہی رہ گئے تھے؛ لٰہذا انھوں نے اوّل تو خاندانِ العادل میں ازدواجی تعلّقات کے ذریعے ان سے رشتۂ اتّحاد مستحکم کرنے کی کوشش کی اور دوسرے مصر کے ان طاقتور حاکموں کے خطرے سے بچنے کے لیے کبھی الجزیرہ، حِمص اور حَماۃ کے الّوبیوں کا وسیلہ تلاش کیا اور کبھی رُوم کے سلجوقیوں کا؛ نیز قدرتی طور پر جب وہ ان فریقوں میں سے کسی کو حدود سے تجاوز کرتے دیکھتے تو اس کے خلاف دوسرے فریق سے مل جاتے تھے۔ اسی طرح Cilicia کی ارمنی بادشاہت کے بڑھتے ہوئے عزائم بھی ان کے لیے پریشان کن تھے؛ چنانچہ انھوں نے اس کے خلاف کئی بار سلجوقیوں کا ساتھ دیا، جو انطاکیہ کے نسبۃً کم زور فرنگی فرماں رواؤں کی اعانت کر رہے تھے۔

فرنگیوں سے اس صلح جویانہ رویے کا قدرتی نتیجہ، جو پیش نظر بھی تھا، یہ ہوا کہ اطالویوں (اور اب کسی قدر کم درجے تک جنوبی فرانس اور قطلونیہ (Catalonia) سے تجارتی تعلّقات ازسرنو بحال بلکہ پہلے سے بھی زیادہ مستحکم ہو گئے، جیسا کہ وینس اور جنوآ کے محافظ خانوں (archives) کی نجی دستاویزات سے پتا چلتا ہے۔ تیسری صلیبی جنگ کے بعد ایک بار پھر معاہدوں پر دستخط ہونے سے بھی پہلے جنوآ، پیزا اور وینس کے جہاز دوبارہ اسکندریہ اور کسی قدر کم تعداد میں دمیاط جانے لگے تھے۔ العادل کے زمانے میں کئی ایک معاہدوں کے ذریعے ان کے حقوق کی توثیق کر دی گئی۔ محاصل درآمد (Customs) کی رقم میں تخفیف ہو گئی اور انتظامی اور عدالتی سہولتیں دے دی گئیں۔ اس کے علاوہ چونکہ ریاست حَلَب کی حدود سمندر تک پہنچتی تھیں، اس لیے شام میں اطالوی تاجروں کی سرگرمیاں اب صرف ان بندرگاہوں تک محدود نہ رہیں جو فرنگیوں کے قبضے میں تھیں بلکہ وہ لاذقیہ میں بھی اپنا مال اتارنے لگے اور حلب اور دمشق کی منڈیوں میں بھی باقاعدہ آنے جانے لگے۔ پتا چلتا ہے کہ جنوآ (Genoa) کی اہم شخصیت ولیم سپنولا (William Spinola) کو العادل نے خاص طور سے نوازا تھا، چنانچہ العادل اپنی ذاتی جاگیروں کا دورہ کرتا تو سپنولا کو ہم سفری کا شرف بخشتا تھا (قب *Annals of Genoa*، جن سے Schaube نے

Handelsgeschichte der Mittelmeer-Romanen، ص ۱۲۱ میں استفادہ کیا ہے۔ نیز ابن لُطیف، جس کا حوالہ Amari: Biblioteca arabo- sicula، ۲ (ضمیمہ): ۳۵، نے دیا ہے اور جس سے Schaube ناواقف تھا)۔ بحرِ ہند کے ملکوں کی پیداوار کے علاوہ، جو مصر کے علاقے میں سے ہو کر باہر جاتی تھی، مصر یورپ کے ہاتھ اپنی مقامی پیداوار بھی فروخت کرتا تھا، جس میں پھٹکری کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ قدرتی طور پر صلیبی جنگیں یا اچانک حملے کا خطرہ بحران پیدا کرنے کا موجب بنتا رہتا تھا، جیسا کہ [۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء] میں ہوا، جب کہ تین ہزار تاجر، جو اسکندریہ میں جمع تھے، عارضی طور پر حراست میں لے لیے گئے؛ لیکن [دوستانہ] تعلقات دمیاط کی صلیبی جنگ کے بعد پھر بحال ہو گئے (جیسا کہ دوسری باتوں کے علاوہ اس عربی دستاویز سے معلوم ہوتا ہے، جس میں الکامل نے وینس والوں کو حفاظت کا یقین دلایا تھا اور جسے صُبحی لبیب نے شائع کیا ہے) اور مجموعی طور پر بغیر کسی رخنے کے اس صدی کے وسط تک قائم رہے۔

اگرچہ بحیرۂ روم پر اطالوی چھائے ہوئے تھے اور ان کے ساتھ تجارت میں مصر کا کردار خالصۃً ضمنی نوعیت کا تھا، کیونکہ تمام کاروبار وہ خود کرتے اور مصر کو صرف محصول اور آڑھت سے کچھ نفع مل جاتا تھا، تاہم انھیں بحیرۂ قلزم تک رسائی حاصل نہ تھی اور بحرِ ہند کی تجارت کلیۃً بدستور اسلامی (یا ہندو) ریاستوں کے باشندوں کے ہاتھ میں تھی۔ ہم قطعی طور پر یہ بات نہیں بتا سکتے کہ مصر یا یمن یا مزید مشرق کی طرف کے باشندوں کا اس تجارت میں کتنا حصّہ تھا۔ جو تاجر کارمی کے نام سے مشہور تھے اور جنھیں عدن اور مصر میں بحرِ ہند کے راستے آنے والی پیداوار خصوصاً گرم مسالے کی تجارت میں خصوصیت حاصل تھی، ان کی صحیح نوعیت ابھی تک پردۂ خفا میں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فاطمیوں کے زمانے سے موجود تھے، لیکن درحقیقت وہ ایوبیوں کے عہدِ حکومت میں اپنے اس کردار میں ظاہر ہوئے جو انھیں آئندہ صدی میں زیادہ بڑے پیمانے پر ادا کرنا تھا۔ (قب توضیحات از Goitein و Fischel، در Journal of the Economic and Social History of the Orient، ۱۹۵۸ء و G. Wiet: Les marchands d' Epices، در Cahiers d' Histoire Egyptienne، ۱۹۵۵ء)۔ یمن پر لمّو یّیوں کے قبضے کی ابتدائی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس طرح سے وہ فاطمی سلطنت کی بحالی چاہنے والوں کو محصور کرنا چاہتے تھے یا یہ کہ یہ علاقہ آئندہ کسی وقت لمّو یّیوں کے لیے پناہ گاہ کا کام دے سکے؛ لیکن بلاشبہہ یہ مقصد بھی پیشِ نظر تھا کہ یمن اور مصر کے مابین تجارتی تعلقات بہتر ہو جائیں اور یہ چیز بہر صورت بروئے کار بھی آئی۔ یہ بات دونوں فریقوں کے لیے مقدم اہمیت رکھتی تھی، چنانچہ یمنی سکّے اور بعض اوزان مصر کے ساتھ ایک ہی معیار پر لائے گئے (ابن مجاور، طبع Löfgren، ص ۱۲ ببعد)۔

چونکہ مصر میں داخلی اعتبار سے قریب قریب مکمل امن قائم رہا اور اسی طرح شام کو بھی نسبۃً طویل پُر امن ادوار سے متمتع ہونے کا موقع نصیب ہوا اس لیے ان ممالک کی اقتصادیات پر یقیناً خوش گوار اثر پڑا، اور اسے اُن تجارتی امکانات سے بھی تقویت پہنچی جنھیں لمّو یّیوں نے قصداً، خواہ اپنے مالی مفاد کی غرض ہی سے سہی، ترقی دینے کی کوشش کی۔ بہر حال اس اثر کی ٹھیک ٹھیک نشان دہی کرنا مشکل ہے۔ شام اور الجزیرہ کے ذرائع و وسائل کا کچھ اندازہ ابن شدّاد کی کتاب الاعلاق سے ہو سکتا ہے، جس نے مغول کے حملے کے قریب وہاں کی کیفیت بیان کی ہے۔ دمشق کی دست کاریوں کے بارے میں زیادہ تفصیل و تشریح کے ساتھ خاصی معلومات اس رسالے میں ملتی ہیں جو عبدالرحمٰن بن نصر الشَّیْزَری نے ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۰ء [کذا؟ ۱۲۰۳ء-۱۲۰۴ء] کے لگ بھگ "حِسْبَہ" پر مرتب کیا تھا (طبع عَرِینی، قاہرہ ۱۹۴۶ء، مترجمۂ Bernhauer: Les institutions de police, در JA، ۱۸۶۰ء، etc.، جہاں مصنّف کا نام نَبَرْوِی بتایا گیا ہے)۔ مصر اور شام میں اس قسم کے جو رسالے بعد میں لکھے گئے بظاہر ان کا نقشِ اوّل یہی رسالہ تھا۔ مصر کے متعلق المَقْرِیزی کے ہاں جو معلومات محفوظ ہیں ان کے علاوہ بہت سے اشارے ابن المَمّاتی اور النابُلُسی کے رسائل میں ملتے ہیں (قب سطورِ ذیل)۔ مؤخر الذکر خصوصاً جنگلات کی حفاظت، نظامِ آب پاشی اور سرکاری طور پر گنے کی کاشت میں الکامل کی دلچسپی کی تصدیق کرتا ہے۔ عام طور پر مصر اور دوسری ایوبی ریاستوں کے مابین یوں امتیاز کیا جا سکتا ہے کہ مصر کو ہمیشہ کی طرح ایک ایسی اعلیٰ درجے کی مملکت ہونے کا شرف حاصل رہا جس کی اقتصادیات جزوی طور پر قومی بنا لی گئی تھیں، خاص طور پر جہاں تک کان کنی، جنگلات کی پیداوار، دھاتوں اور لکڑی کی تجارت، بعض ذرائع حمل و نقل، آلات اور اسلحہ وغیرہ کا تعلق ہے۔ النابُلُسی کا لُمَع [القوانین] ایک کتابچہ ہے جو الکامل کی وفات سے پیدا ہونے والی ابتری کے بعد لکھا گیا تھا۔ اس میں اس نقصان کو خوب نمایاں کیا گیا ہے جو سرکاری ذمّے داریوں کے ذاتی ہاتھوں میں چلے جانے سے، نیز ان مجرمانہ فریب کاریوں سے پہنچا جو نگرانی کے اٹھتے ہی عہدے داروں کی طرف سے سرزد ہوئیں۔

العادل اور الکامل کے عہد میں نہ صرف اقتصادی معاملات کی طرف توجہ کی گئی بلکہ ایک باضابطہ مالی حکمتِ عملی پر بھی عمل ہوتا رہا تھا۔ العادل کا مشہور وزیر ابن شُکر جہاں اپنی اعلیٰ کاردانی کے باعث بھی مشہور ہوا وہاں وہ اپنے اُس خود سرانہ رویے کے باعث بھی شہرت رکھتا تھا جو وہ اپنے بادشاہ سمیت ہر ایک کے ساتھ برتتا تھا۔ اس کے بعد بھی الکامل نے ویسی ہی مستعدی سے مصارف اور مداخل پر (جن میں امرا کے اقطاع بھی شامل تھے) محاسبہ قائم رکھا اور جب فوت ہوا تو تقریباً ایک سال کے میزانیے کے مساوی خزانہ چھوڑا۔ النابُلُسی نے فیّوم میں مصر کے بارے میں جو تحقیقات کی وہ اگرچہ صرف ۶۴۲ھ [/۱۲۴۴ء-۱۲۴۵ء] سے متعلق تھی تاہم اس سے مال گزاری کے لیے مساحتِ اراضی اور حساب و کتاب میں نہایت باریک بینی کا پتا چلتا ہے (قب Cl. Cahen: Le régime des impots dans le Fayyūm ayyūbide، در Arabica، ۳/۱، ۱۹۵۶ء)۔ جہاں تک شمالی ریاستوں کا تعلق ہے ابن شدّاد نے ہمارے لیے حلب، مَنْبِج، سَرُوج اور بالس کے شہروں کے محاصل کی فہرستیں چھوڑی ہیں۔ مالی و

اقتصادی معاملات کے بارے میں جو احتیاط برتی گئی تھی اس سے یہ بھی ممکن ہوگیا کہ دوبارہ بڑے پیمانے پر صلاح الدّین سے پہلے کے رائج معیار کے مطابق دینار ڈھالے جائیں۔ اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تانبے کے سکّوں کے آگے چاندی کے سکّوں کے غائب ہوتے جانے کو روکنا مشکل ہوگیا تھا دیکھیے De Bouard: *L'évolution monetaire de l'Égypt mediévale*، در *L' Égypte Contemporaine*، ۱۹۳۹ء).

لَئو بی ریاستوں کے اندرونی معاملات کی تاریخ کا بہت کم مطالعہ کیا گیا ہے۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ اس سے واقفیت حاصل کی جائے۔ بالخصوص جہاں تک مصر کا تعلّق ہے، کیونکہ اسی زمانے میں اس طرزِ حکومت کی بنیاد پڑی جسے مملوک سلاطین نے دو سو برس تک بڑی حد تک جاری رکھا اور جزئیات کے لحاظ سے مکمّل کیا۔ اس طرزِ حکومت میں نہ صرف ایک حد تک گزشتہ فاطمی روایات ترک کر کے ان کی جگہ زیادہ مشرقی سلجوقی اور زنگی روایتیں داخل کی گئیں بلکہ مصری میراث کو بھی کسی قدر باقی رکھا گیا، نیز کئی نئی باتیں اختیار کر لی گئیں اور قدیم باتوں کو ضرورتِ وقت کے مطابق ڈھال لیا گیا۔ مگر قدرتی طور پر یہاں صرف چند ایک ضمنی اشارے ہی کیے جاسکتے ہیں.

الکامل کے عہد کے تقریباً آخری برسوں تک ائو بی نظامِ حکومت کو ایک نیم جاگیردارانہ خاندانی وفاق کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ مثلاً بنو بُویہ کا یا اس سے کسی قدر کم درجے پر سلجوقیوں اور زنگیوں کا رہا تھا۔ بادشاہ کے ماتحت، متعدد علاقے خاندانِ شاہی کے باج گزار شہزادوں میں تقسیم کر دیے جاتے تھے۔ یہ شہزادے ان پابندیوں کے سوا جو ان پر بنیادی طور پر فوجی معاملات میں بادشاہ کے اطاعت گزار ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتی تھیں ان علاقوں کے نظم و نسق میں بالکل مطلق العنان ہوتے تھے (قب مثلاً الکامل کی وہ سند جس کی رُو سے فرمانروائے حَماۃ کو حکومت عطا کی گئی تھی اور جو ابن ابی الدّم کے وقائع (کتب خانہ Oxford، Bodl. Marsh شمارہ ۶۰) کے آخری حصّے میں محفوظ ہے۔ ان بڑی بڑی باج گزار ریاستوں کے اندر چھوٹی جاگیریں ہوتی تھیں۔ یہ بھی اسی طرح دوسرے درجے کے شہزادوں یا چند ایک بڑے عہدے داروں میں تقسیم کر دی جاتی تھیں، مگر ان کی اطاعت کا مرکز باج گزار رئیس کی ذات ہوتی تھی اور اسی لیے ان کی آزادی بھی قدرتی طور پر زیادہ محدود ہو جاتی تھی۔ اس سے بھی نیچے وہ علاقے آتے تھے جنھیں صحیح معنوں میں عسکری اقطاع یا فوجی جاگیریں کہا جاتا ہے اور جن کا بیان آگے چل کر آئے گا۔ الکامل کے عہد کے اواخر میں اس نظامِ حکومت میں چند تبدیلیاں شروع ہوئیں۔ سلطان جب کبھی مصر میں ہوتا تو [شام و فلسطین میں] اس کی نمائندگی ایک نائب کیا کرتا تھا، جو کبھی تو شاہی خاندان کا کوئی فرد ہوتا تھا یا کوئی اَور شخص، لیکن روز افزوں خاندانی جھگڑوں کے باعث سلطان مجبور ہوگیا کہ ایشیائی صوبوں میں بھی شہزادوں کی جگہ والی مقرر کر دے، جو انھیں کے نجی ملازمین میں سے منتخب کیے جاتے تھے، جیسے دِیارِ بکر میں شمس الدّین صَوّاب، جو کسی نوعمر شہزادے کی موجودگی یا غیر موجودگی میں کام کرتے تھے۔ ان والیوں کے خطاب 'نائب' سے بھی ان کی ماتحتی کی ایسی وضاحت ہوتی تھی جو کسی اَور خطاب سے نہ ہو سکتی تھی۔ الکامل کے بعد جن حالات میں الصالح ائوب نے لَئو بیوں کا اتحاد دوبارہ قائم کیا مرکزیت کا یہ تصوّر ان کی بدولت بھی کامیاب ہوا۔ علاوہ ازیں مصر میں، چند ایک مستثنٰی اور عارضی صورتوں سے قطع نظر (جیسے فیّوم میں) کبھی خودمختار باج گزار ریاستیں قائم نہیں ہوئیں۔ اس کے برعکس ایشیا میں تمام خودمختار شہزادوں نے فرمانروائے مصر کی طرح اب سلطان کا لقب اختیار کر لیا تھا، جو صلاح الدّین نے کبھی سرکاری طور پر استعمال نہیں کیا تھا، شاید اس لیے کہ فاطمیوں کے سابقہ دور میں اس لقب کا تعلّق وزیر سے ہوتا تھا؛ چنانچہ اس کے ماتحت دوسرے لَئو بیوں نے بھی مَلِک کا لقب ہی اختیار کر رکھا تھا.

مندرجۂ بالا امور کے پیشِ نظر لَئو بی ریاستوں کی تنظیم میں کبھی وحدت پیدا نہ ہو سکی؛ چنانچہ یمن سے قطع نظر عام طور پر انھیں ایک دوسرے سے یوں ممیّز کیا جا سکتا ہے کہ ایک طرف تو ایشیائی مملکتیں تھیں، جن میں بغیر کسی بڑی تبدیلی کے زنگی تاسیسات پر عمل درآمد ہوتا رہا، اور دوسری طرف مصر تھا، جہاں نسبۃً نئے یا کم از کم مصر کے لیے نئے آئین جاری کیے گئے۔ اس کا متوقّع نتیجہ یہ ہوا کہ ماضی کے مقابلے میں مصر کے مرکزی ادارے بہت کچھ بدل گئے، مگر اس کے مقابلے میں مقامی نظم و نسق کے بنیادی آئین و قوانین میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ابتدائی پریشانیوں کے دور ہوتے ہی خود صلاح الدّین کی زندگی میں معاملات کو سُلجھانے کی کوشش کی گئی، جیسا فاطمی تاسیسات کی اس کیفیت سے ظاہر ہوتا ہے جو نئے دورِ حکومت کے لیے ابن الطّوَیر نے لکھی تھی (اور جس کے اقتباسات المَقریزی اور ابن الفُرات کے ہاں ملتے ہیں)؛ نیز خراج پر قاضی ابو الحسن کے رسالے (جس کے اقتباسات المقریزی نے دیے ہیں) اور ابن المَمّاتی کی مشہور کتاب قوانین الدَّوَاوین سے۔ یہ نگارشات دست بُردِ زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں۔ ان میں کچھ اَور کتابوں کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً دواوین (یا محکموں) کے بارے میں ابن شِیث القرشی کی کتاب، جس میں ادبی رنگ زیادہ پایا جاتا ہے اور جو قدرے بعد کے زمانے میں لکھی گئی تھی۔ ان باضابطہ بیانات کے مقابلے میں اور ان کے جوڑ کی حیثیت سے لَئو بیوں کے اواخر عہد میں عثمان بن ابراہیم النابُلسی کے متعدّد رسائل ہمارے سامنے آتے ہیں، جن میں سے کچھ مکمّل شکل میں موجود ہیں اور کچھ صرف اقتباسات کے ذریعے محفوظ رہ گئے ہیں۔ یہ رسائل مصنّف کے ذاتی تجربات و مشاہدات کی روشن شہادت ہیں.

مرکزی حکومت کو خود بادشاہ کم و بیش موثّر طریقے سے اپنی صواب دید کے مطابق چلاتا تھا۔ زیادہ تر باج گزار حکمرانوں کا ایک وزیر یعنی ایسا عہدے دار ہوتا تھا جو بادشاہ کے نام پر پورے نظم و نسقِ ملکی کی وحدت برقرار رکھنے کا ضامن تھا، لیکن مصر میں وزارت کے عہدے کا دستور کم تھا۔ قاضی الفاضل کی قدر و منزلت صلاح الدّین کی نظر میں جو کچھ بھی رہی ہو، اسے سب باتوں کے باوجود وزیر کا لقب ہرگز حاصل نہ تھا اور نہ اس نے کبھی وزارت کے فرائض انجام دیے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ بادشاہ حکومت کے تمام فرائض خود سرانجام دیتا تھا، اور دوسرے یہ کہ سابق فاطمی دستور کے مطابق، جس کی رُو سے وزیر کو غیر مشروط اختیارات

حاصل ہوتے تھے، وہ مصر میں اوّلاً وزیر ہی کی حیثیت سے برسرِ اقتدار آیا تھا۔ العادل نے خاصے عرصے تک ابن شکر کو، جو زبردست شخصیت کا مالک تھا، اس لیے اپنا وزیر بنائے رکھا کہ وہ صلاح الدّین کی بحری فوج کے انتظام میں ایک شریکِ کار کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت پہچان چکا تھا۔ الکامل نے اُسے کچھ مدت کے لیے واپس بلا لیا تھا، لیکن بالآخر چند اعلیٰ عہدے داروں کی مدد سے، جنھیں وہ ہمیشہ تو نہیں مگر کبھی کبھی نائب وزیر کا لقب عطا کر دیتا تھا، نظم و نسق کی باگ ڈور خود سنبھال لی۔ اس کے بعد الصالح لَلّوب نے "فرزندانِ شیخ" میں سے ایک کو اپنا وزیر بنا لیا، جن کا ذکر ہم آگے پھر کریں گے۔ نابالغ یا یتیم شہزادوں کا ایک اتابیگ [رَتّ بآن] ہوا کرتا تھا۔ استاذ دار بھی، جسے فرماں روا کے امورِ خانہ داری کا ایک طرح سے منتظم یا داروغہ کہہ سکتے ہیں، سیاسی امور میں اہم حصہ لیتا تھا [دیکھیے جمال الدّین محمود الاستاذ دار].

فرماں روا اور وزیر سے نیچے مرکزی نظم و نسق دواوین میں منقسم تھا، جن کے نام اور فرائض منصبی فاطمی دَور کے دواوین سے پوری طرح مطابق نہ تھے۔ درحقیقت اب تک حکومت فوج ہی کے لیے کام کرتی تھی اور اسی لیے دیوان الجُیوش کو بہت اہمیت حاصل تھی۔ ان کا ایک شعبہ اِقطاع سے متعلق تھا، اس اعتبار سے اسے ایک حد تک وہ اختیارات حاصل تھے جو دیوانِ مالیات کے تھے۔ موخر الذکر دیوان پر محاصل، آمدنی، خرچ اور خزانے کے تمام معاملات موقوف تھے اور اس کا ایک شعبہ "الدّار" [یعنی محل شاہی] کے مالی امور کے لیے وقف ہوتا تھا۔ ابن المماتی کے رسالے میں دوسرے دواوین کو نظر انداز کر کے اس دیوان کا حال بڑی تفصیل سے دیا گیا ہے۔ تیسرا بڑا دیوان، جسے بعض اعتبار سے مذکورۂ بالا دیوانوں میں ممتاز کہا جا سکتا ہے، دیوان الانشا یعنی دفتر دستاویزات (Chancery) تھا۔ جس کے سپرد مراسلت اور اسناد کی تحریر کا کام تھا۔ اس دیوان کا مشہور ترین ناظم [قاضی] الفاضل تھا، جسے فاطمی حکومت کی ملازمت سے لیا گیا تھا (عماد الدّین الاصفہانی، جو انشا پردازی میں اس کی تقلید کرتا تھا، صلاح الدّین کا کاتب خاص تھا)۔ پھر آخر میں دیوان الحُبُوس تھا، جو اگرچہ ضمنی تھا لیکن اہمیت میں دوسروں سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اس کا ذکر النابُلسی نے کیا ہے۔ قدرتی طور پر اسے مندرجۂ بالا دیوانوں کے برعکس کامل خودمختاری حاصل تھی۔ لَلّوبیوں نے سلجوقیوں کا طُغرا اختیار کر لیا تھا (Cl. Cahen، در BSOAS، ۱۴/۱: ۴۲)۔ ان دفاتر میں بکثرت دستاویزات ہوتی تھیں، جن پر کارروائی کے لیے متعدد ملازم رکھے جاتے تھے، جو ایک دوسرے کے کام کی نگرانی کرتے تھے۔ لَلّوبی نظامِ حکومت کا سب سے زیادہ جاذبِ توجہ ادارہ شَدّ، یعنی مُشِدّ کا دفتر تھا۔ ملک کے نظم و نسق میں مقامی باشندوں پر، جن میں اکثریت قبطیوں کی تھی، اعتماد کیا جاتا تھا، کیونکہ صرف انھیں کو رسوم و آداب کی ضروری تربیت حاصل تھی، لیکن یا تو اس لیے کہ محکمۂ دیوان پر لوگوں کو خاطر خواہ اعتماد نہ تھا یا اس لیے کہ اس محکمے کو خود اتنے اختیارات نہیں دیے گئے تھے کہ وہ طاقتور ہو کر بالخصوص فوجی حکام کے مقابلے میں اپنے فیصلوں کو مؤثر طریق سے نافذ کر سکے، ہر دیوان اور شاید بحیثیت مجموعی تمام دواوین یا محکموں کے ساتھ ایک مُشِدّ یعنی ایسا امیر لگا دیا جاتا تھا جس کے سپرد عام دیوانی نظم و نسق کی نگرانی ہوتی تھی اور وہ اس فرض کو خود اپنے فوجی دستوں کی اعانت سے سرانجام دیتا تھا.

معلوم ہوتا ہے کہ [اس زمانے میں بھی] فوج میں کم سے کم اتنے ہی دستے ہوتے تھے جتنے صلاح الدّین کے زمانے میں تھے اور بلاشبہہ اس میں بوقتِ ضرورت اِقطاع کی نئی عارضی تقسیم کے ذریعے اضافہ کیا جا سکتا تھا۔ اگرچہ تنخواہ یا براہِ راست تقسیم کا سلسلہ قطعی طور پر ختم نہیں ہوا تھا، تاہم فوج یا کم از کم امیروں کے لیے آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ اِقطاع تھا۔ لَلّوبی اِقطاع کا تعلق فاطمی اور سلجوقی دونوں روایتوں سے تھا، لیکن بالخصوص مصر میں یہ طریق ان دونوں نمونوں سے پوری طرح مطابقت نہ رکھتا تھا۔ فاطمی اقطاع کے مقابلے میں یہ اقطاع مالی بار سے نسبۃً آزاد تھا، کیونکہ اس کے ساتھ آمدنی کا عُشر دینے کی شرط نہ تھی؛ لیکن زنگی اقطاع کے مقابلے میں، جہاں مالکانِ اقطاع کو اپنے اپنے علاقوں میں جاگیردارانہ حقوقِ خودمختاری حاصل ہوتے تھے لَلّوبی اقطاع میں سرکاری حکام کا کہیں زیادہ عمل دخل ہوا کرتا تھا۔ اگرچہ مُقْطَع اخراجات کی بعض شقوں کا ذمے دار ہوتا تھا، لیکن دراصل اُسے کوئی حقیقی انتظامی حقوق حاصل نہ تھے بلکہ اسے محض ایک مقررہ آمدنی تفویض کر دی جاتی تھی، جس کی نوعیت کا وہ فیصلہ بھی نہیں کر سکتا تھا اور یہ آمدنی کسی وقت بھی اس سے واپس لی جا سکتی تھی یا کہیں اَور منتقل کی جا سکتی تھی۔ اس آمدنی کا تعیّن ایک تخمینے کے مطابق کیا جاتا تھا، جسے عِبْرَۃ کہتے تھے اور حساب کی ایک اکائی دینارِ جَیْشی سے محسوب ہوتی تھی، جس میں نقد رقمیں اور فصلوں کی جنسیں دونوں ایک معیّنہ مقدار میں شامل ہوتی تھیں۔ عام طور پر فصل کی کٹائی کے موقع پر غرض مند فریق ہی کو جا کر اس مالیے کے عائد کرنے کی نگرانی کرنا پڑتی تھی جس کا وہ حق دار ہو (یہی وجہ ہے کہ زیادہ عرصے تک میدان جنگ میں [اہلِ اقطاع کی] فوج رکھنے کے سلسلے میں دشواری پیش آتی تھی)۔ عام طور سے بڑے بڑے امرا کے اقطاع ایک دوسرے سے فاصلے پر جداگانہ قطعاتِ اراضی پر مشتمل ہوتے تھے اور مُقْطَع یعنی جاگیردار کو اقطاع پر جو آدمی رکھنے پڑتے تھے یا جنھیں وہ رکھ سکتا تھا ان کی تعداد معیّن کر دی جاتی تھی (شام کے لَلّوبی علاقوں میں بھی یہی دستور تھا)۔ اس سے یہ رواج ہو گیا کہ امیروں کو دس نفری کا امیر، سو نفری کا امیر وغیرہ کہا جانے لگا؛ یہ بات پہلے نہ تھی (قبّ: Cl. Cahen: *L'évolution de l' ikṭā'*، در *Annales E. S. C*، ۱۹۵۳ء).

اس فوج کی ایک کمزوری یہ تھی کہ وہ جن دستوں پر مشتمل ہوتی ان میں وحدت کا فقدان تھا اور باہمی رقابت بھی موجود تھی۔ کُردوں اور ترکوں کے درمیان نسلی مخاصمت کے بعض آثار کا سراغ ملتا ہے، لیکن اس کی بڑی وجہ یہ نہیں قرار دی جا سکتی کہ کرد بظاہر آزاد تھے اور ترک کم از کم عہدۂ امارت پر ترقی پانے سے پہلے غلام۔ سب سے زیادہ مؤثر علّت یہ تھی کہ ہر ایک فرماں روا چاہتا تھا کہ اپنے لیے الگ ایک فوج بنائے، جسے وہ ذاتی طور پر ترتیب دیتا تھا اور جس کے سپاہی اس کی حمایت میں سربکف رہتے تھے، تاہم کسی فرماں روا کے نہ رہنے پر ضروری نہ تھا کہ جو فوج یا فوجیں اس نے مرتّب کی تھیں وہ بھی غائب ہو جائیں، کیونکہ ان کے سپاہی

سے نئے فوجی دستوں کے خوف سے چوکنے اور آپس میں متّحد رہتے تھے؛ چنانچہ ایّوبی دعوے دارانِ تخت و تاج کے باہمی مناقشات میں اس رشک و رقابت کا بڑا حصّہ تھا جو اَسَدِیّہ (اسدالدّین شیر کوہ کی نسبت سے)، صلاحیہ، عادلیّہ، کاملیّہ، اشرفیّہ وغیرہ مختلف [فرماں رواؤں کی تیار کردہ] فوجوں کے درمیان پائی جاتی تھی۔

ایّوبیوں کی فوجی حکمت عملی کی تکمیل پُرشکوہ قلعوں کی تعمیر سے ہوئی۔ یہ قلعے شہروں میں بھی بنائے گئے (مثلاً حلب، قاہرہ وغیرہ) اور دیہات میں بھی اور انھیں بالخصوص صلیبی محاربین کے مقابلے میں تعمیر کیا گیا تھا۔

اس سوال پر بھی بعض اوقات قیاس آرائی ہوتی رہی ہے کہ ایّوبیوں کے بعض خصائص کو کس حد تک ان کی کردیت سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے خیالات بالعموم بے دلیل تعصبات اور غلط معلومات پر مبنی ہوتے ہیں۔ ایّوبیوں کے عہد میں کُردوں کے دوش بدوش ترکوں کی اور زنگیوں کے دَور میں ترکوں کے ساتھ کُردوں کی موجودگی کے درمیان کوئی ایسا بہت بڑا فرق نظر نہیں آتا اور اگر اپنے اپنے حالات کے تقاضوں اور ان نتائج کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ دونوں حکومتیں اپنے نظامِ حکومت اور ذہنیت دونوں کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ ملتی جلتی تھیں؛ تاہم یہ غالبًا ایک اتفاقی امر نہیں تھا کہ ایّوبیوں نے اپنی سلطنت کی حدود دیار بکر اور اَخلاط تک یا دوسرے الفاظ میں اپنے آبائی وطن یا کم از کم کُردوں کے علاقے تک بڑھانے کی کوشش کی تاکہ اس طرح فوج میں کُردوں کی بھرتی کا سلسلہ جاری رکھ سکیں۔ بہر کیف خود اس فرماں روا خاندان میں چند پشتوں کے اندر ترکی اور کُردی خون کی آمیزش ہو گئی اور آگے چل کر معلوم ہوگا کہ آخری دَور میں اس حکومت نے اپنی کُردی خصوصیت بالکل ترک کر دی تھی۔

زنگیوں اور اپنے دوسرے معاصرین کی طرح ایّوبی بھی سُنّی تھے۔ وہ الحاد کے خلاف اسلام کے مسلّمہ عقائد کے فروغ میں کوشاں رہے۔ اس روش کا اظہار سب سے پہلے تو یوں ہوا کہ مصر نے ایک بار پھر خلفاے عباسیہ کی سیادت قبول کر لی اور اسے مزید استقلال اس وقت حاصل ہوا جب خلیفہ النّاصر نے خلافت کا وقار ایک حد تک دوبارہ بحال کر لیا اور ادھر مسلمانوں کا اس امر پر اجماع ہو گیا کہ ایّوبیوں کے حقوقِ خود اختیاری کو کسی طرح کا ضعف پہنچائے بغیر خلافت کا احترام محض الفاظ تک محدود نہ رہے؛ چنانچہ مثال کے طور پر باہمی جھگڑے چکانے کے لیے اکثر اوقات خلیفہ کے سفیروں (مثلاً ابن الجوزی) کو ثالثی کے مکمّل اختیارات دے دیے جاتے تھے۔ مزید براں سلاطینِ ایّوبی اپنے دَور کے دوسرے فرماں رواؤں کی طرح اس سلسلۂ فُتوۃ [رَکّ بآن] میں شریک ہو گئے جس کے ذریعے النّاصر نے ایک طرف تو بغداد کے نچلے طبقے کو اپنے ہاتھ میں لینے کی اور دوسری طرف اپنے نظم و نسق کو مستحکم کرنے اور امرا پر ایک بار پھر اپنی سیادت اور اثر قائم کرنے کی کوشش کی تھی۔ خلیفہ کو امید تھی کہ اس سلسلے میں دوسرے فرماں رواؤں کو ملا لینے سے وہ نہ صرف انھیں اپنے ساتھ وابستہ کر لے گا بلکہ وہ خود بھی اپنی رعایا میں اسی قسم کا طرزِ عمل اختیار کر سکیں گے (اس مسئلے کی مزید تحقیق کے لیے قب Schweizerisches در، *Die Futurowa* etc. :Fr. Taeschner *Archiv für Volkskunde*، ج ۵۳، ۱۹۵۶ء)۔

ایّوبیوں کے عقائد راسخہ کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ سلجوقیوں اور زنگیوں کے بعد اُنھوں نے اور اُن کے اعلٰی پائے کے امرا نے مدارس کی تعداد بڑھانے کی عملی طور پر ہمت افزائی کی؛ چنانچہ شام اور الجزیرہ میں اُن کی تعداد میں اضافہ کیا اور مصر میں پہلی بار انھیں جاری کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ الصالح ایّوب نے ایک نئی قسم کے مدرسے کی بنا ڈالی، جس میں فقہ کے چاروں مذاہب کا درس ہوتا تھا اور جس کی عمارت میں بانیِ مدرسہ کا مقبرہ بھی بنا دیا جاتا تھا۔ دوسری طرف ایّوبیوں نے صوفیہ کے طریقوں اور سلسلوں کا بھی خیر مقدم کیا۔ یہ سلسلے اپنی اصل کے اعتبار سے بالعموم بلادِ مشرق سے تعلّق رکھتے تھے۔ سلاطینِ ایّوبی نے ان کے لیے شیخ الشیوخ کی نگرانی میں متعدّد خانقاہیں تعمیر کرائیں۔ ایک اَور نمایاں واقعہ یہ ہے کہ سلجوقیوں اور زنگیوں کی طرح ایّوبیوں کے گرد و پیش بھی خاصی تعداد میں ایسے مہاجرین نظر آتے ہیں جو زمانہ حال یا قدیم میں ایرانی النّسل تھے۔ یہ خاص طور پر علمی اور ادبی حلقوں میں پائے جاتے تھے اور ان کا بڑا اَثر و رسوخ تھا۔ اس کے علاوہ ایّوبیوں کے ایک اَور رجحان کا بھی پتا چلتا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ قاضی اور دوسرے مذہبی علما حکومت کے کاروبار میں زیادہ سے زیادہ شریک رہیں۔ ان کے عہد کا ایک خاندان خاص طور سے قابلِ ذکر ہے، جو اولاد الشّیخ [رَکّ بآن] کے نام سے مشہور اور نسلاً خراسانی تھا۔ عام طور پر کوئی خاندان یا تو جنگ و جدال کے میدان میں خصوصیت رکھتا تھا یا مذہب اور فقہ کے شعبے میں یا دیوانی حکّام کے طبقے میں، لیکن اس خاندان نے اس عام کلیے کے خلاف تینوں میدانوں میں ناموری حاصل کی۔ اس سلسلے میں بالخصوص وزیر معین الدّین اور اُس کے بھائی امیر فخر الدّین کا نام لیا جا سکتا ہے، جس نے اپنی وفات سے کچھ ہی مدّت پہلے منصورہ کی جنگ میں نائب السلطنت کے فرائض بھی سرانجام دیے تھے۔

بایں ہمہ اگر ہم ایّوبیوں کے طرزِ عمل کا مقابلہ سلجوقی خاندان کے عظیم فرماں رواؤں کے طور طریق سے کریں تو یقینًا اوّل الذّکر میں نسبۃً زیادہ لچک نظر آئے گی۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا سبب تو اُن کا یہ عمومی مقصد تھا کہ اُس کشیدگی کی شدّت کم ہو جائے جس کا مطالعہ ہم کر چکے ہیں اور دوسرا سبب وہ روش تھی جو اُنھوں نے فرنگیوں (Franks) کے معاملے میں اختیار کی، لیکن یہاں اس امر کا ذکر بھی ضروری ہے کہ شام کے ملاحدہ کو زنگیوں کے ہاتھوں خاصا ضعف پہنچ چکا تھا اور اب ایّوبیوں کو ان سے جنگ کرنے کی واقعی کوئی ضرورت نہیں رہی تھی۔ باقی رہے اسمٰعیلیہ تو مصر میں ان کے زوال پر کسی کو بھی افسوس نہ تھا۔ تاہم حلب میں الظّاہر غازی کے دورِ حکومت میں شہاب الدّین سُہرَوَرْدِی کو قتل کیا گیا (۵۸۷ھ/ ۱۱۹۱ء؛ اسی لیے عرف عام میں اسے 'المقتول' کہا جاتا ہے)، لیکن یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ ایک انتہائی مخصوص نوعیت کا انفرادی معاملہ تھا اور اس اقدام کا مطالبہ حلب کے متقشف لوگوں کی طرف سے کیا گیا تھا۔ ترکوں کے مقابلے میں،

جو حنفی تھے، الّو بیوں میں سے بیشتر امام الشافعیؒ کے پیرو تھے۔ الّو بیوں کے تعلقات ان پُرجوش احناف سے اتنے گہرے نہیں تھے جتنے سلجوقیوں کے، جن کے مجاہدانہ دینی مقاصد میں وہ دل و جان سے شریک رہے؛ تاہم المعظّم اور اس کا بیٹا داؤد حنفی تھے اور اس حقیقت سے شاید الکامل کے ساتھ ان کے مناقشوں کا سبب کسی حد تک سمجھ میں آجاتا ہے؛ چنانچہ مثال کے طور پر جب فریڈرک دوم سے معاملات طے ہونے لگے تو انھوں نے بلاشُبہہ مذہبی اعتبار سے انتہا پسند فریق کی نمائندگی کی.

اسی طرح عام طور پر مسیحیوں اور یہودیوں کو الّوبی خاندان کے خلاف شکایت کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی تھی اور جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے جب کوئی استثنائی واقعہ پیش آتا تو اس کا محرک سیاسی ہوتا تھا نہ کہ مذہبی۔ اس میں شک نہیں کہ الّو بیوں کا قبضہ ہوجانے پر اَرْمنوں کے لیے فضا اس درجہ غیر معمولی طور پر سازگار نہ رہی جیسی آخری فاطمیوں کے عہد حکومت میں ہوگئی تھی [رکّ بہ اَرْمینیہ] لیکن ان کے حقوق و مراعات کی ضبطی سے مسلمان نہیں بلکہ قبطی متمتع ہوے۔ اسی طرح جب صلاح الدّین نے بیت المقدس پر قبضہ کیا تو اس نے وہاں کے مقامی مسیحی فرقوں میں سے ایسے لوگوں کو نوازا جن پر فرنگیوں سے ساز باز کرنے کا شُبہہ نہیں کیا جاسکتا تھا (قبّ من جملہ اَور چیزوں کے Cl. Cahen: *Indigènes et Croisés,* *un médecin d, Amaury et de Saladin*، در *Syria*، ۱۹۳۴ء و E. Cerulli: *Etiopi in Palestina*، ج ۱، ۱۹۴۳ء)۔ مصر میں الّوبی دَور قبطی کلیسا کی قوت کا دَور تھا، اگر کبھی کسی خفیہ سازش (مثلاً فرقہ ملکیّہ (Melkites) اور لاطینیوں کے درمیان) کے اندیشہ سے کشیدگی پیدا ہوئی تو اس کا اصل سبب صلیبی جنگوں کا ردِّ عمل ہوا کرتا تھا؛ ورنہ عام حالات میں مقامی باشندوں اور لاطینی مسیحیوں کو آپس میں میل جول رکھنے کی ممانعت کرنا ضروری نہ سمجھا جاتا تھا، جس کا ثبوت یہ ہے کہ الّوبی سلاطین نے ڈومینیکن (Dominican) اور فرانسسکن (Franciscan) مبلّغوں کو اپنی قلمرو میں داخل ہونے کی اجازت دے دی تھی.... یہودیوں کے ساتھ بھی خاصا اچھا برتاؤ کیا جاتا تھا، حتّٰی کہ جب بیت المقدس پر دوبارہ قبضہ ہوا تو اُنھیں واپس آنے کی دعوت دی گئی۔ اسی طرح ہسپانیہ کے نکالے ہوے یہود، مثلاً خاندانِ ابن میمون کا خیر مقدم کیا گیا، قبّ E. Ashtor Strauss: *Saladin and the Jews*، در *Hebrew Union College Annual*، ۱۹۵۶ء، ص ۳۰۵-۳۲۶).

الّوبی مملکت میں ثقافتی سرگرمیوں کا ایک سبب وہاں کی عام فضا کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک عربی زبان کا تعلّق ہے تیرھویں صدی عیسوی میں شام صحیح معنوں میں مسلم ثقافت کا مرکز تھا، اس کے تھوڑے عرصے بعد مصر بھی اس میدان میں اُترنے والا تھا لیکن ابھی وہاں کے پرانے عناصر اور الّو بیوں کے پسندیدہ نئے عناصر کے مابین صحیح امتزاج پیدا نہ ہوسکا تھا.... درحقیقت اس چمن کو ان سلاطین کی بدولت بڑی شادابی نصیب ہوئی۔ ان میں سے اکثر خود بھی ادیب اور عالم تھے اور بالعموم اُن جملہ علوم کے نمائندوں کو، جن کی اسلام کے عقائد راسخہ اجازت دیتے تھے، اپنے ہاں بُلانے اور اُن کی سرپرستی کرنے میں کوشاں رہے۔ اس مقصد کی تکمیل معاشی خوش حالی اور ان علاقوں میں مسلمانوں کی از سرِ نو بحالی نے کردی جو محاربات صلیبی کا براہِ راست نشانہ بنے تھے۔ یہاں اس عہد کے علما اور اہلِ قلم کی فہرست دینے کی ضرورت نہیں۔ مؤرّخین اور جغرافیہ نویسوں کے نام مآخذ کی فہرست میں ملیں گے۔ شفا خانوں میں طبیبوں اور عالموں کو جو امداد دی جاتی تھی اس کی اہمیت ابن القِفْطی اور ابن ابی اُصَیبِعہ نے بخوبی جتادی ہے۔ جہاں تک شعرا کا تعلّق ہے (ان میں سے بعض کا مطالعہ Rikabi نے *La Poésie profane sous les Ayyūbides*، ۱۹۴۹ء، میں پیش کیا ہے)۔ مؤرّخ کی توجہ غالبًا ان میں سے الامجد بہرام شاہ، جو بذاتِ خود الّوبی تھا، یا ایک عوامی شاعر (شاعر الاسواق) ابن الجزّار (جس کا ذکر ابن سعید کی المُغْرِب میں ہے) کی طرف بالخصوص منعطف ہوگی۔ مزید براں اندلس کے اُن متعدد مہاجرین کو بھی خاص طور پر یاد رکھنا ضروری ہے جو الّوبی مملکتوں میں آبسے تھے۔ اپنے علمی مشاغل کے اعتبار سے یہ لوگ بالکل مختلف شعبوں سے تعلّق رکھتے تھے، مثلاً ابن سَعِید مؤرّخ اور جغرافیہ نویس، ابن مالک نحوی، ابن البیطار عالمِ نباتات اور ابن العربی مشہور صُوفی تھے.

الّو بیوں نے یمن میں جو حکومت قائم کی اس کی بارے میں یہاں تفصیل کے ساتھ لکھنا ممکن نہیں، یہاں بھی الّو بیوں کی مداخلت یقینًا ویسی ہی نتیجہ خیز تھی جیسی مصر میں۔ الّوبی حکومت نے کسی حد تک ان جھگڑوں کا سدِّ باب کیا جو مختلف فرقوں اور ایسے چھوٹے چھوٹے فرماں رواؤں کے درمیان جاری تھے جن میں سارا ملک بٹا ہوا تھا؛ چنانچہ ایک ایسی سیاسی وحدت پیدا ہوگئی جو الّو بیوں کے بعد بھی قائم رہی۔ اگرچہ ۶۲۹ھ/ ۱۲۳۲ء سے سلاطین الّوبیہ کی جگہ خاندان رُسولیہ نے لے لی تھی، لیکن اس خاندان نے الّوبی حُکّام ہی کے زمانے اور ماحول میں نشو و نما پائی تھی اور اس نے انھیں کی روایات کو قائم اور جاری رکھا؛ چنانچہ الّوبی حکومت نے یمن میں ایک بار پھر سنّی مسلک کو رواج دیا اور اس علاقے کو سیاسی، معاشی اور انتظامی اعتبار سے مصر کے ساتھ زیادہ وابستہ کردیا۔ یہاں کا تیسرا الّوبی حکمران اپنے بارے میں خود مختار اموی خلیفہ ہونے کا اعلان کر کے جس عجیب و غریب حرکت کا مرتکب ہوا تھا اس کی وجہ غالبًا یہ تھی کہ یمن کی آبادی مختلف مذہبی فرقوں میں شدّ و مدّ کے ساتھ منقسم ہوتی چلی جارہی تھی۔ اس مدّعی کا قلع قمع کرنے کے بعد العادل اور الکامل دونوں نے اپنے اس ارادے کا صاف طور پر اظہار کردیا کہ وہ یمن سے دست بردار نہ ہوں گے، چنانچہ الکامل نے خود اپنے ایک بیٹے کو سابق فرماں روا کا جانشین بنایا، بایں ہمہ وہ خاندان رُسولیہ کو تخت نشین ہونے سے باز نہ رکھ سکا۔ البتہ یہ لوگ کم از کم شروع شروع میں اپنے آپ کو بڑے اہتمام سے الّو بیوں کا حلیف ظاہر کرتے رہے۔ آگے چل کر مکّۂ مکرّمہ میں اثر و رسوخ حاصل کرنے کی خاطر الّو بیوں سے جھگڑے اُٹھ کھڑے ہوے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام باتوں کے باوجود ان کے مابین تجارتی تعلقات کبھی منقطع نہیں ہوے.

۳- الکامل کی وفات پر الّو بیوں کے حقیقی دورِ حکومت کا خاتمہ ہوجاتا ہے، مگر یہ اضافہ کردینا ضروری ہے کہ آنے والا تنزّل بہت حد تک اس حکومت کی تعمیر و تشکیل ہی میں مضمر تھا۔ الکامل نے اپنے سب سے بڑے بیٹے الصالح الّوب کو

مختصر شجرہ نسب آل ایوب
(پانچ مفصل شجروں کے لیے دیکھیے Zambaur)
شاذی [بن مروان]
شیرکوہ م ۵۶۹ھ
القاہر
المجاہد ۵۸۱–۶۳۷ھ
المنصور ۶۳۷–۶۶۴ھ
الأشرف ۶۴۴ھ
الصالح ۶۵۹ھ
[نجم الدین] ایوب م ۵۷۸ھ [۵۶۸ھ]
العادل م ۶۱۵ھ
صلاح الدین ۵۶۴–۵۸۹ھ
طغتگین (یمن) ۵۷۷–۵۹۳ھ
[نورالدین] شاہنشاہ [م ۵۴۳ھ]
[شمس الدین] توران شاہ (یمن) م ۵۷۴ھ
الکامل (مصر و دمشق) ۶۳۵ھ
الصالح اسمٰعیل (دمشق) ۶۳۷–۶۴۳ھ
المعظم (دمشق) م ۶۲۵ھ
الأشرف (دیار مصر) اخلاط
شہاب الدین غازی (میافارقین) م ۶۴۲ھ
الاوحد (میافارقین بعد ازاں اخلاط) م ۶۰۷ھ
الناصر داؤد (کرک) ۶۲۶–۶۳۷ھ [۶۲۶–۶۴۷ھ]
الکامل م ۶۵۸ھ
المسعود (یمن) ۶۱۲–۶۲۶ھ
الأشرف (مصر ۶۴۸ھ)
العادل (مصر) ۶۳۵–۶۳۷ھ
موسیٰ المغیث (کرک) ۶۴۷–۶۶۱ھ
الصالح ایوب (حصن کیفا و بعد ازاں مصر و دمشق) م ۶۴۶ھ
توران شاہ ۶۴۶–۶۴۷ھ
العزیز (مصر) ۵۸۹–۵۹۵ھ
المنصور ۵۹۵–۵۹۶ھ
الأفضل (دمشق بعد ازاں سموسہ) م ۶۲۲ھ
الظاہر غازی م ۶۱۳ھ
العزیز ۶۱۳–۶۳۴ھ
الناصر یوسف ۶۳۴–۶۵۹ھ
الناصر ۵۹۸–۶۱۱ھ
اسمٰعیل ۵۹۳–۵۹۸ھ
تقی الدین عمر
فرخ شاہ
الامجد بہرام شاہ
سلیمان (یمن) ۶۹۱ھ
المنصور م ۶۱۷ھ
الناصر ۶۱۷–۶۲۶ھ
المظفر ۶۲۶–۶۴۲ھ
الأفضل
المنصور ۶۴۲ھ
ابوالفداء ۷۱۰–۷۳۳ھ [۷۳۲ھ]
المظفر ۶۵۳ھ
الأفضل [۷۳۲ھ] ۷۳۳–۷۴۳ھ
حمص
خاندان حصن کیفا (پندرھویں صدی)
مصر و دمشق و جزیرہ
حلب
یمن
حماۃ
بعلبک

حِصنِ کَیفا کی حکومت دے کر ٹال دیا تھا اور سب سے چھوٹے بیٹے العادل کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ العادل نے لوگوں کو اپنے سے متنفّر کر دیا اور اس کے مخالفین نے الصالح کے ہاں چارہ جوئی کی۔ الصالح نے خوں ریز لڑائیوں کے بعد، جن میں اسے کئی بار ہزیمت بھی اٹھانی پڑی، بالآخر اپنے ورثے پر قبضہ کر لیا اور اقتدار کی حد تک سے ایّوبی ریاستوں کو ایک بار پھر وحدت عطا کی (مگر یہ وحدت اس کی وفات کی وجہ سے سریع الزوال ثابت ہوئی)۔ اس سلسلے میں اسے اپنے چھوٹے بھائی کے علاوہ شام کے اکثر ایّوبیوں بالخصوص صالح اسمٰعیل کی بھی قربانی دینی پڑی جو دمشق کا مالک بن گیا تھا۔ یہ درست ہے کہ ایّوبیوں کے درمیان اختلافات پہلے ہی سے موجود تھے لیکن یہ اختلافات ایک تو کسی فریق کو بھی سلطان یعنی خاندان کے بزرگ اعلٰی سے وہ علاقے حاصل کرنے میں مانع نہیں آتے تھے جن پر وہ حکومت کرتے تھے اور دوسرے وہ اپنے اختلافات کو خاص حدود کے اندر رکھ کر ان کے مضر اثرات سے خاندانی وحدت کو محفوظ رکھتے تھے، لیکن اب مخالفین نے ایک دوسرے کو غاصب قرار دیا، اور الصالح محض قوّت کے بل بوتے پر فتح یاب ہو سکا۔ تاہم اس قوّت کا سرچشمہ پرانی کُردی اور ترکی افواج نہ تھیں۔ الکامل کی زندگی میں الصالح اس لیے معتوب ہوا تھا کہ اس نے مصر میں اپنے والد کی نیابت کرتے وقت کُردوں پر اپنے عدم اعتماد کی وجہ سے محض ترک غلاموں کو بڑے پیمانے پر فوج میں بھرتی کر لیا تھا۔ مصر کا مالک بننے کے بعد جو فوج اس نے تیار کی وہ بھی خالصۃً ترکی تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی کامیابی ایک اَور بھی زیادہ پریشان کن عنصر کی مرہونِ منت تھی، یعنی خوارزمی، جو جلال الدّین کی شکست اور وفات کے بعد ایشیاے کوچک سے، جہاں انھوں نے کچھ مدّت تک آلِ سلجوق کی خدمات سرانجام دی تھیں، دھکیل دیے گئے تھے اور اب انھیں ایک آقا اور ایک وطن کی تلاش تھی۔ الصالح نے دیارِ مُضر ان کے سپرد کیا اور الجزیرہ اور شام میں اپنے دشمنوں کے خلاف لڑنے کے لیے انھیں طلب کیا۔ ایک حد تک انھیں لوگوں کی بدولت یہ لڑائیاں تباہ کن اور ہولناک ثابت ہوئیں.... اگرچہ سابقہ ایّوبی فرماں رواؤں نے فرنگیوں سے صلح و امن برقرار رکھا تھا بلکہ ایک موقع پر تو الکامل نے اپنے بھائیوں کے برخلاف فریڈرک دوم سے اتحاد بھی کر لیا تھا، تاہم حقیقی معنوں میں یہ منصوبے کبھی عمل میں نہیں آئے۔ اس بار فرنگی الصالح ایّوب اور خوارزمیوں کے مقابلے میں الصالح اسمٰعیل اور الناصر داؤد فرماں رواے کَرَک کے حلیف بن کر سامنے آئے۔ فرنگیوں کی اس طرف داری کا نتیجہ اسمٰعیل اور داؤد دونوں کے حق میں بڑا تباہ کن ثابت ہوا۔ الصالح کے دل میں اس خیال کا آغاز کہ فرنگیوں کے خلاف جنگ ناگزیر ہے یہیں سے ہوا۔ اس کے بعد ایک اَور صلیبی جنگ لڑی گئی، جو سینٹ لوئی (St. Louis) سے منسوب ہے، مگر اس جنگ کے آغاز ہی میں ایّوبی فرماں روا کا انتقال ہو گیا۔

عملی طور پر دیکھا جائے تو الصالح آلِ ایّوب کا آخری فرماں روا تھا۔ اس کا بیٹا توران شاہ چند ہی ماہ بعد اپنی فوج کے ہاتھوں قتل ہو گیا اور اگرچہ کچھ عرصے تک متعدد کم سن بادشاہوں نے ایّوبی خاندان کا نام قائم رکھا، تاہم حقیقت یہ ہے کہ ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء سے مملوک [رک بہ ممالیک] نام کے نئے دورِ حکومت کا آغاز ہو گیا تھا۔ اس حکومت کی داغ بیل ڈالنے والا درحقیقت الصالح ہی تھا۔ [اس کے عہد میں] ملکی معاملات کی باگ ڈور ترک غلاموں کی اس نہایت مربوط اور منظم فوج کے ہاتھ میں آگئی تھی جو دریاے [نیل] کے ایک جزیرے کی بارکوں میں رہنے کی وجہ سے بَحْرِیّہ [رک بآن] کے نام سے موسوم تھی، الصالح اور توران شاہ دونوں فوجی قائد نہ تھے۔ اگر توران شاہ میں توازن کی کمی نہ ہوتی تو شاید اس خاندان کی حکومت کچھ عرصہ اَور باقی رہ جاتی، ورنہ یہ چیز بالکل صاف نظر آ رہی تھی کہ زود یا بدیر بحریہ اپنے ہی میں سے کسی قائد کو ترقی دے کر توران شاہ کو نکال باہر کرے گی۔ آخر توران شاہ کے قتل کے بعد انھوں نے ایک ترکمان سردار عزّالدین ایبک کو پہلے اتابگ اور بعد ازاں سلطان بنا لیا اور معاصرین کے الفاظ میں "کُردی" خاندان کی جگہ "ترکی" حکومت نے لے لی.

شمالی علاقوں میں ایّوبی کسی قدر زیادہ مدّت تک باقی رہے لیکن انھیں کوئی مزید کامیابی نصیب نہ ہو سکی۔ ان کی زندگیاں مغول کی آمد آمد کی دہشت کی فضا میں بسر ہوتی رہیں۔ وہ تذبذب کے عالم میں تھے، کیونکہ ایک طرف تو اطاعت قبول کرنے میں انھیں اپنے ختم ہو جانے کا اندیشہ تھا اور دوسری طرف وہ پہلے ہی سے مُسلّح مدافعت سے مایوس ہو چکے تھے؛ تاہم مملوک حکومت کے قائم ہونے پر الناصر فرماں رواے حلب نے ایّوبیوں کی عظمت بحال کرنے کا بیڑا اٹھایا اور مغول کے خطرے کے پیشِ نظر خلیفۂ بغداد کو مفاہمت کی یہ صورت نکالنا پڑی کہ پورے ملک شام پر الناصر کا حق رہے گا اور مملوک سلطان مصر کی حکومت پر قناعت کرے گا لیکن [۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء] میں سقوطِ بغداد کا واقعہ پیش آیا اور [۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء] میں مغول حملہ آوروں کے سامنے، جن کی مزاحمت محال معلوم ہوتی تھی، حلب، دمشق اور میّافارقین یا تو فتح ہو گئے یا انھوں نے اطاعت قبول کر لی۔ بدقسمت الناصر کو، جو دوسروں کے برعکس مصر میں پناہ لینے کی جراَت نہ کر سکتا تھا، بالآخر مغول نے گرفتار کر لیا۔ شروع شروع میں تو اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا گیا لیکن جب اسی سال کے آخر میں یہ خبر پہنچی کہ شام میں عَین جالُوت [رک بآن] کے مقام پر مملوکوں نے مغول کو شکست دے دی ہے تو اسے اپنی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے۔ آگے چل کر مملوک سلطان بَیبَرس نے شام فتح کیا تو کَرَک کی ریاست کو، جو [۶۴۶ھ/]۱۲۴۸ء میں داؤد کے خاندان کے قبضے سے پہلے ہی نکل چکی تھی اور جسے دفاعی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل تھی، مطیع کر لیا گیا۔ حلب اور حمص کی ریاستیں اپنی ہی مرضی سے ختم ہو گئی تھیں، صرف حَماۃ کی ریاست کو، جس نے اپنے فرماں روا ابوالفداء [رک بآن] کے باعث، جو ایک عظیم مصنّف بھی تھا، شہرت پائی، بحال کیا گیا اور یہ اپنی کامل اطاعت شعاری کی بدولت (صرف ایک وقفے سے قطع نظر) [۷۴۳ھ/]۱۳۴۲ء تک قائم رہی.

لیکن اس خاندان کی ایک اَور شاخ ایسی تھی جو حِصنِ کَیفا کے نواح میں دو صدیوں تک مغول اور ان کے جانشینوں کے زیرِ نگیں قائم رہی۔ اس کی حیثیت گھٹ کر محض ایک مقامی جاگیرداری کی رہ گئی تھی۔ یہاں اس ریاست نے عجیب طریقے سے اپنی قدیم روایت کی طرف مراجعت کی، یعنی یہ کہ اس کی قوّت کا دار و مدار ان کُرد قبائل پر تھا جو اس علاقے میں بہت طاقت ور ہو گئے تھے اور یہ ریاست ان قبائل کے باہمی

جھگڑے چکانے میں بار بار حَکَم اور ثالث بننے کی کوشش کرتی رہی۔ تیمور کے حملے سے جو مصیبت عظمٰی نازل ہوئی اسے یہ ریاست جھیل گئی اور اس نے اپنا ایک ثقافتی مرکز بدستور قائم رکھا لیکن بالآخر آق قویونلو کے ہاتھوں اس کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے باوجود آل عثمان کی فتح کے وقت اس خاندان کے بعض ارکان کو مقامی طور پر دوبارہ کچھ اہمیت حاصل ہو گئی تھی (قب Cl. Cahen: *Contribution á l' Histoire de Diyār Bakr au XIV^e Siécle*، در JA، ۱۹۵۵ء).

مآخذ: (الف) بنیادی مآخذ: (۱) دور ایّوبی کی بعض قدیم دستاویزات محفوظ رہ گئی ہیں: سرکاری دستاویزات جن کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ کوہ سینا میں ہیں (عطیہ A. S. Atiya: *The Arabic Mss. of Mt. Sinai*، بالٹی مور (Baltimore) ۱۹۵۵ء)، یا جو اطالوی محافظ خانوں (archives) میں دریافت ہوئیں اور شائع ہو چکی ہیں (M. Amari: *Diplomi Arabi del Archivo Fiorentino*، ۱۸۶۳–۱۸۶۷ء؛ Tafel و Thomas: *Urkunden zur älteren Handelsgeschichte venedig*، تین جلدیں، ۱۸۵۶ – ۱۸۵۷ء)؛ قب نیز، صُبْحی لَبِیب، جس کا حوالہ اوپر متن میں آ چکا ہے؛ (۲) نجی دستاویزات جو قاہرہ اور وی انا وغیرہ میں کاغذات کے مجموعوں میں محفوظ ہیں (قب مثلاً A. Dietrich: *Eine Eheurkunde aus der Aiyubidenzeit*، در *Doc. islam ined*، Akad. Wiss. Berlin ۱۹۵۲ء)؛ (۳) مزید براں حسب ذیل لوگوں کے مکتوبات کی نقول جزوی طور پر بعض مجموعوں میں محفوظ ہیں: قاضی الفاضل کے مکتوبات، اس کے بارے میں دیکھیے: A. N. Helbig: *Der Ḳāḍi āl-Fāḍil*، ۱۹۰۹ء، لیکن اس میں مکمل معلومات نہیں ہیں، ایوبی فرماں روا الناصر داؤد کے مکتوبات (براکلمان، ۱: ۳۱۸ و Cl. Cahen، در REI، ۱۹۳۶ء، ص ۳۴۱) اور الأفضل کے وزیر ضیاء الدین ابن الاثیر کے مکتوبات، ان مخطوطات کا تجزیہ از Margoliouth، مستشرقین کی دسویں موتمر میں، حبیب زیّات، در المشرق (*Machriq*)، ج ۳۷، عدد ۴، ۱۹۳۹ء؛ اور Cl. Cahen، در BSOAS، ج ۱۴، عدد ۱)؛ اوّل الذّکر کے متعدّد اقتباسات ابوشامہ کے ہاں بھی ملتے ہیں، جس کا حوالہ نیچے دیا گیا ہے؛ (۴) یہودیوں کی متعدّد دستاویزات قاہرہ کے جنیزہ کے مجموعوں میں؛ (۵) بحیثیت مجموعی ہمارے لیے اہم مآخذ وہ کتابیں ہیں جو واقعاتی اندازِ بیان کی حامل ہیں، جن پر جامع تنقیدات کا ذکر مقدمات از Cl. Cahen: *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*، ۱۹۴۰ء و H. Gottschalk: *al-Malik al-Kāmil* میں ملتا ہے، صلاح الدّین کے زمانے کے بارے میں: (۶) H. A. R. Gibb: *The Arabic Sources for the Life of Saladin*، در *Speculum*، ج ۲۵، عدد ۱، ۱۹۵۰ء، اس پہلے دور کے لیے بڑا ماخذ ہے: (۷) عماد الدّین الاصفہانی: البَرق الشامی، جس کے دو اجزا اوکسفرڈ میں موجود ہیں (قب H. A. R. Gibb، در *WZKM*، ج ۵۲، ۱۹۵۳ء) لیکن اس کے تقریباً مکمل خلاصے بعد میں لکھی جانے والی کتابوں میں موجود ہیں، بالخصوص ابوشامہ: کتاب الرَّوْضَتَین، قاہرہ ج اوّل ۱۲۸۷ھ اور ج دوم ۱۲۸۸ھ (حلمی محمد احمد کی ایک نئی تحقیقی طباعت کا پہلا حصہ ۱۹۵۶ء میں قاہرہ سے شائع ہوا۔ اس میں ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء تک کے حالات موجود ہیں)، اس کے اقتباسات *Hist. Or. Crois.*، ج ۴ و ۵ میں ملیں گے؛ اس کی تکمیل عماد الدّین کاتب: الفتح القُسّی، طبع C. Landberg، مطبوعۂ مصر ۱۳۲۲ھ سے ہو سکتی ہے، جس میں ۱۱۸۷ء کے واقعات درج ہیں (قب J. Kraemer: *Der Sturz des Königreichs Jerusalems in der Darstelling des...*، طبع Wiesbaden ۱۹۵۲ء)

دوسرے اہم عربی مآخذ حسب ذیل ہیں: (۸) ابن شَدّاد: النوادر السلطانیۃ، مصر ۱۳۱۷ھ یا سیرۃ صلاح الدّین الایوبی، انگریزی ترجمہ *Life of Saladin*، در *Hist. Or. Crois.*، ج ۳؛ (۹) ابن ابی طَیّ، جس کا حوالہ ابوشامہ نے اپنی مذکورۂ بالا کتاب میں دیا ہے؛ (۱۰) البُستان الجامع، طبع Cl. Cahen، در BEO، دمشق ۱۹۳۷ء اور (۱۱) مسیحی مصنّف ابو صالح اَرْمَنی: *Churches* وغیرہ، طبع Evetts۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے آغاز کے لیے: (۱۲) ابن الاثیر: الکامل، بنیادی عربی مآخذ بن گیا ہے۔ اس میں (۱۳) ابن ابی الدّم (اوکسفرڈ مخطوطات Marsh، شمارہ ۳۶۰) کے آخری صفحات؛ (۱۴) ابن نَظِیف (مخطوطۂ لینن گراڈ، شمارہ IM ۱۵۹، طبع H. Gottschalk، چند اقتباسات در Amari: *Bibliotheca Arabo Sicula*، ج ۲، ضمیمہ جات جس سے ابن الفرات (سطور زیریں) نے مسلسل استفادہ کیا ہے)؛ اور (۱۵) عبد اللطیف کے تذکرے کے اقتباسات کا، جو تاریخ الاسلام از ذہبی اور اگلے دَور سے متعلّق مصنّفین نے دیے ہیں، اضافہ ضروری ہے۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے ایّوبیوں کے لیے بحیثیت مجموعی اور ۱۲۲۰ء کے واقعات کے لیے بطور خصوصی بنیادی ماخذ: (۱۶) ابن واصل: مُفَرِّج الکُرُوْب فی اخبار بنی ایوب ہے، دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۲۳؛ تکملہ، ۱: ۵۵۵ (اس کی طبع کی ذمے داری الشّیّال نے اٹھائی ہے۔ وہ اس وقت تک پہلی دو جلدیں شائع کر چکا ہے، جو صلاح الدّین کی وفات پر تمام ہوتی ہیں۔ اس کے اقتباسات Michaud: *Bibliothéque des Croisades*، ج ۴ (از Reinaud) میں اور المقریزی کے ترجمے پر Blochet کے ملاحظات میں موجود ہیں، جو ROL، ج ۹–۱۱ میں طبع ہوے)۔ یہ کتاب اور (۱۷) سِبط ابن الجوزی: مِرآۃ الزّمان (عکسی طبع از Jewett، جس کی بنا پر حیدر آباد دکن، ج ۲، ۱۹۵۲ء کا غیر مکمل اڈیشن طبع ہوا ہے، قب *Arab.*، ۱۹۵۷ء/۲، تبصرہ از Cl. Cahen)، جو دمشق کے سلسلے میں بالخصوص اہم ہیں، وہ ایسے مآخذ ہیں جنھیں آنے والے مؤرخوں نے خاص طور پر استعمال کیا ہے؛ (۱۸) ابو الفداء: المختصر فی اخبار البشر] نے، بیشتر اپنے اس کم تر درجے کے معاصر ہی کی تصنیف نقل کی ہے؛ (۱۹) ابن الواصل نے قبل ازیں ایک زیادہ مختصر التأریخ الصالحی لکھی تھی، جو مختلف ذرائع سے حاصل کردہ معلومات پر مبنی تھی (یہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی)۔ بنو ایوب پر لکھنے والوں کی فہرست میں حسب ذیل کا خاص طور سے اضافہ کرنا چاہیے: (۲۰) ابوشامہ: الذیل علی الرَّوْضَتَین، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء؛ (۲۱) مسیحی مصنّف المَکِین بن العَمِید (طبع در *BÉt. Or.*، ۱۹۵۸ء، از Cl. Cahen): *History of the Patriarchs of Alexandtra*، اقتباسات کے لیے دوسری کتابوں کے علاوہ دیکھیے: Blochet، المقریزی: کتاب مذکور؛ (۲۲) سعد الدّین کے اقتباسات (Cl. Cahen: *Une source pour l'Histoire des Croisades, les Memoires de..*، در *Bull. Fac. Lettres Strasbourg*، ج ۲۸، عدد ۷، ۱۹۵۰ء)؛ شمالی شام کے لیے: (۲۳) کمال الدّین ابن العدیم: زُبدۃ، دیکھیے ترجمہ از بلوشے (Blochet)، در ROL، ج ۴–۶) اور (۲۴) وہی مصنّف: بُغیۃ اور عزّ الدین شدّاد (آگے آتا ہے)؛ عراقی کا نقطۂ نظر ذیل کی کتاب میں ملے گا: (۲۵) ابن الفُوَطی: الحوادث الجامعۃ طبع مصطفٰی جواد؛ الخوارزمی کا نقطۂ نظر: (۲۶) النَّسَوی *Vie de Djalāl al-Din*، طبع و ترجمہ از Houdas میں؛ اور (رُوم کے) سلجوقیوں کے لیے: (۲۷) ابن بی بی، طبع Houtsma (فارسی میں اسے کسی قدر مختصر کر دیا گیا ہے)۔ نیز دیکھیے مغول اور ابتدائی مملوک فرماں رواؤں کے مؤرخین۔ مابعد کے جن عرب مؤرخین نے اصل مواد محفوظ رکھا ہے ان میں ذیل کے مصنّفین قابل ذکر ہیں: (۲۸) الجَزَری (Cl. Cahen، در *Oriens*، ج ۴، عدد ۱، ۱۹۵۱ء، ص ۱۵۱ – ۱۵۳)؛ (۲۹) الذّہبی، زیر طبع؛ (۳۰) النُّوَیْری: نہایۃ الارب (مطبوعۂ قاہرہ)؛ (۳۱) ابن الفُرات؛ (۳۲) المقریزی: السلوک، طبع مصطفٰی زیادہ؛ (۳۳) الخِطَط، مطبوعۂ بولاق۔ اس کے ابتدائی حصّے کے

لیے طبع Wiet کا ایڈیشن ہی بہترین ہے۔ یمن کے ایوبی عہد کے لیے: شہرۂ آفاق (۳۴) الخزرجی (طبع و ترجمہ در سلسلۂ یادگار گب) سے جو بعد کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے؛ (۳۵) ابن مُجاوِر (طبع Löfgren)، جو ہم عصر ہے؛ اور (۳۶) ہمدانی (براکلمان، ۱: ۳۲۳، غیر مطبوعہ) کہیں بہتر ہیں۔ ریاست حِصْن کَیفا کے بارے میں: (۳۷) نامعلوم الاسم مصنّف: مخطوطہ وی انا۔ جس کے تبصرے کے لیے دیکھیے: Cl. Cahen: Contributions etc.، حوالۂ مندرجۂ بالا؛ (۳۸) پورے ایوبی خاندان کی عمومی تاریخ ایک نامعلوم الاسم شامی نے نویں/پندرھویں صدی میں لکھی تھی (Brit. Mus. Add.، شمارہ ۲۳۱۱، ۷، غیر مطبوعہ)۔ مجموعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے اہم مآخذ ابھی تک مخطوطوں کی صورت میں ہیں اور ان کی اشاعت کی شدید ضرورت ہے، خواہ وہ سردست عکسی صورت ہی میں کیوں نہ ہو۔ عربی مؤرخوں کے اقتباسات کے تراجم: (۳۹) F. Gabrieli: Storici arabi delle Crociate، روما ۱۹۵۷ء؛ اور (۴۰) J. ϕstrup: Arabiske Kroniker til Korstogenes Periode، کوپن ہیگن ۱۹۰۶ء میں ملیں گے۔

مؤرخوں کے ساتھ سوانح نگاروں کو بھی شامل کرنا ضروری ہے؛ صرف (۴۱) ابن خلکان: وفیات ہی نہیں؛ بلکہ (۴۲) ابن القِفْطی: تاریخ الحکماء (طبع Lippert) [لائپزگ ۱۳۲۰ء]؛ اور (۴۳) ابن ابی اُصَیبِعَہ (طبع Aug. Müller) بھی۔ اسی طرح جغرافیہ نویس بھی شامل کرنا چاہییں، مثلاً (۴۴) یاقُوت؛ (۴۵) ابن سعید (غیر مطبوعہ)، اور بالخصوص (۴۶) عزّ الدّین بن شدّاد، شمالی شام، طبع Ledit، در المشرق (Machriq)، ۱۹۳۵ء؛ حلب، طبع Sourdel، دمشق ۱۹۵۸ء؛ دمشق، طبع الدہان ۱۹۵۷ء؛ جزیرہ، تجزیہ از Cl. Cahen، در REI، ۱۹۳۴ء مزید اقتباسات از Sobernheim، در Centenario di Amari، ج ۲ (بعلبک)، و در Corpus Inscriptionum Arab.، بمواضع کثیرہ)۔ تاریخی اور انتظامی کوائف کی تکمیل کے لیے دیکھیے: (۴۷) سبط ابن العجمی: Les Trésors d' Or.، تجزیہ و ترجمہ از Sauvaget، ۱۹۵۰ء، اور (۴۸) عُلَیمی: Description de Damas، طبع Sauvaire، در JA، ۱۸۹۴ء۔

نظم و نسق سے متعلق رسائل کا حوالہ بھی ضروری ہے (علاوہ ان اقتباسات کے جو المقریزی کے ہاں محفوظ ہیں) دیکھیے: (۴۹) ابن المَمّاتی: قوانین الدّواوین (طبع عطیہ، ۱۹۴۳ء)؛ (۵۰) ابن شیث القرشی: معالم الکتابۃ، طبع خُوری قسطنطین پاشا، ۱۹۱۳ء؛ اور (۵۱) النابلسی کے کتابچے: اخبار الفَیُّوم طبع B. Moritz، قب Cl. Cahen: Les Impôts etc.، جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے؛ اور (۵۲) لُمَع القوانین، طبع Cl. Cahen، جو جلد شائع ہوں گے، اقتباسات از C. Owen، در JNES، ۱۹۳۵ء؛ اور آخر میں (۵۳) الشَیزَری، نہایۃ الرتبۃ؛ اور (۵۴) صنعت سے متعلق رسائل، مثلاً توپ سازی کے متعلق اور مالیات کے بارے میں رسائل مصنفہ ابن بعرہ، تجزیہ از Ehrenkreutz، در Contributions etc.، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے؛ (۵۵) مقالہ نگار کو ذاتی طور پر تذکرۃ فی الحِیل الحربیّۃ سے واقفیت نہیں، جو علی الہَرَوِی نے الظاہر غازی کے نام مُعَنوَن کیا تھا (Rescher، در MFOB، ج ۵، ۱۹۱۲ء: ص ۴۹۵، طبع زیر ترتیب از J. Sourdel Thomine)؛ شعرا کے دواوین بھی نظر انداز نہیں کرنے چاہییں۔

قدرتی طور پر غیر عربوں اور غیر مسلموں کی تصانیف بھی دیکھنی چاہییں، اُن کی تفصیل تو یہاں نہیں دی جا سکتی، ہاں خاص طور پر محاربات صلیبی کے لاطینی اور فرانسیسی مؤرخین اور سریانی ادب: (۵۶) میخائیل الشامی، طبع و ترجمہ Chabot؛ (۵۷) ابن العبری، طبع و ترجمہ Budge؛ (۵۸) Chronique anonyme syriaque، طبع Chabot، در Corpus Script Or.، ۳: ۱۴-۱۵) کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

کتبات کے بارے میں: (۵۹) RCEA، ج ۷-۹، میں مواد جمع کیا گیا ہے اور صلاح الدین کے کتبات کے بارے میں: (۵۹) Weit نے Syria، ج ۳، میں اپنے مطالعے کے نتائج پیش کیے ہیں۔ سکّوں کے متعلق مواد عام فہرستوں میں مل جاتا ہے، البتہ ان میں (۶۰) Balog، Minost اور Jungfleisch کی تازہ ترین تحقیقات کا اضافہ کر لیجیے، جو ۱۹۵۰ء کے بعد MIE میں شائع ہوئی ہیں]۔

(ب) جدید تصانیف: ایوبیوں کے بارے میں کوئی مکمل اور مجموعی تاریخ موجود نہیں۔ عام حالات کے بارے میں دو تصنیفات بہترین ہیں اگرچہ مختصر ہیں، یعنی (۶۱) G. Weit: Histoire de la Nation Egyptienne، طبع Hanotaux، ج ۴؛ اور (۶۲) H. A. R. Gibb: History of the Crusades، (فلاڈلفیا)، ج ۱ (صلاح الدّین)، ۱۹۵۵ء و ج ۲ (آل ایوب بعد از صلاح الدین)؛ حتّٰی کہ صلاح الدّین کی بھی کوئی ایسی سوانح عمری نہیں ملتی جسے پورے احساس ذمہ داری کے ساتھ لکھا گیا ہو۔ اس سلسلے میں آخری کوشش (۶۳) A. Champdor کی ہے، جو پیرس سے ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی ہے۔ اور ابھی تک (۶۴) لین پول (نیو یارک ۱۸۹۸ء) کی کتاب ہی ایسی ہے جس پر کم سے کم اعتراضات کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرے ایوبی فرماں رواؤں میں سے صرف الکامل حال ہی میں ایک اہم تصنیف کا موضوع بن سکا ہے، اس کا مصنّف (۶۵) H. Gottschalk ہے، اسی مصنّف نے یمن در عہد آل ایوب پر ایک مقالہ لکھنے کا اعلان کیا ہے۔ متعدد مخصوص مسائل پر جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس کے حوالے متن میں آچکے ہیں۔ جہاں تک تجارت کا تعلق ہے دو قدیم مستند تصانیف، یعنی (۶۶) W. Heyd: Histoire du Commerce du Levant، ج ۱، ۱۸۸۲ء؛ اور (۶۷) Schaube: Handelsgeschichte der Mittelmeerromanen، ۱۹۰۶ء کے علاوہ، جن میں ان مسائل کو مغربی زاویۂ نظر سے پرکھا گیا ہے، مقالہ نگار کی رائے میں کسی نئی کتاب کا اضافہ نہیں ہوا۔ انتظامی اداروں کے بارے میں کچھ معلومات (۶۸) W. Björkman: Beiträge zur geschichte der Staats-kanzlei im islamischen Ägypten، ہمبرگ ۱۹۲۹ء، میں مل جاتی ہیں۔ اس سلسلے میں محاربات صلیبی اور بلادِ مشرق کے لاطینی مقبوضات کے مؤرخین سے بھی رجوع کیجیے۔ اسی طرح الگ الگ فرماں رواؤں سے متعلقہ مقالات میں دیے ہوئے مآخذ دیکھیے؛ نیز (۶۹) مادّہ مسجد میں جو حصّہ مدرسے کے بارے میں ہے؛ نیز دیکھیے (۷۰) ابو حدید محمد فرید: صلاح الدین (عربی)، اردو ترجمہ از محمد عبدالقدوس القاسمی، لاہور، تاریخ طبع ندارد؛ (۷۱) بہاء الدّین: Saladin، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۷۲) ابن خلدون: العبر؛ (۷۳) ابن جبیر: رحلۃ؛ (۷۴) ابن دحلان: الفتوحات الاسلامیۃ؛ (۷۵) اسمٰعیل سرہنگ: حقائق الاخبار عن دول البحار، بولاق ۱۳۱۲ھ؛ (۷۶) السیوطی: حسن المحاضرۃ؛ (۷۷) البستانی: دائرۃ المعارف، بذیل مادّۂ ایوبی؛ (۷۸) سید علی الحریری: الحروب الصلیبیۃ، مصر ۱۳۲۹ھ؛ (۷۹) محمود فہمی: البحر الزاخر، مصر ۱۳۱۲ھ؛ (۸۰) فرید وجدی: دائرۃ المعارف القرن العشرین؛ (۸۱) القلقشندی: الصبح الاعشٰی؛ (۸۲) احمد بیلی: فاتح بیت المقدس، اردو ترجمہ، منذری بہاء الدین؛ (۸۳) رشید اختر ندوی: صلاح الدین، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۸۴) فصیح الدّین احمد: سوانح سلطان صلاح الدین اعظم، لاہور تاریخ طبع ندارد۔

(CL. CAHEN [و ادارہ])

٭ با: (= بُو) نسب کو ظاہر کرنے کے لیے ایک کلمہ، جو جنوبی عرب میں، بالخصوص حضر موت کے سادات و مشائخ میں، مفرد اسما اور (ثانوی طور پر) اسم جمع بنانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً باعبّاد، باعلوی، بافَضل، بافقیہ، باحَسَن، باحسّان، باہُرمُز، باوزیر (دیکھیے Nallino کے خاص مقالات اور اس کی فہرستیں در Gabrieli: *Nome proprio*، ص ۸۸ اور van den Berg: *Hadhramout*، ص ۵۱-۶۱)۔ ابن المُجاور (طبع Löfgren، ص ۲۵۴) نے بھی اس حضرمی نظامِ تسمیہ کی تفصیلات دی ہیں۔ ابن مُجاور اور الشَّرجی (طبقات الخواص، بمواضع کثیرہ) قدیم متروک شکل ابا استعمال کرتے ہیں، لیکن دوسرے مصنّفین اسے ابو، ابی یا ابا لکھتے ہیں اور با کو ترک کر دیتے ہیں۔ اس طرح شخص واحد کا نام باحَسّان، اباحسّان، ابوحسّان اور حسّان کے طور پر لکھا جاتا ہے (ابن حسّان کے لیے دیکھیے نیچے).

یوں اصلی "با" غیر منصرف لفظ "ابا" (بمعنی باپ) کے مترادف ہو جاتا ہے، جس سے انفرادی (بعض اوقات فرضی) کنیتیں بن جاتی ہیں، حالانکہ یہ یائے نسبتی کا یا (مغربی یمن میں رائج) لفظ ذو کا کام دیتا ہے۔ ابن المجاور؛ الشِّلّی (مَشْرَع، ۱: ۲۸)؛ السّقاف (تاریخ الشعراء الحضرمیین، ۱: ۵۳، حاشیہ) اور فلائگل (در ZDMG، ۹: ۲۲۷) کی رائے بھی یہی ہے۔ کبھی قبیلہ یا خاندان ظاہر کرنے کے لیے با سے پہلے "آل" یا اولاد لگا دیا جاتا ہے، مثلاً آل باعلوی، اولاد باقُشَیر، جسے وُسْتَنْفِلْٹ (Wüstenfeld) نے بھی درست قرار دیا (*Geschichtsschreiber*، ص ۴، حاشیہ ۱؛ *çufiten*: ۲۵۶).

ترکیب با سے ایک اَور ترکیب کو، جو بَلْ (بعض اوقات بِلْ) مشتق از بن اَل سے بنتی ہے، ممیّز کرنا ضروری ہے؛ مثلاً بَلْ فقیہ (جو مذکورۂ بالا بافقیہ کے مترادف نہیں) = ابن الفقیہ (السقاف: کتاب مذکور، ۲: ۵۴، حاشیہ ۲)، بَلْ حاجّ (بافَضل خاندان کے ارکان کا لقب) = ابن الحاجّ۔ با والے ناموں کے لیے اسم وحدت (nomen unitatis) کے طور پر یائے نسبت کے ساتھ ساتھ بن کا استعمال بھی ہوتا ہے (جس کی تصدیق فان ڈِن برگ (van den Berg، محل مذکور) نے کی ہے)، اور اسی طرح یا ابوحسّان کی جگہ ابن حسّان کا استعمال بھی ہے (قب MO، ۲۵: ۱۳۱، اور BSOAS، ۱۳: ۲۹۱-۲۹۹).

مآخذ: (۱) المُحِبّی: خلاصة الأثر، ص ۱-۳؛ (۲) van den Berg: *Le Hadhramout et les colonies Arabes*، بٹاویا ۱۸۸۶ء؛ (۳) G. Gabrieli: *Il nome proprio arabo-musulmano*، روما ۱۹۱۵ء؛ (۴) الشِّلّی: المَشْرَع الرّوِی، ص ۱-۲؛ (۵) R. R. Serjeant: *The Saiyids of Hadhramawt*، لنڈن ۱۹۵۷ء.

(O. LÖFGREN)

٭ با: (= الباء) رک بہ ہجاء.

٭ باب: (دروازہ) اس موضوع کو دو عنوانوں کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے: (۱) مساجد وغیرہ میں؛ (۲) قلعوں میں.

(۱) مساجد اور مقابر وغیرہ میں: تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے آخر تک کسی مسجد میں داخلے کا دروازہ عظیم الشان اور پائدار نہ تھا۔ تمام چھوٹی بڑی مسجدوں میں احاطے کی دیوار میں مستطیل شکل کے سادے سے دروازے تھے، مثلاً مساجدِ ذیل میں: (۱) مسجد قصر الحَیر الشرقی، ۱۱۰ھ/۷۲۹ء؛ (۲) حَرّان کی بڑی مسجد کا مدخل، تقریباً ۷۴۴-۷۵۰ء؛ (۳) مسجد قُرطبہ، ۱۷۰ھ/۷۸۷ء؛ (۴) مسجد عمرو [بن العاص رضی اللہ عنہ]، ۲۱۲ھ/۸۲۷ء؛ (۵) قیروان کی بڑی مسجد کے دو مَدخل، جو ۲۲۱ھ/۸۳۶ء سے چلے آ رہے ہیں؛ (۶) سوسہ کی مسجد بُوفتاتا، ۲۲۳ھ/۸۳۸ء-۲۲۶ھ/۸۴۱ء؛ (۷) سُوسہ کی بڑی مسجد، ۲۳۶ھ/۸۵۰-۸۵۱ء؛ (۸) سامَرّا کی بڑی مسجد، ۲۳۴ھ/۸۴۸ء-۲۳۷ھ/۸۵۲ء؛ اَبودُلَف کی جامع مسجد، ۲۴۷ھ/۸۶۱ء اور (۹) مسجد ابن طولُون، ۲۶۳ھ/۸۷۶ء-۲۶۵ھ/۸۷۹ء۔ شاندار دروازے والی سب سے پہلی مسجد فاطمیوں نے خلیج قادِس پر المَہدیۃ (تصویر ۱) کی تعمیر کے وقت ۳۰۸ھ/۹۲۰-۹۲۱ء میں تعمیر کرائی۔ اس طرح کی محرابیں آج کل کی بہ نسبت ۹۲۰ء میں شمالی افریقہ میں بہت زیادہ تعداد میں موجود ہوں گی.

دروازوں کی یہ طرزِ تعمیر فاطمیوں ہی کی وساطت سے مصر میں آئی، جہاں یہ مسجد الحاکم (۳۹۳ھ/۱۰۰۳ء) میں نظر آتی ہے، لیکن زیادہ بڑے پیمانے پر (اس کی چوڑائی ۱۵٫۵۰ میٹر اور اس کا آگے کو نکلا ہوا حصہ (projection) ۶٫۱۴ میٹر ہے، بمقابلہ باب مسجد مہدیۃ ۸×۳ میٹر)۔ یہ طرزِ تعمیر مسجد الاَقمر ۵۱۹ھ/۱۱۲۵ء میں بہت چھوٹے اور مسجد بیبرس (تصویر ۲) ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ء-۶۶۷ھ/۱۲۶۹ء میں زیادہ بڑے پیمانے پر (۸٫۸۶×۱۸٫۸۳ میٹر) نظر آتی ہے۔

مؤخر الذکر کے پہلو تین محراب دار چوکھٹوں سے مزیّن کیے گئے ہیں۔ الحاکم کی مسجد میں ایسی دو چوکھٹیں (panels) ہیں جب کہ مہدیہ کی مسجد میں صرف ایک ہے۔

لیکن اسی زمانے میں شام میں ایک نئی طرز یعنی آویزہ دار (stalactite) دروازے کا آغاز ہوا، اس کی سب سے پہلی مثال حلب کے مدرسۂ شاد بخت کا دروازہ ہے (تصویر ۳)، جو ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں تعمیر ہوا تھا۔ اس کے بعد کئی اَور عمدہ نمونے بنائے گئے، مثلاً (۱) حَلَب کی رباط ناصری (تصویر ۴)، (۶۳۵ھ/۱۲۳۷-۱۲۳۸ء)؛ (۲) دمشق کی جامع التوبہ، (۶۳۲ھ/۱۲۳۴-۱۲۳۵ء) وغیرہ۔

مصر میں یہ طرز تعمیر پہلے مدرسۂ بیبرس (۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء) میں اور پھر مدرسہ و مقبرۂ زین الدین یوسف (تصویر ۵)، (۶۹۸ھ/۱۲۹۹ء) میں اختیار کی گئی، لیکن چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک اس کا مصر میں رواج عام نہیں ہوا تھا، کیونکہ چودھویں صدی عیسوی کے اوائل کی ایسی متعدد یادگاریں اب تک موجود ہیں جن میں یہ طرز تعمیر استعمال نہیں ہوئی۔

یادگار قسم کے اِن خوش نما دروازوں کے آغاز کا سُراغ لگانا ناممکن ہے، اس لیے کہ بظاہر ان کے ارتقا کی ابتدائی صورتیں ناپید ہو چکی ہیں، تاہم گمانِ غالب یہ ہے کہ یہ طرز شاہی دروازوں، مثلاً سامرّا کے بیت الخلیفہ کے بغلی (lateral) دروازوں سے لی گئی ہوگی، جن کے گہرے طاق نما دروازوں کے اوپر ایک ایک نیم گنبد بنا ہے، جن کے دو مثلث مدخل ایسے طویل ہیں کہ ان کی نیم گنبد چھت سہاروں (squinches) پر قائم ہے۔ اس طرز کے پیش نظر یہ بات ظاہر ہے کہ آگے چل کر یہ طرز تعمیر شام میں آئی تو گنبدوں کو سہارا دینے کے لیے ان مثلث سہاروں کی جگہ وہ ترکیبیں اختیار کی گئی ہوں گی جو وہاں پہلے سے رائج تھیں۔ اس طرز تعمیر کے قدیم ترین نمونے یعنی مدرسۂ شاد بخت کے طاق نما دروازے کا اُس قبے کے آویزوں (pendentives) سے مقابلہ کرنے پر جو قریب قریب اسی زمانے کے تعمیر شدہ حلب کے مشہد حسینؓ (۶۰۸ھ/۱۲۱۱-۱۲۱۲ء) کی محراب کے سامنے واقع ہے یہ تحقیق ہو سکتا ہے کہ واقعی ایسا ہوا ہے۔ دونوں صورتوں میں مخصوص شامی طرز تعمیر اختیار کی گئی ہے۔ یعنی گوشوں کے آر پار پے در پے افقی رَدّے ہیں جو طاقچوں سے مزیّن کیے گئے ہیں اور بخط مستقیم اس طرح لگائے گئے ہیں کہ ایک رَدّا دوسرے کی بہ نسبت آگے بڑھا ہوا ہے۔

ایران میں قدیم ترین دروازوں، مثلاً دامغان میں چہل دختران کے مقبرے کا دروازہ (Sarre: *Denkmäler*، شکل عدد ۱۵۶) ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء، مراغہ کا گنبد سُرخ (pope: *Survey*، لوحہ عدد ۳۴۱ ل؛ اور Godard در آثارِ ایران، حصۂ اوّل، شکل عدد ۸۹) ۵۴۲ھ/۱۱۴۸ء اور نخچوان میں مؤمنہ خاتون کا مقبرہ (تصویر ۶)، (وہی مصنف لوحہ عدد ۳۴۵ اور Sarre: کتاب مذکور، لوحہ عدد ۳، جس کی نقل یہاں درج ہے، لوحہ عدد XXVII ب = تصویر ۵)۔ ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء کے مدخل مستطیل ہیں، جن کی بالائی چوکھٹ کے اوپر ایک محراب (tympanum) اور اس کے اردگرد ایک کم گہرائی کا مستطیل طاق۔ بظاہر اس

طرز تعمیر کا اگلا قدم یہ تھا کہ محراب کی جگہ کم گہرائی کا طاق بنا دیا جائے اور اسے آویزوں (stalactites) سے پُر کر دیا جائے، مثلاً خیوف (Khiov) کا بُرجی مقبرہ (Pope: وہی کتاب، لوحہ عدد ۳۴۳) اور ایک اَور سَلْماس کا (وہی مصنف، لوحہ ۳۴۴، جس کی نقل یہاں دی گئی ہے، لوحہ عدد XXVIII ا = تصویر ۷)۔ چودھویں صدی عیسوی میں دروازوں نے عام طور پر عملاً کسی چھوٹے لیوان کی طرح ایک بلند قوسی طاق کی شکل اختیار کر لی، جس کے اوپر ایک نیم برج آویزوں (pendentives) کے سہارے قائم کیا جاتا تھا (لیکن مصری شکل سے بالکل مختلف طرز کا)، مثلاً نَطَنز [اعمالِ اصفہان کا ایک قصبہ، یاقوت: نَطَنزہ] کی خانقاہ (وہی کتاب، لوحہ عدد ۳۶۷) ۷۰۴ھ/۱۳۰۴-۱۳۰۵ء (وہی مصنف، لوحہ عدد ۳۶۷)، بسطام میں شیخ بایزیدؒ کی درگاہ (وہی کتاب، لوحہ عدد ۴۱۶، جس کی نقل یہاں درج ہے، لوحہ عدد XXVIII - ب = تصویر ۸) ۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء، ورامین کی مسجد جامع (وہی کتاب، لوحہ عدد ۴۰۶) ۷۲۳-۷۲۶ھ/۱۳۲۳-۱۳۲۵ء، اصفہان میں بابا قاسم کا مقبرہ (وہی کتاب، لوحہ عدد ۴۱۷)، ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء، کرمان کی بڑی مسجد (وہی کتاب، لوحہ عدد ۴۱۵ ل)، ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء، اور کرمان ہی کی مسجد پامنار ۷۹۴ھ/۱۳۹۱ء (وہی کتاب، لوحہ عدد ۴۵۱ ب)۔ پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بلخ کا وہ قابلِ دید دروازہ بنا جو ابو نصر پارسا کے مقبرے میں ہے (وہی کتاب، لوحہ ۴۲۳ و ۴۲۴)۔ یہ دروازہ عمارت کی روکار سے نمایاں طور پر آگے کو بڑھا ہوا ہے۔ اس کے وسطی حصّے میں ایک اونچا محراب دار کھانچا ہے اور داخل ہونے کا راستہ حسب معمول پیچھے کی طرف واقع ہے، لیکن اس کے بازو ۴۵ درجے کے زاویے پر کاٹ دیے گئے ہیں اور دو منزلہ ہیں، ہر منزل میں ایک نکیلی محراب کا طاق ہے۔

اس دروازے کو آسانی سے ہندوستان کے بعض یادگار دروازوں کا نقش اوّل کہا جا سکتا ہے، مثلاً فتح پور سیکری کا بلند دروازہ، ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۲ء (تصویر ۸ الف) اور جامع مسجد دہلی کا بڑا دروازہ، ۱۶۴۴-۱۶۵۸ء۔

استانبول میں مسجدوں کی ڈیوڑھیاں عام طور پر دیوار سے ذرا آگے کو نکلی ہوئی بنائی جاتی تھیں، جن کے اندر مدخل کا کھانچا (bay) ہوتا تھا، جس کے اوپر ایک بہت بلند آویزہ دار سرکوب (hood) بنا دیا جاتا تھا، جس میں بہت سے چھوٹے چھوٹے طاق ہوتے تھے؛ مثلاً سلطان بایزید کی مسجد ۹۰۶ھ/۱۵۰۰ء-۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء، مسجد سلطان سلیم (لوحہ XXIX ا = تصویر ۹) ۹۲۹ھ/۱۵۲۲ء اور مسجد شاہزادہ، ۹۵۵ھ/۱۵۴۸ء، وغیرہ۔

شمالی افریقہ میں مساجد کے دروازوں کو عام طور پر آگے کو نکلی ہوئی محرابی چھتوں سے (مثلاً مہدیہ میں) نہیں بلکہ ایک پُرتکلف چھجّے (awning) سے نمایاں کیا جاتا ہے، جو بریکٹوں پر قائم ہوتا ہے اور جس کے اوپر ٹائیلوں کی ڈھلواں چھت ہوتی ہے؛ مثلاً فاس (Fez) میں، دیکھیے H. Teraassc: *La Mosquée des Andalous*، لوحہ عدد ۱۵-۱۷)] ہسپانیہ کی مسجدوں میں بھی یہی صورت ہے مثلاً قُرطبہ کی جامع مسجد]۔

(۲) قلعوں میں:

مسلمانوں کے مستحکم حصاروں کے پھاٹک ابتدائی دَور میں بخط مستقیم داخل ہونے کے سیدھے راستے ہوتے تھے، جن کے تحفظ کے لیے فصیل میں [پتھر، پگھلی ہوئی دھات، وغیرہ پھینکنے کے لیے] ایک روزن (machicoulis) اور پہلوؤں میں دونیم مدوّر برج بنا دیے جاتے تھے، مثلاً قصر الحیر الشرقی (لوحہ XXIX ب = تصویر ۱۰)، جسے خلیفہ ہشام نے ۱۱۰ھ/۷۲۹ء میں تعمیر کرایا تھا، کے اندرونی احاطے کا واحد دروازہ اور اسی قلعے کے بیرونی احاطے کے چار دروازے.

لیکن اُس ابتدائی دَور ہی میں جب خلیفہ المنصور نے ۱۴۵ھ/۷۶۲ء۔ ۱۴۷ھ/۷۶۵ء میں بغداد کا شہر تعمیر کرایا تو قلعوں کے دروازوں میں ایک نئی طرزِ تعمیر یعنی خم دار مدخل نظر آنے لگی۔ یہ طرز بغداد کی بیرونی فصیل کے چار دروازوں میں اختیار کی گئی ہے، جیسا کہ الخطیب کے اِس بیان سے ظاہر ہے: ''جب کوئی شخص خراسانی دروازے کی راہ سے شہر میں داخل ہوتا ہے تو پہلے وہ ایک خشتی محراب والے لمبوترے دالان (دہلیز آزاج) میں بائیں ہاتھ کو مڑتا ہے۔ اس دالان کی چوڑائی بیس ہاتھ اور لمبائی تیس ہاتھ ہے، اس میں داخل ہونے کا راستہ اس کے عرض میں اور اس سے نکلنے کا راستہ اس کے طول میں واقع ہے، اس سے نکل کر وہ ایک رَحْبہ (صحن) میں پہنچتا ہے، جس کے سرے پر دوسرا پھاٹک ہے اور یہی پھاٹک شہر کا دروازہ ہے''۔ اس بیان میں صرف ایک موڑ کا ذکر کیا گیا ہے۔ چونکہ داخل ہونے والا پھر ایک صحن میں پہنچ جاتا ہے جس کے دوسرے سرے پر شہر کا بڑا دروازہ بنا ہوا ہے اس لیے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ داخل ہونے والے کا پہلا رُخ باہر جانے کے راستے کے رُخ کے لحاظ سے زاویۂ قائمہ پر ہوگا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مدخل پھاٹک کے برج کے پہلو میں ہوگا.

اکثر کہا گیا ہے کہ شمالی افریقہ کے بوزنطی قلعوں کے مدخل خم دار ہوتے تھے، لیکن یہ دعوٰی شاید مبالغے پر مبنی نہ ہوگا کہ قیصر جسٹینین (Justinian) کے عہد میں یا اس سے پہلے کی کسی عمارت میں، شمالی افریقہ یا روما، قسطنطینیہ، یا کسی اور جگہ، بوزنطی مملکت میں کہیں بھی، خم دار مدخل کی کوئی مثال ڈھونڈے سے بھی نہیں مل سکتی (دیکھیے میرا مقالہ در *Proc. Brit. Academy*، ۳۸: ۱۰۱-۱۰۵)۔ بوزنطی عمارتوں میں اوّلین خم دار مدخل انقیرہ (Ancyra) [انقرہ] کے اندرونی قلعے کا جنوبی دروازہ ہے، جسے ایک کتبے کی رُو سے قیصر مائیکل (Michael) ثالث نے ۸۵۹ء میں تعمیر کرایا تھا.

قیاس غالب یہ ہے کہ مدخل کی یہ طرز شمال مشرق سے آنے والے عباسیوں کے ہمراہ ماوراء النہر سے آئی ہوگی، جہاں حال ہی میں ٹولسٹوف (Tolstov) کی سرکردگی میں ایک تحقیقی مہم نے زمانۂ قبل از اسلام کے چند حصار دریافت کیے ہیں۔ ان میں سے قدیم ترین حصار جَنْباس قلعے کا ہے، جو دریائے جیجوں سے پچاس کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک ایسے علاقے میں واقع ہے جہاں اب آب رسانی کا کوئی انتظام نہیں۔ یہ کچی اینٹوں کا بنا ہوا ایک مستحکم حصار ہے، جس کی پیمائش ۲۰۰x۱۷۰ میٹر ہے۔ اس کی دیواریں اب بھی دس میٹر اونچی ہیں اور مدخل خم دار ہے (دیکھیے Field و Tolstov، در *Ars. Islamica*، ۶: ۱۵۰).

خم دار مدخل کے لیے عربی زبان کی اصطلاح 'باشورہ' ہے۔ یہ بات المقریزی کی اس عبارت سے ظاہر ہے جس میں اس نے قاہرہ کے باب زُوَیلہ کا حال بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ''اُس (یعنی بدر الجمالی) نے باشورہ نہیں بنوایا، جیسا کہ قلعوں کے دروازوں میں رواج ہے۔ اس ترتیب تعمیر (باشورہ) میں قلعے میں داخل ہونے کے راستے میں ایک موڑ (عطف) بنایا جاتا تھا، تاکہ محاصرے کے وقت [غنیم کی] فوج کو ہجوم کر کے قلعہ سر کرنے سے روکا جا سکے اور سواروں کی بڑی تعداد کا داخلہ ناممکن بنایا جا سکے'' (الخِطَط، ۲: ۳۸۰، س ۳۵؛ ص ۳۸۱، س ۵).

گویا عام طور پر باشورہ قلعوں کے دروازوں کا لازمی حصہ ہوتا تھا (جیسا کہ خم دار مدخلوں کی ان مثالوں سے ظاہر ہے جو نیچے مذکور ہیں)، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ پرانے سیدھے مدخل کو خم دار بنانے کے لیے بعد میں کچھ تبدیلیاں کر لی گئی ہوں، مثلاً دمشق کا باب الشرقی۔ یہ عام رومی طرز کا تہرا دروازہ تھا لیکن فان کریمر (von Kremer) (تقریباً ۱۸۵۰ء) نے دیکھا کہ وسطی اور جنوبی دروازے دیوار بنا کر بند کر دیے گئے ہیں اور شمالی دروازے کے آگے کچھ اضافہ (جو مدت ہوئی ہٹایا جا چکا ہے) کر دیا گیا ہے تاکہ لوگ داخل ہوتے وقت زاویۂ قائمہ بناتے ہوے مڑنے پر مجبور ہو جائیں (*Topographie von Damascus*، ج ۱، نقشہ بر ص ۱۰)۔ اس سے ہمیں یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ المقریزی نے باب النصر اور باب الفتوح (تصویر ۱۱) کی ڈیوڑھیوں میں 'باشورہ' کا جو ذکر کیا ہے اس سے اس کی مراد کیا تھی۔ اگرچہ یہ باشورے پندرھویں صدی مسیحی میں غائب ہو گئے تھے تاہم لازماً یہ اضافی تعمیرات تھیں، جو ''بعد میں'' ان دروازوں کے آگے بنائی گئیں تاکہ ان سیدھے مدخلوں کی کمزوری کو دور کیا جا سکے، جیسا کہ دمشق میں کیا گیا۔ میں نے ''بعد میں'' کا ٹکڑا اس لیے استعمال کیا ہے کہ ان دروازوں میں چونے گچ کا کام پوری طرح محفوظ ہے اور اس میں سے کچھ بھی ٹوٹا اور اکھڑا نہیں.

علاوہ بریں یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جب کسی جگہ باشورہ کا ذکر آیا ہے (مثلاً بنیاس کے قریب سُبَیبَہ میں) اور خود مدخل میں ایک نوّے درجے کا خم (عطف) موجود ہے تو یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس دروازے کے آگے کبھی کوئی عمارت ہوگی.

لیکن خم دار مدخل کی تعمیر اپنے ظاہری فوائد کے باوجود اس وقت کے بعد عام طور سے رائج نہیں ہوئی؛ چنانچہ خود المنصور نے بھی چند سال بعد رَقّہ کی تعمیر کے وقت اسے اختیار نہیں کیا بلکہ معمار نے محض ترچھے راستے کی طرز اختیار کی (دیکھیے راقم الحروف کی تصنیف *E.M.A.*، ۲: ۳۸-۴۵).

بہر کیف دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں اُخَیضِر کے مشہور قلعے میں مَدخل کی ایک بڑی زبردست طرز اختیار کی گئی ہے (لوحہ عدد XXXI الف = تصویر ۱۲)۔ داخلے کی محراب، جو تین میٹر چوڑی ہے، دو رُبع مدوّر برجوں کے درمیان ۹۱ سنٹی میٹر پیچھے ہٹا کر بنائی گئی ہے، دونوں طرف ۲۰

سنٹی میٹر چوڑی نالی (groove) ان برجوں کے اندرونی گوشوں کے قریب تک سر بسر اوپر تک چلی گئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں یقیناً اوپر نیچے ہونے والا دروازہ (portcullis) ہوگا۔ داخلے کی اس محراب سے پیچھے ۹۵ء۱ میٹر کے فاصلے پر ایک اَور محرابی راستہ ہے اور ان دونوں کے درمیان ۳ میٹر چوڑی اور ۹۵ء۱ میٹر گہری ایک غلام گردش ہے، جو سرنگ نما ڈاٹ کی چھت سے پٹی ہوئی ہے۔ اس چھت میں سترہ، سترہ سنٹی میٹر چوڑی تین درزیں ہیں جو دیوار سے دیوار تک چلی گئی ہیں۔ اب فرض کیجیے کہ اُخَیضِر پر حملہ ہونے کو ہے، تو اس دروازے کو اس وقت تک اُوپر اُٹھا ہوا رکھا جائے گا جب تک دشمن کی ایک ٹولی بیرونی محرابی ڈیوڑھی میں اس دروازے کو توڑنے کی غرض سے نہ گھس آئے جو اندرونی محرابی ڈیوڑھی کے عقب میں واقع ہے۔ اس وقت ان پہرہ داروں کے اشارے پر جو درزوں میں سے جھانک رہے ہوں گے دروازے کو نیچے گرا دیا جائے گا اور اس حملہ آور جماعت پر جو اس طرح مقید ہو گئی ہے اوپر سے اینٹ، پتھر، پگھلا ہوا سیسہ یا ابلتا ہوا تیل پھینکا جائے گا۔ گویا کسی حملہ آور جمعیت کے لیے ناممکن تھا کہ وہ اپنے آپ کو اس طرح ہلاکت میں ڈالے بغیر دروازے تک پہنچ سکے.

قاہرہ میں فاطمی عہد کے تین دروازے گیارھویں صدی عیسوی کے بہترین دروازے ہیں، یعنی باب النصر، باب الفُتوح (لوحہ عدد XXX = تصویر ۱۱) اور باب الزُوَیلہ، جو بدر الجمالی نے ۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء - ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں تعمیر کرائے۔ لیکن یہ دروازے سیدھے ہیں اور ان کے مَدخل خم دار نہیں۔ ان میں سے ہر ایک دروازے کا پھاٹک پیچھے کو ہٹے ہوئے محرابی کھانچے میں لگایا گیا ہے، جو دو بُرجوں کے درمیان واقع ہے۔ محراب کی پشت پر ایک درز ہے، جس میں سے اوپر کی چھت پر سے دھاوا بولنے والی جماعت پر، جو دروازے پر درکوب (battering ram) سے حملہ کر رہی ہو، اینٹ پتھر وغیرہ گرائے جا سکتے تھے.

لیکن آئندہ دو سو سال کی صلیبی جنگوں اور اُس وسیع فوجی تجربے کے نتیجے میں جو فریقین نے اس عرصے میں حاصل کیا جلد ہی قلعوں کے مدخل بالعموم خم دار بنائے جانے لگے؛ چنانچہ سلطان صلاح الدّین ایّوبی نے ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کیا، مثلاً سینا کے قلعے جِندی (تقریباً ۵۷۸ھ/۱۱۸۲ء) میں، حصارِ قاہرہ کی شمالی فصیل کے تین دروازوں (۵۷۲ھ/۱۱۷۶ء - ۵۷۹ھ/۱۱۸۴ء) میں اور فصیل قاہرہ کے اس حصّے کے دروازوں (تصویر ۱۳) میں جو اس نے تعمیر کرائے (لوحہ عدد XXXI ب)۔ عطفی اور خم دار دروازوں کے فوائد کو اس قدر پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا کہ بارھویں صدی عیسوی کے اواخر سے پہلے اس قسم کے دروازے مغرب اقصٰی کے اسلامی ممالک میں بھی تعمیر ہونے لگے، مثلاً مراکش کے شہر رَباط کے قصبۂ اُوْدَایہ کا دروازہ.

ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کی تعمیرات میں ایسے دروازوں کی تین مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں: (۱) دریاے فرات پر قلعۂ النَّجم (۶۰۵ھ/۱۲۰۸ء - ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء)؛ (۲) بغداد کا باب طِلِّسمان (جو ۱۹۱۸ء میں بارود سے اُڑا دیا گیا تھا)؛ (۳) اور اسی شہر کا باب الوَسطانی.

خم دار دروازے کا اعلٰی ترین نمونہ قلعہ حلب (لوحہ عدد XXXII = تصویر ۱۴ و ۱۵) کے باب ملک الظاہر میں نظر آتا ہے، جو ابن شدّاد کے قول کے مطابق ۶۱۱ھ/۱۲۱۴ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اس دروازے کے راستے میں زاویۂ قائمہ بناتے ہوئے اکھٹے پانچ موڑ بنائے گئے ہیں (لوحہ عدد XXXII = خاکہ ۱).

(K. A. C. CRESWELL)

⊗ **باب:** شیعہ مذہب کے ابتدائی دَور میں امامِ وقت کے سب سے بڑے پیرو مختار کو "باب" کہتے تھے، جس کے لفظی معنی ہیں دروازہ۔ اس کا رتبہ امام کے بعد تھا۔ وہ امام سے براہِ راست فیض حاصل کرتا اور اعیانِ دعوت کا سردار ہوتا تھا۔ مؤرّخوں نے المؤیّد فی الدین الشیرازی کو، جسے اسمٰعیلی ادبیات میں المُستَنصِر کا باب بتایا گیا ہے، داعی الدُعاۃ لکھا ہے (ابن مُیَسّر، ص ۱۰) اور خود المُستَنصِر نے بھی اسے یہی نام دیا ہے (السِجِلّات المُستَنصِریۃ، طبع عبدالمنعم ماجد، ص ۲۰۰، قاہرہ ۱۹۵۴ء)۔ حُجّہ، کا مقام، جو دعوۃ و ارشاد کا اہتمام کرتا ہے، 'باب' کے بعد ہے۔ یہ اصطلاح مصر کے فاطمیوں سے پہلے بھی مستعمل تھی، گو یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا ٹھیک ٹھیک مفہوم کیا تھا (دیکھیے W. Ivanow: *The Alleged Founder of Ismailism*، ص ۱۲۵، حاشیہ ۲، بمبئی ۱۹۴۶ء، بحوالۂ الکَشّی: رِجال، ص ۳۲۲؛ وہی مصنّف: *Studies in Early Persian Ismailism*، ص ۱۹ ببعد؛ طبع ثانی، بمبئی ۱۹۵۵ء)۔ فاطمی اسمٰعیلیوں کے ہاں 'باب' کے مرتبے اور اس کے فرائض کے متعلق دیکھیے حمید الدین کرمانی: راحۃ العقل، طبع محمد کامل حسین و مصطفٰی حلمی، قاہرہ ۱۹۵۳ء، بمدد اشاریہ۔ اَلَموت [رَتّ بآن] میں تنظیمِ دعوۃ کی تفصیل نصیر الدّین طوسی نے دی ہے (تصوُّرات، طبع W. Ivanow، ص ۹۷؛ دیباچہ، ص XLIII) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں، بابِ باطن' صرف ایک ہی ہوتا تھا، جس کا مرتبہ داعی کے برابر تھا۔ شیعیوں کے فرقۂ نُصَیریہ میں بھی باب کا تصور موجود ہے۔ وہ ہر دور میں باب کا وجود مانتے ہیں۔ اثنا عشریوں [رَتّ بآن] کی مذہبی تصانیف میں بالعموم ائمۂ کرام کے بابوں کے نام مذکور ہوتے ہیں (آآ، لائڈن، طبع اوّل، تحت مادّۂ نُصَیریہ؛ جعفر بن منصور: کتاب الکَشف، طبع R. Strothman، ص ۱۴، ۱۹۵۲ء)۔ امام غائب محمدؑ بن حسن عسکری (۲۵۶ھ/۸۷۰ء - ۲۷۵ھ/۸۸۸ء) کے بعد یکے بعد دیگرے چار باب ہوے۔ یہ ابواب اربعہ اور ھو الاول و الآخر و الظاہر و الباطن کے مظاہر کہلاتے ہیں (نقطۃ الکاف، ص ۸۶)۔ ان کے نام یہ ہیں: ابو عمر عثمان بن سعید عمری، جس نے سب سے پہلے باب ہونے کا دعوٰی کیا؛ (۲) مقدم الذکر کا بیٹا ابو جعفر محمد بن عثمان؛ (۳) ابو القاسم الحسین بن روح نوبختی؛ (۴) ابو الحسن علی بن محمد السُمری۔ کہتے ہیں کہ ان میں سے پہلے باب کو خود امام غائبؑ نے نامزد کیا تھا۔ پھر ہر باب بعد کے باب کی نامزدگی کرتا رہا۔ امام غائب کی غَیبت کے بعد سے (جس کے آغاز کا سال مختلف فیہ ہے: ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۵ھ

وغیرہ کے سنین بیان ہوئے ہیں) سڑسٹھ برس کے عرصے کو، جس میں یکے بعد دیگرے ابواب اربعہ موجود رہے، امام کی غَیبتِ صُغریٰ کا زمانہ کہا جاتا ہے۔علی بن محمد السَّمری (م ۱۵ شعبان ۳۲۸ھ/ ۹۴۰ء) کے بعد امام کی غیبت کُبریٰ کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے، کیونکہ اس مؤخر الذکر باب نے اپنا جانشین نامزد کرنے کے بجائے کہہ دیا تھا کہ اب خود امام غائب کا ظہور ہوگا۔اس کے بعد باب کا لفظ شیعیوں کے ہاں امام غائب کے سب بڑے پیرو مختار کے لیے استعمال ہونے لگا۔امام غائب کے لیے دیکھیے وَفَیات الاعیان، ۱:۴۵۱؛ نور الابصار، ص ۱۶۱؛ نُزْھۃ الجَلیس، ۲:۱۲۸؛ منہاج السنۃ، ۲:۱۳۱.

مآخذ: اس کے لیے دیکھیے مآخذ بذیل باب، علی محمد.

(عبدالمنّان عمر)

⊗ **باب:** علی محمد شیرازی، دورِ حاضر میں ''باب'' کے لقب نے علی محمد شیرازی کی وجہ سے زیادہ شہرت پائی۔اس کا دعوٰی باب ہونے کا تھا۔یہ شخص شیراز کے ایک تاجر شیعہ گھرانے میں یکم محرم ۱۲۳۶ھ/ ۹ اکتوبر ۱۸۲۰ء کو پیدا ہوا۔بعض مآخذ میں تاریخ پیدائش یکم محرم ۱۲۳۵ھ/ ۲۰ اکتوبر ۱۸۱۹ء میں بتائی گئی ہے (مقالۂ سیاح، انگریزی ترجمہ از براؤن، تعلیقہ، ص ۲۴۹)۔ والد کا نام محمد رضا اور والدہ کا فاطمہ بیگم تھا۔گھرانے کا پیشہ بزازی تھا۔علی محمد ابھی دو سال کا بھی نہیں ہوا تھا کہ والد کا انتقال ہو گیا۔ ماموں آغا سیّد علی نے یتیم بھانجے کی پرورش کی۔ چھے سال کی عمر میں علی محمد کو شیخ عابد کے مکتب قہوۂ اولیا میں بٹھایا گیا، جہاں اس نے پانچ سال تک ابتدائی تعلیم حاصل کی۔شیخ عابد شیخ اَحسائی اور کاظم رشتی کا مرید تھا۔ پھر ماموں کے ساتھ اس نے بزازی کا کام شروع کر دیا۔سترہ سال کی عمر میں اس کے دوسرے ماموں نے اسے اپنے ساتھ اسی کام پر لگا لیا اور تجارتی کاروبار کے لیے بوشہر بھیجا، جہاں وہ پانچ سال تک رہا۔یہاں پہنچ کر علی محمد ریاضتوں، مراقبوں اور باطنی اشغال میں مصروف ہو گیا، جن کی طرف بچپن ہی سے اس کی توجہ تھی۔ بعض اوقات وہ عین گرمیوں میں گھر کی چھت پر سورج کے سامنے ننگے سر گھنٹوں کھڑا رہتا اور بعض وظائف کیا کرتا تھا (روضات الصفا؛ ناسخ التواریخ؛ *The Dawn-Breakers*، ص ۷۷)۔ ایک دفعہ زیارتِ کربلا کے سفر میں یہ شیخی [رَتَ بَآن] عقیدے کے رہنما اور شیخ اَحسائی (۱۱۵۷ھ/ ۱۷۴۲ء) [رَتَ بَآن] کے خلیفہ کاظم رشتی (م ۱۲۵۹ھ/ ۱۸۴۳ء) [رَتَ بَآن] سے ملا اور اس سے تعلیم پانے لگا۔ یہ سلسلہ کوئی دو سال جاری رہا۔ پھر علی محمد شیخ کاظم رشتی کے غالی مریدوں میں شامل ہو گیا۔بائیس سال کی عمر میں شادی کی (*The Dawn-Breakers*، ص ۷۶)۔ایک بچہ احمد پیدا ہوا، جو بچپن ہی میں (۱۲۵۹ھ/ ۱۸۴۳ء) فوت ہو گیا۔ باب کی بیوہ ۱۳۰۰ھ/ ۱۸۸۲ء تک زندہ رہی (*JRAS*، ۱۸۸۹ء، ص ۹۹۳)۔ باب نے دعوے سے پہلے پوری جائداد ماں اور بیوی کے نام قانوناً منتقل کر دی تھی (*The Dawn-Breakers*، ص ۱۹۱).

کاظم رشتی کا خیال تھا کہ امام غائب کے ظہور کا وقت قریب آ پہنچا ہے۔ وفات سے قبل اس نے مریدوں کو ایران میں پھیلا دیا کہ مہدی منتظَر کو تلاش کریں۔اس لیے اس نے کسی کو اپنا جانشین بھی نامزد نہ کیا۔رشتی کی وفات سے پانچ ماہ بعد اس کا ایک سرفروش مرید مُلّا حسین، جو بُشْرُویَہ کا رہنے والا اور رشتی کے مکتب میں علی محمد کے ساتھ پڑھ چکا تھا، شیراز پہنچا اور اپنے پرانے ہم مکتب سے ملاقات کی۔یہی شخص ہے جس نے اس موقع پر علی محمد کو حقّانیت کا ''باب'' قرار دیا۔ بابی ملا حسین کو '' اَوَّلُ مَنْ آمَنَ '' کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔خود علی محمد نے اسے ''باب الباب'' کا لقب دیا تھا.

پھر کاظم رشتی کے کچھ مریدوں کو لے کر علی محمد بغرض ریاضت و مراقبہ کوفے کی ایک مسجد میں چلا گیا اور چلّہ کشی کی۔ ۵ جمادی الاولٰی ۱۲۶۰ھ/ ۲۳ مئی ۱۸۴۴ء کو اس نے ''باب'' ہونے کا دعوٰی کیا (ناسخ التواریخ)۔اس وقت اس کی عمر چوبیس سال چار مہینے چار دن تھی۔ کچھ عرصے میں ماننے والوں کی تعداد اٹھارہ نفوس تک پہنچ گئی، جنھیں علی محمد ''حروفُ الحیّ'' کہا کرتا تھا۔یعنی یہ لوگ اس دور میں کتاب زندگی کے بنیادی حروف ہیں۔حسابِ جمل کے مطابق لفظ ''حیّ'' کے عدد اٹھارہ ہیں (ح = ۸، ی = ۱۰)۔خود باب کو ملا کر یہ تعداد انیس ہو جاتی ہے اس مجموعے کا نام باب نے ''واحد'' اول رکھا، جس کے عدد انیس ہیں (و = ۶، ا = ۱، ح = ۸، د = ۴، کل تعداد ۱۹)۔انیس کو انیس سے ضرب دیں تو حاصل ضرب تین سو اکسٹھ ہوتا ہے (۱۹x۱۹=۳۶۱)۔اس طرح تین سو اکسٹھ مصدقین کے گروہ کو اس نے 'کُلّ شیئ' کا نام دیا ہے، کیونکہ حساب جُمل کے مطابق کُلّ شیء کے عدد تین سو اکسٹھ ہیں۔ اسی طرح یہ سلسلہ آگے چلتا ہے۔ جو لوگ حروف ''حیّ'' کے مصداق تھے ان کے ناموں کی فہرست میں اختلاف ہے۔ براؤن نے لکھا ہے کہ مکمل فہرست مجھے نہیں ملی (مقالۂ سیاح، انگریزی ترجمہ از براؤن، دیباچہ ص XVI)۔ ایک فہرست یہ ہے: ملا حسین بُشْرُویہ، ملا محمد حسن، مرزا یحیٰی نوری (صبح ازل)، ملا محمد باقر، ملا علی، ملا حسین، حسین یزدی، مرزا محمد روضہ خوان یزدی، سعید ہندی، ملا محمود خُوئی، ملا جلیل اُرُومی، ملا احمد مراغی، ملا باقر تبریزی، ملا یوسف اَردبیلی، مرزا ہادی قزوینی، مرزا محمد علی قزوینی (طاہرہ کا بہنوئی)، قرۃ العین طاہرہ، محمد علی بارفروشی۔ جیسا بیان ہوا مختلف فہرستوں میں سے کسی میں بھی حسن علی نوری (آئندہ کے بہاء اللہ) کا نام نہیں، جو باب کا مرید تھا اور جس نے بعد میں بہائی مذہب کی بنیاد رکھی؛ حالانکہ اس کے چھوٹے بھائی مرزا یحیٰی نوری کا نام بالکل ابتدائی حصے میں موجود ہے۔ حروف حیّ کو خطاب کرتے ہوئے باب نے اپنا نام 'ثُمر' رکھا ہے۔ جسے لفظ 'ثمر' کا قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ حروف حیّ کی ایک فہرست کے لیے دیکھیے *The Dawn-Breakers*، ص ۸۰.

پھر باب نے اپنے ایک نوجوان سرفروش مرید ملا محمد علی بارفروشی (قدوس) کو ساتھ لے کر شوال ۱۲۶۰ھ/ اکتوبر ۱۸۴۴ء میں حج بیت اللہ کے لیے بوشہر سے مکۂ مکرمہ کا سفر کیا۔ تجویز یہ تھی کہ کسی روایت کو پورا کیا جائے جس میں لکھا تھا کہ یہ

مدعی مکۂ مکرمہ سے اپنے دعوے کا آغاز کرے گا۔ اس موقع پر یہ تجویز بھی کی گئی کہ اسلامی ممالک میں داعی بھجوائے جائیں تا کہ اس سفر کے بعد لوگ ایک خاص دن کوفے میں جمع ہو جائیں۔ اس سلسلے میں باب نے متعدد خطوط بھی لکھے۔ بابی مصنف جانی کاشانی کی ایک عبارت بھی اس کے بعض حصوں پر روشنی ڈالتی ہے لیکن خلاف امید لوگوں نے اس دعوت پر لبیک نہ کہی۔ لوگ کوفے میں جمع نہ ہوے اور منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا (نقطۃ الکاف، ص ۱۱۱)۔ باب دو ماہ کے بعد جدّے پہنچا۔ دورانِ قیام حرم میں اس نے صحیفۃ بین الحرمین کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی، جس میں اپنی دعوت کا خلاصہ پیش کیا۔ یکم محرم ۱۲۶۱ھ/ ۱۰ جنوری ۱۸۴۵ء کو وہ مکے سے مدینے روانہ ہوا تھا۔

باب کے داعی ملک میں گھوم رہے تھے اور ان کی جدوجہد پر حکومت کی (جسے لارڈ کرزن نے چرچ سٹیٹ (Church State) کا نام دیا ہے) نظر تھی۔ خاص تاریخ کو ملک کے طول و عرض سے لوگوں کے جمع کرنے کی تحریک حکومت نے بھی تشویش کی نظر سے دیکھی۔ آخر ایک موقع پر جب باب کے ماننے والوں نے جسارت کی کہ شیراز میں اذان دیتے وقت یہ کلمہ بڑھا دیا کہ "میں اقرار کرتا ہوں کہ علی، نبیل (یعنی علی محمد باب) سے پہلے آئینہ انفاس خداوندی ہے" تو عوام بھی مشتعل ہو گئے۔ انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ باب کی تحریروں میں بعض ایسی باتیں پائی جاتی ہیں جو ان کے نزدیک درست نہ تھیں۔ آخر ۲ شعبان ۱۲۶۱ھ/ ۶ اگست ۱۸۴۵ء کو ملا صادق، مرزا محمد علی بارفروشی اور ملا علی اکبر اردستانی وغیرہ بعض بابیوں کو گرفتار کر کے شیراز کے گورنر نظام الدولہ مرزا حسین خان آجودان باشی کے سامنے پیش کیا گیا، جس نے انھیں کچھ بدنی سزا دے کر شہر بدر کر دیا، اس وقت خود باب حج بیت اللہ کے بعد بوشہر واپس آچکا تھا۔ حکومت نے اس پر بھی بعض پابندیاں لگا دیں اور خط و کتابت سے روک دیا۔ لیکن باب نے در پردہ ("در نہایت خفا") اپنی کوششیں جاری رکھیں (نقطۃ الکاف، ص ۱۱۲)۔ آخر ۱۹ رمضان ۱۲۶۱ھ/ ۲۱ ستمبر ۱۸۴۵ء کو وہ گرفتار ہو کر شیراز پہنچا، جہاں تادیب کے بعد اسے اس کے ماموں سید علی کی ضمانت پر صرف نظر بند کر دیا گیا اور حکم دیا کہ باہر کے لوگوں سے میل ملاقات نہ رکھی جائے۔ پھر اس نے محتاط روش اختیار کر لی اور کہا کہ میرا دعوی باب ہونے کا نہیں۔ شیراز کی مسجد وکیل میں بھی ایسا ہی اعلان کر دیا گیا اور اس طرح وہ خاموش بیٹھ گیا۔ شیراز میں اس نظر بندی سے باب کو اصفہان کے بعض آدمیوں نے نکالا اور اسے اصفہان لے گئے۔ یہ سرفروش حسین اردستانی اور کاظم زنجانی تھے۔ تاریخ جدید میں اس سفر کے مفصل حالات ملتے ہیں، نیز دیکھیے نقطۃ الکاف، ص ۱۱۳ ببعد۔ باب کو اصفہان پہنچے ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا کہ اسے واپسی کے احکام دیے گئے۔ آخر ۱۲۶۳ھ/ ۱۸۴۷ء میں وہ دوبارہ گرفتار ہوا اور حکم دے دیا گیا کہ اسے آذربیجان کے کوہستانی قلعہ ماہ کو میں قید کر دیا جائے جہاں پہنچنا دشوار تھا۔ باب نے تبریز میں رکھنے کی جو استدعا بار بار کی وہ حکومت نے ٹھکرا دی۔ ماہ کو کے سفر میں اس کے ہمراہ ملا شیخ علی (جناب عظیم) اور ملا محمد (معلم نوری) تھے۔ علاوہ ازیں میرزا عبدالوہاب، ملا محمد، سید حسین یزدی اس کا بھائی سید حسن یزدی اور سید مرتضی بھی اپنے طور پر ساتھ ساتھ ماہ کو پہنچے، بعد میں متعدد اور بابی بھی جاتے آتے رہے۔ سرکاری حکم یہ تھا کہ باب کو خط و کتابت کی اجازت نہیں لیکن خفیہ طور پر یہ خط و کتابت جاری رہی۔ ربیع الآخر ۱۲۶۴ھ/ مارچ ۱۸۴۷ء سے رمضان ۱۲۶۶ھ/ جولائی ۱۸۵۰ء تک باب ماہ کو میں رہا اور یہیں اس نے بیان (فارسی)، اور دلائل السبعہ وغیرہ کتابیں تالیف کیں۔

بابی سربراہوں نے بہاء اللہ کے ایما سے رجب ۱۲۶۴ھ/ جون ۱۸۴۸ء کو بمقام بدَشت ایک 'کن ونشن' منعقد کی۔ اسے "شاہ رود کانفرنس" بھی کہتے ہیں۔ اس میں اکاون عمائد شامل ہوے۔ یہ سب بہاء اللہ کے مہمان تھے اور ان سب کے نام باب نے علیحدہ علیحدہ پیغام بھیجے تھے۔ اسی موقع پر باب کی طرف سے حسین علی نوری کو بہاء، قرۃ العین کو طاہرہ اور محمد علی بارفروشی کو قدوس کے القاب دیے گئے۔ خود بہاء اللہ بدشت میں بائیس دن رہا۔ مقصد یہ تھا کہ باب کو ماہ کو سے چھڑانے کا بندوبست کیا جائے۔ اس میں ملا حسین (باب الباب)، ملا محمد علی (قدوس، اسم اللہ الآخر، نقطۂ آخری)، قرۃ العین طاہرہ بھی شریک تھے۔ باب کو آزاد کرانے کے سلسلے میں طے ہوا کہ اصل سزا کے خلاف شاہ ایران سے احتجاج کرنے کے علاوہ بابی حضرات بکثرت ماہ کو میں جمع ہو جائیں اور طاقت کے بل پر باب کو چھڑا لیا جائے۔ بدشت میں اس اجتماع کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ باب کے مذہب کے استقلال کا اعلان کیا جائے۔ اس اثنا میں ملا حسین بُشرُویہ خفیہ طور پر باب سے ماہ کو میں ملا اور بعض منصوبے تیار کیے۔ اس کانفرنس میں محمد علی بارفروشی مشہد سے آکر زرّیں تاج قرۃ العین طاہرہ بنت ملا صالح قزوینی سے ملا اور میرزا جانی کاشانی کے الفاظ میں شمس و قمر کا قِران ہوا (نقطۃ الکاف، ص ۴۴۴)۔

بدشت کانفرنس کے بعد جناب قدوس اور قرۃ العین نے مازندران کی طرف ایک ہی ہودے میں سفر کیا جو ان کے لیے خود بہاء اللہ نے تیار کروایا تھا۔ اس یک جائی سفر میں قرۃ العین ہر روز ایک غزل لکھ کر حدی خوانوں کو دیتی تھی جو راستے میں اسے گاتے جاتے تھے (The Dawn-Breakers، ص ۲۹۸، ۸۴: نقطۃ الکاف، ص ۱۵۱)۔ بدشت کانفرنس کی کارروائی سے جب حکومت مطلع ہوئی تو اس نے باب کو ماہ کو جیل سے بھی نہایت دور افتادہ چہریق جیل میں منتقل کر دیا۔ وہاں جاتے ہوے باب کو چند روز تبریز میں بھی ٹھیرایا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر اس نے اپنے دعوے سے توبہ کر لی۔ اس کی تائید میں پروفیسر براؤن نے دو دستاویزیں بھی پیش کی ہیں (Materials for the study of the Babi Religion، ص ۲۵۷)۔ بابی مؤرّخوں نے اس واقعے سے انکار نہیں کیا۔ بلکہ تقیہ [رک بآں] کے پردے میں پناہ لی ہے۔ خود بابی مورخ مرزا جانی کاشانی کا بیان ہے کہ باب نے قتل ہونے سے ایک رات پہلے مریدوں کو تقیے کی تلقین کی بلکہ یہاں تک کہا کہ "کل جب میری بابت تم سے پوچھا جائے تو تقیے سے کام لینا، میرا انکار کر دینا بلکہ (مجھ پر) لعنت بھیجنا کہ یہی تمھیں اللہ تعالٰی کا حکم ہے (نقطۃ الکاف،

ص ۲۴۷)۔ (جناب قدوس) محمد علی بارفروشی کا درجہ بابیوں میں بانیِ مذہب کے بعد غالباً سب سے بڑا ہے۔ طبرسی کی بغاوت (دیکھیے سطور آئندہ) کے بعد جب جناب قدوس کو ولی عہد کے سامنے پیش کیا گیا اور اسباب بغاوت دریافت کیے گئے تو اس نے بغاوت کی ساری ذمے داری ملا حسین بشرویہ پر ڈالنے کی کوشش کی بلکہ اس پر لعنت بھی بھیجی۔ اس بارے میں مرزا جانی کاشانی کہتا ہے کہ یہ جواب فتنے سے بچنے کے لیے دیا گیا تھا (نقطۃ الکاف، ص ۱۹۲، نیز دیکھیے The Dawn-Breakers، ص ۱۷۶)۔ چہریق جیل میں باب کے لیے قید و بند کی صعوبتیں ماہ کو سے زیادہ تکلیف دہ تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ باب نے ماہ کو جیل کے لیے "باسط" اور چہریق کے لیے لفظ "شدید" استعمال کیا ہے (The Dawn-Breakers، ص ۲۴۳)، اور یہاں کے پہرے داروں کو سید حسین یزدی نے "غِلاظ شِداد" کہا ہے۔ تاہم یہاں بھی باب کا اپنے مریدوں سے خفیہ طریق سے سلسلۂ رسل و رسائل جاری رہا۔ باب نے ماہ کو اور چہریق میں کوئی تین سال بسر کیے۔ بدشت کانفرنس کے بعد ایران کے مختلف حصوں میں زبردست فسادات رونما ہوگئے۔

نیالا مقام پر بہاء اللہ کے علاوہ قرۃ العین اور ایک شیرازی نوجوان مرزا عبداللہ رہ گئے۔ بہاء اللہ نے قرۃ العین کو اس کے سپرد کیا اور اس طرح تینوں بہاء اللہ کے گاؤں نور چلے گئے (The Dawn-Breakers، ص ۲۹۹)۔ بارفروش پہنچ کر محمد علی نے اپنے گرد بابیوں کو جمع کرنا شروع کر دیا۔ دور دراز تک داعی بھیجے گئے۔ ملا حسین بھی خراسان سے مازندران کی طرف بڑھا۔ دوران سفر میں اس کے مسلح ساتھیوں کی تعداد بڑھتی چلی گئی۔ اس کے ساتھی بڑے پرجوش اور سرفروش تھے (The Dawn-Breakers، ص ۱۶۰)۔ جب اسے محمد شاہ بادشاہ ایران کی وفات کی خبر ملی تو اس نے اپنے ہمراہیوں سے کہا: مجھے اس خبر کا انتظار تھا (نقطۃ الکاف، ص ۱۵۵)۔ یہ الفاظ بڑے معنی خیز ہیں۔ بہر حال اب اس کے ہمراہیوں کی تعداد دو سو تیس ہو چکی تھی لیکن راستے ہی میں ایک موقع پر تیس آدمی اس کا ساتھ چھوڑ گئے۔ بقیہ آدمیوں کو لے کر وہ بارفروش پہنچ گیا۔ شہریوں کے ساتھ اس کی جھڑپ ہوئی (نقطۃ الکاف، ص ۱۵۰) اور اس طرح یہ مسلح گروہ شہر میں داخل ہو گیا۔ ملا حسین جب اپنے دستوں کو لے کر شیخ طبرسی کے اجتماع میں شرکت کے لیے اصفہان پہنچا تو اسے خود احساس تھا کہ اتنے لوگوں کے ساتھ شہر میں داخل ہونے سے لوگوں کو شبہہ ہوگا اس نے انھیں مختلف راستوں سے شہر میں داخل کیا (The Dawn- Breakers، ص ۱۶۰).

جب ان کی تعداد تین سو تک پہنچ گئی تو حکومت کے ایک دستے کے ساتھ ان کی جھڑپ ہوگئی تیرہ بابی مارے گئے۔ آخر دو ہزار بابیوں کی جماعت شیخ طبرسی کے مزار کو مرکز بنا کر حلقہ گیر ہوگئی۔ بہت سا اسلحہ جمع کیا، خندقیں کھود لیں اور حملہ و حفاظت کے وسیع انتظامات کیے، جن کی اجمالی تفصیل صاحب ناسخ التواریخ نے دی ہے۔ ملا حسین نے لوگوں کو یقین دلایا کہ اگلے سال دنیا میں باب کی حکومت ہوگی۔ اپنے ساتھیوں میں سے کسی کو امام ثامن کا مظہر قرار دیا، کسی کا نام امام رضا رکھا، کسی کو سید سجاد کہا۔ ان ایام میں بابیوں نے رسد کی فراہمی کے لیے گرد و نواح کی آبادیوں کو لوٹا اور جب کوئی گاؤں ان کے مطالبات پورے نہیں کرتا تھا تو اس کے مکانات کو آگ لگا دیتے تھے (نقطۃ الکاف، ص ۱۹۱؛ *Materials for the study of the Babi Religion*، ص ۲۴۱)۔ اس زمانے میں بابیوں نے عوام پر جو ظلم توڑے ان کا ذکر صاحب ناسخ التواریخ نے کیا ہے۔ آخر شاہ ایران نے شہزادہ مہدی قلی مرزا کو چند فوجی دستے دے کر قلعۂ شیخ طبرسی کی مہم پر بھیجا۔ طرفین میں جنگ ہوئی اور یہ معرکے اوائل ذوالقعدہ ۱۲۶۴ھ سے اواخر جمادی الاُخریٰ ۱۲۶۵ھ تک جاری رہے۔ ان میں ملا حسین بشرویہ مارا گیا۔ حکومت کی فوج کے متعدد افراد بھی جان بحق ہوئے، جن میں جعفر قلی خان اور طہماسپ قلی خان وغیرہ بھی شامل تھے۔ آخر بابیوں کی رسد ختم ہوگئی اور محمد علی بارفروشی کے وعدے اور اس کی دلائی ہوئی امیدیں بھی پیہم ٹوٹتی چلی جا رہی تھیں۔ اس موقع پر صاحب ناسخ التواریخ کے الفاظ یہ ہیں: "نیز چوں ہر خبر کہ حاجی محمد علی آوردہ بود بکذب و دروغ برآمد عقیدتِ اصحابِ او را فتوری پدید شد"۔ ان کے ڈیڑھ ہزار سے اوپر افراد کام آ چکے تھے۔ آخر بابیوں کو شکست ہوئی اور محمد علی بارفروشی نے اپنے دو سو سے کچھ اوپر ہمراہیوں کے ساتھ ہتھیار ڈال دیے۔ محمد علی بارفروشی کو قتل کر کے اس کی لاش جلا دی گئی (نقطۃ الکاف، ص ۱۹۸، قلعۂ طبرسی کے کچھ بابیوں کے اسما اور حالات کے لیے دیکھیے The Dawn-Breakers، ص ۴۱۴ ببعد)۔ قلعۂ شیخ طبرسی میں بابیوں کے فوجی اجتماع میں ایران ہی کے مختلف حصوں کے بابی جمع نہیں ہوئے تھے بلکہ عراق، ہندوستان اور ترکی سے بھی لوگ آئے تھے اور اختتام جنگ کے بعد بھی اسلحۂ جنگ کا خاصہ ذخیرہ قلعے سے دستیاب ہوا تھا۔ دریں اثنا دار الحکومت میں بھی ان کی کوششیں جاری تھیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح بابیوں کی تنظیم کی شاخیں دور دور تک پھیلی ہوئی تھیں اور یہ اجتماع ایک سوچی سمجھی تدبیر کے ماتحت تھا اور مقصد یہ تھا کہ قلب ایران میں بابی حکومت قائم کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس اقدام کے لیے وہ وقت منتخب کیا گیا جب بادشاہ ایران کا انتقال ہوا اور بظاہر حکومت کی گرفت ڈھیلی ہونے کا امکان تھا (*The Bāby Movement*، ص ۱۵)۔ خود باب نے قلعۂ شیخ طبرسی میں قدوس کو کمک بھجوائی اور اپنے تمام مریدوں کو حکم دیا کہ وہاں پہنچیں (The Dawn-Breakers، ص ۳۱۱)۔ ایک شورش ملا محمد علی زنجانی نے برپا کی (یہ محمد علی، حضرت حجت کے لقب سے مشہور ہے)۔ اس نے قلعۂ علی مردان خان میں ہزاروں فوجی مع عسکری ساز و سامان جمع کر لیے۔ اس طرح بابیوں کی ایک فوج اکٹھی ہوگئی۔ بہت سے ساتھیوں کو مختلف عہدے تفویض کیے؛ مثلاً احمد زنجانی کو اپنا نائب مقرر کیا، عبداللہ خباز کو حکومت مصر کا وعدہ دیا۔ اس نے حکومت کے دیوانی احکام کی خلاف ورزی شروع کر کے اس سے جھڑپوں کا آغاز بھی کر دیا اور توپ و تفنگ کے منہ کھل گئے۔ بابیوں نے زنجان کے بازار کو آگ لگا

دی (ناسخ التواریخ در ذکر فتنۂ جماعت بابیہ در زنجان) آخر بادشاہ نے بیگلر بیگی [رت: بآن] محمد خان میر پنجہ کو اس شورش کی سرکوبی کے لیے بھجوایا۔ ملا محمد علی مازندرانی اور اس کے ساتھیوں نے اس کا بھی مقابلہ کیا اور جو مخالف بھی ان کے ہاتھ لگا اسے عبرتناک سزائیں دیں۔ تپتے ہوئے لوہے سے انھیں داغا اور قینچی سے ان کی جلد کو کاٹ کاٹ کر نذر آتش کر دیا (ناسخ التواریخ، در ذکر فتنۂ بابیاں در زنجان)۔ آخر حکومت کو اَور کمک بھیجنی پڑی۔ اب محمد علی کا حملہ بھی کمزور پڑ گیا۔ اس کے بعض ساتھی مثلاً نجف قلی بن حاجی کاظم آہن گر، حیدر بقال جو بڑا شاہ زور مشہور تھا، اور میر سیارہ فتح علی شکارچی اس سے علیحدہ ہو گئے، کچھ مارے گئے اور محمد علی بھی ایک زخم کی تاب نہ لا کر جاں بحق ہو گیا۔ آخر اس کے وزیر سلیمان بزاز نے اپنے ساتھیوں کے مشورے سے ہتھیار ڈال دیے۔

غرض اس طرح ایران کے مختلف حصوں میں زبردست فسادات رونما ہوتے رہے۔ خود تہران نے بھی اپنے بہادر جو شُہدائے سبعۂ تہران، (دیکھیے *The Dawn-Breakers*، ص ۴۳۰ ببعد) کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں پیش کر دیے، یعنی ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء میں وزیر اعلیٰ کے قتل کی سازش میں سات بابیوں کو تہران میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ ان میں باب کا ماموں سید علی بھی تھا۔ باقیوں کے نام یہ ہیں: ملا اسمٰعیل قمی، مرزا قربان علی درویش، سید حسین تُرشیزی مجتہد، ملا تقی کرمانی، ملا محمد حسین تبریزی اور ملا صادق مراغی۔ دراصل اس موقع پر اڑتیس باب گرفتار ہوئے تھے لیکن مندرجۂ بالا سات کے سوا باقیوں نے معافی مانگ کر رہائی پائی۔

اب بابیوں کی سرگرمیاں حکومت اور عوام دونوں کی نظر میں روز بروز زیادہ سے زیادہ مخدوش ہوتی جا رہی تھیں اور وقت آ چکا تھا کہ حکومت اس تحریک کے سرگروہ کی طرف زیادہ توجہ کرتی؛ چنانچہ امیر نظام میرزا تقی خاں کی تحریک سے باب کو قلعۂ چہریق سے تبریز لا کر ایک جرگے کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس جرگے کی صدارت خود بادشاہ نے کی اور ولی عہد ناصر الدین بھی وہاں موجود تھا۔ اس جرگے کی کارروائی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: روضات الصفاء، قصص العلماء، اور ناسخ التواریخ۔ بابی روایات میں اس موقع کی تفصیلات نہیں ملتیں۔ اس جرگے نے باب کو بیدزنی کی سزا دے کر دوبارہ قلعۂ چہریق میں بھجوا دیا۔ صاحب ناسخ التواریخ بتاتا ہے کہ اس موقع پر باب سے متعدد علمی سوالات کیے گئے لیکن وہ ان کا جواب نہ دے سکا۔ تبریز میں باب نے ملا محمد مامقانی کے سامنے بھی اپنے عقائد چھپانے کی کوشش کی اور بہت کچھ عجز و انکسار سے کام لیا لیکن مامقانی نے کوئی نرمی نہ دکھائی بلکہ یہ کہا: آلْئٰنَ وَقَدْ عَصَیْتَ مِنْ قَبْلُ (ناسخ التواریخ، در باب قتل میرزا علی محمد باب)۔ بابی شورشیں اب بھی کم نہ ہو رہی تھیں۔ آخر باب کو دوبارہ تبریز لایا گیا، یہاں اسے اس کے دو مریدوں — ملا محمد علی یزدی اور آغا سید حسین — سمیت گولی سے اڑا دینے کی سزا تجویز ہوئی۔ جب ان تینوں مجرموں کا جلوس تبریز کے بازاروں سے گزر رہا تھا اور لوگ انھیں گالیاں دے رہے تھے اور مار پیٹ رہے تھے تو آغا سید حسین نے بابی عقیدے سے توبہ کر لی۔ چنانچہ اسے رہا کر دیا گیا اور باب اور ملا محمد علی یزدی کو تبریز چھاؤنی کے ایک چوراہے میں پانچویں جیش کی ایک عیسائی پلٹن نے اتوار کے دن ۲۸ شعبان ۱۲۶۶ھ/۹ جولائی ۱۸۵۰ء کو دوپہر کے وقت قتل کر دیا۔ گولیوں سے چھدی ہوئی لاش چند دن تک لوگ کوچہ و بازار میں گھسیٹتے پھرے اور آخر جانوروں کا طعمہ بننے کے لیے شہر کے باہر پھینک دی گئی۔ عام طور پر لوگوں کا خیال تھا کہ اسے درندے کھا گئے (مقالۂ سیاح، ص ۵۷) لیکن بابی روایت یہ ہے کہ باب کے مرید آدھی رات کو خفیہ طور پر لاش وہاں سے اٹھا کر لے گئے (*The Dawn-Breakers*، ص ۵۱۹) اور پچاس برس تک اسے مخفی رکھتے رہے۔ آخر عبد البہاء کے وقت ایک لاش ایران سے فلسطین لائی گئی، جسے کوہ کرمل پر ایک جگہ دفن کیا گیا۔ اب وہاں ایک قبر موجود ہے جسے باب کی قبر قرار دیا جاتا ہے اور اسے مقام اعلیٰ کہا جاتا ہے۔ مزید دیکھیے محمد علی فیضی: ملکہ کرمل۔ باب کو قتل کی سزا دینے سے پہلے حکومت نے ڈاکٹر Cormeck کی سرکردگی میں تین ڈاکٹروں (باقی دو ایرانی تھے) کا ایک کمیشن مقرر کیا کہ وہ باب کا طبی معائنہ کرنے کے بعد بتائیں کہ باب دماغی لحاظ سے معذور تو نہیں۔ ان کی رپورٹ کے بعد حکومت نے یہ قدم اٹھایا (*Materials for the study of Babi Religion*)۔ جس صبح کو باب گولیوں کا نشانہ بنایا گیا اس رات اس نے اپنے ساتھیوں سے کہا تھا کہ وہ اسے خود ہی قتل کر دیں (نقطۃ الکاف، ص ۲۴۶؛ *The Dawn-Breakers*، ص ۵۰۸)۔ قتل سے پہلے باب نے اپنے ساتھیوں کو جو وصیت کی تھی اسے میرزا جانی کاشانی نے محفوظ رکھا ہے۔ اس نے کہا: 'دوستو! کل جب تم سے میرے بارے میں استفسار کیا جائے تو تقیّے سے کام لینا، میرا انکار کر دینا، بلکہ (مجھ پر) لعنت بھیجنا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا تمھیں یہی حکم ہے (نقطۃ الکاف، ص ۲۴۷؛ *The Dawn-Breakers*، ص ۵۰۸)۔ مرتے وقت باب ابھی اکتیس سال اور کوئی آٹھ ماہ کا تھا اور اس نے چھے سال تک ایران کی سیاسی فضا کو مکدر رکھا۔ باب عین اس وقت جب کہ وہ اپنے مذہب کی داغ بیل ڈال رہا تھا قتل ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ مذہب زیادہ نہ پھیل سکا اور نہ اس کی جدوجہد کی آئندہ راہیں روشن ہو سکیں، نہ اس کے ماننے والوں کے لیے کوئی معین دستور مکمل ہو سکا۔ اس کے متبعین کا سب سے قیمتی سرمایہ اپنے پیشوا کی محبت تھی۔ اس کی ناکامی کی ایک وجہ یہ تھی کہ آغاز کار ہی میں حکومت سے اس کا ٹکراؤ ہو گیا۔ تیسری وجہ یہ کہ اس کے بعد اس کے ماننے والے دو ٹکڑوں میں بٹ گئے اور اکثریت والے گروہ نے بہائی مذہب کو مستقل رنگ دے دیا۔ اس کے بعد سے بابی مذہب کی تاریخ بہائیت اور ازلیت میں بٹ جاتی ہے۔

مآخذ: ان کتب کے علاوہ جن کا ذکر متن میں ہو چکا ہے دیکھیے: مآخذ مقالۂ باب؛ باب، علی محمد؛ بہاء اللہ؛ بہائیت؛ احمد احسائی؛ قرۃ العین۔

(عبد المنان عمر)

بابُ الابواب: یعنی دروازوں کا دروازہ، قدیم متون میں الباب ✽

والا بواب یعنی دروازہ اور دروازے اور اکثر محض الباب، یہ ایک درّے اور قلعے کا عربی نام ہے جو کوہ قفقاز کے مشرقی سرے پر واقع ہے، فارسی میں دربند، بعد میں ترکی اثر کے تحت اس کا نام [دمیر قپو] (= آہنیں دروازہ) ہو گیا۔ یہ "دروازے" گویا مشرقی کوہ قاف کی وادیوں کے دہانے ہیں (ابن خُرداذبہ، ص ۱۲۳ - ۱۲۴؛ قب یاقوت، ۱: ۴۳۹)۔ ان میں الباب جو بڑے درّے میں ہے سب سے زیادہ اہم ہے۔ شروع میں اسے شمالی حملہ آوروں کے خلاف کسی زمانے میں مستحکم کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ چھٹی صدی عیسوی میں انوشروان نے پہاڑوں سے سمندر تک سات فرسخ [تقریباً پچیس میل] لمبی ایک دیوار تعمیر کرائی تھی (القزوینی: *Cosmography*، ص ۳۴۱)۔ ان استحکامات کے موجودہ آثار دربند سے قرہ بُرت تک جاتے ہیں.

جب ۲۲ھ / ۶۴۳ء میں مسلمان پہلے پہلے دربند پہنچے تو یہاں ایک ایرانی قلعہ نشین فوج قابض تھی لیکن ایسا کوئی بیان موجود نہیں جس سے معلوم ہو سکے کہ اس زمانے میں اس مقام کی ہیئت کیا تھی۔ اس کے بعد کے بیس سال میں جو جنگیں عربوں اور خزروں کے درمیان (جنھیں اس وقت قفقاز کے شمال میں سب سے زیادہ اقتدار حاصل تھا) ہوئیں ان کے ضمن میں باب الابواب کا ذکر اکثر آتا ہے اور اسی طرح بعد کی صدی میں بھی۔ ۱۱۳ھ / ۷۳۱ء میں مَسلَمہ بن عبدالملک خزریہ سے واپس ہو جانے کے دوران میں الباب کے قریب اس حالت میں پہنچا کہ اس کے سپاہی [خستگی و درماندگی سے] جان بلب تھے۔ ۱۱۹ھ / ۷۳۷ء میں مروان بن محمد (بعد ازاں خلیفہ مروان ثانی) نے خزروں پر باب الابواب اور باب اللّان (Darial) [رَتّ یَاَن] سے بیک وقت حملہ کیا اور کچھ مدت دریاے والگا تک تمام علاقے پر قابض رہا۔ آہستہ آہستہ خزروں کا کوئی خطرہ نہ رہا۔ باب الابواب کے راستے اسلامی ممالک پر ان کا آخری بڑا حملہ ۱۸۳ھ / ۷۹۹ء میں ہوا تھا.

الاِصطَخری (تخمیناً ۳۴۰ھ / ۹۵۱ء) نے باب الابواب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بحیرۂ خزر سے آنے والے جہازوں کے لیے شہر کے اندر ایک بندرگاہ تھی۔ دونوں سمندری دیواروں کے درمیان اس بندرگاہ کا ترچھا راستہ بہت تنگ تھا اور مزید حفاظت کے لیے اس میں ایک زنجیر یا تیرتی ہوئی چوبی روک (boom) لگی ہوئی تھی۔ یہ [دفاعی] انتظامات، مذکورۂ بالا دیوار اور فصیل شہر کی مانند، بلاشبہہ ساسانی عہد کے ہوں گے، لیکن ان کی درستی و اصلاح وغیرہ عربوں کی رہین منت ہے، مثلاً مشہور و معروف وزیر علی بن الفرات (۲۹۶ھ / ۹۰۸ء کے بعد) کی (ہلال الصابی: کتاب الوزراء، طبع Amedroz، ص ۲۱۷-۲۱۸)۔ الاِصطَخری یہ بھی لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں باب الابواب بحیرۂ خزر کی سب سے بڑی بندرگاہ تھی اور آذربیجان کے دارالحکومت اردبیل سے بھی بڑی تھی۔ یہاں سے کتان (linen) کے ملبوسات، جو اس علاقے میں عملاً صرف یہیں بنتے تھے، غیر ملکوں کو بھیجے جاتے تھے۔ علاوہ بریں زعفران اور غیر مسلم شمالی علاقوں کے غلام بھی برآمد کیے جاتے تھے۔ المسعودی کہتا ہے کہ بُرطاس سے، جو دریاے والگا پر واقع ہے، سیاہ لومڑی کی کھالیں یہاں درآمد ہوتی تھیں۔ یہ کھالیں دنیا بھر میں مشہور تھیں (التنبیہ والاشراف، ص ۶۳)۔ المسعودی کے نزدیک باوجود ان ابتدائی کوششوں کے جو یہاں عربوں کو آباد کرنے کے لیے کی گئیں (قب البلعمی، طبع Dorn، ص ۵۳۸) اور باوجود باب الابواب اپنے [عربی] نام کے صریحاً کوئی عرب شہر نہ تھا.

زمانۂ حال کی تحقیقات سے یہ پتا چلا ہے کہ یہاں چوتھی / دسویں صدی میں ایک شاہی خاندان بنو ہاشم کے نام سے موجود تھا، جن کے اپنے ہمسایہ شروان شاہیوں سے مراسم و تعلقات تھے (حدود العالم، ص ۴۱۱)۔ ان بنو ہاشم کے متعلق سب سے بڑا ماخذ گیارھویں صدی کے ایک گم نام مصنف کی کتاب تاریخ الباب ہے، جس کا حوالہ احمد بن لُطف اللّٰہ منجّم باشی (سترھویں صدی) نے اپنی تصنیف جامع الدُّوَل میں دیا ہے۔ اس ماخذ سے روسیوں کی نقل و حرکت کے بارے میں ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ ہوتا ہے، مثلاً اس میں یہ ذکر ہے کہ ۴۲۳ھ / ۱۰۳۲ء میں الباب کے غازیوں نے روسی حملہ آوروں کے ایک گروہ کو قفقاز کے ایک تنگ درے میں گھیر کر تباہ کر دیا تھا (منورسکی (Minorsky): *Studies in Caucasian History*، ص ۷۷).

ترکوں کو جو غلبہ و اقتدار الباب اور عام طور پر آس پاس کے علاقے میں حاصل ہوا وہ عہد سلجوقی سے شروع ہوتا ہے (قب احمد زکی ولیدی طوغان: عمومی ترک تاریخنہ گیریش، ۱: ۱۹۰، ۴۱۱)۔ مغلوں کے عہد میں الباب کا ذکر قفقاز کی جانب شمالی علاقوں پر سُبُوتائی کی یلغار (۱۲۲۲ء) کے ضمن میں آتا ہے۔ تیمور اور جبہ (Jebe) دونوں نے کئی بار اس علاقے کے قرب و جوار میں تاخت و تاراج کی۔ مغل عہد کا عام اثر یہ ہوا کہ سابقہ خلافت کے شمال مغربی صوبوں میں ترکیت کو تقویت و استحکام حاصل ہو گیا.

باب الابواب کے مفصل ترین حالات القزوینی (۶۷۴ھ / ۱۲۷۵ء) نے لکھے ہیں۔ وہ اسے ایک بارونق اور خوش حال اسلامی شہر بتاتا ہے، جس کے مکان پتھر کے بنے ہوئے ہیں اور فصیل سے بحیرۂ خزر کا پانی ٹکراتا ہے۔ اس کی لمبائی کوئی دو تہائی فرسخ کے قریب ہے اور عرض ایک "تیر پرتاپ" کے برابر۔ فصیل شہر پر برج بنے ہوئے تھے، جن میں سے ہر ایک میں ایک مسجد تھی، جو آس پاس کے لوگوں اور اہل علم کے فائدے کے لیے بنائی گئی تھیں۔ فصیل پر ہمیشہ پہرہ رہتا تھا اور شمال کی جانب سے کسی اچانک حملے کے اندیشے سے پہاڑ کی ایک قریبی چوٹی پر آگ روشن رہتی تھی۔ القزوینی ان طلسمات کا بھی ذکر کرتا ہے جو ترکوں کے حملے کو روکنے کے لیے نصب کیے گئے تھے اور غالباً زمانۂ قبل از اسلام کی سنگ تراشی کے باقیات تھے۔ وہ ایک باؤلی کا بھی ذکر کرتا ہے جو شہر کے باہر واقع تھی اور جس میں سطح آب تک پہنچنے کے لیے سیڑھیاں تھیں۔ شہر کے باہر ایک مسجد بھی تھی جس کے متعلق کہا جاتا تھا کہ اس میں مَسلَمہ بن عبدالملک کی تلوار رکھی ہوئی تھی.

جس وقت القزوینی نے یہ حال لکھا تھا الباب سلطنت کے ایک سرحدی شہر

کی حیثیت کھو چکا تھا۔ اس کے بعد سے اس کی تاریخ ان دوسری نیم خود مختار ریاستوں کے مشابہ رہی جو کوہستان قفقاز میں واقع تھیں؛ یعنی کبھی تو وہ خود مختار ہو جاتی تھی اور کبھی کسی زیادہ طاقتور پڑوسی کے زیرنگیں آجاتی تھی؛ چنانچہ پہلے تو یہ ایران کی مملکت میں شامل رہی، لیکن ۱۸۰۶ء میں روسیوں کے قبضے میں آگئی۔ پچھلی صدی سے اس کے باشندوں کی تعداد میں کچھ تھوڑا سا اضافہ بھی ہوا ہے لیکن یقیناً اسے اب وہ اہمیت حاصل نہیں رہی جو کسی زمانے میں تھی.

مآخذ: (۱) الاصطخری، ۱: ۱۸۴ (ابن حوقل میں بعض تفصیلات مختلف ہیں، BGA، ۲، طبع ڈخویہ، ۲۴۱-۲۴۲، اور طبع دوم از J. H. Kramers، لائڈن ۱۹۳۸-۱۹۳۹ء، ۲: ۳۳۹-۳۴۰ [وطبع عبدالعال، مصر ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۰]؛ (۲) القزوینی، Cosmography، طبع وُسٹنفلٹ، ۲: ۳۴۰-۳۴۲؛ قب یاقوت، ۱: ۴۳۷-۴۴۲؛ (۳) منورسکی (V. Minorsky): Studies in Caucasian History، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۴) وہی مصنف: A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries، کیمبرج ۱۹۵۸ء؛ (۵) D. M. Dunlop: History of the Jewish Khazars، پرنسٹن ۱۹۵۴ء، اشاریہ؛ عمارتی آثار کے لیے: (۶) منورسکی (M. Minorsky): Decouverte d'inscription pehlevies à Derbend، در JA، ۱۹۲۹ء، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ (۷) M. J. Artamonov: Drevnii Derbent، در Sovetskaya Arkheologiya، ۱۹۴۶ء، ۸: ۱۲۱-۱۴۴.

(D. M. DUNLOP)

----

* **بابِ اَلّان** = باب اللان: "الانون (Alāns) کا دروازہ"، فارسی: دَرِ اَلّان، جدید شکل داریال یا دریال دریآل (Dariel) وسطی قفقاز میں ایک درّہ، جو کوہ کزبک (Kazbek) کے مشرق اور ولاڈی کاوکاس (Vladikavkas) کے جنوب میں واقع ہے۔ اسے ایک شان دار گھاٹی بتایا جاتا ہے، جس میں دریائے تیرک (Terek) سنگ خارا کی چار ہزار سے پانچ ہزار فٹ بلند نوکیلی چٹانوں کے درمیان تیزی سے بہتا ہے اور جسے غالبًا قدما ابوابِ قفقاز (Caucasus Gates) کہا کرتے تھے (دیکھیے Pauly-Wissowa، ۳۲، ۱، عمود ۳۲۵)۔ یہ مقام الان ان لوگوں کے علاقے میں واقع تھا جو اسلام کے ابتدائی دور میں اور اس کے بعد بھی جفاکش پہاڑی لوگوں کا ایک قوی گروہ تھے اور اپنے شمالی و جنوبی قفقاز کے پڑوسیوں سے ممتاز اور بالعموم خود مختار تھے۔ موجودہ زمانے میں ان کے نمائندے، جو اوسّٹ (Ossetes) کہلاتے ہیں، اس درّے کے آر پار رہتے ہیں.

اسلامی فتوحات کی پہلی لہر بہ مشکل ہی الان تک پہنچ پائی۔ اس کا ذکر ۱۰۵ھ/۷۲۴ء میں آیا ہے جب الجرّاح بن عبداللہ الحکمی نے اس راستے سے غزو یہ پر حملہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے اگلے سال الجرّاح نے الانیوں سے جزیہ اور خراج وصول کیا (الذہبی، تاریخ الاسلام، قاہرہ، ص ۴ و ۸۸)، لیکن ۱۰۹ھ/۷۲۷ء میں مَسْلَمہ بن عبدالملک کو دریال (الیعقوبی، ۲: ۳۹۵) پر قبضہ کرنا پڑا۔ غالبًا اسی زمانے میں مسلمہ نے اس قلعے میں جو اس درّے کی حفاظت کرتا تھا کچھ فوج، جس کا ذکر المسعودی (مروج، ۲: ۴۴) نے کیا ہے، متعین کی۔ یہ قلعہ ایک بڑی چٹان پر تعمیر کیا گیا تھا، جس کے نیچے وہ پل تھا جو گھاٹی کے آر پار بنا تھا اور المسعودی کے بیان کے مطابق دنیا کے مشہور ترین قلعوں میں سے ایک تھا۔ تاہم ۱۱۲ھ/۷۳۰ء میں خزر اس درے سے حملہ آور ہوئے تھے (الطبری، ۲: ۱۵۳۱، ۱۵۳۴)۔ انھوں نے الجرّاح کو ایک خوں ریز لڑائی میں شکست دی اور مال غنیمت لے کر واپس جانے سے پہلے اردبیل پر قبضہ کر لیا۔ ۱۱۹ھ/۷۳۷ء میں خزریہ کے خلاف لشکر کشی میں مروان بن محمد بذات خود درّۂ داریال سے گزر کر آگے بڑھا اور ابو یزید السُّلَمی کی فوجوں سے، جو باب الابواب کی جانب سے پیش قدمی کر رہی تھیں، ایک مقررہ مقام پر جا ملا۔ یہ اس نہایت ہی کامیاب فوج کشی کی ابتدا تھی جو قفقاز کے شمالی علاقے میں کی گئی، لیکن مروان نے کسی قسم کے مستقل قبضے کی کوشش نہ کی۔ داریال پر دوبارہ قبضہ کرنے کے لیے عرب اکا دُکا حملے کرتے رہے، مثلاً یزید بن اُسَید السُّلَمی کے زیر کمان نواح ۱۴۱ھ/۷۵۸ء میں (البلاذری، ص ۲۰۹، ۲۱۰) لیکن یہاں باب الابواب [رک بآں] کی طرح کا کوئی مستحکم شہر وجود میں نہ آسکا۔ المسعودی کہتا ہے کہ اس کے زمانے (یعنی چوتھی صدی/دسویں صدی) میں بھی اس درّے میں عرب قلعہ گیر فوج مقیم تھی، جسے تِفْلِیس سے سامان رسد پہنچتا تھا، جو غیر مسلم علاقے میں پانچ دن کے فاصلے پر واقع تھا (کتاب مذکور)۔ درّۂ داریال کا ذکر مغول کے عہد میں بھی بار بار آیا ہے اور بعد کے زمانے میں بھی اس کی اہمیت قائم رہی.

مآخذ: المسعودی، مروج، ۲: ۴۳-۴۵؛ (۲) حدود العالم، ص ۴۴۶؛ (۳) D. M. Dunlop: Hist. of the Jewish Khazars، پرنسٹن ۱۹۵۴ء، بمدد اشاریہ [(۴) نیز رک بہ اَلّان)].

(D. M. DUNLOP)

بابُ الحَدید: رک بہ دَرِ آہنیں. *

----

* **بابِ سَرْعَسْکَری**: یا سرعسکر قپوسی، انیسویں صدی میں سلطنتِ عثمانیہ کے دفترِ جنگ کا نام۔ ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء میں ینی چری فوج کی تباہی کے بعد اس فوج کے آغا کی جگہ ایک اور افسر مقرر کیا گیا، جو سرعسکر کہلاتا تھا۔ یہ ایک پرانا لقب تھا، جو پہلے وقتوں میں فوجی سرداروں کو دیا جاتا تھا۔ سلطان محمود ثانی کے عہد میں یہ سپہ سالار اعظم اور وزیر جنگ کے لیے استعمال ہوا، جو نئی فوج [کی نگرانی] کے لیے خاص طور پر ذمے دار تھا۔ اس کے علاوہ اسے ینی چری کے آغا سے دار الخلافہ میں امن عامّہ، پولیس اور آگ بجھانے کی ذمے داری بھی ورثے میں ملی۔ ایک ایسے زمانے میں جب [حکومت میں] مرکزیت بڑھ رہی تھی اور تغیّر و تبدّل عمل میں آرہا تھا پولیس کے محکمے کو روز افزوں اہمیت حاصل ہوتی گئی اور اس طرح پولیس کا نظام قائم رکھنا

اور اسے وسعت دینا سرعسکر کے اہم فرائض میں شامل ہو گیا۔ ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء میں سرعسکر سے پولیس کا محکمہ لے لیا گیا اور اس کے لیے ایک علیحدہ محکمہ بنام ضبطیّہ [رَكَ بآن] مُشیریّتی قائم کیا گیا.

محمود ثانی کے عہد میں پہلے سرعسکر کا دفتر اِسکی سرای میں قائم کیا گیا، جہاں سے محل سلطانی کے عملے کے بقیہ چند حصے ینی سرای میں منتقل کر دیے گئے۔ اس کے بعد ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں سرعسکر اور اس کے عملے کے لیے نئی عمارتیں مہیا کی گئیں۔ ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۹-۱۸۹۰ء [کذا - صحیح، ۱۸۷۹-۱۸۸۰ء] میں تھوڑی مدت کے لیے اور اس کے بعد ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۸ء [صحیح ۱۹۰۶ء] میں مستقل طور پر عسکریہ کے پرانے نام کی جگہ اسے وزارتِ جنگ (حربیہ) کا نام دے دیا گیا۔ یہ عمارتیں اسی وزارت کے استعمال میں رہیں، یہاں تک کہ دارالحکومت انقرہ میں منتقل ہو گیا۔ اس کے بعد یہ عمارتیں استانبول یونیورسٹی کو دے دی گئیں.

مآخذ: (۱) محمد اسعد: اُسِ ظفر، استانبول ۱۲۴۳ھ، ص ۱۹۲ببعد (قبَ Caussin de Perceval: *Précis historique de la Destruction du Corps des janissaires*، پیرس ۱۸۳۳ء، ص ۲۹۴-۲۹۵)؛ (۲) عبدالرحمٰن شرف: تاریخ دولتِ عثمانیه، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۲: ۲۷۵ ببعد؛ (۳) محمد زکی پاکالین: عثمانلی تاریخ دِیمَلری و تِرملری سوزلغو، استانبول ۱۹۴۶ء، ببعد، بذیل مادّہ سِرعسکر.

(B. LEWIS)

---

* **باب عالی:** عثمانی ترکوں کے عہد میں "باب عالی" کی اصطلاح وزیر اعظم کے عہدے، اس کے دفتر اور اس کی سرکاری قیام گاہ کے لیے استعمال ہوتی تھی، بلکہ اس کا وسیع تر استعمال حکومت عثمانیہ ترکیہ کے لیے بھی ہوتا تھا۔ اس اصطلاح کا استعمال اٹھارھویں صدی سے شروع ہوا۔ اس سے پہلے ترکی وزرا کا دفتر ان کی قیام گاہ (قونق) میں ہوتا تھا۔ سلطان مراد ثانی نے ۸۷۲ھ/۱۴۶۷ء میں حکومت کے مرکزی دفاتر کے لیے ایک مستقل عمارت بنوائی، جس کا نام 'پاشا قپوسُو' (=پاشا کا دروازہ) مشہور ہوا۔ اس کے بعد اسے "باب عالی" یا "باب آصفی" کہنے لگے۔ ترکیہ میں اب بھی خدام اپنے آقا کے گھر اور سرکاری ملازم اپنے دفاتر کے لیے "قپو" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ بادشاہ یا اس کے وزیر کے محل یا دربار کو "باب" یا "آستانہ" یا "دربار" کہنے کا رواج ترکیہ میں ایران سے منتقل ہوا، جہاں یہ اصطلاح ساسانی بادشاہوں کے عہد میں بھی مروج تھی۔ مشرقی ترکیہ میں، 'ایشک' (=دروازہ، عتبہ) کے لفظ سے بھی بعض اوقات یہی مفہوم لیا گیا ہے۔ جاپان میں بادشاہوں کے لیے مِکادو (Mikado) (=باب عالی) کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ خود قسطنطینیہ کو مدتوں باب سلطانی اور آستانہ کہا اور لکھا جاتا رہا.

باب عالی کے لیے فرانسیسی اور انگریزی میں Sublime Porte، جرمن میں Hohe Pforte اور لاطینی میں Porta fulgida کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ باب عالی کے دفاتر مختلف عمارتوں میں منتقل ہوتے رہے اور وقتاً فوقتاً آتش زدگی سے انھیں نقصان پہنچتا رہا۔ سب سے آخری دفعہ اسے ۱۹۱۱ء میں آگ لگی۔ اس سے پہلے ۱۷۵۵، ۱۸۲۶، ۱۸۳۹ اور ۱۸۷۸ء میں اس کی عمارتوں کو آگ لگتی رہی۔ ۱۶۵۴ء میں حکومت کے مرکزی دفاتر کے لیے جو عمارت استعمال ہوتی تھی اس کے اور سلطان ترکی کے قدیم محل توپ قپو سرائے کے درمیان صرف ایک سڑک حائل تھی۔ یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو جب عثمانی ترکوں کا عہدِ حکومت ختم ہوا اور اس کی جگہ ترکانِ احرار نے لی تو باب عالی کے دفاتر ہیئت وفد انقرہ (Grand National Assembly) کے زیر استعمال آ گئے۔ بعد میں یہ عمارت ولایت (ضلع) استانبول کو دے دی گئی.

وہ سڑک جس کا نام 'باب عالی جادہ سی' تھا اب اس کا نام 'انقرہ جادہ سی' ہے۔ اس پر کتب فروشوں اور اخباروں کے دفتر عثمانی ترکوں کے عہد سے چلے آتے ہیں.

مآخذ: (۱) آ، لائڈن، طبع اوّل، تکملہ، بذیل مادّہ؛ (۲) آ، لائڈن، طبع ثانی، بذیل مادّہ؛ (۳) آ، ترکی، تحت مادّہ؛ (۴) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعۂ ۱۹۵۰ء، ۱۸: ۲۵۰؛ (۵) البستانی، ۵: ۳ ببعد.

(TAYYIP GÖKBILGIN [و ادارہ])

---

* **باب المَشیَخہ:** (نیز شیخ الاسلام قپوسی، باب فتوی یا فتوی خانہ)۔ وہ نام جو سلطنت عثمانیہ میں انیسویں صدی عیسوی میں شیخ الاسلام [رَكَ بآن] یعنی استانبول کے مفتی اعظم کے دفتر یا محکمے کے لیے عام طور پر مستعمل تھا۔ ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء تک شیوخ الاسلام اپنے فرائض اپنے گھروں ہی میں انجام دیتے اور وہیں سے اپنے فتاوی جاری کیا کرتے تھے، اور اگر ان کے گھر زیادہ دور ہوتے تو کرائے کے مکانوں سے۔ اس سال ینی چری فوج کے خاتمے کے بعد سلطان محمود ثانی نے اس فوج کے آغا کا محل، جو جامع سلیمانیہ کے قریب تھا، مفتی اعظم کو دے دیا اور اس طرح اسے ایک مستقل دفتر مل گیا۔ اس اقدام سے، جس کے ساتھ ہی ایک نظارتِ اوقاف بھی قائم کی گئی تا کہ اوقاف کی آمدنی پر مرکز کی جانب سے ضبط و نگرانی قائم رہ سکے، علما کو سرکاری ملازمت میں منسلک کرنے کا راستہ ہموار ہو گیا۔ مالی اور انتظامی خود مختاری سے محروم ہو جانے کے باعث علما حکومت کے مقابلے میں بہت کمزور پڑ گئے اور اپنی اہلیت، اختیار اور مرتبے میں متواتر کمی کو مؤثر طریق سے روک سکنے پر قادر نہ رہے۔ انیسویں صدی عیسوی میں تعلیمی اداروں اور عدلیہ کا انتظام بھی ان کے ہاتھ سے نکل کر ان نئی مجالس اور وزارتوں کے سپرد ہو گیا جو ان کاموں کے لیے بنائی گئی تھیں؛ بلکہ فتاوی لکھنے کا کام بھی، مفتی اعظم کے دفتر میں ماہرینِ قانون کی ایک جماعت کے سپرد کر دیا گیا۔ مفتی اعظم خود بھی اب سرکاری عہدے دار سمجھا جانے لگا اور اپنے محکمے کا افسر اعلیٰ اور کابینہ کا ایک رکن بن گیا۔ آخر وہ وقت بھی آ گیا کہ وزارت کے ساتھ ساتھ اس کی میعاد ملازمت بھی خود بخود ختم ہونے لگی۔ دوسرے وزیروں کے برعکس اس کا تقرر خود سلطان کرتا تھا، نہ کہ وزیر اعظم، جو نظری طور پر رتبے میں اس کے برابر تھا (قبَ دفعہ ۲۷، آئین

۱۸۷۶ء)؛ تاہم رفتہ رفتہ اس عہدے کا اثر و رسوخ گھٹتا گیا، خصوصاً ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد سے۔ آخر کار ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو خلافت کا خاتمہ ہو گیا اور شیخ الاسلام کے منصب کی جگہ، جو ۱۹۲۲ء ہی میں سلطنت کے ساتھ ختم ہو گیا تھا، محکمۂ امور مذہبی نے لے لی جو انقرہ کی وزارت عظمیٰ سے وابستہ تھا۔ اس محکمے کا حاکم اعلیٰ (دیانت ایشلری رئیسی) اب جمہوریۂ ترکیہ کا اعلیٰ مذہبی عہدہ دار ہے، جسے مساجد اور عملۂ مساجد کی ذمے داری سپرد ہے لیکن اوقاف، قانون یا تعلیم اس کے ماتحت نہیں ہیں۔ (یہ معلومات وقت تحریر مقالہ حدود ۱۹۶۰ء تک کی ہیں)۔

مآخذ: (۱) علمی سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ھ؛ (۲) محمد اسعد: اُس ظفر، ص ۱۹۰-۱۹۲، استانبول ۱۲۴۳ھ (قب Caussin de Perceval: *Précis historique de la Destruction du Corps des Janissaires*، پیرس ۱۸۳۳ء، ص ۲۹۳)؛ (۳) عبدالرحمٰن شرف: تاریخ مصاحبہ لری، استانبول ۱۳۳۹ھ، ص ۲۹۹-۳۱۳؛ (۴) G. Jäschke: *Der Islam in der neuen Türkei*، در *W. I.*، ۱، ۱۹۵۱ء، ص ۸۸ ببعد۔

(B. Lewis)

---

* **باب المَنْدَب،** بحر احمر اور خلیج عدن کے درمیان کی آبنائیں۔ انھیں آتش فشاں جزیرہ میئون [رتّ بان] جسے اہل مغرب پرم (Perim) کہتے ہیں، ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے اور ان میں سے ایک بڑی آبنائے (Large Strait) (تقریباً ۱۴ کیلومیٹر چوڑی) اور دوسری چھوٹی آبنائے (Small Strait) (تقریباً ۲،۵ کیلومیٹر چوڑی) کہلاتی ہے۔ ان میں سے بڑی آبنائے میں سے عموماً بڑے جہاز گزرتے ہیں۔ جون تا ستمبر کی جنوب مغربی موسمی ہواؤں کے زمانے میں پانی کا بہاؤ بحر احمر میں سے باہر کو ہوتا ہے اور نومبر اور اپریل کی شمال مشرقی موسمی ہواؤں کے زمانے میں اندر کو، جس سے ایسے دھارے پیدا ہو جاتے ہیں جو بادبانی جہازوں اور کشتیوں کے آنے جانے کے لیے خطرناک ہوتے ہیں۔ عرب کے ساحل پر المِنْھَلی کی پہاڑی (۲۷۰ میٹر بلند) چھوٹی آبنائے کے مشرق میں ہے اور اس کے عین شمال میں الشیخ سعید [رتّ بان] واقع ہے، جہاں سے میئون کی طرح بحر احمر میں آنے کے راستے پر قابو رکھا جا سکتا ہے۔

ایک عرب روایت کی رو سے ایشیا اور افریقہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے تا آنکہ ذوالقرنین نے ان دونوں کو چیر کر اس مقام پر الگ الگ کر دیا اور بحر احمر بنا دیا۔ یاقوت کے نزدیک المندب (مرنے والوں پر ماتم کا مقام) کے نام کی ابتدا کا تعلق اہل حبشہ کے سمندر عبور کر کے یمن میں آنے سے ہے اور الھمدانی اس کا اطلاق جنوبی یمن کے ساحل کے ایک حصے پر کرتا ہے، جس کی تعیین واضح طور پر نہیں ہوئی اور جو بنو مجید کے علاقے اور فُرسان کے درمیان واقع ہے۔ المندب میں عنبر (موسوم بہ حشیش البحر) جمع کیا جاتا تھا۔

چھٹی صدی عیسوی کی ابتدا کے دو سبائی کتبوں (Ry ۵۰۷ و ۵۰۸) میں س س ل ت (یا س س ل ت) م د ب ن (=سلسلۃ المندب) کا ذکر اس جنگ کے ضمن میں آتا ہے، جو یوسف اَسْاَر ذُونُواس اور اہل حبشہ کے درمیان ہوئی تھی۔ ممکن ہے یہ کوئی ایسی زنجیر ہو جو اس خلیج کے بہت تنگ اور اُتھلے دہانے کے آر پار، جو الشیخ سعید کے قریب ہے، پھیلا دی گئی ہو، یعنی اگر یہ مان لیا جائے کہ المندب اتنی دور جنوب کی جانب واقع تھا، جیسا کہ آبنائے کے نام میں اس کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس قسم کی رکاوٹ ہی شاید اس ناقابل قبول روایت کا باعث بنی کہ خود اس آبنائے کے آر پار ایک زنجیر پھیلی ہوئی تھی۔

باب المَنْدَب کی ایک شکل باب المَنْدَم بھی ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ "ب" کو اکثر "م" میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ یہ نام بالخصوص ان عرب ملّاحوں میں عام ہے جو اکثر اس آبنائے کو صرف الباب بھی کہتے ہیں۔

مآخذ: الھمدانی اور یاقوت کے علاوہ: (۱) G. Ferrand: *Instructions nautiques*، پیرس ۱۹۲۱-۱۹۲۵ء؛ (۲) عیسیٰ القطامی: دَلِیْلُ المُختار فی عِلْم البحار، بار دوم، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۳) ابن المُجاوِر، در O. Löfgren: *Arabische Texte*، Upsala ۱۹۳۶ء؛ وہی مصنف، طبع Löfgren، لائڈن ۱۹۵۱ء؛ (۴) المقدسی، طبع دخویہ، لائڈن ۱۹۰۶ء، ص ۱۲، ۹۱؛ (۵) W. Caskel: *Entdeckungen in Arabien*، کولون (Cologne) ۱۹۵۴ء؛ (۶) G. Ryckmans، در *Le Muséon*، ج ۶۶ (۱۹۵۳ء)؛ (۷) وہی مصنف: *La persécution des chrétiens himyarites au sixiéme siécle*، استانبول ۱۹۵۶ء؛ (۸) *Sailing Directions for the Red Sea and Gulf of Aden*، بار سوم، نشر U. S. Hydrographic Office، واشنگٹن ۱۹۴۳ء۔

(G. Rentz)

---

* **بابِ ہُمایوں:** (شہنشاہی دروازہ) سلطانِ ترکی کے محل یعنی سرای یا طوپ قپو سرای واقع استانبول، کی بیرونی دیوار کا صدر دروازہ۔ مستطیل شکل کی جو عظیم الشان عمارت مسجد آیا صوفیہ کے عقب میں واقع ہے اس میں سے ایک بلند دہری محراب والے دروازے کے ذریعے محل کے پہلے صحن میں داخل ہوتے ہیں۔ بیرونی اور اندرونی دروازے کے درمیانی راستے کے دونوں طرف قپو جیون [دربانوں] کے کمرے ہیں، جو دروازے کے محافظ تھے، زوکار کے گہرے طاقوں میں یا اُن کے قریب مجرموں کے سر نمائش کے لیے رکھے جاتے تھے۔ دروازے کے اوپر قرآن مجید کی ایک آیت نہایت خوش نما کندہ کی گئی ہے اور اس کے نیچے عربی کا ایک اَور کتبہ ہے، جس میں طوپ قپو سرای کی اس دیوار کا ذکر کیا گیا ہے جو سلطان محمد ثانی نے رمضان ۸۸۳ھ/نومبر - دسمبر ۱۴۷۸ء میں تعمیر کی تھی۔ دروازے پر سلطان محمود ثانی اور سلطان عبدالعزیز کے طغروں میں اس عمارت کی بعض اُن مرمتوں کا ذکر ہے جو بعد کے زمانے میں ہوتی رہیں۔ ابتداءً صدر دروازے پر ایک بالائی منزل بھی تھی جو پچھلی صدی میں تباہ ہو گئی۔ کبھی یہاں ان لوگوں کی املاک رکھی جاتی تھیں جو لاوارث مر جاتے تھے اور کبھی اس عمارت کو خزانے کے دفاتر (archives) یا دوسرے مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

بہت سے یورپی مصنّفین (بالخصوص انیسویں صدی کے) Hammer: Staatsverfassung، ۲: ۹۵ اور d' Ohsson (Tableau، ۷: ۱۵۸) کے بیانات کو نظر انداز کرتے ہوے یہ کہتے ہیں کہ باب ہُمایوں سے مراد باب عالی (حکومتِ عثمانیہ کا دوسرا نام) تھا، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مؤخر الذکر وزیر اعظم کا دفتر اور اس کی قیام گاہ تھی [رَكَ بہ باب عالی]۔ یہ فرض کر لینے کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ اصطلاح "Porte" جس سے اٹھارھویں صدی عیسوی تک دربار سلطانی مراد تھا، اسی صدر دروازے کے سبب وجود میں آئی، جیسا کہ بعض سیاحوں (مثلاً Tournefort: Voyage du Levant، پیرس ۱۷۱۷ء، ۱: ۴۹۶) کا خیال ہے (قَبَ درگاہ؛ قَپُو).

مآخذ: (۱) ہزارفن: تلخیص البیان، پیرس، Bibl. Nat.، عدد A. F. turc. ۴۰، ورق ۱۵ اچپ؛ (۲) عبدالرحمٰن شرف، در TOEM، ۱: ۲۷۲-۲۷۶؛ (۳) B. Miller: Beyond the Sublime Porte، نیو ہیون (New Haven) ۱۹۳۱ء، ص ۴۲-۴۳، ۱۳۱، ۱۳۲-۱۳۲ (بالتصویر)؛ (۴) استانبول موزہری: Guide to the Museum of Topkapu Serai، استانبول ۱۹۳۶ء، ص ۱-۲؛ (۵) اورز T. Öz.: طوپ قپو سرایندہ ...... محمد ثانی یہ عائد اثرلر، انقرہ ۱۹۵۳ء (کتبات کے فوٹو)؛ (۶) اکرم حقی آیوردی: فاتح دوری معماری سی، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۳۰۳-۳۱۵ (مع نقشوں کے)؛ (۷) اوزون چارشِلی: عثمانلی دولتنک سرای تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۵ء، اشاریہ۔

(U. HEYD)

---

* **بابا:** (ترکی و فارسی) بمعنی باپ؛ مشرقی ترکی میں دادا کو بھی کہتے ہیں (Vambéry: Čagat. Sprach studien، ص ۲۴۰؛ سلیمان آفندی: لُغاتِ چغتائی، ص ۶۶)۔ نام کے آخر میں بابا معمر آدمیوں کے لیے احتراماً لگایا جاتا ہے اور ترکی میں یہ آج کل بھی کسی کو مخاطب کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ کسی نام کا جزو ہونے کے اعتبار سے اس کی معروف ترین مثال الف لیلة و لیلة کی علی بابا اور چالیس چوروں کی کہانی میں ملتی ہے۔ لقب کے طور پر یہ لفظ بالخصوص درویشوں کے حلقوں میں استعمال کیا جاتا تھا (مثلاً گیکلی بابا، جس کی بابت مشہور ہے کہ وہ اورخان بیگ کے ہمراہ بروصہ کے محاصرے میں شریک تھا) اور ان میں بالخصوص بیکتاشیوں کے ہاں۔ اخی بابا [رَكَ بآن] (نیز اس کی بگڑی ہوئی شکل آخو بابا اور دوسری شکلیں) اخی ایوران [رَكَ بآن] کے گدی نشین کا لقب تھا، جس کا تعلق قیر شہر (اناطولیہ) کے تکیے سے تھا اور جو چمڑے کا کام کرنے والوں (مثلاً چمڑہ کمانے والوں، زین سازوں اور جفت سازوں وغیرہ) کے مرشد تھے۔ ان گدی نشینوں کو حق حاصل تھا کہ جماعت (guild) میں شاگردوں کو داخل کر سکیں۔ روم کے سلجوقی سلطان کیخسرو ثانی کے عہد میں درویشوں کی ایک تحریک رونما ہوئی تھی جو اپنے کو بابائی [رَكَ بآن] کہتے تھے۔ بابا کا لقب قدیم سلطنتِ عثمانیہ میں غیر مذہبی ملکی عہدہ داروں کے لیے بھی رائج تھا، مثلاً آغا بابا سی (Barbier de Meynard: Supplément، ۱: ۲۵۷)، جو شاہی حرم سرا کے چالیس دربانوں (قپوجی) کا سردار تھا، جو سب کے سب سفید فام خواجہ سرا ہوتے تھے۔ ایران میں یہ لقب نام سے پہلے آتا ہے اور یہاں بھی زیادہ تر درویشوں ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً ایرانی عوامی بولی کا شاعر، باباطاہر عریان [رَكَ بہ باباطاہر]۔ کبھی بابا خود بطور نام کے بھی استعمال ہوتا ہے، مثلاً خوانینِ کریمیا کے خاندان گرامی کا رکن بابا گرای خلف محمد گرای، جو اپنے باپ کی موت پر "قلغہ" کے طور پر اس کا جانشین ہوا، لیکن چھے مہینے بعد ہی قتل ہو گیا۔ (۹۲۹ھ/۱۵۲۲ء)، نیز ازبک شہزادہ بابا بیگ [رَكَ بآن]۔

کسی جگہ کے نام کے جزو کی حیثیت سے لفظ بابا ظاہر کرتا ہے کہ اس جگہ کا تعلق درویشوں سے رہا ہے، مثلاً بابا طاغی [رَكَ بآن]، جو دوبروجہ میں واقع ہے اور جہاں مشہور ولی صاری صَلتِک بابا کا مزار ہے؛ اس کے علاوہ ایک اور بابا طاغی بھی ہے جو دِنِزلی (اناطولیہ) میں واقع ہے نیز غربی اناطولیہ میں وہ دامن کوہ جو بابا بورنو (Burnu؛ سابقہ Assos) کہلاتا ہے۔ یہ کوہ طاوروس کا ایک حصہ ہے اور اس کے دامن میں ایک بندرگاہ بابا لیمانی کے نام سے مشہور ہے۔ مشرقی تھریس (Thrace) میں ایک چھوٹا سا قصبہ بابا اِسکی [رَكَ بآن] نام کا ہے۔

مآخذ: Barbier de Maynard: Supplement aux dictionnaires turcs، بذیل مادّہ؛ (۲) علی جواد: جغرافیائی لغتی، ص ۱۴۳؛ (۳) سالنامۂ ادرنہ (۱۳۲۵ھ)، ص ۹۰۶، ۹۸۰؛ (۴) Texier: Asie Mineure، ص ۲۰؛ (۵) آ، ترکی، ص ۱۲۵ بعد (مقالہ از محمد فؤاد کوپرولو)۔

(F. TAESCHNER)

---

* **بابا اِسحٰق:** رَكَ بہ بابائی.

---

* **بابا اِسکی:** (بابائے عتیق) یا بابا اِسکیسی، مشرقی تھریس (Thrace) میں ایک چھوٹا سا قصبہ، جو اِدرنہ سے جنوب مشرق میں پچاس کیلومیٹر دور اس ریلوے لائن پر واقع ہے جو قرق لرایلی کو اِدرنہ ـ استانبول کی بڑی لائن سے ملاتی ہے۔ بوزنطی عہدِ حکومت میں اس کا نام بلغاروفگن (Bulgarophygon) تھا۔ اس کا موجودہ نام ان ترک درویشوں (بابا) سے منسوب ہے جو بلقان میں سلطنتِ عثمانیہ کی توسیع کے بعد یہاں اور دوسرے مقامات میں آ کر آباد ہو گئے تھے۔

بابا اِسکی سترھویں صدی میں ویزا (Viza) کے سنجاق میں ایک قضا تھی اور اس کے بعد اسے قرق کلیسا (قرق لرایلی) کی قضا میں شامل کر دیا گیا۔ آج کل وہ قرق لرایلی کی ولایت کی ایک قضا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں اس کی آبادی ۵۹۳۶ نفوس پر مشتمل تھی۔ پورے علاقے کی آبادی ۳۰۷۶۷ ہے، جو زیادہ تر زراعت پیشہ ہیں۔

اس شہر میں دو مسجدیں ہیں، ایک تو سلطان محمد ثانی کے عہد کی ہے اور دوسری مشہور معمار سنان نے وزیر اعظم علی پاشا سمیز [رَكَ بآن] کے نام پر تعمیر کی تھی۔

شہر کے مغرب میں دریاے ارگینہ پر بنا ہوا سنگی پل ایک تاریخی یادگار کے

طور پر قابلِ ذکر ہے۔ یہ پل مراد چہارم کے عہد میں تعمیر ہوا تھا۔

مآخذ: سامی، ۲: ۱۱۷۸؛ (۲) مقالہ بابا، در آ، ترکی (از فواد کوپرولو)؛ (۳) ٹرک (انونو) انسیکلوپیدی سی (بذیل مادّہ)؛ (۴) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۴۸۰ ببعد؛ (۵) ت۔ گورک بلگین، ۱۵و۱۶ عصرلرده ادرنه و پاشالواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۷ ببعد، ۵۰۲ ببعد.

(E. KURAN)

---

* **بابا اِسکلیسی:** رک بہ بابا اسکی.

---

* **بابا افضل الدین محمّد:** بن حسین الکاشانی (یا کاشی)، جو عام طور پر بابا افضل کے نام سے مشہور ہے، ایک ایرانی مفکر اور شاعر، جس نے رباعیاں لکھی ہیں۔ وہ کاشان کے نزدیک مَرَق میں پیدا ہوا تھا اور وہیں دفن بھی ہوا۔ اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں ابھی تک غیر معیّن ہیں۔ بقول سعید نفیسی وہ حدود ۵۸۲ھ/۱۱۸۶-۱۱۸۷ء یا ۵۹۲ھ/۱۱۹۵-۱۱۹۶ء میں پیدا ہوا اور ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء یا ۶۶۴ھ/۱۲۶۵-۱۲۶۶ء میں فوت ہوا۔ براکلمان (۲: ۲۸) نے اس کی تاریخ وفات رجب ۶۶۶ھ/مارچ اپریل ۱۲۶۸ء دی ہے اور یہ تاریخ مندرجۂ بالا تاریخ سے قریب ہے، لیکن بقول مینوی (M. Minovi) بابا افضل اس سے بہت پہلے ساتویں/تیرھویں صدی کے شروع میں فوت ہو چکا تھا۔ پروفیسر براؤن اور دیگر مصنّفین نے جو تاریخ وفات دی ہے وہ ۷۰۷ھ/۱۳۰۷-۱۳۰۸ء ہے۔ یہ تاریخ یقینی طور پر غلط ہے۔ اس کی زندگی کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں اور جو ہیں وہ بھی معمولی سی، مثلاً بابا افضل اور نصیر الدین طوسی [رک بآن] میں جو تعلق بتایا جاتا ہے اور جسے بعض لوگوں نے قبول بھی کر لیا ہے وہ دقّتِ نظر سے جائزہ لینے کے بعد ممکن نظر نہیں آتا۔ یہ درست ہے کہ نصیر الدین طوسی کے ایک استاد کا نام کمال الدین حاسِب تھا، جو بابا افضل کا شاگرد تھا۔ بابا افضل کی مدح میں نصیر الدین طوسی سے جو دو رباعیاں منسوب کی جاتی ہیں ان میں سے ایک تو قطعی طور پر اس کی نہیں اور دوسری محض خود اپنی تعریف پر مشتمل ہے۔ یہ بیان کہ نصیر الدین طوسی نے بابا افضل کو خوش کرنے کی خاطر کاشان کو ہلاگو کے حملے سے محفوظ رکھوایا ایک فرضی داستان ہے۔ اس بات کا امکان بھی مشکل ہے کہ بابا افضل اور سعدی کی کبھی ملاقات ہوئی ہو۔ بابا افضل کے خیالات پر باطنیہ عقائد کا اور بوعلی سینا کا اثر تھا۔ بوعلی سے یہ اس بات میں مشابہ ہے کہ یہ بھی عربی اصطلاحات کی جگہ فارسی اصطلاحات استعمال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی تصنیفات میں سولہ رسالے، سوال و جواب پر مشتمل ایک کتاب (جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی)، کوئی چالیس مختصر مقالے، چھ مکاتیب، رباعیات کا ایک مجموعہ، کچھ غزلیات اور قطعات شامل ہیں۔ یہ تعداد، بالخصوص جہاں تک مختصر مقالوں اور مکاتیب کا تعلق ہے کسی صورت میں بھی قطعی تصوّر نہیں کی جا سکتی، کیونکہ اس کے بہت سے رسالے اگرچہ فرداً فرداً عرصے سے چھپ رہے ہیں لیکن اس کی تصانیف کے متعلق باقاعدہ تحقیق حال ہی میں شروع ہوئی ہے۔ وہ عموماً فارسی زبان ہی میں لکھا کرتا تھا، اگرچہ بعض اوقات اپنے خیالات کا اظہار عربی میں بھی کر لیتا تھا (دیکھیے مدارج الکمال، جو اس نے بعد میں فارسی میں ترجمہ کر دی)۔ نثر میں اس کی کتابیں فلسفہ، تصوف، اخلاق اور منطق پر ہیں۔ ان کا کچھ حصہ طبع زاد، کچھ تراجم اور کچھ دوسروں کی تصنیفات کی تہذیب و ترتیب پر مشتمل ہے۔ یہ کتابیں سادہ، صاف اور سلیس اسلوبِ بیان کے لحاظ سے ممیّز ہیں۔ اس کا اسلوب بڑی حد تک قدما کے اسلوب کی پیروی کرتا ہے۔ اس نے ارسطو کی تصنیف کتاب النفس کا جو ترجمہ کیا ہے اسے ملک الشعرا بہار نے بے نظیر قرار دیا ہے۔ منطق میں بابا افضل کی المنہاج المبین نفسِ مضمون کے اعتبار سے ارسطو کی کتاب العلم و المنطق پر مبنی ہے، اگرچہ یہ اپنی اصل کے بالکل مطابق نہیں ہے، بلکہ اس میں مصنف نے اپنے جداگانہ دلائل سے بھی کام لیا ہے۔ بابا افضل کی تصنیف چہار عنوان امام غزالی کی کیمیاے سعادت کا انتخاب ہے۔ اس میں کچھ تو الغزالی کی فارسی تصنیف سے اقتباسات ہیں اور کچھ اس کتاب کے عربی اجزا کے ترجمے جنھیں الغزالی نے اپنے فارسی نسخے میں شامل نہیں کیا تھا۔ بابا افضل کی رباعیاں بے حد دلکش ہیں اور ان میں سے بعض کے تیکھے پن پر H. Whinfield اظہار خیال کر چکا ہے۔ کوئی تعجب نہیں کہ ان میں سے متعدّد رباعیات عمر خیام کے نام سے منسوب ہو گئی ہوں۔

مآخذ: (۱) محمد تقی دانش پژوہ نے بابا افضل کی تمام مشہور اور شناخت شدہ تصانیف کے تراجم وغیرہ کی فہرست اپنے مقالے نوشتہای بابا افضل، در مجلۂ مهر (۱۳۳۶ھ ش)، ۸: ۴۳۳-۴۳۶، ۴۹۹-۵۰۲، میں دے دی ہے۔ یہاں خاص طور پر قابلِ ذکر یہ ہیں: تصنیفات مدارج الکمال (دیکھیے اوپر)، راه انجام نامه، ساز و پیرایۀ شهان پُر مایه، رساله تُفاحه، عرض نامه، جاودان نامه، ینبوع الحیاة (ترجمہ از بابا افضل) طبع مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تہران ۱۳۳۱ھ ش، (مطبوعات دانش کده، عدد ۱۳، ج ۲، جس میں سوانح حیات کے علاوہ ایک تنقید، اشاریے اور فرہنگ شامل ہے، زیر تکمیل)؛ کتاب التفاح (سیب نامه)، جو ارسطو سے منسوب ہے اور جسے فارسی اور انگریزی زبان میں مرجلیوث (D. S. Margoliouth) نے طبع کیا ہے، در *JRAS*، ۱۸۹۲ء، ص ۱۸۷-۲۵۲ (اس مکالمے کے فارسی مترجم کو شناخت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی)؛ ترجمۂ روان شناسی یا رسالۂ نفس ارسطو، طبع ملک الشعرا بہار، تہران ۱۳۱۶ھ ش (بابا افضل کا فارسی ترجمہ یا تو ابو زید حُنین بن اسحٰق عبادی (م ۲۶۴ھ/۸۷۷-۸۷۸ء) یا اس کے بیٹے اسحٰق (م ۲۹۸ھ/۹۱۰-۹۱۱ء) کے عربی ترجمے پر مبنی ہے)؛ رباعیات بابا افضل کاشانی (تعداد ۴۸۳)، تہران ۱۳۱۱ھ ش، مع تنقیدی سوانح اور مکمل تصنیف پر تبصرہ از سعید نفیسی (نیز مع سرورق در فرانسیسی)۔ ان رباعیوں کا ایک انتخاب بھی موجود ہے، جس کا تخیلی نثر میں ترجمہ کیا گیا ہے، در حسین آزاد: *La Roseraie du Savoir, Choix de Quatrains mystiques*، لائڈن ۱۹۰۶ء؛ نیز بابا افضل کے متعلق دیکھیے: (۲) H. Ethé: *Neupersische Literatur*، در *Gr. I. Ph.*، ۲: ۲۷۷؛ (۳) براؤن، ۲:

۱۱۰؛ (۴) براکلمان: تکملہ، ۲: ۳۸۰؛ (۵) J. E. Bertel: *Avicenna i persidskaya Literatura*، در *Izvestija AN SSSR. Otdel. obshestv. nauk*، ۱۹۳۸ء، عدد ۱ ـ ۲: ۸۳ ـ ۸۶؛ (۶) *Dějiny perské a tádžické literatury*، طبع J. Rypka، پراگ (Prague) ۱۹۵۶ء، ص ۱۷۸، ۱۵۰، ۱۷۹؛ (۷) بہار: سبک شناسی، ۳ (۱۳۱۹ھ ش): ۱۲۲ ـ ۱۲۳؛ (۸) مجمع الفصحاء، ۱: ۹۸ وغیرہ۔

(J. RYPKA)

---

* **بابا بیگ:** ایک اُزبک سردار، جو خاندان کنیگیس (Keneges) سے تعلق رکھتا تھا اور ۱۸۷۰ء تک شہر سبز کا حاکم تھا۔ جب یہ شہر روسیوں نے فتح کر لیا تو وہ چند وفادار ساتھیوں کے ساتھ فرار ہو گیا۔ بالآخر وہ فرغانہ میں گرفتار ہو گیا اور اسے مجبوراً تاشقند میں سکونت اختیار کرنی پڑی۔ ۱۸۷۵ء میں اس نے روسی فوج میں ملازمت اختیار کر لی اور خوقند کی مہم میں حصہ لیا۔ وہ ۱۸۹۸ء کے لگ بھگ تاشقند میں فوت ہوا۔

(B. SPULER و W. BARTHOLD)

---

* **بابا طاغی:** (=باباطغی) ذوبروجہ [=دوبریجہ] کا ایک شہر، جو اب رومانیا کا ایک حصہ ہے۔ اس کا ترکی نام نیم تاریخی درویش (بابا) صاری صالتق [رک بآن] سے منسوب ہے، جو اناطولی ترکمانوں کی ایک جماعت ساتھ لے کر ستر ھویں صدی کے وسط میں ذوبروجہ گیا اور وہاں جا کر بابا طاغی کے نواح میں آباد ہو گیا (اس آبادی کے متعلق دیکھیے Paul Wittek: *Yazijiohglu ʻAlī on the Christian Turks of the Dobruja*، در *BSOAS*، ۱۹۵۲ء، ۱۶: ۶۳۹ ببعد)۔ مختلف شہروں میں صاری صالتق کے کئی مقبرے ہیں، لیکن جس مقبرے کو سب سے زیادہ مستند مانا جاتا ہے وہ بابا طاغی والا مقبرہ ہے۔ اس مقبرے کا ذکر سب سے پہلے ابن بطوطہ کے سفرنامے میں آتا ہے، جو "بابا صلطوق" کے مقام کو ترکوں کی ایک دور افتادہ چوکی بتاتا ہے اور مختصراً اس ولی کا بھی ذکر کرتا ہے جو وہاں دفن ہے۔ گو ابن بطوطہ کے متذکرہ مقام بابا صلطوق کی صحیح طور پر تعیین نہیں کی جا سکتی، لیکن قیاس یہ کہتا ہے کہ یہ وہی مقام ہے جو بعد کے زمانے میں بابا طاغی کے نام سے مشہور ہوا۔ ابن بطوطہ اس طرف سے ۱۳۳۲ ـ ۱۳۳۳ء میں گزرا تھا۔

بقول اولیاء چلبی یہ شہر ترکان عثمانی کے لیے سب سے پہلے بایزید اول نے فتح کیا تھا۔ اسے بایزید ثانی نے صاری صالتق اور اس کے مریدوں کے لیے وقف کر دیا تھا۔ ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۷ء و ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء کی دو دستاویزیں، جو بایزید کے وقف سے متعلق ہیں، طوپ قپو سرای کی فہرست کتب میں شامل ہیں (*Arşiv Kılavuzu*، استانبول ۱۹۳۸ء، ۱: ۵۲)۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بایزید اول نے دریاے ڈنیوب کی مہم کے دوران میں یہ علاقہ فتح کر لیا تھا، لیکن اس کا آخری الحاق غالباً ۸۱۹ھ/۱۴۱۶ ـ ۱۴۱۷ء میں عمل میں آیا (عاشق پاشا زادہ، باب ۷۵؛ نشری، طبع Unat Köymen، انقرہ ۱۹۵۷ء، ۲: ۵۳۴ ببعد؛ سعد الدین، ۱: ۲۸۴؛ قب عثمان توران: تاریخی تقویملر، انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۲۱، ۵۷)۔ اس علاقے میں بایزید نے تاتاریوں کو آباد کیا (حاجی خلیفہ: قب Hammer-Purgstall، بار دوم، ۱: ۶۲۹)۔

۹۴۵ھ/۱۵۳۸ء میں سلطان سلیمان نے رومانیا پر اپنی لشکر کشی کے دوران میں یہاں چار روز تک قیام کیا اور صاری صالتق کے مقبرے کی زیارت کی (Hammer-Purgstall: *Mohačname*، بار دوم، ص ۱۵۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ علاقہ سلستره (Silistre) کی سنجاق میں شامل تھا، اگرچہ یہ اتنا بڑا نہ تھا کہ اسے قصبات کی فہرست میں شامل کیا جاتا (محمد طیب گورک بلگن: قانونی سلطان سلیمان دوری باشلرندہ روم ایلی ایالت لوالری، شہر و قصبہ لری، در بلیتن، ۱۹۵۶ء، ۲۰: ۲۵۴ ـ ۲۵۵، ۲۶۶ ـ ۲۶۷)۔ سولھویں صدی کے آخر اور ستر ھویں صدی کے آغاز میں اس قصبے اور ضلع کو قفقازیوں اور کریمیا کے تاتاریوں کی دست برد سے کئی دفعہ بہت نقصان پہنچا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ترکوں کی کثیر آبادی ترک وطن کر کے جنوب کی طرف ہجرت کر گئی۔ سلطان مراد چہارم کے عہد میں خوجہ کنعان پاشا کی زیر نگرانی یہاں ایک قلعہ تعمیر ہونا شروع ہوا، لیکن اولیاء چلبی جس زمانے (حدود ۱۶۵۳ء) کا حال لکھتا ہے، اس وقت اس قلعے میں کوئی فوج نہیں رہتی تھی اور صرف اس کی بنیادی دیواریں اور برج قائم تھے۔ ستر ھویں صدی میں بابا طاغی ان ترکی افواج کا مرکز بن گیا جو شمال کی طرف کوچ کر رہی تھیں، چنانچہ زمانۂ جنگ میں یہ جگہ وزیر اعظم کا سرمائی صدر مقام ہوا کرتی تھی۔ ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء سے یہ شہر ایالت اوزو (Özü) کے گورنر جنرل کا صدر مقام (voyvodlik) رہا ہے۔ اولیاء چلبی کا بیان ہے کہ یہ ایک بارونق تجارتی شہر ہے، جس میں تین ہزار مکانات، تین سو اسی دکانیں اور کئی باغ ہیں (البتہ کوئی احاطۂ مسقف بازار (بزازستان) نہیں ہے)۔ شہر کی حیثیت پاشا کی جاگیر (پاشا خاصی) کے برابر تھی۔ اولیاء چلبی تین جامع مسجدوں کا ذکر کرتا ہے: اولو جامع، تعمیر کردۂ بایزید ثانی، صاری صالتق کی خانقاہ کے قریب واقع ہے؛ علی پاشا جامع، جو منڈی میں ہے اور دفتر دار درویش پاشا جامع۔ اس نے تین حماموں کا بھی ذکر کیا ہے، جن میں حمام بایزید ثانی و علی پاشا شامل ہیں (حاجی خلیفہ صرف پانچ مسجدیں اور دو حمام بتاتا ہے)۔ اس کے علاوہ کئی مسجدیں، تین مدرسے، لڑکوں کے بیس مکتب (مکتب صبیانی)، آٹھ سرائیں اور گیارہ تکیے بھی تھے۔ ان میں سب سے زیادہ بارونق اور سب سے بڑا تکیہ صاری صالتق کا ہے۔ اس کی تربت ایک زیارت گاہ تھی، جسے بایزید ثانی (یا ایک اَور قول کے بموجب خانِ کریمیا منگلی گرای) نے تعمیر کرایا تھا۔ اولیاء چلبی کا بیان ہے کہ یہاں کی بڑی بڑی مصنوعات کپڑا، کمان اور تیر ہیں اور مشہور چیزیں انگور، نان پاؤ، پنیر (یوغورت) اور افشردۂ انگور ہیں۔

۱۸۰۹ء کی روسی ترکی جنگ میں روسی جرنیل پوزوروفسکی (Pozorovsky) نے اس شہر پر قبضہ کر لیا۔ ۱۸۱۲ء میں اسے پھر ترکی کو واپس کر دیا گیا، لیکن ۱۸۷۸ء میں یہ رومانیا کے حوالے کیا گیا۔ اس وقت باباطاغی کا شہر طولچہ کی سنجاق اور طُونہ کی ولایت میں ایک قضا تھا۔

مآخذ: (۱) اولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۳۶۲-۳۷۰؛ (۲) حاجی خلیفہ، مترجمۂ Hammer: *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۲۷؛ (۳) ابن بطوطہ، ۲: ۴۱۶؛ (۴) Hasluck: *Christianity and Islam under the Sultans*، آکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ۱: ۳۶۸-۳۶۹؛ (۵) کمال پاشازادہ: موھاچ نامہ، طبع و ترجمہ Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۸۰ ببعد، ۱۷۷؛ (۶) Hammer-Purgstall، بمدد اشاریہ؛ (۷) Hurmuzaki: *Documente Privitoare la Istoria Românilor*، بخارسٹ ۱۸۹۹-۱۹۳۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۸) [آ] ترکی، بذیل مادّہ دوبروجہ (از Aurel Decei)؛ نیز رکّ بہ بُغدان، دوبروجہ، صاری صالتق.

(B. LEWIS)

---

* **باباطاہر:** ایک صوفی شاعر، جس نے ایران کی ایک مقامی بولی میں اشعار کہے۔ رضا قلی خاں (انیسویں صدی) مآخذ کا حوالہ دیے بغیر کہتا ہے کہ باباطاہر دیلمیوں کے عہد حکومت میں زندہ تھا اور اس کی وفات ۴۱۰ھ/۱۰۱۰ء میں ہوئی [قبّ رضا قلی: ریاض العارفین، جہاں تاریخ وفات ۴۱۰ھ/۱۰۱۹ء درج ہے]۔ اس کی رباعیوں میں سے ایک صنعت معمّا میں ہے [جس سے اس کی تاریخ پیدائش پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

مو آں بحرم کہ در ظرف آمدستم
مو آں نقطہ کہ در حرف آمدستم
بھر الفی اِلف قدی بر آیہ
اِلف قدم کہ در الُف آمدستم

یعنی] "میں وہ سمندر ہوں جو کوزے میں سما گیا ہو اور وہ نقطہ ہوں جو حرف میں سمٹ آیا ہو۔ ہر الف (یعنی ہزار سال) میں ایک الف قد پیدا ہوتا ہے۔ وہ الف قد میں ہوں، جس نے اس ہزار سالہ مدت میں ظہور کیا ہے"۔ مہدی خاں نے جرنل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (*JASB*) میں اس رباعی کی عجیب و غریب تشریح کی ہے اور اس سے باباطاہر کا سال پیدائش نکالنے کی کوشش کی ہے۔

اس تشریح کی اپچ کے باوجود یہ بات صحیح ہے کہ باباطاہر کے متعلق واحد تاریخی شہادت جو ہم تک پہنچی ہے وہ راحت الصدور کی ہے (حدود ۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء [؟۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء]، در *GMS*، ص ۹۸-۹۹۔ اس کا مصنف لکھتا ہے کہ جب سلجوقی سلطان طغرل ہمدان میں داخل ہوا (۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء [قبّ براؤن، جہاں ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء بھی درج ہے]) تو باباطاہر نے اسے یوں تنبیہ کی: اے ترک! تو [مخلوق خدا] کے ساتھ کیا سلوک کرے گا؟ [سلطان بولا: جیسا آپ فرمائیں گے۔ بابا نے کہا: تجھے وہ کرنا چاہیے جو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ۔ سلطان آب دیدہ ہو گیا اور کہا میں ایسا ہی کروں گا]۔ اس روایت سے باباطاہر کی وفات ۴۴۷ھ سے کچھ آگے جا پڑتی ہے، لیکن یہ رضا قلی کے متذکرۂ بالا بیان کے مخالف نہیں کہ باباطاہر دیلمی بادشاہوں کے زمانے میں پھلا پھولا، یعنی آل بویہ اور ان کے اعزہ کاکویہ کے عہد میں، جن کی حکومت ہمدان میں ۴۳۵ھ یعنی ابراہیم ینال کی یلغار تک قائم رہی۔ باباطاہر کی ابن سینا سے بھی صحبت رہی [ژوکوفسکی، حاشیہ]، جو ۴۲۸ھ/۱۰۳۷ء میں ہمدان ہی میں فوت ہوا؛ لیکن یہ بیانات کہ وہ ہمدان کے صوفی عین القضاۃ کے قتل کا چشم دید شاہد یا نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ) کا ہم عصر تھا محض من گھڑت ہیں.

باباطاہر کو بعض مآخذ میں (قبّ عربی مخطوطۂ سر انجام وغیرہ، در کتاب خانۂ مِلّی، پیرس، عدد ۱۹۰۳) ہمدانی اور بعض میں لُری (لُوری) کہا گیا ہے۔ یہ آخری نسبت لُر [رکّ بآن] کے ساتھ کچھ حیران کن ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ باباطاہر اور لُرستان میں وطن کی نسبت کے بجائے کوئی اور نسبت ہے؟ یہ بات ضرور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ گیارھویں صدی میں ہمدان اور لُرستان کے لوگوں میں بہت میل جول تھا اور یہ ہو سکتا ہے کہ شاعر دونوں جگہ رہا ہو۔ خرم آباد میں ایک محلہ ہے، جسے باباطاہر کہتے ہیں (قبّ *Geogr. Journ.*، جون ۱۹۴۴ء، ص ۲۴۳)۔ اہلِ حق [رکّ بآن] کے نزدیک باباطاہر کا جو تعلق لرستان سے ہے وہ بھی معنی خیز ہے (قبّ دیوان، عدد ۱۰۲، ۲۰۰، ۲۷۴)۔ باباطاہر کی رباعیات میں کوہ الوند [رکّ بآن] کا، جو ہمدان پر سایہ فگن ہے، کئی بار ذکر آیا ہے [E. Heron Allen اور عندلیب شادانی کی مرتبہ رباعیات بابا طاہر میں کوہ الوند کا ذکر نہیں]۔ باباطاہر کا مقبرہ محلہ بُنِ بازار میں شہر کی شمال مغربی جانب ایک چھوٹی سی پہاڑی پر واقع ہے۔ اس کے پہلو میں اس کی عقیدت مند فاطمہ (ذیل میں دیکھیے) اور مرزا علی نقی کوثری (انیسویں صدی) کے مقابر ہیں۔ عمارت بالکل معمولی سی ہے اور اس میں کوئی دلچسپی کی بات نہیں ہے۔ مقبرے کا ذکر حمد اللہ مستوفی کی نزھۃ القلوب (۷۴۰ھ/۱۳۴۰ء، ص ۷۵) میں بھی آیا ہے؛ قبّ فوٹو، در منورسکی (Minorsky): *Matériaux*، ماسکو ۱۹۱۱ء، ج ۱۱؛ و Williams Jacson: *A visit to the tomb of Bābā Ṭāhir at Hamadan*، نیز ایک "جلد میں جو براؤن (E. G. Browne) کو بطور تحفہ پیش کی گئی"، [=عجب نامہ] کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۲۵۷-۲۶۰.

مازندران میں جو یہ کہانیاں سننے میں آتی ہیں کہ باباطاہر کو اس صوبے سے تعلق رہا ہے قطعاً بے بنیاد ہیں۔ ممکن ہے لرستان سے ترک وطن کرنے والے لوگ (لاک Lāk) اسے اپنے ساتھ وہاں لے گئے ہوں۔ ویسے ایران کے سارے خانہ بدوش لوگ اسے اپنا ہم وطن بنانا پسند کرتے ہیں۔

باباطاہر کی زبان: چونکہ واقعات و روایات اس بات کے حق میں ہیں کہ باباطاہر ہمدان اور لرستان سے تعلق رکھتا تھا اس لیے یہ بات قرین عقل ہے کہ ایران

کے اس خطّے کی زبان کے آثار اس کے کلام میں پائے جائیں۔ چونکہ یہ بولی فارسی زبان کے بے حد قریب ہے اور یہ اشعار ہزاروں آدمیوں کی زبان سے سننے میں آئے ہیں، جو انھیں زیادہ قابل فہم بنانے کی کوشش میں قدیم الفاظ کو جدید الفاظ میں بدل دیتے ہیں [جیسا کہ علی بن ابی طالب بخشی قراباغی نے رباعیات باباطاہر کو مرتب کرتے ہوئے کیا ہے، دیکھیے *The Lament* :E. Heron Allen *of Baba Tahir*، دیباچہ، ص xviii، یہ نسخہ پیرس میں موجود ہے]۔ اس لیے اس بات کی امید بہت کم ہے کہ قدیم الفاظ کے بدلنے سے اصل متن کی مقامی بولی کی اصلیت برقرار رہ سکی ہو۔ اسی طرح یہ خیال بھی قرین قیاس ہے کہ خود باباطاہر نے ماہرین زبان کا محض تتبع کرنے کی کوشش کی ہو۔ خود اس زمانے میں ایک گرد عیسائی نے دعوٰی کیا ہے کہ اس نے اپنی زبان سے بالکل مختلف زبان یعنی گورانی بولی میں اشعار کہے تا کہ وہ ''اہل حق'' کو اپنا پیغام پہنچا دے (ڈاکٹر سعید خاں، در *Muslim World*، جنوری ۱۹۲۷ء، ص ۴۰)۔

ہمدان اور خرم آباد کے درمیان اب بھی بہت سی بولیاں بولی جاتی ہیں، لیکن باباطاہر کی زبان کا ان میں سے کسی ایک سے بھی تعلق معلوم نہیں ہوتا، بلکہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس نے ہر زبان سے کچھ نہ کچھ لیا ہے۔ باباطاہر کی زبان کا فصیح فارسی زبان سے قریب ہونا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ اس کے برعکس ایسی تبدیلیاں، جیسے نام کو نُوم، دَستم کو دَسّتم (میرا ہاتھ)، رَفتم کو رُفتم (میں گیا ہوں)، دُور کو دِیر (قب Huart، ص ۱۴، دیوان، عدد ۸۲) علاقۂ لُر کی خصوصیات سے ہیں۔ واج = بولنا، کر = کرنا کے مادے کُردوں اور وسطی ایران کی زبانوں میں عام ہیں۔ می کرد = وہ کرتا ہے؛ آے۔ او = وہ آتا ہے اور اس قسم کی ترکیبیں خصوصاً گورانی زبان کی یاد دلاتی ہیں، جو مغربی صوبوں میں بولی جاتی ہے۔ بعض خصوصیات (دیرم بجائے دارم) کی مشابہت ہمیں صرف گازرون (شیراز کے قریب) کی بولی میں ملتی ہے۔

Hadank کی تفصیلی بحث سے بالکل واضح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ ان رباعیات میں ان بولیوں کی باہمی آمیزش ہے۔ کم از کم ان رباعیوں کی موجودہ صورت میں جو ہمارے علم میں آئی ہیں Huart نے باباطاہر کی زبان کا نام ''مسلم پہلوی'' تجویز کیا تھا، مگر علما نے اسے قبول نہیں کیا۔

[باباطاہر کی رباعیات میں عموماً رباعی کی ایک علامت پائی جاتی ہے کہ ان کا پہلا، دوسرا اور چوتھا مصرع ہم قافیہ اور ہم ردیف ہیں۔ غالباً اسی وجہ سے وہ رباعیوں کے نام سے موسوم ہوئیں۔ لیکن ان کا وزن بحر ہزج مسدس محذوف ہے (ب - - - / ب - - - / ب - -) یعنی مفاعیلن مفاعیلن فعولن) جو رباعی کے عام مروجہ وزن بحر ہزج مکفوف مقصور (مفعول، مفاعیل مفاعیلن فع) کے مطابق نہیں، اس لیے انھیں رباعیاں نہیں کہا جا سکتا۔ اسی وجہ سے اس کے دیوان کے نئے مرتب نے انھیں رباعیات کے بجائے ''دوبیتی'' کا نام دیا ہے]۔ چند باقاعدہ رباعیاں ہیں جنھیں باباطاہر سے منسوب کیا جاتا ہے، مگر یہ انتساب مشکوک ہے [کیونکہ یہ رباعیاں زبان، خیالات اور وزن کے اعتبار سے باباطاہر کی رباعیوں سے مختلف ہیں]۔ باباطاہر کے اشعار کی بحر مقبول عام گیتوں میں بھی ملتی ہے (مرزا جعفر (Korsch)(*Gramm. Pres.*)Yazika، ماسکو ۱۹۰۱ء، ص ۳۰۸)۔

باباطاہر بحیثیت شاعر: ۱۹۲۷ء تک اس کے کلام کا کل سرمایہ جو ہمارے علم میں تھا ان چند رباعیوں تک محدود تھا جو اٹھارھویں صدی اور انیسویں صدی کی بیاضوں میں ملتی تھیں۔ Huart کی تحقیقات سے ۱۸۸۵ء میں انسٹھ رباعیاں منظر عام پر آئیں۔ پھر ہرن ایلن (E. Heron Allen) نے تین رباعیاں دریافت کیں اور کل باسٹھ رباعیاں مع ترجمہ شائع کیں۔ لیکن ان تین رباعیوں کو باباطاہر کی رباعیوں سے کوئی نسبت نہیں۔ ۱۹۰۸ء میں مزید اٹھائیس رباعیات اور ایک غزل کا پتا چلا لیکن یہ بھی الحاقی معلوم ہوتی ہیں۔ Leszczynski نے (جس نے برلن کے مخطوطات استعمال کیے) انھیں رباعیوں اور ایک غزل کا ترجمہ کیا ہے (یہ غزل Huart کی دریافت شدہ غزل سے مختلف ہے)۔ آخر میں فارسی رسالہ ارمغان کے مدیر حسین وحید دستگردی اصفہانی نے ۱۳۰۶ھ/۱۹۲۷ء میں باباطاہر کا دیوان تہران سے شائع کیا، جس میں دو سو چھیانوے دوبیتیاں اور چار غزلیں تھیں۔ تتمے میں طابع نے باسٹھ دوبیتیاں، جو ''دوسرے مجموعوں سے'' ملیں اور تین رباعیاں Heron Allen والی شامل کر دیں۔ دیوان کی رباعیات ردیف کی ابجدی ترتیب کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہیں۔ بدقسمتی سے طابع، دیوان کے اس قلمی نسخے کی بابت کوئی تفصیل نہیں دیتا جس سے یہ نسخہ چھاپا گیا۔ ان نئی رباعیوں میں سے متعدد رباعیوں میں طاہر کا نام آتا ہے اور الوند ...... وغیرہ کے پہاڑوں کا بھی ذکر ہے۔ اس امر سے ان خصوصیات کی توثیق ہوتی ہے جو باباطاہر کے متعلق معلوم ہو چکی ہیں۔ بعض اشعار ناگزیر تکرار کی وجہ سے کچھ معمولی اور بے کیف سے ہو گئے ہیں۔ بہت سی رباعیوں میں مقامی زبان کی جو چاشنی ہے وہ ان کے مستند ہونے کی دلیل ہے، لیکن باباطاہر کی زبان کی نقل اتار لینا کوئی بہت مشکل کام نہیں۔ اس لیے باباطاہر کی رباعیات کے مستند ہونے کا سوال لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ عمر خیام کی رباعیات کے متعلق پیدا ہوا تھا۔ ژکوفسکی (Žukowkski) لکھتا ہے کہ ملا محمد صوفی مازندرانی (گیارھویں صدی ہجری) کے دیوان میں باباطاہر کی رباعیات ملتی ہیں۔ ایک شخص شاطر بیگ محمد، جو ہمدان کا موجودہ زمانے کا شاعر تھا، اس بات کا مدعی تھا کہ کئی کُردی (پہلوی) رباعیاں، جنھیں باباطاہر سے منسوب کیا جاتا ہے اصل میں خود اس کے فکر سخن کا نتیجہ ہیں (قب دیوان، ص ۲۱)۔

باباطاہر کی رباعیوں میں انتخاب مضامین بہت محدود ہے لیکن ان میں اس کی ممتاز شخصیت نمایاں ہے۔ ہم ان انسٹھ رباعیوں کا جو Huart نے شائع کی ہیں تجزیہ کیے دیتے ہیں، تا کہ ناظر اس کا خود اندازہ کر لے۔ یہ بیشتر رباعیاں عشق حقیقی اور عشق مجازی کے بیان میں ہیں۔ یہ بڑی مشکل بات ہے کہ ان دونوں میں حد فاصل قائم کی جا سکے۔ چونتیس رباعیاں تو عشقیہ شاعری کے تحت دونوں

عنوانوں پر برابر تقسیم ہوجاتی ہیں۔ دو رباعیاں محض خدا کی حمد میں ہیں۔ باقی میں انفرادی خصوصیات ہیں۔ باباطاہر اکثر اوقات اپنی زندگی کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنے آپ کو آوارہ، درویش اور قلندر ظاہر کرتا ہے، جس کے سر پر گھر کی چھت نے کبھی سایہ نہ ڈالا ہو، جو پتھر کو تکیہ بنا کر سوتا ہو اور جسے روحانی پریشانیوں نے دق کر رکھا ہو (عدد ۶ و ۷ و ۱۴ و ۲۸) [چنانچہ ایک رباعی میں وہ کہتا ہے:

مُو آن رندم که نامم بی قلندر
نه خون دیرم نه مون دیرم نه لنگر
چو روز آیه بگردم گرد گیتی
چو شو گرده بخشتی وانهم سر]

ہموم وافکار اس کے لیے باعث اذیت ہیں [چنانچہ ایک جگہ لکھتا ہے:

ز کشت خاطرم جز غم نرویو
ز باغم جز گل ماتم نرویو
ز صحرای دل بی حاصل مُو
گیاه نا اُمیدی هم نرویو]

میرے دل کے کشت زار میں "غم" کے سوا کوئی چیز سرسبز نہیں ہوتی۔ میرے باغ میں غم کے پھولوں کے سوا کچھ نہیں کھلتا۔ میرے دل بے حاصل کے صحرا سے گیاہِ ناامیدی بھی نہیں اُگتی۔ باباطاہر سچے صوفیانہ مسلک کا پیرو ہے۔ اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہوئے مغفرت کا طلب گار ہوتا ہے۔ (عبودیت) انکسار کی تلقین کرتا ہے اور مرتبۂ فنا کے سوا اپنی شومیِ تقدیر کا کوئی مداوا نہیں پاتا (او ۱۳ و ۴۵ و ۵۰ و ۵۸)۔ [دوسرے صوفی شعرا کے کلام کی طرح باباطاہر کی بھی بعض رباعیاں نظریۂ ہمہ اوست کے بیان میں ہیں]۔

باباطاہر کی ایک مخصوص انسانی کمزوری یہ ہے کہ اس کی نگاہ اور دل اس دنیا کی چیزوں سے آسانی کے ساتھ جدا نہیں ہوتا۔ اس کا باغی نفس اندر ہی اندر جلتا ہے اور اسے ایک لمحے کے واسطے بھی چین نہیں لینے دیتا اور شاعر کرب و اضطراب کے عالم میں پکار اٹھتا ہے:

[مگر شیر و پلنگی ایدل ایدل
بمو دائم بجنگی ایدل ایدل
اگر دستم فتی خونت وریژم
و وِنیم تا چه رنگی ایدل ایدل]

اے دل کیا تو شیر ببر ہے یا کوئی 'پلنگ' ہے۔ تو ہمیشہ مجھ سے لڑتا رہتا ہے۔ اگر تو میرے ہاتھ آجائے تو میں تیرا خون بہا کر دیکھوں کہ اس کا رنگ کیسا ہے؟ (عدد ۳ و ۸ و ۹ و ۲۶ و ۳۶ و ۴۲)۔

باباطاہر کی جذباتیت اور خیام کے فلسفے میں بہت فرق ہے۔ باباطاہر کے کلام میں عمر خیام (م ۵۱۷ھ / ۱۱۲۳ء) کی لذت اندوزی کا کہیں پتا تک نہیں ملتا اور نہ اس صبر و سکون ہی کا نشان ملتا ہے، جو عمر خیام موت سے پیدا شدہ تغیرات کے مقابلے میں ظاہر کرتا ہے۔ اس کے برعکس عمر خیام کے کلام میں باباطاہر کا متصوفانہ سوز نہیں ملتا (قب Christensen: *Critical Studies in the Rubā'i-yāt of Umar-i Khayyām*، کوپن ہیگن ۱۹۱۷ء، ص ۴۴]۔

باباطاہر کے کلام میں پسندیدہ بات یہ ہے کہ اس کے جذبات تر و تازہ ہیں اور عام صوفیانہ رسم و رواج کی بندش سے آزاد ہیں۔ اس کی تشبیہات بے ساختہ ہیں اور اس کے بیان و زبان کی سادگی بڑی دل فریب ہے۔ یہ اس کی سرزمینِ وطن کی خصوصیت کی یاد دلاتی ہے۔ اگر آج کوئی نیا Fitzgerald [رباعیات عمر خیام کا مشہور مترجم] پیدا ہو جائے تو وہ باباطاہر کو عمر خیام کا اچھا خاصا رقیب بنا سکتا ہے۔

باباطاہر بحیثیت ایک صوفی: ایرانی درویش، جن سے ژکوفسکی (Žukowski) کو باباطاہر کے متعلق گفتگو کرنے کا موقع ملا، بتاتے ہیں کہ وہ بائیس فلسفیانہ رسائل کا مصنف تھا (قب نیز رضا قلی خاں)، لیکن Éthé اور Blochet کا ممنون ہونا چاہیے کہ ان کے ذریعے ہمیں اس بات کا علم ہوا کہ اوکسفرڈ اور پیرس میں باباطاہر کے اقوال کی شرحیں موجود ہیں۔ مکمل رسالہ [ال] کلمات [ال] قِصار (مختصر اقوال) ارمغان کے ایڈیشن میں چھپ چکا۔ اس رسالے میں تین سو اڑسٹھ عربی مقولے ہیں، جو تیئیس ابواب میں منقسم ہیں اور جن میں مفصلۂ ذیل مضامین سے بحث کی گئی ہے: علم، معرفت، الہام، فراست، عقل، نفس، یہ عالم یعنی دنیا، عقبیٰ، سماع، ذکر، اخلاص اور اعتکاف وغیرہ۔

نمونے کے طور پر چند اقوال درج ذیل ہیں: مقولہ عدد ۸۶: (الحقیقة المشاهدة بعد علم اليقين) "حقیقت وہ مشاہدۂ ذات ہے جو علم الیقین کے بعد پیدا ہوتا ہے؛ عدد ۹۶: (الوجد فقدان الموجودات و وجود المفقودات) "وجد موجودات کے مفقود اور مفقودات کے موجود ہو جانے کا نام ہے؛ عدد ۳۶۸: (من حل به قضاء الله يبقى من غير حركة و من غير ارادة) جس پر قضائے الٰہی وارد ہو جائے تو اس کی حس و حرکت اور قوتِ ارادی مفقود ہو جاتی ہے؛ عدد ۳۰۰: (من قتله الجهل لم يعش ابدا و من قتله الذكر لن يمت ابدا) "وہ جسے جہالت نے قتل کر ڈالا وہ گویا کبھی زندہ تھا ہی نہیں اور وہ جسے ذکر نے مار ڈالا کبھی نہ مرے گا"۔

معلوم ہوتا ہے کلماتِ قصار نے صوفیوں کے حلقوں میں خاصی مقبولیت حاصل کی۔ اس رسالے کا مدیر حسب ذیل شرحوں کا ذکر کرتا ہے: عربی شرح منسوب بہ عین القضاۃ الہمدانی (جو ۵۳۳ھ میں فوت ہوا لیکن اکثر اوقات روایات میں باباطاہر کے تعلق میں ان کا ذکر آتا ہے)۔ ایک اَور عربی شرح، جس کا مصنف نامعلوم ہے۔ عربی اور فارسی شرحیں از ملّا سلطان علی گُنا آبادی۔ فارسی شرح ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۶ء [کذا، صحیح ۱۹۰۸ء] میں طبع ہوئی لیکن اب نایاب ہے۔ مدیر ارمغان امید دلاتے ہیں کہ کسی نہ کسی دن وہ کلمات قصار کو ایک نہ ایک شرح کے ساتھ شائع کر سکیں گے۔

پیرس مکتبۂ اہلیہ (Bibl. Nationale) کے عربی قلمی نسخے شمارہ ۱۹۰۳ میں

باباطاہر کے پہلے آٹھ ابواب کے اقوال مختصر صورت میں (ورق ۱۰۰ب تا ۱۰۵ب) مع شرح (ورق ۴۷الف تا ۱۰۰الف) بعنوان الفتوحات الربانیۃ فی اشارات الھمدانیۃ موجود ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ اس کے شارح جانی بیگ العزیزی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، جس نے شوال ۸۸۹ھ [/اکتوبر ۱۴۸۴ء] میں یہ کام شروع کرکے ۲۰ شعبان ۸۹۰ھ/یکم ستمبر ۱۴۸۵ء کو اسے ختم کیا۔ یہ شرح کسی شیخ ابوالبقاء کی فرمائش پر لکھی گئی تھی، جس کے پاس ''اقوال باباطاہر'' کا یہ نسخہ ۸۵۳ھ/ ۱۴۴۹-۱۴۵۰ء سے تھا۔ علما نے ابوالبقاء کو اس کی شرح لکھنے سے بدیں وجہ منع کیا کہ یہ کتاب نہایت غامض اور عمیق ہے آخرکار ابوالبقاء نے یہ کام جانی بیگ کے سپرد کیا۔ یہ باباطاہر کے اقوال کی لفظ بلفظ شرح ہے۔

متصوّف شعرا (عطار، جلال الدین رومی، حافظ) کی طرح باباطاہر کی زندگی اور اس کی کرامات کے متعلق بھی بعض باتیں مشہور ہیں جن کے لیے دیکھیے دیباچہ دیوان، ص ۱۷ اور ہمدان کے قلمی نسخے Heron Allen ،Žukowski، Lesezynski.

گوبینو (Gobineau) نے اپنی تالیف ''تین سال ایشیا میں'' *Trois ans en Asie*، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۳۴۴ پر یہ بتایا ہے کہ فرقۂ اہلِ حق [رَبّ یاّن] کے صاحبِ کمال لوگ ہمیشہ ''مشہور و معروف صوفیوں کی تعریف و توصیف کیا کرتے ہیں بالخصوص باباطاہر کی، جس کے اشعار لُر بولی میں بے حد مقبول ہیں اور اسی طرح اس کی بہن بی بی فاطمہ کی بھی بڑی قدر و منزلت کرتے ہیں وغیرہ۔ مذہبی کتاب سرانجام کے دست یاب ہوجانے سے ہم اس فرقے [اہلِ حق] کے عقائد میں باباطاہر کا صحیح مقام متعیّن کرسکتے ہیں۔ اہل حق ذاتِ باری کے سات مظہر مانتے ہیں (مثلاً اول خاوندگار، جو روزِ ازل سے بھی پہلے موجود تھا؛ دوم علی؛ سوم باباخوشین؛ چہارم سلطان اَلحق [رَبّ یاّن] وغیرہ)۔ ہر مظہر کے ساتھ چار فرشتے ہوتے ہیں، جن کے ذمے خاص خاص فرائض ہیں۔ باباطاہر کو باباخوشین کا ایک فرشتہ اور عزرائیل اور نُصَیر کا مظہر مانا جاتا ہے۔ تصوف کی وہ منزل جس سے باباخوشین کے زمانے کو مطابقت ہے معرفت ہے۔ اس دور کے واقعات لُرستان اور ہمدان میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ سرانجام کے قلمی نسخے میں ''دنیا کے بادشاہ'' کا باباطاہر کے پاس ہمدان میں آنے کا ذکر ہے، لیکن غالبًا یہ روایت سلطان طغرل کے واقعے (دیکھیے مندرجۂ بالا) کی یاد کی وجہ سے مشہور ہوگئی ہے، جس کا راحت الصدور کے حوالے سے اوپر ذکر آیا ہے۔ باباطاہر اور فاطمہ لارا (دبلی پتلی)، جو علاقۂ گوران کے باراشاہی قبیلے کی تھی اور جو بابا موصوف کی ملازمہ تھی اُس کا ذکر بھی باباطاہر کے حالات میں آتا ہے۔ تیرہ مقطعات جو مسخ شدہ ہیں مگر باباطاہر کی طرز میں ہیں [کتاب سرانجام کے] متن میں جگہ جگہ بکھرے ہوے ہیں (قب مِنورسکی (Minorsky)، ص ۲۹-۳۳، ۹۹-۱۰۳)۔ ان واقعات کو Leszczynski نے پیش نظر رکھا ہے، دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۸-۲۵)۔ فاطمہ لارا جس کا متن میں ذکر ہے، باباطاہر کے برابر میں مدفون ہے۔ باباطاہر کے مقبرے کے مجاوروں کے قول کے مطابق یہ وہ فاطمہ نہیں جو اسی احاطے میں دفن ہے۔ گوبینو (Gobineau) اور جیکسن (A.V. W. Jackson) باباطاہر کی بہن بی بی فاطمہ یا فاطمہ لیلیٰ کا ذکر کرتے ہیں۔ آزاد ہمدانی (دیوان، ص ۱۶-۲۱) باباطاہر کی دایہ کی قبر کا ذکر کرتا ہے۔ ہر ایک ایسی کوشش میں سرگردان معلوم ہوتا ہے کہ وہ باباطاہر اور فاطمہ کے باہمی متصوفانہ تعلقات کو سادہ زبان میں بیان کرے۔

مآخذ: قلمی نسخے جن میں باباطاہر کی رباعیات ملتی ہیں حسب ذیل ہیں: (ا) موزۂ قونیہ، عدد ۲۵۴۷ (۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء): ۲ قطعات، ۸ دوبیتیاں، دیکھیے مینوی: مجلۂ دانش کدۂ ادبیات، تہران، ج ۴، شمارہ ۲، ۱۳۲۵ھ ش، ص ۵۴-۵۹؛ (ب) ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، فارسی، عدد ۹۲۳، فہرست ایوانوف (Ivanow)، ص ۴۲۴ (۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۲ء کا ایک مجموعہ)؛ (ج) پرشیا کے سرکاری کتاب خانے (Preuss. Staatsbibel) کی فہرست مرتبۂ Pertsch، ص ۷۲۷ کا مخطوطہ شمارہ ۶۹۷ (جو ۱۸۲۰ء میں لکھا گیا اور جسے Leszczynski نے استعمال کیا ہے: چھپن رباعیاں؛ (د) مکتبۂ اہلیۂ پیرس (Bibi. Nat. de Paris) ۱۷۴ فہرست فارسی مرتبۂ بلوشے (Blochet)، ۲:۲۹-۲۹۲ جمع کردۂ بخش علی قرہ باغی، در ۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴ء): ایک سو چوہتر رباعیاں اور ایک غزل؛ مسجد سپہ سالار تہران کے کتب خانے میں ژکوفسکی (Žukowski) کو ایک قلمی مسودہ ملا، بنام حالات بابا طاھر باانضمام اشعار ش، لیکن کتاب کے عنوان سے جس مضمون کا اظہار ہوتا ہے وہ کتاب میں موجود نہیں۔ باباطاہر کے تصوف کے رسالوں کے نسخے یہ ہیں: (۱) مکتبۂ اہلیۂ پیرس کا ایک عربی مخطوطہ شمارہ ۱۹۰۳ (ملاحظہ ہو Blochet کی فہرست، ۲:۲۹۱)؛ (۲) اوکسفرڈ کا ایک مخطوطہ، جس کا Éthé نے کتب خانۂ بوڈلین کے فارسی مخطوطات کی فہرست میں زیر شمارہ ۱۲۹۸ ذکر کیا ہے؛ ملاحظہ ہو ورق ۳۰۲ب سے لے کر ورق ۳۴۳ تک۔ بیاض ہاے اشعار جن میں باباطاہر کا ذکر ہے، حسب ذیل ہیں: (۱) علی قلی خان والہ: ریاض الشعراء، ۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء، قب Leszczynski، ص ۱۰؛ (۲) لطف علی بیگ: آتشکدہ (۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء)، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۲۴۷ (۲۵ رباعیاں)؛ (۳) علی ابراہیم: صحف ابراھیم، (۱۲۰۵ھ/ ۱۷۹۱ء)، جس کا ایک نادر نسخہ پرشیا کے سرکاری کتب خانے Preuss. Ştaatbibl میں موجود ہے، دیکھیے فہرست مرتبۂ Pertsch، ص ۶۲۷، شمارہ ۶۶۳ (جسے ژکوفسکی (Žukowski) اور Leszczynski نے استعمال کیا ہے)؛ (۳) رضا قلی خاں: مجمع الفصحا، تہران ۱۲۹۵ھ، ۱:۳۲۶ (۱۰ رباعیاں)؛ (۴) رضا قلی خاں: ریاض العارفین، تہران ۱۳۰۵ھ، ص ۱۰۲ (۲۴ رباعیاں)؛ (۵) باباطاہر کی ۵۷ رباعیاں ۱۲۹۷ھ اور ۱۳۰۸ھ میں بمبئی سے شائع ہوئی تھیں (مع رباعیات عمر خیام) اور (۶) ۲۳ رباعیاں (مع مناجات انصاری)، بمبئی ۱۳۰۱ھ؛ (۷) ۲۷ رباعیاں (مع رباعیات عمر خیام)، تہران ۱۲۷۴ھ میں؛ (۸) باباطاہر کی ایک غزل دیوان شمس مغربی، تہران ۱۲۹۸ھ، ص ۱۵۸ اور مناجات انصاری وغیرہ میں بطور تتمہ شامل ہے؛ (۹) دیوان باباطاھر (قب متن کلمات قصار)، دیباچۂ مدیر،

سوانح حیات از محمود عرفان، تذکرۂ مقبرۂ باباطاہر از آزاد ہمدانی وغیرہ ارمغان کی آٹھویں سالگرہ کی ایک تقریب میں بطور ضمیمہ (۱۳۰۶ھ ش/۱۹۲۷ء)، ص ۱ - ۱۲۴، تہران میں شائع ہوا؛ (۱۰) Huart: Les quatrains de Bābā-Ṭāhir Uryān en pehlévi musulman، در J. A. Series, viii, Vol.vi.، سلسلہ ۸، ج ۶، نومبر و دسمبر ۱۸۸۵ء، ص ۵۰۲ - ۵۴۵؛ (۱۱) زکوفسکی (Žukowski): Koye čto o B. Ṭāhirĕ Golishĕ، در Zap. ۱۹۰۰ء، ۱۳: ۱۰۴ - ۱۰۸، سوانح، اس کے بارے میں تین حکایات، دو جدید رباعیاں جن میں سے ایک دیوان، عدد ۱۴۶ میں ہے شامل ہیں؛ (۱۲) دیکھیے نیز Zap. ۲: ۱۲؛ (۱۳) E. Heron Allen: The Lament of Bābā Ṭāhir، لنڈن ۱۹۰۲ء (اس میں ۶۲ رباعیاں ہیں، مع ترجمہ از مرتب اور قطعہ از Elisabeth Curtis Brenton)؛ (۱۴) براؤن (E. G. Browne): [Lit. His. of Per.] ۱: ۸۳ - ۸۷ و ۲: ۲۵۹ - ۲۶۱؛ (۱۵) مرزا مہدی علی خاں (کوکب): رباعیات باباطاہر، در JASB، ۱۹۰۴ء، عدد ۱، ص ۱ - ۲۹ (Heron Allen کی شائع کردہ رباعیات کا نیا اڈیشن (ایک رباعی کے اضافے کے ساتھ) (ضروری تصحیحات اور دلچسپ شرح)؛ (۱۶) Huart: Nouveaux quatrains de Bābā Ṭāhir، در Spiegel Memorial Volume، طبع J. J. Modi، بمبئی ۱۹۰۸ء، ص ۱۹۰ - ۳۰۲ (۲۸ رباعیاں اور ایک غزل)۔ اس میں ۱۸۸۵ء کے مجموعے کو، جو حال میں دست یاب ہوا، مکمل کیا گیا ہے: کشکول الفقراء (جس کا اصل نسخہ مسجد محمدیہ (فاتح) قسطنطینیہ میں ہے) کے ایک اقتباس میں، دیوان مغربی میں اور ایک البم (album) (جنگ) میں رباعیات کے اس دوسرے مجموعے میں، جو Huart نے شائع کیا ہے قطعات بہت بے ترتیب ہیں۔ ان کے ترجمے پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا؛ (۱۷) منورسکی (Minorsky): "Materiaux pour servir á l'étude des croyances de la secte persane (dite les Ahl-i Haqq on Ali Ilahi"، ج ۳۳ از Materiali Trud Lazarew, Instituta، ماسکو ۱۹۱۱ء، ص ۲۹ - ۳۳ (سرانجام سے فقرات کا ترجمہ ماخوذ ہے)؛ (۱۸) G. L. Leszczynski: Die Rubaiyāt des Bābā Ṭāhir Uryān oder Die Gottestrānen des Herzens, aus d. west-medischen [sic] Originale، میونخ ۱۹۲۰ء (ماخذ، سوانح اور اشعار کا ترجمہ)؛ (۱۹) K. Hadank: Die Mundarten v. Khunsār etc.، در Kurd. pers. Forsch. v. O. Mann، سلسلہ ۳، ج ۱، لائپزگ ۱۹۲۶ء، دیباچہ، ص xxxvii تا lv (مذکورۂ بالا تالیف میں باباطاہر کی زبان کے مسئلے کا مکمل مطالعہ ہے اور ماخذ بھی مذکور ہیں)۔

(V. MINORSKY)

باباطغی: رک بہ باباطاغی۔ *

بابا فغانی: رک بہ فغانی۔ *

بابان: عراقی کردستان کے ایک نامور گھرانے اور حکمران خاندان کا * نام۔ گیارھویں/سترھویں صدی کے اوائل میں پشدار کے علاقے میں ایک گمنام شخص احمد الفقیہ پیدا ہوا۔ اسی سے یہ خاندان چلا۔ اس کے بیٹے نے شہرزور کے علاقے میں اقتدار حاصل کر لیا اور اس کے پوتا سلیمان بیگ نے تو زبردست طاقت حاصل کر لی۔ انھوں نے قرہ چولان کو اپنا مستقر بنا لیا، جو ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۳ء میں سلیمانیہ [رک بآن] کی تاسیس تک صدر مقام رہا۔ ایران پر ایک ناکام حملے کی وجہ سے اور اس کے باوجود کہ خود اس کے اپنے نو حاصل کردہ علاقے میں اس کی قسمت ڈانواں ڈول رہی، سلیمان بیگ نے سلطان کے ہاں اتنا وقار ضرور حاصل کر لیا کہ وہ اپنے بیٹوں کے لیے امارت کی حیثیت (یا کم سے کم امارت کی سی نمود) ضرور چھوڑ گیا۔ اس کے پوتے بکر بیگ کے ماتحت بارھویں/اٹھارویں صدی کے آغاز میں بابان حکومت، جو اگرچہ ہمیشہ بغایت غیر مستحکم تھی اور باقاعدہ نظام و تنظیم سے بھی عاری و خالی رہی، زاب کوچک سے سِرْوان (دیالہ) تک پھیلی ہوئی تھی۔

بکر بیگ کے اچانک اور سخت زوال کے باوجود اور ترکی اقتدار کے از سر نو قیام کے باوصف اس وقت کے بابانی امیر (خانہ پاشا) نے ۱۱۳۶ھ/ ۱۷۲۳ء - ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء میں والی بغداد کو ایرانیوں کے خلاف جنگ میں وقیع فوجی امداد دی۔ اس کے بھتیجے سلیمان پاشا کے ماتحت (۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۴ء) بابان کی حکومت کوی (Koy) کی سنجاق، خانقین اور مغربی ایران کے وسیع حصے پر مشتمل تھی، لیکن اس کی حالت ہمیشہ بڑی مخدوش رہی۔ عراقی ولایات میں ترکی حکام نے اسے کبھی گوارا نہیں کیا، خاندان کے اندرونی حریفوں نے اس کا ناک میں دم کیے رکھا اور کسی نہ کسی دعوے دار کے ایرانی حلیفوں یا معاونین کے ساتھ مل کر سازشوں یا خود ان کی اپنی سازشوں نے اسے ہمیشہ کم زور کیے رکھا۔ ایسے حالات میں اس بیش بہا امداد کے باوجود جو ان کی طرف سے بغداد کے پاشاؤں کو وقتاً فوقتاً ملتی رہی اس کردگیل داری کے متعلق ترکوں کی حکمت عملی میں نہ کوئی استواری پیدا ہوئی نہ عزت و وقار ہی کی کوئی فضا قائم ہوئی، یہاں تک کہ بابان خاندان کے بڑے سے بڑے امرا - بالخصوص عبدالرحمٰن پاشا جو ۱۲۰۴ھ/ ۱۷۸۹ء - ۱۲۲۷ھ/ ۱۸۱۲ء (بعض وقفوں کے ساتھ) برسرِ اقتدار رہا - بھی بار بار چند ماہ یا سال کے بعد سرحدی لڑائیوں اور سازشوں کے باعث یا اپنے بھائیوں یا بھائی بندوں کی رقابتوں اور عداوتوں کی بدولت گردشوں اور انقلابوں کا ہدف بنتے رہے، چنانچہ ایک سے زیادہ مرتبہ اس علاقے پر ترکی اور ایرانی فوجوں کا قبضہ ہوا۔

بابان فرماں رواؤں کا آخری اور قطعی اخراج جو یوں بھی ۱۲۴۶ھ/ ۱۸۳۰ء کے بعد ترکی حکومت کی تجدیدی حکمتِ عملی کے باعث ناگزیر ہو گیا تھا، ترکی ایرانی اتحاد کے آثار کے ظہور (دونوں حکومتوں کے مابین ۱۲۳۹ھ/ ۱۸۲۳ء اور ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۷ء میں سرحدوں کے معاملے میں اتفاق ہو گیا تھا) کے بعد سے نیز عبدالرحمٰن

پاشا کے بیٹوں کی مہلک رقابتوں کے باعث اَور بھی آسان ہو گیا۔ ایک مختصر سے زمانۂ امن وسکون کے باوجود، جب کہ بابان کی مسلّح فوجوں میں جدید اسلحہ اور جدید فوجی طریقے رائج کر دیے گئے، بالآخر ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۰ء میں وہ مساعی کامیاب ہوئیں جو والیانِ عراق تمام علاقوں میں ایک مرکزی حکومت قائم کرنے کے لیے نصف صدی تک کرتے رہے تھے اور آخر بابانی امیر کو بھی سلیمانیہ سے جانا پڑا۔ اس خاندان کے بہت سے لوگ اب بھی موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) S. H. Longrigg: *Four Centuries of Modern Iraq*، اوکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۲) عباس العزّاوی: عشائر العراق، ج ۲، بغداد ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء؛ (۳) محمد امین زکی: تاریخ السلیمانیة وانحائها، بغداد ۱۹۵۱ء.

(S. H. LONGRIGG)

---

* **بابائی:** مغول کے حملے سے کچھ عرصہ پہلے کی ایک مذہبی اور مجلسی تحریک، جس نے ایشیاے کوچک کے تمام ترکمان مراکز میں ہل چل برپا کر دی تھی۔ یہ تحریک ترکوں کی مجلسی اور ثقافتی ارتقا کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ سلاجقہ کی رومی سلطنت کے بعض عام حالات کے غائر مطالعے سے اس تحریک کو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی تک یہ سلطنت کا ایک مضبوط انتظامی اور ثقافتی ڈھانچا بن چکا تھا جو دراصل ایرانی اثرات کا نتیجہ تھا اور جو مسلمانوں، بالخصوص شہری سنّی مسلمانوں، کے خیالات پر مبنی تھا۔ دیہاتی اور سرحدی علاقوں کے ترکمان جو پرانی ترکی روایات کے زیادہ پابند رہے تھے اور جن کے عقائد وخیالات میں بڑی حد تک لچک پیدا ہو چکی تھی، بعد میں پیش از پیش الگ ہوتے گئے۔ عین اس وقت جب حکومت اور ترکمان عنصر کے درمیان اختلافات کی خلیج وسیع ہو رہی تھی ان ترکمانوں کے آجانے کے باعث جنھیں پہلے خوارزمیوں اور پھر مغول نے دھکیل باہر کیا تھا اس علاقے کے ترکمانوں کو ایک طرف تو مزید کمک حاصل ہو گئی لیکن دوسری جانب ان کی آئندہ کی تکالیف و مصائب کا بیج بو یا گیا۔ یہ مصائب ان عقائد کی شکل میں ظاہر ہوئے جن کا منبع وسطی ایشیا کے علاقے تھے۔ یہ حالات تھے جب ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء سے کچھ پہلے ایک بابا (عوامی واعظ) جو خود کو "رسول" کہتا تھا (نعوذ باللہ)، سرحد شام کے علاقے کفرسُود سے آیا اور ترکمانوں کے علاقوں یعنی مشرقی طاوروس کے جنوبی حصے، اور اماسیہ کے علاقے اور بعد ازاں تمام بیچ کے اور گرد و پیش کے علاقوں کے ترکمانوں میں وعظ وتلقین کرنے لگا۔ اس واقعے سے فائدہ اٹھاتے ہوے کہ کیخسرو اور خوارزمیوں کے مابین جنگ کے بچے کھچے لوگوں نے کچھ عرصے کے لیے ایشیاے کوچک میں سکونت اختیار کر لی تھی اور پھر الجزیرہ میں پناہ گزیں ہو گئے تھے، اختلافات کی وجہ سے [سلجوقی] حکومت کمزور ہو گئی تھی، اس نے عَلَم بغاوت بلند کر دیا۔ اس نے یکے بعد دیگرے بڑے بڑے لشکروں کو شکست دی اور آخر میں صرف "فرنگی" (Franks) کرائے کے سپاہیوں کی مدد سے اسے شکست ہوئی اور وہ گرفتار کر لیا گیا۔ لیکن پھر بھی یہ تحریک پورے طور پر دبائی نہ جا سکی۔

اس تحریک کی امتیازی خصوصیات کے متعلق معلومات بہت کم ہیں۔ اس کے پیرو سرخ ٹوپیاں (جیسا کہ بعد کے زمانے میں قزلباش بھی پہنا کرتے تھے)، کالے لبادے اور کھڑاؤں پہنا کرتے تھے۔ الحق اپنے آپ کو نبی بتاتا تھا (نعوذ باللہ) اور اپنے مذہب میں غلو رکھتا تھا۔ یہ مسئلہ ہنوز تشنۂ تحقیق ہے کہ ایک اَور خراسانی بابا الیاس نامی اور ایشیاے کوچک کے (جوالیقی) قلندروں سے اس کے اصل تعلقات کیا تھے۔ بہرحال یہ تحریک اساسی طور پر جلال الدّین رومی اور سلسلۂ مولویہ کی تحریک کے بالکل خلاف تھی۔

گو اس تحریک کے متعلق ہماری معلومات کم ہیں لیکن بابائی تحریک واقعی بے حد اہم ہو گی کیونکہ سلجوقی مؤرّخ ابن بی بی (عکسی طباعت، ص ۴۹۸-۵۰۲، Houtsma کی ملخّص طبع، ص ۲۲۷-۲۳۱) اور معاصر عرب مؤرّخ سبط ابن الجوزی، طبع Jewett، ص ۸۴۵) پادری Simon باشندۂ St. Quentin (در Vincent باشندۂ Beauvais: *Speculum*، ص ۱۳۱، ۱۴۰) اور اس کے کچھ بعد شامی مؤرّخ ابن العبری (Bar Hebraeus) (طبع و ترجمہ Budge، ص ۴۰۵، ۴۰۶) میں اس تحریک کا ذکر موجود ہے۔ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ اس تحریک اور ایک طرف قرہ مانی ریاست طاوروس کے قیام اور دوسری طرف اس صدی کے دوسرے نصف میں حاجی بیکتاش کے مذہبی گروہ کے آپس کے تعلقات کا پتا لگایا جائے۔ افلاکی (Huart کے ترجمے کی اصلاح ۱: ۲۹۶ بہ تقلید کوپرلو، *Orig* (دیکھیے مآخذ) ص ۴۰۷) صاف الفاظ میں لکھتا ہے کہ موخر الذکر کا، جس کی قسمت میں ایسے اہم واقعات لکھے تھے، بابائی تحریک سے یقیناً تعلق تھا۔ مغولی سیادت کے زمانے میں اَور بھی کئی مقبول عوام فرقے پیدا ہوے جو قابلِ غور ہیں۔ اگرچہ متون متعلقہ بے حد مبہم ہیں لیکن اس کے متعلق شک وشبہہ کی گنجائش کم رہ جاتی ہے کہ بابائی تحریک ایسی لہروں کی رہنما بن گئی جن سے سلجوقی سلطنت کے درہم برہم ہو جانے کے بعد بچنا مشکل ہو گیا اور اسی وجہ سے اس تحریک کو اہمیت حاصل ہوئی۔

مآخذ: ان کا ذکر مقالے میں موجود ہے۔ بڑی بڑی موجودہ زمانے کی تصانیف یہ ہیں: (۱) محمد فؤاد کوپرلو: ترک ادبیاتندہ ایلک متصوفہ لر، انا دولو اسلامیت (ادبیات فاکولتہ مجموعہ سی، ج ۲، ۱۹۲۲ء)؛ (۲) *Les Origines du Bektachisme*، (تاریخ مذاہب پر بین الاقوامی کانگریس، ۱۹۲۳ء)؛ (۳) اندلو بیلکلری تاریخنہ عائد نوتہ لر (ترکیات مجموعہ سی، ج ۲)؛ (۴) *Les Origines de le Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۳۵ء؛ مزید قدیم مآخذ کے لیے دیکھیے: (۵) اے گول پنارلی: مولانا جلال الدین، ۱۹۵۲ء اور (۶) توران (O. Turan): سلجوق ترکیہ سی دین ترقینہ دائر برقیناق، در فؤاد کوپرلو ارمغانی، ۱۹۵۳ء.

(CL. CAHEN)

---

* **بابُر:** ظہیر الدین محمد، ہندوستان میں پہلا مغل فرماں روا، توزک نویس اور شاعر؛ باپ کی طرف سے اس کا سلسلۂ نسب پانچویں پشت میں تیمور سے ملتا ہے

اور ماں قتلوک [قتلق، در فرشتہ؛ بابر نامہ] نگار خانم تھی، جس کا سلسلۂ نسب پندرھویں پشت میں چنگیز خان سے جا ملتا ہے۔ وہ ٦ محرم ۸۸۸ھ/ ۱۴ فروری ۱۴۸۳ء کو پیدا ہوا۔ رمضان المبارک ۸۹۹ھ/جون ۱۴۹۴ء میں بطور میرزاے فرغانہ اپنے والد کا جانشین ہوا.

بابُر کو اپنے بھائی بندوں کے ساتھ وسط ایشیا کے زرخیز علاقوں اور شہروں میں جنگ و جدال ورثے میں ملی تھی۔ ربیع الاول ۹۰۳ھ/نومبر ۱۴۹۷ء تک اس نے اپنے بڑے چچا سلطان احمد میرزا سمرقندی اور اپنے بڑے ماموں سلطان محمود تاشقندی کی ان تمام مساعی کو، جو وہ اسے فرغانہ میں باپ کی گدی سے محروم کرنے کے لیے کرتے رہے، ہمیشہ کے لیے ختم کر کے رکھ دیا، اور اپنے چچا زاد بھائیوں کی باہمی مناقشت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سمرقند پر بھی قبضہ جما لیا۔ اس کے چار ماہ بعد مالِ غنیمت کی قلت سے، نیز اپنے صدر مقام اندیجان میں اپنے خلاف سازش کی وجہ سے اُسے مجبورًا سمرقند چھوڑنا پڑا، مگر اندیجان پر اس نے جلد ہی دوبارہ قبضہ کر لیا اور پھر اتنی ہی جلد تنبل کی ماتحتی میں مغول کے حوالے کر دیا، جو اس کے بھائی جہانگیر کے براے نام معاون تھے۔ ۹۰۵ھ/ ۱۴۹۹ء میں بابر نے فرغانہ کو اپنے بھائی کے ساتھ تقسیم کر لیا اور اسی سال شادی بھی کی؛ پھر سمرقند پر حملہ کیا ہی چاہتا تھا کہ شیبانی خاں اوزبک نے سبقت کر کے شہر پر قبضہ کر لیا، مگر آئندہ سال بابر نے شہر پر اچانک ہلّہ بول دیا اور اس سے سمرقند چھین لیا، لیکن شیبانی خاں نے رمضان ۹۰٦ھ/اپریل - مئی ۱۵۰۱ء میں سرپُل پر اسے شکست دی اور سامانِ رسد کی قلت کی وجہ سے بابُر کو سمرقند چھوڑنا پڑا۔ جب اس نے سمرقند پہلے فتح کیا تھا تو اندیجان اپنے بھائی کو دے آیا تھا۔ اب سمرقند چھن جانے پر اس کے لیے کوئی جاے پناہ نہ رہی اور وہ ایک خانہ بدوش پناہ طلب کی حیثیت سے اپنی جان کی حفاظت کے لیے بھی اپنے بھائی بندوں کا سہارا لینے پر مجبور ہو گیا۔ اس کے چچاؤں نے (جو بادل ناخواستہ ہی اس کے میزبان بنے ہوئے تھے اور تاشقند اور شمالی مغولستان کے خان تھے) تنبل کے خلاف اسے افواج بہم پہنچائیں اور بالآخر خود بھی اس کی مدد کے لیے نکلے، مگر تنبل نے شیبانی خاں سے اعانت کی درخواست کی، جس نے ذوالحجہ ۹۰۸ھ/جون ۱۵۰۳ء میں ان خوانین کو ارچیان کے مقام پر شکست دے کر تہ تیغ کر دیا.

قریب قریب ایک سال تک بابر تھوڑے سے ہمراہیوں کی معیت میں سُخ اور ہُشیار (Hushyār) کے دور افتادہ خانہ بدوشوں کی میزبانی میں اپنی زندگی کی خیر مناتا پھرا۔ لیکن شیبانی خاں کی مسلسل کامیابیوں نے بابر کو یہ فیصلہ کرنے پر مجبور کر دیا کہ وہ اپنا مستقر کسی ایسے علاقے میں بنائے جس سے اوزبک کا کوئی خاص مفاد وابستہ نہ ہو۔ محرم ۹۱۰ھ/جون ۱۵۰۴ء میں اس نے کابل کا رخ کیا، جس پر ۹۰۷ھ/ ۱۵۰۱ء تک اس کے کا قبضہ تھا لیکن اس وقت اَرغُون کے قبضے میں تھا۔ بابر نے اپنے بھائی اور کچھ ان لوگوں کے ہمراہ جو اوزبکوں سے بھاگ کر آئے تھے کابل فتح کر لیا اور گرد و نواح کے افغان قبیلوں پر کامیابی کے ساتھ وصولیِ خراج کا حق جما لیا۔ ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء تک بابر اس قابل ہو گیا کہ جب سلطان حسین میرزا بایقرا نے درخواست کی تو اوزبکوں کے خلاف اس کی مدد کے لیے کابل سے ہرات آسکا.

سلطان بایقرا کی موت اور اس کے بیٹوں کی نا اہلی سے فائدہ اٹھاتے ہوے شیبانی خاں نے خراسان کا بیشتر حصہ فتح کر لیا؛ لہٰذا بابر کو ایک بار پھر کوہ ہندوکش کو خالی ہاتھ عبور کرنا پڑا۔ ۹۱۳ھ/ ۱۵۰۷ء میں اس نے ارغونوں سے قندہار لے لیا، مگر جب شیبانی خاں نے اس نئے مفتوحہ شہر کو محصور کر لیا تو اسے بچانے کے بجاے بابر نے ہندوستان کا رخ کیا، لیکن [اسی اثنا میں] شیبانی خاں کی شاہ اسمٰعیل صفوی سے مڈھ بھیڑ ہو گئی، جس نے اسے (شیبانی کو) یکم رمضان ۹۱٦ھ/ ۲ دسمبر ۱۵۱۰ء کو مرو کے مقام پر شکست دے کر قتل کر ڈالا.

اس پر بابر نے رجب ۹۱۷ھ/اکتوبر ۱۵۱۱ء کو تیسری بار سمرقند پر قبضہ کر لیا لیکن شاہ اسمٰعیل کے متوسّل کی حیثیت سے اس نے غالبًا اپنے آقاے عالی قدر کے نام کا سکہ بھی جاری کر دیا، دیکھیے مآخذ (سکّوں کی شہادت اس بارے میں مشکوک اور مبہم ہے) اور جب صفر ۹۱۸ھ/مئی ۱۵۱۲ء میں اسے کُلِ مَلِکْ کے مقام پر اوزبکوں کے ہاتھوں شکست ہوئی تو اسے شہر چھوڑنا ہی پڑا۔ ۳ رمضان المبارک ۹۱۸ھ/ ۱۲ نومبر ۱۵۱۲ء کو غجدوان کے مقام پر نہایت ہی تند اور متشدد مزاج صفوی سپہ سالار نجم ثانی کے شکست کھا جانے پر (جس کا بابر نے جلد ہی ساتھ چھوڑ دیا) اس شہر کو، جو اس کی نظر میں عزیز ترین تھا، حاصل کرنے کی آخری آرزو بھی ختم ہو گئی۔ بابر قندز کے علاقے میں دو سال تک دوڑ دھوپ کرنے کے بعد کابل واپس چلا آیا۔ اس کے بعد مشرق و جنوب کے زیادہ زرخیز علاقے اس کی یلغاروں کا مرکزِ توجہ ہو گئے۔ ارغونوں سے قندہار کو واپس لینے کی متعدد کوششیں بالآخر بذریعۂ گفت و شنید جمادی الأخرٰی ۹۲۸ھ/مئی ۱۵۲۲ء میں قندہار پر قبضے کی صورت میں منتج ہوئیں۔ اسے حاصل کر لینے کے بعد بابر نے اپنی پوری توجہ ہندوستان کی طرف مبذول کر دی جہاں کے حالات وہ ۹۲۲ھ/ ۱۵۱٦ء سے چھوٹی چھوٹی مہمّوں کے ذریعے معلوم کرتا رہا تھا.

فاتحِ قندہار (بابر) کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت لاہور کے دولت خان لودھی اور ابراہیم لودھی بادشاہِ دہلی کے چچا عالم خاں نے دی تھی، تاکہ وہ آکر ابراہیم کے خلاف انھیں مدد دے۔ اپنی دوسری چڑھائی کے موقع پر بابر نے دولت خاں کو تو بے دخل کر دیا اور افغانوں کی تائید حاصل کرنے کے لیے عالم خاں کو استعمال کیا اور رجب ۹۳۲ھ/اپریل ۱۵۲٦ء میں پانی پت کے میدان میں ابراہیم لودھی کی فوجوں کا قلع قمع کر کے دہلی اور آگرے پر قبضہ کر لیا، بلکہ اس کی فوجیں مشرق کی طرف دریاے گنگا کی سمت یلغار کرتی ہوئی جون پور اور غازی پور تک پہنچ گئیں۔ جُمادی الاولٰی ۹۳۳ھ/مارچ ۱۵۲۷ء میں بابر نے خانُوا کے مقام پر چتوڑ کے رانا سانگا پر فتح پائی۔ اس سے راجستھان میں اس کی فوجی حیثیت اَور مضبوط ہو گئی۔ اور شعبان ۹۳۵ھ/مئی ۱۵۲۹ء میں گوگرہ اور گنگا کے مقامِ اتصال

پر مشرقی افغانوں پر اس کی فتح نے اس کا تفوّق و اقتدار ہندوستان میں بنگال تک قائم کر دیا۔ اُس نے ۶ جُمادی الاولٰی ۹۳۷ھ/ ۲۶ دسمبر ۱۵۳۰ء میں آگرے میں وفات پائی۔ [بابر کی تاریخ وفات "بہشت روزی باد" سے نکلتی ہے۔ کہتے ہیں ایک دفعہ ہمایوں بیمار ہو گیا اور کسی علاج معالجے سے فائدہ ہوتا نظر نہیں آ رہا تھا۔ آخر میر ابوالبقا نے کہا: اب معلوم ہوتا ہے کہ شاہزادے کی زندگی کسی صدقے کی طالب ہے اور تجویز کی کہ وہ قیمتی الماس جو سلطان علاء الدین کے جواہر خانے سے حاصل ہوا تھا صدقے میں دے دیا جائے۔ بابر نے کہا وہ پتھر کا ٹکڑا میری اور میرے بیٹے کی جان سے زیادہ عزیز اور قیمتی نہیں ہے۔ ہمایوں کے بعد میری اپنی جان مجھے سب سے زیادہ عزیز ہے اس لیے اس پتھر کے بجائے اپنی جان ہی کو بیٹے پر نثار کیے دیتا ہوں۔ شاید اللہ تعالٰی اس نذر کو قبول فرمالے؛ چنانچہ بابر خلوت میں گیا۔ اللہ تعالٰی کے حضور بیٹے کی صحت کے لیے تضرع سے دعا مانگی اور باہر آ کر تین مرتبہ بیٹے کی چار پائی کے گرد چکر لگا کر کہا: "برداشتم، برداشتم، برداشتم" یعنی میں نے اس کی بیماری اپنے سر لے لی۔ بس اسی دن سے ہمایوں کی صحت کے آثار پیدا ہو گئے اور بابر بیمار پڑ گیا۔ آخر بابر اسی بیماری میں فوت ہو گیا۔ (خافی خاں: منتخب اللباب)]۔ کئی سال بعد اس کی لاش کابل منتقل کر دی گئی اور اپنے موجودہ مزار یعنی کابل کے باغوں میں سے ایک باغ میں اسے دفن کیا گیا۔

بابر سیاسی قسمت آزماؤں کے ایسے طبقے میں پیدا ہوا تھا جو ہنوز نیم خانہ بدوش تھے اور وسط ایشیا میں قوت و اقتدار کے حصول کے لیے ایک دوسرے سے جنگ و جدال کرتے رہتے تھے۔ تاکہ انھیں اس علاقے کے چرواہوں اور کھیتی باڑی کرنے والے لوگوں نیز اُس علاقے کے صناعوں اور تاجروں سے آمدنی حاصل کرنے کا اختیار مل جائے جو چین و ہندوستان اور عراق کے مابین قافلوں کی آمد و رفت سے بہت دولت مند ہو گئے تھے۔ اپنے رقیبوں اور دشمنوں کی طرح اس کا دورۂ حیات بھی دراصل اپنے خاندان اور قبیلے والوں کی حمایت یا مخالفت پر منحصر تھا نہ کہ لسانی یا قومی ریاستوں پر۔ اس کے نسب نے اسے اونچے فرماں روا طبقے میں بار پانے کا موقع دیا۔ یورشوں اور یلغاروں میں اس کی کامیابیاں زیادہ تر اس کے دل کش ذاتی اوصاف، گر کر سنبھلنے کی ہمت، اہتمام کی صلاحیت، شجاعت، تہذیب یافتہ اور ہشاش بشاش طبیعت اور اس کے رفقائے کار کی صفات پر مبنی تھیں۔ وہ ایک محتاط سپہ سالار تھا اور اس نے بڑے بڑے اوزبک فوجی افسروں سے بہت کچھ سیکھا تھا۔ اس نے ہندوستانی مہمات کے زمانے میں نظم و نسق، مورچہ بندی، خندق سازی، تفنگ افگنی، گولہ باری اور فوج کو گھیرے میں لے لینے کے اصولوں کو نہایت مؤثر اور نتیجہ خیز طریق پر استعمال کیا۔ اس کے تجربات نے نہ صرف اس کے اپنے کنبے کے تیموریوں کی چھوٹی چھوٹی ہزیمت خوردہ مگر حوصلہ مند ٹکڑیوں کو متحد رکھا بلکہ دوسرے مغلوں کو بھی، جو کابل میں اس کے گرد جمع ہو گئے تھے اور کچھ زیادہ با اعتماد نہ تھے، مجتمع رکھا۔ تا آنکہ فتح و کامیابی کی بدولت اس کی قوت حکمرانی مسلّم ہو گئی اور کسی کو بھی مجال انکار نہ رہی۔

مآخذ: (۱) ظہیر الدین بابر: بابر نامہ، حیدر آباد [دکن] کے ترکی متن کا ملخّص مرتبۂ A. S. Beveridge، لائڈن ـ لنڈن ۱۹۰۵ء؛ انگریزی ترجمہ، لنڈن ۱۹۲۱ء، توزک بابری کے متن کی صحت پر مآخذ کے لیے دیکھیے Storey، ۱: ۵۳۰ ـ ۵۳۵؛ (۲) نیز H. Beveridge: *The Babarnama Fragments*، در *JASB*، سلسلۂ جدید، ج ۴، ۱۹۰۸ء؛ (۳) *A Dubious Passage in the Ilminski edition of the Bābernāma*، در *JASB*، سلسلۂ جدید، ج ۷، ۱۹۱۱ء؛ (۴) *Obscure Passages in Babar's Memoirs*، در *JARS*، ۱۹۱۰ء، ۱۹۱۷ء؛ (۵) A. S. Beveridge: *Anfrage nach dem Verbleib eines verlorenen MS des Bābarnāma*، در *ZDMG*، ۱۹۰۴ء؛ (۶) ایک وصایا نامہ کی صحت کے لیے، جسے بابر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے قب A. S. Beveridge: *Paternal Counsels attributed to Bābur, in a Bhopal MS*، در *JRAS*، ۱۹۲۳ء؛ (۷) N. C. Mehta: *Babur's last Testaments*، در *Twentieth Century*، جنوری ۱۹۳۶ء؛ اور (۸) S. K. Banerji: *Babur and the Hindus*، در مجلہ *United Provinces Historical Society*، ج ۹، ۲ جولائی ۱۹۳۶ء؛ (۹) بابر کے نام کے تلفظ پر دیکھیے Abdul Wali: *The Spelling of Babar's name*، در *JASB*، سلسلۂ جدید، ج ۱۴، ۱۹۱۸ء؛ (۱۰) میرزا حیدر دُوغلات: تاریخ رشیدی، انگریزی ترجمہ از E. Denison Ross، طبع N. Elias، لنڈن ۱۸۹۵ء (کوئی فارسی طبع موجود نہیں)، دیکھیے Storey، ۱: ۲۷۴ـ۲۷۵؛ (۱۱) خواند امیر: حبیب السّیر، چاپ سنگی، بمبئی ۱۸۵۷ء، ۳: ۳، ۴: ۳۰۴ـ۳۱۰، ۳۲۰ و ۳: ۴، ۶۵ ببعد؛ (۱۳) سید محمد معصوم: تاریخ معصومی، طبع داؤد پوتہ، پونہ ۱۹۳۸ء، بمدد اشاریہ، ص ۳۲۴ـ۳۲۵؛ (۱۴) اسکندر منشی: تاریخ عالم آرای عباسی، چاپ سنگی، تہران ۱۳۱۳-۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ـ۱۸۹۷ء، ۱: ۳۰؛ (۱۵) حَسَن رُوملو: احسن التواریخ، طبع C. N. Seddon، بڑودہ ۱۹۳۱ء، ص ۴۹ـ۵۱، ۸۶، ۹۱ـ۹۲، ۱۲۷ـ۱۳۰، ۱۶۹ـ۱۷۰، ۱۹۴ـ۱۹۵؛ (۱۶) محمد صالح: شیبانی نامہ، طبع P. M. Melioransky، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۸ء، اشاریہ، ص ۱۰؛ (۱۷) گلبدن بیگم: ہمایون نامہ اصل اور ترجمہ از As S. Beveridge، لنڈن ۱۹۰۲ء، اشاریہ، ص ۳۰۶؛ (۱۸) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، طبع B. De.، Calcutta ۱۹۳۱ء، ۲: ۱ـ۲۷؛ (۱۹) ابوالفضل: اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۷۷ء، فہرست، ص ۴؛ (۲۰) مرزا برخوردار ترکمان: احسن السِّیر، دیکھیے سٹوری (Storey)، ۱: ۵۳۵ـ۵۳۶؛ بابر اور شاہ اسمٰعیل صفوی کے روابط پر اور بابر کے مذہب پر دیکھیے (۲۱) حبیب السّیر، ۳: ۴، ۶۵ـ۶۷؛ (۲۲) تاریخ رشیدی (ترجمہ)، ص ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۶۱؛ (۲۳) فضل اللہ روزبہان: سلوک الملوک (ریو (Rieu)، ۲: ۴۸۸، or. ۲۵۳، اوراق ۳ب تا ۸ب)؛ (۲۴) احسن التواریخ، ص ۱۲۸؛ (۲۵) فرشتہ، ۱: ۳۷۲؛ (۲۶) R. S. Poole: *Catalogue of the Coins of Persia British Museum*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ص *xxiv* تا *xxix*، ۲۱۰ـ۲۱۱؛ (۲۷) S. Lane-Poole: *Catalogue of the Coins of the Mughal Emperors British Museum*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ص ۵ـ۶؛ نیز دیکھیے Sir Richard Burn: *Numismatic Chronicle*، ۱۸، لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۱۷۶ـ۱۷۸، ۱۹۵؛ (۲۸) S. H. Hodiwala:

Historical Studies in Mughal Numismatics، کلکتہ ۱۹۲۳ء؛ بابر کی موت کی کہانی پر دیکھیے: (۲۹) ایس۔ آر۔ شرما: Studies in Medieval Indian History، پونا ۱۹۵۶ء، ص ۱۵۸ - ۱۶۶؛ (۳۰) W. Erskine: History of India under the First two Sovereigns of the House of Taimur—Baber and Humayun، جلد اول، لنڈن ۱۸۵۴ء؛ (۳۱) لین پول (S. Lane-Poole): Babar، اوکسفرڈ ۱۸۹۹ء؛ (۳۲) L. F. Rushbrook Williams: An Empire Builder of the Sixteenth Century، لنڈن ۱۹۱۸ء؛ (۳۳) S. M. Edwardes: Babur, diarist and despot، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۳۴) F. Grenard: Baber، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۳۵) Cambridge History of India، طبع Sir Richard Burn: ج ۴، ۱۹۳۷ء، The Mughul Period، باب اول؛ (۳۶) غلام سرور: History of Shah Ismāīl Ṣafawi، علی گڑھ ۱۹۳۹ء، اشاریہ، ص ۱۱۸؛] (۳۷) Kalikinkar Datta وغیرہ: An Advanced History of India، نیو یارک ۱۹۶۵ء، ص ۴۲۵ ببعد مع مآخذ در ص ۴۲۲ ببعد؛ (۳۸) M. A. Hanifi: A Short History of Muslim Rule in Indo-Pakistan، ص ۱۳۸ ببعد؛ (۳۹) بداؤنی: منتخب التواریخ کا اردو ترجمہ از محمود احمد فاروقی، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۴۰) حسین انور: ظہیر الدین بابر، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۴۱) خافی خان: منتخب اللباب، اردو ترجمہ از محمود احمد فاروقی، کراچی ۱۹۶۳ء، حصۂ اول؛ (۴۲) C. M. Duff: The Chronology of India، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۲۶۴ ببعد؛ (۴۳) Ishwary Prasad: A Short History of Muslim Rule in India۔

(P. HARDY و J. B. HARRISON)

علمی و ادبی تصانیف: ۱۔ بابر نامہ: اپنی اس مشہور و معروف توزک میں بابر نے چغتائی ترکی زبان میں طفولیت سے لے کر زندگی کے آخری ایام تک اپنی زندگی کی کہانی بیان کی ہے۔ اس میں اس نے اپنی کمزوریوں اپنی غلطیوں اور شکستوں میں سے کسی چیز کو بھی چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ اسے کسی لحاظ سے بھی "عذر گناہ" یا صفائی کی کوشش نہیں کہا جا سکتا۔ اس کتاب کا انداز اس قدر سادہ اور بے تکلف ہے کہ اگر کوئی شخص اسے یونہیں اٹھا کر پڑھنے لگے تو اسے کبھی یہ احساس نہ ہو کہ یہ ایک ایسے با تدبیر اور بہادر سپاہی کی توزک ہے جو ایک خاندان کا بانی بھی ہے۔ اس کا اسے اس وقت پتا چلے گا جب وہ اس کا زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کرے گا۔ پھر بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس واقعہ نگاری میں بابر اپنے متعلق یا اپنے دوستوں یا اپنے دشمنوں کے متعلق جو کچھ لکھ رہا ہے اس میں کسی جگہ بھی اس نے جانب داری سے کام نہیں لیا؛ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ جب وہ شیبانی خاں ایسے اہم اور قابل انسان کی تنقیص کرنا چاہتا ہے تو توازن کھو بیٹھا ہے۔ لیکن اس طرح کی چند مثالوں کو چھوڑ کر اگر دیکھا جائے تو اس کی توزک (بابر نامہ) اس قسم کی دوسری تصانیف کی سطح سے بہت بلند اور لائق اعتماد ہے۔ بابر کی عمیق قوت مشاہدہ اور اس کی قدرت تجزیہ و تحلیل کا ثبوت اس کے ان بیانات اور عبارتوں سے ملتا ہے جن میں اس نے فنی آثار یا کسی جگہ کے جانوروں، پھولوں اور نباتات کے متعلق یا قوموں کی جماعتی نفسیات یا بعض افراد کے کردار کے متعلق اظہار خیال کیا ہے۔ بطور ادبی کتاب کے بابر نامہ کی سادہ اور پاکیزہ زبان، اس کا قدرتی اسلوبِ بیان، مناظر قدرت کے ذکر میں اس کی رنگین اور دل آویز عبارتیں بعض ایسے وجوہ ہیں جن کی بنا پر ہم بابر نامہ کو نہ صرف چغتائی نثر بلکہ عام ترکی نثر کا ایک نفیس ترین نمونہ سمجھنے میں حق بجانب ہیں۔ [واقعات بابری اس فارسی ترجمے کا نام ہے جو عبدالرحیم خانخاناں نے کیا تھا۔ دیکھیے محمد شفیع لاہوری: سلطان حسین مرزا کے دربار میں علم و ہنر کی سرپرستی، در اورینٹل کالج میگزین، مئی ۱۹۳۴ء، ص ۱۳۶].

۲۔ عروض رسالہ سی: بابر نامہ سے اور بابر کے دیوان کے بعض نسخوں سے نیز بداؤنی کی منتخب التواریخ (کلکتہ ۱۸۶۸ء، ۱: ۳۴۳) سے یہ معلوم تھا کہ بابر نے علم العروض پر چغتائی زبان میں ایک رسالہ لکھا تھا، لیکن ۱۹۲۳ء تک اس رسالے کا سراغ نہ مل سکا تھا۔ اس سال ایم۔ فؤاد کوپرولو (Köprülü) کو پیرس کے ایک مخطوطے میں اس کا ایک نسخہ مثلاً (E. Blochet: Cat. des MSS. turcs، پیرس، Bibl. Nat. Supp.، شمارہ ۱۳۰۸)۔ یہ اس صنف کی دوسری فارسی کی کتابوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس کی اصلی اہمیت یہ ہے کہ بعض اوزان نظم کے متعلق، جو ترکی شاعروں نے استعمال کیے، اس کی دی ہوئی معلومات نوائی کی میزان الاوزان کی معلومات سے بہت زیادہ ہیں۔ بابر عام طور سے مروجہ اوزان کے لیے فارسی اور ترکی دونوں زبانوں کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ اس میں وہ اپنے اشعار بھی دیتا ہے، لیکن ان اوزان میں جو اس کی اپنی ایجاد ہیں وہ صرف ترکی اشعار پیش کرتا ہے۔ اپنے دیوان کے آخر میں لکھتا ہے کہ عروض رسالہ سی فتح ہندوستان سے دو یا تین سال قبل یعنی ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء اور ۹۳۴ھ/ ۱۵۲۸ء کے درمیان پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا.

(۳) مُبَیَّن: (بفتح با و یاے مفتوح مشدّد) بحر خفیف [مخبون] (فاعلاتن مفاعلن فعلن) میں ایک مثنوی۔ عروض رسالہ سی میں ایک حوالے کے مطابق ۹۲۸ھ/ ۱۵۲۱ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس مثنوی میں حنفی فقہ کے بعض مسائل کا تذکرہ ہے، نیز لشکر کشی کے متعلق بعض معاملات کا۔ اس سیدھے سادے پند نامے کی کوئی خاص فنی اہمیت تو نہیں لیکن اس سے اس امر کا پتا ضرور چلتا ہے کہ بابر کو فقہ سے خاصی دل چسپی تھی اور وہ ایک راسخ العقیدہ حنفی تھا۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے تک مستشرقین اس کو مُبِین بروزن مُعِیْن پڑھتے تھے۔ A. S. Beveridge نے اسی طرح اس کا تلفظ کیا ہے، اگرچہ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابوالفضل اور بداؤنی نے اس کا نام مُبَیَّن لکھا ہے (نیز یہ کہ شپرنگر نے اس کا نام فقۂ بابری لکھا ہے)۔ مُبِین بروزن مُعِین دراصل اس کتاب کی ایک شرح کا نام ہے جو بابر کے صاحب الانشاء شیخ زَیْن نے لکھی تھی.

(۴) رسالہ والدیہ کا ترجمہ: اصل کتاب (جو صوفی علم اخلاق پر ہے) کے مصنف خواجہ عبیداللہ احرار[ز] ہیں، جو وسطی ایشیا کے بہت بڑے صوفی تھے اور

جسے سارے تیموری اپنا روحانی پیشوا مانتے تھے، جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے یہ کتاب خواجہ احرارؒ نے اپنے والد کے ایما سے لکھی تھی۔ بابر نے ۹۳۵ھ/ ۱۵۲۸-۱۵۲۹ء میں اس کا چغتائی زبان میں ترجمہ کیا اور یہ اب اس کے دیوان میں شامل ہے۔ یہ مثنوی بحرِ رمل (محذوف) (فاعلاتُن فاعلاتُن، فاعلن) میں ہے اور دو سو تینتالیس اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ نہایت سادہ اور شگفتہ زبان میں لکھی ہوئی ہے مگر اس میں کوئی ادبی خوبی نہیں۔ اس کی کوئی اہمیت ہے تو یہ کہ اس سے بابر کے صوفیانہ میلانات کا پتا چلتا ہے.

(۵) دیوان: اس کا بیشتر حصہ ترکی زبان میں ہے۔ لیکن چند ایک نظمیں فارسی میں بھی ہیں۔ اصناف سخن میں سے غزل، رباعی، مثنوی، قطعہ، تیوغ، مُعمّا اور فردیات پر مشتمل ہے۔ اس میں متعدد نظمیں ایسی ہیں جن کا ذکر اس نے بابر نامہ میں کیا ہے۔ دیوان کے جو نسخے اس وقت موجود ہیں وہ عام دواوین کی طرح مرتّب شدہ نہیں، چنانچہ اس میں منظومات کی کوئی خاص ترتیب نہیں۔ فن شعر گوئی کے اعتبار سے بابر پندرھویں صدی کے چغتائی شاعروں میں سے کسی سے بھی — یہاں تک کہ نوائی سے بھی — کم نہیں اور وہ اپنے خیالات و جذبات کو نہایت صاف اور سیدھی زبان میں بیان کرتا ہے جس میں کسی قسم کا تصنّع یا تکلّف نہیں پایا جاتا۔ اس کی شاعری میں صوفیانہ رنگ کے عاشقانہ اور خمریہ اشعار کے ساتھ ساتھ زندگی سے متعلّق عام مضامین بھی ملتے ہیں۔ بعض متقدم شعرا بالخصوص نوائی کا اثر بھی نظر آتا ہے۔ لیکن کہیں کورانہ تقلید نہیں ملتی۔ اگرچہ بابر کو صنائع بدائع اور شاعرانہ نکتہ طرازیوں سے بھی دل چسپی تھی (اس کے دیوان میں اس کی انتیس مثالیں موجود ہیں) اور زمانے کے عام ذوق کے پیش نظر اس نے فارسی اور ترکی دونوں زبانوں میں بہت سے "معمّے" بھی لکھے (خود اس کے دیوان میں باون معمّے شامل ہیں) تاہم اس کی شاعری کا بیشتر حصہ ایسا ہے جس میں خلوص اور سچائی ہے اور اس کا انداز بیان سادہ، مانوس اور فطری ہے۔ اس نے بہت سے "تیُوغ" (Tuyūgh) بھی لکھے، جو ترکی زبان کی مخصوص صنف نظم ہے، نیز کچھ رباعیات جو بہت دل کش ہیں۔ اس کے تورکو (Türküs) میں، جو بڑی مقبول عوام صنف ہے، ایک نظم موجود ہے، جو مقاطِعی (Syllabic) وزن میں ہے (دیکھیے *MTM*، ۱: ۲۷)۔ وہ فارسی میں بھی شعر گوئی پر قادر تھا (اس کے دیوان میں بیس سے زائد فارسی نظمیں موجود ہیں) لیکن مادری زبان سے اس کی محبت اس بات سے ظاہر ہے کہ اس کے دیوان میں چغتائی زبان میں شاعری کا حصہ غالب ہے۔ مزید براں وہ اپنے اشعار میں اکثر ترکوں کی شجاعت کا ذکر کرتا ہے نیز اس امر کا کہ وہ خود انھیں میں سے ہے۔ اس لحاظ سے وہ اُس ادبی اور ذہنی رجحان کا تتبّع کرتا ہے جس کی ابتدا گزشتہ صدی میں نوائی نے کی تھی اور جو نہ صرف خراسان ہی میں بلکہ تمام تیموری درباروں میں موجود تھا۔ بعد ازاں چغتائی زبان میں لکھنے والے شعرا کا (اس کی اولاد میں، نیز درباریوں میں) اگر ظہور ہوا تو یہ سب بابر کے ادبی اثر کا نتیجہ تھا۔ ادبیات کا مؤرّخ نوائی کے بعد یقیناً بابر ہی کو چغتائی شعرا میں سب سے بڑا مقام دے گا.

مآخذ: (۱) بابر نامہ، جسے سب سے پہلے N. Ilminski نے شائع کیا۔ *Babernameh (Diagataice ad fidem codicis petropolitani)*، قازان ۱۸۵۷ء، حیدر آباد کے ایک مخطوطے کا عکس A. S. Beveridge کے بابر نامہ، (*The Babar-nāma*) کی اصل ہے، در وقفیہ گب *GMS*، ۱۹۰۵ء۔ عبدالرحیم خان خاناں نے جو بیرم خاں [رک بآن] کا بیٹا تھا بابر نامہ کا فارسی میں ترجمہ [اکبر کی فرمائش سے] کیا تھا اور اسے J. Leyden اور W. Erskine نے *Mémoirs of Zehir-ed-Din Muhammed Babar*، (لنڈن ۱۸۲۶ء) کے نام سے انگریزی میں منتقل کیا۔ فرانسیسی زبان میں Pavet de Courteille نے *Mémoires de Baber*، (پیرس ۱۸۷۱ء) کے نام سے ترجمہ کیا اور A. S. Beveridge نے *The Memoirs of Bāber*، کے نام سے۔ ایک اَور نیا ترجمہ ہوا جس میں Leyden اور Erskine کے ۱۸۲۶ء والا ترجمہ بھی شامل ہے، لنڈن ۱۹۱۲ء۔ وہی مصنّف: *The Bābur-nāma in English*، لنڈن ۱۹۲۲ء، دو جلدوں میں اصل کا نہایت شاندار ترجمہ مع مقدمہ و حواشی وغیرہ۔ اس کا دوسرا فارسی ترجمہ حسن پائندہ نے کیا۔ بداؤنی نے لکھا ہے کہ شیخ زین نے بابر نامہ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا، لیکن اس کی واقعات بابری درحقیقت ترجمہ نہیں ہے (اردو ترجمہ از رشید اختر ندوی، بنام تزک بابری، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۶۵ء، ترجمے اور طباعت کی خاصی غلطیاں ہیں)؛ (۲) عروض رسالہ سی: اصل ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ ترکی شاعری کی اصناف کے متعلق اس سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں ان کے لیے دیکھیے محمد فؤاد کور پرُولو کی ترک دلی و ادبیات حقندہ راشتیر مہ لر، استانبول ۱۹۳۴ء، ص ۴۰ - ۴۴؛ (۳) مبیّن: اس کا ایک طویل اقتباس، جو ایک ناقص مخطوطے پر مبنی ہے، I. N. Berezin کی *Turetskaya chrestomatia*، قازان ۱۸۶۷ء، میں شامل ہے۔ اس کے نجی کتب خانے کے ایک مکمل اور صحیح نسخے (مؤرخہ ۹۳۷ھ/ ۱۵۳۰-۱۵۳۱ء) کے تفصیلی بیان کے لیے دیکھیے کور پرُولو: کتاب مذکور، ص ۲۴۴ - ۲۴۶؛ (۴) رسالۂ والدِیّہ کا ترجمہ: اصل متن دیوان کے نسخۂ مطبوعۂ استانبول کا ملخّص ہے جسے کور پرُولو (Köprülü) نے *MTM*، ۱: ۱۱۳-۱۲۴ میں شائع کیا ہے؛ (۵) دیوان بابر پادشاہ، طبع E. Denison Ross، در *JASB*، ۱۹۱۰ء میں ایک ناقص رام پوری مخطوطے کا عکس شامل ہے۔ اس وقت صرف اسی ایک مخطوطے کا علم تھا، چند سال بعد ایک زیادہ مکمل نسخے کا انکشاف ہوا (پیرس، *Bibl. Nat. Suppl. turc.*، شمارہ ۱۲۳۰)، جو A. Samoylovich کے مجموعۂ اشعار بابر پادشاہ پٹروگراڈ ۱۹۱۷ء، کی اساس و بنیاد ہے۔ کور پرُولو (Köprülü) نے ۱۳۳۱ھ/ ۱۹۱۳ء کے *MTM* (شمارہ ۲، ۳، ۴) میں چند مزید نظمیں ایک مخطوطے سے لے کر شائع کیں جو اس وقت استانبول کی یونیورسٹی لائبریری (شمارہ ۳۷۴۳) میں موجود ہے۔ اگرچہ یہ ناقص الآخر ہے تاہم اس کے مندرجات Samoylovich کے مندرجات سے دو چند ہیں۔ اس میں منجملہ دیگر مواد کے ایک سو اٹھارہ غزلیں اور ایک سو چار رباعیات ترکی زبان میں ہیں اور تین غزلیں اور اٹھارہ رباعیات فارسی زبان میں.

(محمد فؤاد کور پرُولو M. FUAD KÖPRÜLÜ)

----

* **بابک:** (م ۸۳۸ء) المامون اور المعتصم (۸۱۳-۸۴۲ء) کے دورِ خلافت میں آذربیجان کی نیم سیاسی نیم مذہبی خُرّمی تحریک [رَكّ بہ خُرّمیہ] کا سرغنہ۔ یہ تحریک قریباً رُبع صدی تک جاری رہی اور دنیاے اسلام کے لیے ایک شدید خطرہ بنی رہی۔ مزدکیوں نے، جو ایران میں ساسانیوں کے عہد سے زیرِ قہر و عتاب تھے، اپنی اشتراکی تحریکات مختلف ناموں سے جاری رکھیں۔ دنیاے اسلام کے لیے خطرناک ہونے کے اعتبار سے خروج بابک کو ان تحریکوں میں اہم ترین درجہ دیا جا سکتا ہے۔ خُرّمیہ اپنی خُفیہ سرگرمیوں میں مسلسل مصروف اور ہر وقت بغاوت کے لیے موقع کی تلاش میں رہتے تھے۔ انھیں یہ موقع اضطراب و فتنہ کے اس زمانے میں مل گیا جس کا آغاز امین اور المامون کی باہمی آویزشوں سے ہوا اور جس کا سلسلہ المامون کی فتح (۸۱۳ء) کے بعد تک بھی جاری رہا، اس لیے کہ حسن بن سَہل، والیِ عراق و ایرانِ غربی، کا عہدِ حکومت کمزور تھا پھر یہ ہوا کہ امام علی الرضا کو ولی عہد مقرر کر دیا گیا تھا۔ جب حاتم، والیِ ارمینیہ نے بغاوت کی تو خُرّمیوں کو خروج کے لیے موقع ہاتھ آیا۔ عرب فوج کے سپہ سالار ہَرثَمہ اور ایرانی وزیر فَضل بن سَہل کی باہمی رقابت کا انجام یہ ہوا کہ ہرثمہ کو قتل کر دیا گیا۔ جب اس قتل کا حال ہرثمہ کے بیٹے حاتم کو معلوم ہوا تو وہ بَرْذَعَہ سے کِسال کی جانب روانہ ہوا (کِسال بَرْذَعَہ سے چالیس فرسخ پر ہے اور تفلیس سے بیس فرسخ پر، دیکھیے البلاذری، ص ۲۰۷) اور اس نے بغاوت کی تیاری مکمل کر لی۔ اس نے ارمنی سرداروں (بطارقہ) اور رئیسوں اور خُرّمیوں کے قائد بابک کو خط لکھے کہ وہ بھی بغاوت کر دیں۔ اگرچہ انھیں دنوں ہرثمہ کا انتقال ہوا تھا، لیکن بابک نے، جو خوب جانتا تھا کہ اس صورت حال سے کیسے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، ۲۰۱ھ/۸۱۶ء میں بغاوت کر دی (دیکھیے الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (Houtsma)، ۲: ۵۶۳) اور اس نے عساکرِ خلافت کو ۲۲۳ھ/۸۳۷ء تک مصروف رکھا۔ المسعودی کی یہ روایت (مروج، طبع Barbier de Meynard، ۷: ۱۳۰) کہ بابک کا اسلامی نام حسن تھا کسی اَور ماخذ میں موجود نہیں۔ الدّینوری، یہ لکھنے کے بعد کہ بابک کے نسب اور مذہب کے متعلق آرا کا اختلاف موجود ہے، کہتا ہے کہ اس کا باپ مُطَہّر بن فاطمہ بنت ابی مسلم تھا، خُرّمیوں کی شاخ فاطمیّہ اسی فاطمہ سے منسوب ہوئی دیکھیے الاخبار الطِّوال، قاہرہ، ص ۳۷۹؛ اردو ترجمہ لاہور، بہ امداد اشاریہ)۔ اگرچہ اس کی تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ ابن الزَّیات نے ایک شعر میں (الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۱۲۳۰) بابک کے لیے "شیطان خراسان" کی ترکیب استعمال کی ہے، لیکن اسے فراموش نہ کرنا چاہیے کہ کچھ آگے چل کر (الطبری، ص ۱۳۰۳) یہی شعر "مازیار" پر چسپاں کیا گیا ہے۔ ایک حکایت کی رُو سے، جسے الطبری (ص ۱۲۳۲) نے نقل کیا ہے، بابک مَطَر نامی ایک صُعلُوک (کرائے کے سپاہی) کا ناجائز بچّہ تھا۔ المقدسی کا بیان کم و بیش وہی ہے جو ابن الندیم نے بحوالۂ واقد بن عمرو التمیمی دیا ہے۔ وہ بیان یہ ہے کہ بابک کا باپ اہلِ مدائن میں سے تھا اور پیشے کے لحاظ سے تیلی (دہّان) تھا۔ اس نے آذربیجان کے رستاقِ مَیْمَذ کے ایک گاؤں بِلال آباد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور بابک کی ماں سے، جو ایک نابینا عورت تھی، عقد کر لیا تھا (الفہرست، قاہرہ، ص ۴۸۰ [لائپزگ، ص ۳۴۳]؛ کتاب البدء و التاریخ، Huart کا فرنسیسی ترجمہ، ۶: ۱۱۴)۔ اسی میں یہ بھی مذکور ہے کہ ایک دفعہ اسے نَبَطی گیت گاتے سنا گیا اور یہ کہ وہ اہلِ مدائن سے تھا۔ اس بیان کو نظر انداز کرتے ہوے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان حکایات سے ایک ایسے رجحان کا سراغ ملتا ہے جس کا مقصد بابک کی اصل کو پست ظاہر کرنا ہو۔ بہر حال یہ ناممکن ہے کہ ان حکایات کو کوئی وزن دیا جائے جن میں بغیر کسی سند کے یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ بابک کا ایک بھائی بھی تھا۔ فی الحقیقت اگر ہم بابک اور ابن شَرْوِین طبرستانی کے معاملے کو، جس کا الطبری (ص ۱۲۳۱) نے تذکرہ کیا ہے، معتبر تصوّر کریں تو ہمیں یہ مان لینا چاہیے کہ بابک ایک دہقان تھا۔ الدّینوری نے فاطمہ کے بیٹے کا نام مُطَہّر لکھا ہے۔ اس کا یہ نام اَور کسی ماخذ میں موجود نہیں۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ فاطمہ کا بیٹا ہونے کی وجہ سے وہ وہی مہدی تھا جس کا سیاست نامہ میں ذکر ہے (طبع شیفر (Schefer)، ص ۲۰۴)، اگرچہ ایسی تصریح کہیں نہیں آئی۔ ابن الندیم اور المقدسی کے بیانات کی رُو سے، جو زیادہ قابلِ اعتماد نظر آتے ہیں، ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ بابک کی پیدائش اور تربیت آذربیجان میں ہوئی۔ انھیں مآخذ کی رُو سے بابک دس سال کی عمر تک اپنی ماں کے پاس رہا جو لوگوں کے بچّوں کو اُجرت پر دودھ پلایا کرتی تھی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک وہ تبریز اور اس کے نواح میں مویشی چراتا اور سائیسی کرتا رہا۔ پھر وہ اپنی ماں کے پاس واپس آ گیا۔ ایک دن خُرّمی قائد، جاویدان بن سہرک نے بَذّ جاتے ہوئے بلال آباد میں بابک کو دیکھا اور اس کی صلاحیتوں کو بھانپ کر اسے اس کی ماں سے لے لیا اور اپنے ساتھ لے گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ انھیں دنوں میں جاویدان اور ابو عمران میں، جو جبالِ بَذّ کے خُرّمیوں کی قیادت کے لیے جاویدان کا رقیب تھا، جنگ ہوئی اور جس میں ابو عمران، جاویدان کے ہاتھوں مارا گیا اور وہ خود بھی نیزے کے زخم سے تین دن کے بعد مر گیا۔ جاویدان کی بیوی نے، جو بابک کے دامِ الفت میں گرفتار تھی، بابک کے لیے خُرّمیوں کی اطاعت ایک افسانہ تراش کر حاصل کر لی؛ وہ یہ کہ اس کے خاوند نے کہا تھا: میری روح میرے بدن سے نکل کر بابک کے بدن میں داخل ہو گی اور اس کی روح میں شریک ہو جائے گی، لہٰذا اس کی اطاعت کرنا لازمی ہے (الفہرست، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۴۸۱ و مطبوعۂ لائپزگ، ص ۳۴۱؛ عوفی: جوامع الحکایات، در کتاب خانۂ فاتح، شمارہ ۴۳۱۰، ورق ۱۱۶ الف؛ المقدسی: کتابِ مذکور).

بابک کی ابتدائی زندگی افسانویت میں مستور ہے لیکن ۲۰۱ھ/۸۱۶ء کے بعد سے اس کی تمام جزئیات معلوم ہیں۔ بابک نے اس موقع سے جو اسے اس سال حاصل ہوا اَور ان میلانات سے جو اس کے معتقدین کے قلوب میں ہمیشہ سے جاگزیں تھے استفادہ کر کے علاقے کی مُسلم آبادی پر حملہ کر دیا، ان کی املاک لوٹیں اور ان کی کثیر تعداد کو تہ تیغ کیا حتّٰی کہ عورتوں اور بچوں کو بھی نہ چھوڑا۔ جوں جوں اس کی شہرت، جس کا آغاز یوں ہوا تھا، پھیلی خُرّمیوں کی تعداد بھی، جو جوق

در مجوق اس کے جھنڈے تلے جمع ہو رہے تھے، بڑھتی چلی گئی۔ ''کورہ'' بذّ (بعض دفعہ تثنیہ میں: البَذّان) کے مسلمانوں نے مراغہ میں پناہ لی اور اس میں قلعہ بند ہو گئے (المقدسی: کتاب مذکور، ص ۱۱۴؛ البلاذری: فتوح البلدان، طبع ڈخویہ (de Goeje)، ص ۳۳۰)۔ جب بغاوت نے شدت اختیار کی تو المامون نے یحییٰ بن معاذ الذُّہْلی کو ارمینیہ کا والی مقرر کیا اور اسے حکم دیا کہ وہ بغاوت کا قلع قمع کرے [۲۰۴ھ]۔ جب یحییٰ کو کوئی کام یابی حاصل نہ ہوئی تو ۲۰۵ھ میں عیسی بن محمد کو اس کی جگہ ارمینیہ اور آذربیجان کا والی مقرر کیا گیا لیکن بذّ کے ایک درّے میں اسے اور مقامی رؤسا کو جو اس کے ساتھ تھے شکست ہوئی اور اسے مجبوراً پسپا ہونا پڑا (الیعقوبی، ۳: ۵۶۴)۔ ان ناکامیوں نے مسلمانوں کے خلاف بابک کے تمرّد میں اضافہ کر دیا۔ ۲۰۹ھ میں نئے سپہ سالار، زُرَیق بن علی الأزْدی کو کسی مؤثر کارروائی نہ کر سکنے کی بنا پر برخاست کر دیا گیا اور اس کی جگہ محمد بن حمید الطوسی کو مقرر کیا گیا۔ محمد نے پہلے تو زُرَیق کی، جو برخاستگی کی وجہ سے باغی ہو گیا تھا، خبر لی اور پھر ۲۱۴ھ میں اپنا مستقر ہَشْتادسر میں قائم کیا، درّہ ہائے بذّ کا محاصرہ کیا اور کچھ اور فتوحات بھی حاصل کیں، مگر اصحابِ بابک کے ایک اچانک حملے کی وجہ سے وہ اور اس کی فوج کے سرداروں کی ایک جماعت اپنی زندگیوں سے ہاتھ دھو بیٹھی (الیعقوبی، ۲: ۵۶۵؛ سیاست نامہ، ص ۲۰۰)۔ بابک کی ان پے درپے فتوحات سے بعض مقامی ارمنی سرداروں کو، جن میں سَہْل بن سُنْباط (دیکھیے سطورِ ذیل) بھی تھا، یہ حوصلہ ہوا کہ وہ مسلمانوں کے مقابلے کے لیے بابک کے ساتھ شریک ہو گئے (بلعمی، ترجمہ Zotenberg، ۴: ۵۴۲)۔ عبداللہ بن طاہر کو آذربیجان کا والی مقرر کیا گیا لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد اسے خراسان بھیج دیا گیا۔ اس کے جانشین مثلاً عُجَیف بن عَنْبَسہ اور علی بن ہشام کمزور تھے، جو ضرورت پڑنے پر بابک سے بھی جا ملتے تھے۔ ان کے باہمی جھگڑوں نے ۲۱۷ھ/۸۳۲ء تک صورت حال کو بدتر بنا دیا (الدینوری، ص ۳۹۷؛ الیعقوبی: ۲: ۵۶۶؛ الطبری، ۳: ۱۱۰۸)۔ مزید براں مصالحت کا عارضی وقفہ گزرنے کے بعد بوزنطیوں اور بنو عباس میں دوبارہ جنگ چھڑ گئی، اس پر المامون بذاتِ خود ایک لشکرِ جرّار لے کر بوزنطیوں کے خلاف جنگ کرنے کے لیے گیا۔ خُرّمیوں نے اس صورتِ حال کو اپنے موافق پایا۔ وہ اٹھے اور اقلیمِ فارس اور اصفہان تک پھیل گئے (دیکھیے سیاست نامہ، ص ۲۰۱)۔

جب المامون کو اس مہم کے دوران موت نے آلیا تو اس نے ۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں بمقام طرسوس بسترِ مرگ پر المعتصم کو خُرّمیہ کے متعلق اہم وصیتیں کیں (الطبری، ۳: ۱۱۳۸)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اربابِ حکومت کو خطرے کی شدت کا قوی احساس تھا۔ نئے خلیفہ نے ۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں اسحٰق بن ابراہیم کی زیرِ قیادت جو افواج بھیجیں انھوں نے خُرّمیوں کو شکست فاش دی۔ اسحٰق بغداد واپس آ گیا [۲۱۹ھ] اور اس کے جانشین ابوسعید محمد بن یوسف نے بابک کے ویران کردہ قلعوں کو دوبارہ تعمیر کیا اور بابک کے سالار معاویہ کو، جو غارت گری کی ایک مہم سے واپس آ رہا تھا، مغلوب کر لیا۔ والیِ [قلعۂ] شاہی و تبریز محمد بن [البَعِیث] نے، جس کا باپ الرّوّاد کے صُعْلُوکوں (کرایہ کے سپاہیوں) میں سے تھا، بابک کے ساتھ مصالحت کی ہوئی تھی۔ اگرچہ وہ خود خرّمی نہ تھا تاہم بعد میں اس نے بابک کے ایک سالار عصمة الکردی صاحب مرند [بزّ زند] کو گرفتار کر لیا اور خلیفہ کا طرف دار بن گیا (الطبری، ص ۱۱۷۱؛ بلعمی، طبع Zotenberg، ۴: ۵۲۶؛ الیعقوبی، ۲: ۵۶۸)۔ خرمیوں کے خلاف گو چند ایسی مقامی کامیابیاں حاصل کر لی گئی تھیں تاہم اس بغاوت کی توسیع کا انسداد ابھی نہیں ہوا تھا۔

۲۲۰ھ/۸۳۰ء [کذا ۸۳۵ء] میں المعتصم نے افشین [رَک بآن] کو، جو مصری بغاوتوں (الیعقوبی: موضع مذکور) کو فرو کرنے میں بڑا نام پیدا کر چکا تھا بابک کے استیصال کے لیے مامور کیا۔ افشین نے اپنا مستقر بَرْزَنْد میں قائم کیا اور اپنے آپ کو صرف فوجی تیاریوں اور حربی حرکات کی تنظیم ہی تک محدود نہ رکھا بلکہ متعدد اور اقدامات بھی عمل میں لایا، مثلاً اس نے خود بابک کے مخبروں کو گرفتار کر لیا۔ دوسری دفعہ فوجیں بُغا الکبیر کی زیرِ قیادت بھیجی گئیں (بُغا خلیفہ کی بھرتی کی ہوئی ترکی فوج کے سالاروں میں سے تھا)۔ بابک نے ان پر ناگہانی حملہ کرنے کی کوشش کی لیکن چونکہ اس حملے کی خبر ایک جاسوس نے پہلے ہی کر دی تھی اَرْشَق (دیکھیے جغرافیاے مفصل ایران، ۲: ۲۳) میں بابک اور اس کی فوج کو شکست فاش ہوئی۔ بابک مُوقان کے رستے سے بذّ کی طرف بھاگ گیا (الطبری، ص ۱۱۷۴ بعد)، افشین، جو جوسادار سَب تک بڑھ آیا تھا، سال بھر خرّمیوں سے لڑتا بھڑتا رہا، آخر جاڑے کی شدت سے مجبور ہو کر برزند کی جانب پسپا ہو گیا (الیعقوبی، ص ۵۷۸)۔ ۲۲۱ھ میں افشین اور بُغا نے بذّ کی طرف پیش قدمی کی۔ افشین نے دَرْوَاز میں ڈیرے ڈالے اور بُغا نے ہشتادسر میں۔ بُغا کی افواج کے نقصانات کی تلافی کے لیے، افشین نے اپنے بھائی فضل بن کاؤس کو، تھوڑی فوج کے ساتھ، اس کے پاس بھیج دیا۔ موسم سرما کی شدت سے بُغا واپس ہو گیا، لیکن جب اسے معلوم ہوا کہ افشین ابھی برسرِ پیکار ہے تو وہ بھی دوبارہ حرب وضرب میں مصروف ہو گیا۔ کچھ عرصہ بعد جب اسے معلوم ہوا کہ بابک کے حملوں کی وجہ سے افشین واپس چلا گیا ہے تو اس نے بھی پسپائی کا ارادہ کر لیا۔ واپسی کے دوران میں اس کی فوج کا ایک کثیر حصہ بابک کے ایک شب خون کی نذر ہو گیا اور وہ بمشکل اپنی جان بچا کر بھاگا (بلعمی، ص ۵۲۸؛ الطبری ۳: ۱۱۸۶-۱۱۹۳)۔

اس موسم سرما میں ہشتادسر کے مقام پر تُرک کے ہاتھوں (جو اسحٰق بن ابراہیم کا مولیٰ تھا)، بابک کے مشہور سالار طرخان کا قتل بابک کے لیے ایک صدمۂ عظیم تھا (الطبری، ص ۱۱۹۴)۔ ۲۲۲ھ میں، افشین نے کمک حاصل کر کے، ایک عام حملے کا اقدام کیا اور آذین شکست کھا کر بذّ کی طرف بھاگا (بلعمی، ص ۵۳۱)۔ اس مرحلے پر، مسلم مآخذ کے مطابق بابک نے اپنے اوپر سے دباؤ کم کرنے کے لیے، بوزنطی شہنشاہ تُوفیل (Theuphilus) بن میخائیل کو خط لکھا کہ چونکہ خلیفہ کے تمام عساکر اس کے خلاف جنگ میں مصروف ہیں، ارضِ خلافت

پر حملے کا یہ موقع ہاتھ سے نہیں دینا چاہیے، چنانچہ شہنشاہ طرطوس تک بڑھ آیا۔ اس نے قلعۂ زِبَطرہ پر قبضہ کر لیا (قب الطبری، ۳: ۱۲۳۴–۱۲۵۶؛ قب A. Vasiliev: *Histoire de L' Empire*، ۱: ۲۶۴)، اگرچہ H. Sadighi: *Les Mouvements religieux iraniens*، ص ۲۵۷ نے اس حکایت کو مشتبہ قرار دیا ہے، کیونکہ بوزنطی حملہ بابک کی شکست کے بعد وقوع پذیر ہوا اور اس وجہ سے بھی کہ بوزنطی مآخذ اس موضوع پر بالکل خاموش ہیں، لیکن بوزنطیوں کے ساتھ خرمیوں کے تعلقات، حالات کی سازگاری کے وقت سیاسی صورت حال سے استفادے کی قابلیت جو بابک میں تھی اور بوزنطی مؤرخین Cedrenus (۲: ۱۱۹) اور Theophances (ص ۱۰۹، ۶۲۵) کے ان تعلقات کے متعلق بیانات (دیکھیے Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲: ۲۴۰) یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس نوعیت کا کوئی اقدام بالکل ممکن ہے کہ ہوا ہو۔ انتظار کے طویل عرصے نے، جو درمیان میں آ پڑا، عسکریوں میں ایسی [غلط] افواہوں کو ہوا دی کہ افشین خفیہ طور پر بابک کے ساتھ ساز باز کر چکا ہے۔ بالآخر جب تمام تیاریاں مکمل ہو گئیں تو افواج نے بذّ کی طرف پیش قدمی کی اور بابک کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ بابک نے پانچ افراد کے ساتھ دریاے اِرَس عبور کیا اور اقلیم اَرّان میں پناہ لی۔ افشین بذّ میں داخل ہوا اور وہ خونریز معرکے جو اس کے بعد ہوئے ان میں خرمیوں کی ایک کثیر تعداد تہ تیغ کر دی گئی اور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی گئی۔ اسیرانِ جنگ میں بابک کی کئی بیویاں اور بچے بھی تھے۔ (الیعقوبی، ۲: ۵۷۹؛ الطبری، ص ۱۲۳۳) اس کی ایک لڑکی معتصم کے حرم میں داخل کر دی گئی (سیاست نامہ، ص ۲۰۴)۔ افشین نے وُلاۃِ آذربیجان اور سردارانِ آرمینیہ کو اطلاعات بھجوا دیں کہ بابک فرار ہو گیا ہے اور حکم دیا کہ اسے گرفتار کر کے اس کے سامنے حاضر کیا جائے۔ آخر کار بابک کو جب وہ اپنے بھائی عبداللہ کے ساتھ پہاڑوں میں مارا مارا پھر رہا تھا ایک کسان نے شناخت کر لیا۔ اس امر کی اطلاع سَہْل بن سُنباط والی اران کو دی گئی (المسعودی: مُروج، ۷: ۱۲۴)۔ سَہْل نے، جو کسی وقت بابک کی اعانت کیا کرتا تھا، خلیفہ کی نگاہ میں اس سے بری ہونے کے لیے بابک کو ترغیب دی کہ وہ روم کی طرف نہ جائے اور اُسے شکار کے بہانے لے جا کر افشین کے حوالے کر دیا۔ Streck: *Armenie*، در آ، لائڈن، ۱: ۴۳۸ اور J. D. Morgan: *Hist. du peuple armenien*، ص ۱۳۳، میں سَہْل بن سُنْباط کو سنباط بن آشُوط (م ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء) کے ساتھ ملتبس کر دیا گیا ہے۔ صفر ۲۲۳ھ میں افشین بابک کو ساتھ لے کر سامرّا میں ایک فاتحانہ جلوس کے ساتھ داخل ہوا۔ اس زمانے کی رسم کے مطابق، عالمِ اسلامی کے اس مہیب دشمن کو تشہیر کے لیے ہاتھی پر سوار کیا گیا اور پیادہ اور سوار فوج کی قطاروں میں سے گزار کر اُسے خلیفہ کے حضور میں لایا گیا (الطبری، ص ۱۲۳۰؛ الیعقوبی، ص ۵۷۹؛ المسعودی، ۷: ۱۲۷)۔ معاصر شعرا نے اس یوم سعید کی تہنیت میں نظمیں پڑھیں اور اسلام کے راستے میں خدمات انجام دینے والے سالاروں کی مدح میں قصیدے لکھے۔ بابک کو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کیا گیا اور اس کا سر خراسان بھیجا گیا اور مختلف شہروں میں دکھایا گیا اور اس کا دھڑ سامرّا کے ایک دُور دست محلے میں سولی پر لٹکا دیا گیا۔ اس کے ایک صدی بعد بھی گو سامرّا اجڑ چکا تھا، اس جگہ کو ابھی تک خَشَبَۃ البابک (= بابک کی سولی، مروج، ۷: ۱۲۸) ہی کہا جاتا تھا۔ خرمی، جو بابک کی موت کے بعد کم زور ہو گئے تھے، بعد ازاں وقتاً فوقتاً بغاوتیں کرتے رہے (الطبری، ص ۱۳۵۱؛ المسعودی: کتاب التنبیہ، *BGA*، ۸: ۳۵۳؛ سیاست نامہ، ص ۲۰۴) لیکن ان میں سے بعض بالآخر مسلمان ہو گئے اور باقیوں نے قرامطی اور اسمٰعیلی فرقوں میں شمولیت اختیار کر لی۔

بابک کی سیرت اس کی بیس سالہ جنگ جوئی سے ظاہر ہوتی ہے، مضبوط ارادے، صلابت اور عزم صمیم کا مالک تھا۔ اس کی صلابت کے ثبوت کے لیے یہ بیان کر دینا چاہیے (المقدسی، متن، ۶: ۱۱۸ [ترجمہ، ص ۱۱۵]؛ سیاست نامہ، ص ۲۰۳؛ العوفی، ص ۱۵۴) کہ اس کے قتل کے وقت، جب اس کا ایک بازو کٹ چکا تھا، اس نے وہ خون جو اس کے جسم سے رواں تھا اپنے چہرے پر مل لیا، یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ اس کا چہرہ، موت، جس کی سُرخی عنقریب اس سے چھیننے والی تھی، کے خوف سے زرد نہیں ہو رہا تھا۔ اس نے بے حد دولت فراہم کر لی تھی۔ بذّ میں شاہانہ شان و شوکت سے زندگی بسر کرتا تھا اور اپنے حرم کی بے شمار عورتوں کے ساتھ مے نوشی اور راگ رنگ کی مجلسیں منعقد کیا کرتا تھا۔ لفظ خرّم، جسے مسلم مصنّفین نے مسرت اور ہر قسم کی شہوانی بے راہ روی کے معنے دیے ہیں، اسی نوعیت کی زندگی کا ایک نشان بن گیا۔ بذّ (مدینۃ البابک) سے اسے جو بے پناہ محبت تھی اس کا اظہار اس نے اپنے قتل کے دوران میں بھی کیا۔ اس کی آخری خواہش یہ تھی کہ وہ شبِ ماہتاب میں اس جگہ کا نظارہ کرے۔ وہ گفتگو جو اس نے سَہْل بن سُنباط سے کی اور جس کا مفاد یہ تھا کہ اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس کے بھائی عبداللہ کو اس کا کام جاری رکھنے کے لیے کسی اَور جگہ بھیج دیا جائے اور وہی اس کے مقلدین کا قائد ہو (بلعمی، ۴: ۵۴۳) اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس سے اس کے ارادے عیاں ہوتے ہیں۔

مسلم مآخذ کے مندرجات، ایک تقابلی تجزیے کے بعد، متبعین بابک کے عقائد پر روشنی ڈالنے کے لیے کافی ہیں۔ بابک کے متبعین کی اپنی کوئی تصنیف اب تک نہیں ملی، نہ بابک سے پہلے کے خرمیوں کے متعلق عموماً کوئی ایسا ماخذ موجود ہے اور نہ بابک کے متبعین کے عقائد کے متعلق خصوصاً کوئی چیز ملتی ہے۔ پس فرقۂ بابکیہ کا مطالعہ خرمیہ کے حدود و دوائر کے اندر ہی رہ کر کرنا چاہیے۔ لفظ خُرّم سے، جو اس کے اپنے لقب بابک الخرمی میں موجود ہے، اور اس کے فرقے کے نام خُرّمیّۃ البابکیۃ سے یہ بات صاف طور پر عیاں ہے۔ ابن الندیم نے خرمیہ کو دو صنفوں میں تقسیم کیا ہے، مُحَمِّرہ اور بابکیہ (ص ۴۷۹، مطبوعۂ لائپزگ، ص ۳۴۲)۔ عبدالقاہر بن طاہر البغدادی کا خیال ہے کہ مُحمّرہ (سُرخ پوش) بابکیہ اور مازیاریہ پر مشتمل ہیں (الفَرْق بین الفِرَق، قاہرہ، ص ۲۵۱)۔ ابن حزم کہتا ہے کہ

خرّمیہ (اصحاب بابک) مزدکی فرقوں میں سے ایک فرقہ ہیں (الفصل فی الملل والاھواء والنحل، قاہرہ، ۱: ۳۴)۔ سبط ابن الجوزی نے لکھا ہے کہ بابک مانی اور مزدک کے ثنوی فرقے سے تھا (مرآۃ الزمان، Bibl. Nat. f. arab، ۱۹۰۵، ورق ۱۱۰ الف)۔ بقول حمد اللہ المستوفی، بابک مزدکیّت کو دوبارہ زندہ کرنا چاہتا تھا (تاریخ گزیدہ، طبع وقفیۂ گب، ص ۳۱۶)۔ لیکن یہ باور کرنا مشکل ہے کہ مصنّفین کا مقصد اصطلاح "بابکیّہ" (سابق جاودانیہ) کے استعمال سے خرّمیوں کے اندر اعتقادی اختلافات کی موجودگی کو ظاہر کرنا تھا۔ بہر حال بعض ایسے مآخذ کا ذکر یہاں ضروری ہے جو ان کے مذہبی معتقدات کے متعلق اہمیّت رکھتے ہیں۔ بابک کی اصل کے متعلق حکایات ظاہر کرتی ہیں کہ بابکی عقیدۂ تناسخ ارواح کے قائل تھے (رَکَ بہ المقدسی: کتاب مذکور، ج ۴، ترجمہ: ص ۲۸، متن: ص ۳۰)۔ المقدسی کا یہ بیان (کتاب مذکور، ص ۸) کہ اس کے پیرو اسے نبی مانتے تھے (ابن الندیم، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۴۸۰، طبع فلوگل، ص ۳۴۲) کے اس بیان کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہے کہ وہ دعوٰیِ الوہیت کرتا تھا۔ المقدسی کی مہیا کردہ اطلاع سے خرّمیہ کے اعتقاد کی حقیقت زیادہ صاف طور پر نظر آتی ہے یعنی یہ کہ دنیا میں ہر وقت ایک نبی موجود رہے گا (ایسا ہی بعض غالی فرقوں کا بھی عقیدہ ہے) اور یہ کہ نبوت کا منصب انتقال موروثی ہے یا عمل تناسخ کے ذریعے منتقل ہوتا رہتا ہے۔

ابن الندیم کا یہ بیان کہ قتل و غصب و حرب و مُثلہ کی طرف خرّمیہ کا رجحان بابک کی وجہ سے ہوا غلط ہے۔ یہ معلوم ہے کہ عربوں کی ترکتاز کے خلاف انھوں نے ہمیشہ گہری رنجش اور نفرت و حقارت محسوس کی اور جب کبھی انھیں موقع ملتا وہ حصولِ قوت کے لیے بغاوت کر دیتے تھے، یہ بھی معلوم ہے کہ عہد ساسانیہ میں ان کے پیشرو، مزدکیہ، نے بھی حکومت اور امرا کے خلاف اسی جذبے کا اظہار کیا تھا۔ لہٰذا اس مفروضے کے لیے کوئی وجہ موجود نہیں کہ بابک کے ایک لاکھ مسلمانوں کو قتل کرنے کی کہانیاں (قبّ الطبری، ص ۱۲۳۳؛ سیاست نامہ، ص ۲۰۳؛ المقدسی، ص ۱۱۴؛ المسعودی: التنبیہ، ص ۳۵۲) بے حد مبالغہ آمیز ہیں۔ ابن الندیم کا بیان ہے کہ جب بابک خرّمیہ کا سردار بنا تو انھوں نے ایک گائے کی قربانی دی، اس کی کھال بچھائی، طشت میں شراب بھر کر اس میں روٹی کے ٹکڑے ڈالے، ہر شخص نے کھال کو پاؤں سے روند کر ایک ٹکڑا اس شراب میں بھگو کر کھایا اور بابک کے ہاتھ کو بوسہ دے کر اس کی اطاعت کا حلف اٹھایا۔ پھر انھیں کھانا اور شراب پیش کی گئی۔ یہ معلومات اس لحاظ سے اہم ہیں کہ ان سے پتا چلتا ہے کہ ایک نئے سردار کے گدی پر بیٹھنے کے وقت کیا رسوم ادا کی جاتی تھیں۔ خرّمیہ کے جملہ طبقات میں اور مزدکیہ کے باہمی ارتباط کے پیشِ نظر ان اطلاعات کو درست ہی سمجھنا چاہیے کہ وہ عورتوں اور مردوں کی مخلوط مجالسِ شراب و طرب منعقد کرتے تھے اور ان کے ہاں نکاح باجماعت کا رواج تھا۔ سیاست نامہ (ص ۲۰۴) کے مطابق خرّمیہ کا جب کوئی مجمع ہوتا یا وہ کسی مہم کے لیے بیٹھتے تو پہلے وہ ابو مسلم پر درود بھیجتے، اس کے بعد اس کی لڑکی فاطمہ کے بیٹے مہدی اور فیروز پر [بہ تصرّف، یہ در اصل (المقدسی، متن، ۴: ۳۰) مہدی بن فیروز پر درود بھیجنے کا ذکر ہے بجائے مہدی اور فیروز کے]۔ خرّمیہ اور مزدکیہ کے درمیان ربط اور وہ طرزِ عمل جو بابک نے ایرانی مسلمانوں کے متعلق اختیار کیا یہ دونوں باتیں اس سے مانع ہیں کہ ہم بابک کے رویّے کو ایک خاص گروہ کے مفاد کی پاس داری کے بجائے ایرانی قوم پرستی کا مظہر قرار دیں۔ یہ واقعہ کہ وہ اسلامی عَلَم لیے پھرتے تھے اس وجہ سے تھا کہ جب کبھی وہ مرکزی حکومت کے مقابلے میں کم زور ہوتے تھے تو وہ اپنے عقائد کو مخفی رکھ کر اپنے مسلمان ہونے کا اظہار کرتے تھے۔ اسی نوع کا طرزِ عمل بعد میں آنے والے ایران کے بعض فرقوں کی امتیازی خصوصیت ہو گیا۔ متأخر کتابوں میں اس کا ذکر بھی ایران میں پیدا ہونے والی دیگر مذہبی تحریکات کے ذیل میں کیا گیا ہے۔ یہ کیوں؟ اس کے سمجھنے کے لیے ان وسیع معانی پر غور کرنا چاہیے جو بعد کے زمانے میں اس اصطلاح کو پہنائے گئے۔

مآخذ: علاوہ ان تصانیف کے جن کا متن میں ذکر ہے دیکھیے: (۱) ابن قتیبہ: کتاب المعارف (طبع وسٹنفلٹ، گوٹنجن ۱۸۵۰ء)، ص ۱۹۸؛ (۲) ابن الاثیر (طبع تورنبورغ Tornberg)، ۶: ۳۱۵، ۳۳۹؛ (۳) ابوالفرج: مختصر الدّوَل (بیروت ۱۸۹۰ء)، ص ۲۴۱ ببعد؛ (۴) ابن خلدون: العِبَر (بولاق ۱۸۶۷ء)، ۳: ۲۵۶-۲۶۲؛ (۵) روضۃ الصفاء، بمبئی، ۳: ۱۴۶ ببعد؛ (۶) منجّم باشی (ترجمہ، ۲: ۱۲۹)؛ (۷) G. Weil: *Geschichte der chalifen*، Manheim ۱۸۴۸ء)، ۲: ۲۳۵-۲۴۰؛ (۸) G. Flügel، در *ZDMG*، ۲۳: ۵۳۱؛ (۹) Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland* (برلن ۱۸۸۵ء)، ۱: ۵۰۸؛ (۱۰) W. Muir: *The Caliphate* (ایڈنبرا ۱۹۱۵ء)، ص ۵۰۴، ۵۱۴؛ (۱۱) E. Blochet: *Le Messianisme dans L' hetevodoxie Musulmane* (پیرس ۱۹۰۳ء)، ص ۴۶ ببعد؛ (۱۲) Sadighi: *Les mouvements rebigieux iraniens* (پیرس ۱۹۳۸ء).

(OSMAN TURAN، از آ، تر کی)

بابل: قدیم عرب مصنّفین نے بابل شہر (Babylon) اور بابل کے ملک (Babylonia) دونوں کو بابل ہی کہا ہے۔ اس شہر کے کھنڈرات بغداد سے کوئی چون میل کے فاصلے پر بغداد - حلّہ شاہ راہ پر ملتے ہیں۔ مگر ملک کی حدود کے تعیّن کے بارے میں ان مصنّفین میں اختلاف رائے ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ وسیع رقبے پر پھیلا ہوا تھا؛ بعض کے خیال میں اس کا رقبہ بہت کم تھا۔ مسلم مؤرّخوں اور جغرافیہ نویسوں کی رائے میں بابل کا شہر اسلامی فتوحات سے بہت عرصے پیشتر ہی ویران و برباد ہو چکا تھا اور اس وقت اس کی جگہ بابل نام کا ایک چھوٹا سا گاؤں ہی موجود تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ گاؤں عباسی عہد یعنی چوتھی/دسویں صدی تک بھی موجود تھا، مثلاً ابن حوقل بھی اپنے زمانے میں اس کی موجودگی کا ذکر کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ "اس کی عمارتیں عراق بھر میں سب سے قدیم خیال کی

جاتی تھیں اور یہ شہر بادشاہوں نے آباد کیا اور اسے اپنا پایۂ تخت بنایا تھا اور ان کے جانشینوں نے بھی اسے برقرار رکھا۔ اس کی شاندار عمارتوں کے کھنڈر اب بھی اپنی عظمتِ رفتہ کے ثنا خواں ہیں''۔

ابوالفداء، جس نے ابن حوقل کا یہ اقتباس نقل کیا ہے، اس پر یہ اضافہ کرتا ہے ''یہی وہ شہر ہے جہاں حضرت ابراہیم خلیل اللہ علٰی نبیّنا وعلیہ الصلٰوۃ والسلام اور نارِ نمرود کا واقعہ پیش آیا۔ اور ان دنوں وہاں کھنڈروں کے سوا کچھ نہیں، ہاں ان کھنڈروں پر ایک چھوٹا سا گاؤں آباد ہے۔

ساتویں/تیرھویں صدی میں القزوینی نے بابل کے کھنڈروں کا تذکرہ کیا ہے کہ لوگ اپنے مکانوں کے لیے اس کے کھنڈروں میں سے اینٹیں نکال نکال کر لے جاتے رہے ہیں۔ بلکہ یہ سلسلہ کچھ پیچھے تک بھی برابر جاری تھا۔ اس ضمن میں وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ ''بابل ایک گاؤں کا نام ہے، جو قدیم ایام میں عراق میں دریاے فرات کی کسی ایک شاخ کے کنارے آباد تھا۔ اب لوگ اس کے کھنڈروں میں سے اینٹیں نکال نکال کر لیے جا رہے ہیں۔ وہاں دانیال کا ایک زیر زمین محبس (Dungeon) بھی موجود ہے، جہاں یہودی اور نصرانی بعض مقررہ تہواروں کے موقع پر زیارت کے لیے آتے ہیں۔ اکثر لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہی گڑھا ''ہاروت و ماروت کا کنواں'' تھا۔

البکری بابل کے مینار کا ذکر کرتا ہے اور اسے ''المجدل'' (Al-Madjal) کا نام دیتا ہے۔ متقدمین کی تقلید کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ یہ مینار (جسے عہد حاضر کے ماہرینِ آثار نے Ziggurat تشخیص کیا ہے) بابل میں نمرود نے تعمیر کرایا تھا۔ یہ پانچ ہزار مکعب (ساڑھے سات ہزار) فٹ بلند تھا اور یہ وہی مینار ہے جس کی طرف قرآن مجید کی سورۃ النحل (۱۶: ۲۶) میں بدیں الفاظ اشارہ پایا جاتا ہے: قَدْ مَكَرَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَاَتٰىهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُوْنَ ٥ (ان سے پہلے جو گذر چکے ہیں انھوں نے بھی (دعوتِ حق کے خلاف) تدبیریں کی تھیں (کیا نتیجہ نکلا؟) انھوں نے (اپنی تدبیروں کی) جو عمارت بنائی تھی اللہ نے اس کی بنیاد کی اینٹیں تک ہلا دیں۔ پس ان کے اوپر (انھیں کی بنائی ہوئی) چھت آ گری اور ایسی راہ سے عذاب نمودار ہوا جس کا انھیں وہم و گمان بھی نہ تھا).

مسلم مصنّفین میں بابل (Babylon) کی تاریخ اور اس کی حقیقت و اصلیّت سے متعلق بہت زیادہ اختلاف رہا ہے۔ بہرکیف یاقوت الحموی نے ان تمام مختلف خیالات و روایات کا سادہ ملخص پیش کر دیا ہے جو اس شہر کے متعلق مسلمانوں میں رائج و مشہور ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام نے طوفانِ نوح کے بعد اس شہر کو آباد کیا اور خود اس میں بسے۔ ایرانیوں کا دعوی (جیسا کہ یزدجرد بن مہماندار نے لکھا ہے) یہ ہے کہ بادشاہ ضحاک پہلا شخص تھا جس نے اس شہر کو بسایا۔ ابن الکلبی کا بیان ہے کہ اس شہر کا رقبہ ۱۲×۱۲ فرسخ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دریاے فرات اس کی فصیل سے ٹکراتا تھا، تا آنکہ اسے بخت نصر نے اس کے موجودہ رخ پر پھیر دیا مبادا کسی وقت یہ شہر پناہ کو توڑ پھوڑ کر رکھ دے۔ بابل کا شہر برابر آباد و پُر رونق رہا، تا آنکہ سکندر کے ہاتھوں برباد ہوا۔ بابل کی تاریخ اور ثقافت و تہذیب اور اس کی تباہی کے بعد کے حالات کے متعلق جس قدر قدیم معلومات ملتی ہیں بہت متضاد اور الجھی ہوئی ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر کوئی خاص قابل اعتماد یا مستند مواد موجود نہ تھا۔ اگر کچھ تھا تو وہ محولہ واقعات سے متعلق تورات کے کچھ حوالے تھے یا بعض قدیم یونانی مؤرخوں کے بیانات، یا ایسی داستانیں اور روایتیں تھیں جو کم علم لوگوں میں چلی آتی تھیں۔

اس شہر سے متعلق اصل اور صحیح واقعات اس وقت سامنے آئے جب انیسویں صدی کے اوائل میں آثار قدیمہ کے محقّق اس کے کھنڈروں تک پہنچے۔ انھوں نے بہت سے تبرکات اور مصنوعات برآمد کیں، جن میں خطِ میخی میں لکھی ہوئی بعض الواح تھیں۔ ان سے اس شہر کے متعلق صحیح صحیح معلومات کو عملاً مرتب کیا جا سکا۔ ان سے تمام پرانی کہانیوں اور داستانوں کا بھی خاتمہ ہو گیا ہے۔ ان فرضی داستانوں کے بجاے اب ہمارے پاس صحیح اور ٹھیک معلومات جمع ہو گئی ہیں، جو یورپ کی مختلف زبانوں میں متعدد کتابوں میں موجود ہیں (نیز رک بہ بارفروش).

مآخذ: (۱) الطبری، ۱: ۲۲۹ و ۲: ۲۷۷، ۱۰۵۶؛ (۲) ابن الاثیر، ۲: ۳۰۷، ۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱ و ۴: ۳۵۱، ۳۷۲ و ۵: ۴۳۸، ۴۳۹؛ (۳) الیعقوبی، ۱: ۲۳۵، ۳۲۱؛ (۴) المسعودی، مروج، ۲: ۱۸۶؛ (۵) وہی مصنّف: التنبیہ، ص ۳۵؛ (۶) الاصطخری، ص ۱۰؛ (۷) ابن حوقل، ص ۳۴۴؛ (۸) ابوالفداء: تقویم، ص ۳۰۳؛ (۹) القزوینی: آثار، ص ۲۰۲؛ (۱۰) البکری، (طبع السقا)، ۱: ۲۱۸؛ (۱۱) یاقوت، بذیل مادّۂ بابل؛ (۱۲) ابن عبدالحق: مراصد [الاطلاع]، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱: ۱۴۵؛ (۱۳) البیرونی، صفۃ المعمورۃ (طبع طوغان Togan)، ص ۲۳؛ (۱۴) G. R. Awad: آثار العراق، در Sumer، ۵، ۱۹۴۹ء: ۷۲-۷۳؛ (۱۵) Koldewey: *The Excavations at Babylon* (ترجمۂ A. S. Johns)، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۱۶) A. H. Layard: *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*، لنڈن ۱۸۵۳ء؛ (۱۷) S. Lloyd: *Ruined cities of Irak*، اوکسفرڈ ۱۹۴۲ء، ص ۱۱-۲۰؛ (۱۸) A. Parrot: *The Tower of Babil* (مترجمۂ E. Hudson)، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) C. J. Rich: *Memoirs on the Ruins of Ancient Babylon*، لنڈن ۱۹۱۸ء؛ (۲۰) E. Unger: *Babylon*، (*Reallexikon der Assyriologie*)، ۱: ۳۶۹-۳۳۰.

(G. AWAD)

بابلیون: (Babylon) مصر کا ایک شہر ــ بابلیون کا نام موجودہ قاہرہ* کے قرب و جوار میں قرونِ وسطٰی کے ایک مصری شہر کی نشان دہی کرتا ہے۔ Casanova کے بیان کے مطابق یہ قدیم مصری Pi-Hapi-n-On کی یونانی شکل ہے، جو ایشیائی βαβυλὼν میں مدغم ہو کر آیا، جس سے یونانی بہت زیادہ

مانوس تھے۔ یہ لغوی تحقیق اعتراضات سے مبرا نہیں۔ لیکن اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس لفظ میں مصر کے کسی نہ کسی مقام کا نام ضرور موجود ہے۔ اس نام سے یونانیوں کا کوئی نہ کوئی شہر اور قلعہ مراد ہے، جو بالائی اور نشیبی مصر کی سرحدوں پر واقع تھا اور تمام اندرون ملک پر فرماں روائی کرتا تھا۔ اس وقت بھی قدیم قلعے کے چند حصے بچے کھچے قصر الشمع میں موجود ہیں۔ بابلیون (Babylon) کا محلّ وقوع قدیم ایام میں مناسب و موزوں تھا اور اس کی اہمیت بہت زیادہ تھی، کیونکہ دریاے نیل ان دنوں مشرق میں زیادہ ہٹ کر بہتا تھا۔ حضرت عمروؓ [بن العاص] کی تسخیر مصر کے وقت جملہ فیصلہ کن جنگیں یہیں لڑی گئی تھیں۔ بابلیون کی تسخیر (۲۱ ربیع الآخر ۲۰ھ/۹ اپریل ۶۴۱ء) سے مصر کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ مسلمانوں کا فوجی کیمپ، جو بعد میں ترقی کر کے "فُسطاط مصر" کے نام سے ایک شہر بن گیا، اس وقت اسی مقام کے قریب نصب کیا گیا تھا جو فوجی زاویۂ نگاہ سے اہم تھا اور پرانے قلعے کے کھنڈر اسی شہر کی تعمیر میں صرف کیے گئے تھے۔ جہاں تک بَرْدی مخطوطات سے ہمیں پتا چلتا ہے پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے آخر تک فُسطاط اور بابلیون میں فرق و امتیاز نمایاں تھا۔ فسطاط میں مہاجرین اقامت گزین تھے، جہاں ان کے حدود (خطط) کو نشان لگا کر جدا کر دیا گیا تھا۔ بابلیون میں غلّے کے تاجر اور اربابِ حکومت رہتے تھے۔ جزیرۂ روضہ پر اسلحہ کے میگزین کا، جس کا ذکر بردی مخطوطات میں ملتا ہے، قلعے سے بہت گہرا تعلق تھا۔ مگر فسطاط اور بابلیون کا ابتدائی امتیاز بہت جلد فراموش ہو گیا۔ بابلیون کا لفظ عربوں میں متروک ہو گیا اور صرف قبطیوں میں باقی رہ گیا۔ قبطیوں نے اس کے استعمال کو بہت زیادہ وسعت دے دی کیونکہ وہ بسا اوقات بابلیون کا اطلاق بستیوں کے اس سارے سلسلے پر کرتے تھے جو قصر الشمع سے شروع ہو کر اور فسطاط و قاہرہ سے گزرتا ہوا Maṭariyye-Heliopolis تک چلا گیا تھا۔ یہی استعمال مغربی مصنفین میں رواج پا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ بابلیون (Babylonia) مصر اور دُول مغربی کے مابین متعدّد معاہدوں میں، جو لاطینی میں لکھے گئے تھے اور جنھیں Amari نے شائع کر دیا ہے، املا کی مختلف صورتوں میں، قاہرہ کے نام کے طور پر مندرج ہے۔ یہ نام اس وقت کے یورپی لٹریچر اور منشوروں میں بھی ملتا ہے، مثلاً Mandeville اور Boccaccio کے سیاحت ناموں میں، جو صلاح الدین [ایوبی] کو "Soldano di Babilonia" کہتا ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۴۵۰؛ (۲) المقریزی: خِطط، طبع IFAO، ۵، ۶: ۱۳-۱۳؛ (۳) ابوصالح (طبع Evetto و Butler) ورق ۲۳ ب؛ (۴) Casanova: *Les Noms Coptes du Caire et des Localités voisines*، در *BIFAO*، ۱: ۲۶؛ (۵) Amélineau: *Géographie de l' Egypte á l' epoque copte*، ص ۷۵ و مواضع کثیرہ؛ (۶) Quatremere: *Mémoires sur l' Égypte*، ۲: ۴۵؛ (۷) *Papyri Schott-Reinhardt*، ص ۹۸؛ (۸) *Zeitschr. für Assyr.*، ۲۰: ۸۴، ۹۱؛ (۹) Caetani: *Annali*، ج ۴، وقائع ۲۱ھ، فصل ۱۴۳؛ (۱۰) A. R. Guest: *The Foundation of Fustat*، در *JRAS*، ۱۹۰۷ء، ص ۴۹ ببعد؛ (۱۱) Michele Amari: *I Diplomi Arabi del R. Archivio Fiorentino*، فلارنس ۱۸۶۳ء؛ (۱۲) U. Monneret de Villard: *Recherche sulla Topografia di Qaṣr eš-Šam*، در *Bull. Soc. Royale de Geog. d, Egypte*، ج ۱۲-۱۳.

(C. H. BECKER)

⊗ **بابُوَیہ القُمّی:** ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسٰی بن بابُوَیہ القُمّی الصَّدُوق، مشہور شیعی محدِّث، فقیہ اور ماہر اسماء الرجال [=ابن بابویہ]۔ کہتے ہیں قُم کے رہنے والوں میں کوئی ایسا شخص نہیں گزرا جس کا حافظہ اس کمال کا ہو۔ لفظ بابویہ کے دو تلفظ کیے گئے ہیں: بابُوَیہ اور بابُویہ۔ ۳۸۱ھ/۹۹۱ء میں وفات ہوئی۔ وہ ۳۵۵ھ میں بغداد گئے، اس وقت کم عمر ہی تھے۔ انھیں کوئی تین سو کتابوں کا مصنّف بتایا جاتا ہے۔ ان میں سے ذیل کی کتابیں مطبوعات اور مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں: (۱) کتاب الخصال، مطبوعۂ تہران ۱۳۰۲ھ؛ (۲) کمال الدین (=اکمال الدین)، ہائڈل برگ ۱۹۰۱ء، اس کے شروع میں جرمن زبان میں مُلّر کا مقدمہ بھی درج ہے؛ (۳) المقنع (فقہ کے بارے میں)، الجوامع الفقیہ میں شامل ہے، شمارہ اوّل، تہران ۱۲۷۶ھ؛ (۴) الهداية، عدد ۳ کے ساتھ طبع ہوئی ہے؛ (۵) مَنْ لایَحْضُرُه الفقیه، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ؛ (۶) مَعانی الاخبار (=جامع الاخبار) مخطوط؛ (۷) مجالس المَواعظ فی الحدیث، تہران ۱۳۰۰ھ؛ (۸) عُیونُ (یا عُنْوان) اخبار الرِضا، تہران ۱۳۷۵ھ؛ (۹) اعتقادات الامامیة، تہران ۱۳۰۰ھ؛ (۱۰) مُناظرات المَلک رکن الدولة مع الصَّدُوق بن بابویه؛ (۱۱) ثَواب الاَعْمال؛ (۱۲) عِقاب الاَعْمال؛ (۱۳) کتاب الاَمالی فی الاحادیث والاخبار؛ (۱۴) کتاب التوحید، مطبوعۂ تبریز؛ (۱۵) علل الشرائع والاحکام؛ (۱۶) النصوص علی الائمة الاثناعشریة؛ (۱۷) صِفات الشیعة؛ (۱۸) کتاب الاختصاص؛ (۱۹) غنَائم الانام فی مسئلة الحلال و الحرام، تہران ۱۳۱۹ھ؛ (۲۰) حقوق الاخوان؛ (۲۱) فضائل الشیعة۔ ان کتب کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان۔ اس مصنّف کی مزید کتابوں کے لیے دیکھیے الطوسی: الفہرس [نیز دیکھیے: ابن بابویہ].

مآخذ: (۱) الطوسی: فہرس، شمارہ ۶۶۱، ص ۳۰۴؛ (۲) البحرانی: لؤلؤة البَحْرَین، ص ۳۳۰-۳۰۹؛ (۳) الخوانساری: روضات الجنات، ص ۵۵۷-۵۶۰؛ (۴) سرکیس: معجم المطبوعات، تحت ابن بابویہ القُمّی، (۵) احمد بن النَّجاشی، ص ۲۷۶؛ (۶) الاسترآبادی: مَنْهَج المَقال، ص ۳۰۷؛ (۷) مُنتہی المقال، ص ۲۸۲؛ (۸) اَمَل الآمِل، ص ۶۵۷؛ (۹) الاصفہانی: الذریعة؛ (۱۰) براکلمان، ۱: ۱۸۷، تکملہ ۱: ۳۲۱.

(عبدالمنّان عمر)

---

* **بابیّت**: انیسویں صدی عیسوی کے ربع اوّل میں ایران میں جو تحریکیں پیدا ہوئیں ان میں مذہبی اور سیاسی ردِّعمل کے اعتبار سے بابیّت کو قابلِ ذکر سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بانی سید علی محمد شیرازی (رکّ بہ باب، علی محمد) کا دعوٰی تھا کہ اللہ تعالٰی اس سے ہم کلام ہوتا ہے اور [نعوذ باللہ] اس کی طرف وحی نازل ہوتی ہے اور وہ مامورِ الٰہی اور باب ہے۔ باب کے تصور کے لیے رکّ بہ باب۔ اس مذہب کی ابتدائی تاریخ کے لیے باب اور باب: محمد علی کے مقالے دیکھیے۔

باب نے اپنی وفات سے پہلے مرزا یحییٰ صبح ازل کو اپنے بعد اپنا خلیفہ نامزد کیا اور پوری جماعت اس کی سرکردگی میں آ گئی۔ گو صبح ازل کا مزاج دھیما تھا اور وہ حکومت سے اُلجھنا نہیں چاہتا تھا تاہم جو آگ ایک دفعہ لگ چکی تھی اسے یکبارگی بجھایا نہیں جا سکتا تھا۔

یحییٰ وحید دارابی (م ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء) بن جعفر دارابی ایک پُرجوش بابی تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے مرزا جانی کاشانی سے کہا تھا کہ اگر میرا باپ بھی باب کو قبول نہیں کرے گا تو میں اسے بھی خود اپنے ہاتھوں سے قتل کر دوں گا (نقطۃ الکاف، ص ۱۲۲)۔ اس نے یُزد، نیریز اور صوبۂ کردستان میں بابی مقاصد کی تلقین شروع کی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس علاقے کی اکثریت کو بابی بنا کر وہاں سے فارس کی طرف پیش قدمی کی جائے۔ آخر رجب ۱۲۶۶ھ/مئی ۱۸۵۰ء کو نیریز پہنچ کر، جہاں اس کے مؤیدین موجود تھے اور جن کے لیے خود باب نے ایک 'لوح' بھجوائی تھی، دارابی نے کھلے مقابلے کا رنگ اختیار کر لیا اور اپنے فدائیوں کو لے کر قلعۂ خاجۂ (نیریز) میں اپنا مستقر بنا لیا۔ اسلحہ جمع کیے اور حکومت سے جھڑپیں شروع کر دیں۔ آخر حکومت نے قلعہ مسمار کر کے دارابی کو قتل کر دیا۔ یہ باب کے قتل سے نو دن پہلے کا واقعہ ہے (*The Dawn-Breakers*، ص ۴۶۵-۴۹۹)۔ باب کے قتل کیے جانے کی ذمے داری اس ہنگامے پر بھی عائد ہوتی ہے۔

ہر چند کہ بابی تحریک کے آغاز ہی سے حکومت کے ساتھ اس کی آویزش شروع ہو گئی تھی لیکن یہ ٹکراؤ اس وقت بہت بڑھ گیا جب ایک بابی سازش سے (قبّ Colerneau، ص ۲۸۰، بحوالۂ مقالۂ سیاح کا انگریزی ترجمہ از براؤن، ص ۵۳) ۲۸ شوال ۱۲۶۸ھ/۱۶ اگست ۱۸۵۲ء کو شاہِ ایران پر قاتلانہ حملہ ہوا۔ ناسخ التواریخ میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے ملّا شیخ علی (جناب اعظم) نے اس قاتلانہ حملے کی تجویز کی تھی۔ اس پر بارہ فدائیوں نے اپنے تئیں پیش کیا تھا۔ ان میں سے صادق زنجانی (جو ملّا شیخ علی کا نجی ملازم بھی تھا)، ملّا فتح اللہ قمی، ملا محمد تبریزی اور ملا محمد باقر نجف آبادی اقدامِ قتل میں براہِ راست شریک تھے۔ ان میں سے صادق تو موقع ہی پر ہلاک ہو گیا تھا اور قمی اور تبریزی کو پھانسی کی سزا دی گئی۔ چار آدمیوں نے عین آخری وقت میں ہمت ہار دی تھی۔

شاہِ ایران پر بابیوں کے حملے نے بابی تحریک کو حد درجہ بدنام کر دیا۔ تاہم اس کے بعد بابیوں میں پھر سے زندگی کے آثار نمودار ہو گئے اور حکومت کی دار و گیر بھی بڑھ گئی۔ اس کے اسباب پر مرزا جانی کاشانی کی نقطۃ الکاف (ص ۲۵۱) سے روشنی پڑتی ہے۔ ہر چند کہ نقطۃ الکاف کی تالیف شاہ پر قاتلانہ حملے سے پہلے کے وقائع پر ختم ہو جاتی ہے اور اس کتاب میں بابی تاریخ کا یہ اہم واقعہ بیان نہیں ہوا لیکن ایک روایت کا اس نے ذکر کیا ہے جس میں بابیوں کو یہی راہ اختیار کرنے کی ہدایت تھی۔

شاہ پر قاتلانہ حملے کے بعد بابیوں پر عرصۂ حیات اَور بھی تنگ ہو گیا۔ حکومت نے مزید گرفتاریوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ تب ان میں سے بہت سے دوسرے ملکوں میں بھاگ گئے۔ اکثر نے بھیس بدل لیا۔ چالیس گرفتار ہونے والوں میں سے مرزا حسین علی نوری (بہاء اللہ) بھی تھا، جسے ہتھکڑیاں پہنا کر شمران سے تہران بھجوا دیا گیا۔ تحریک کا سربراہ صبح ازل بھاگ کر بغداد چلا گیا۔ بعد میں مرزا حسین علی (بہاء اللہ) بھی حکومت کی قید سے رہا ہونے کے بعد اکتوبر ۱۸۵۲ء کو وہاں پہنچ گیا۔ متعدد دوسرے بابیوں نے بھی عراق کی راہ لی۔ اس طرح بابی تحریک کا مرکز ایران سے ترکی مقبوضات میں منتقل ہو گیا۔

اب تک تحریک کا سربراہ بظاہر صبح ازل تھا لیکن دراصل عملی انصرام کلیۃً اس کے بھائی مرزا حسین علی نوری (بہاء اللہ) کے ہاتھ میں تھا۔ جب بابی مرکز کو بغداد میں منتقل ہوئے دس برس گزر گئے تو اس کی جد و جہد ایک دفعہ پھر ایرانی حکومت کے لیے وجہ پریشانی بن گئی۔ چنانچہ ۱۲ ذوالحجہ ۱۲۷۸ھ/۱۰ مئی ۱۸۶۲ء کو ایرانی حکومت نے ترکی حکومت سے درخواست کی کہ بابیوں کا مرکز ایرانی سرحدوں سے اَور دور کر دیا جائے تاکہ یہ لوگ ایران میں کوئی انقلاب برپا نہ کر سکیں۔ اس خط میں ایرانی حکومت نے یہ بھی لکھا کہ مرزا حسین علی نوری خفیہ طور پر ابتری پھیلا رہا اور بیوقوفوں اور جاہلوں کو گمراہ کر رہا ہے۔ اس نے بعض اوقات بغاوت برپا کرنے کی کوششیں بھی کی ہیں اور قتل و غارت میں بھی اس کا ہاتھ ہے۔ یہ لوگ اسلامی حکومت کے مخالف ہیں اور مسلمانوں کے خلاف ان کی حرکات بے رحمانہ اور سفاکانہ ہیں۔ براؤن نے اپنی کتاب *Materials for the study of the Babi Religion*، (ص ۲۷۹-۲۸۷) میں ایرانی حکومت کا اصل خط اور اس کا ترجمہ شائع کیا ہے۔ اس پر ترکی حکومت نے احکامات جاری کر دیے کہ صبح ازل اور مرزا حسین علی نوری کو ایڈریانوپل منتقل کر دیا جائے۔ اس پر مرزا حسین علی نوری ۲۰ اپریل ۱۸۶۳ء کو اپنی دو بیویوں، تین بچوں اور کچھ مریدوں کے ساتھ بغداد سے روانہ ہو گیا۔ چار ماہ تک قسطنطینیہ میں رہا اور ۱۲ دسمبر ۱۸۶۳ء کو ایڈریانوپل پہنچ گیا۔ صبح ازل اور بہاء اللہ اس جلاوطنی میں دسمبر ۱۸۶۳ء سے اگست ۱۸۶۸ء تک رہے (نقطۃ الکاف پر براؤن کا دیباچہ، ص XXXII بعد)۔ ایڈریانوپل روانہ ہونے سے پہلے مرزا حسین علی (بہاء اللہ) نے صبح ازل سے کہا کہ باب کی تحریرات لے کر وہ ایران چلا جائے (براؤن: *Materials for the study of Babi Religion*، ص ۲۱)۔ اب سے پانچ سال پہلے صبح ازل نے بطور پیشوا کے مرزا حسین علی سے کہا تھا کہ اپنے 'بن باس' کو ختم کر کے بغداد آ جائے لیکن اب یہ حالت تھی کہ مرزا حسین علی صبح ازل

کو ہدایات دے رہا تھا لہٰذا صبح ازل نے اس تجویز کو ماننے سے انکار کر دیا۔ وہ بابیوں کے متعلق ایرانی حکومت کے رویے سے بے خبر نہ تھا۔ آخر وہ وقت آ پہنچا جس کا دیر سے اندازہ کیا جا رہا تھا اور صبح ازل اور بہاء اللہ کے اختلافات کھل کر سامنے آ گئے اور بابی مذہب دو فرقوں میں منقسم ہو گیا۔ ایک فرقہ بہائی کہلایا جو مرزا حسین علی بہاء اللہ کے پیچھے چلا۔ یہ لوگ اکثریت میں تھے، دوسرے ازلی کہلاتے ہیں جو مرزا یحییٰ صبح ازل کے مرید رہے۔ کہا جاتا ہے کہ صبح ازل اور بہاء اللہ نے ایک دوسرے کو زہر دینے اور مروا ڈالنے کی کوششیں بھی کی تھیں (*Materials for the study of the Babi Religion*، ص ۲۲ ببعد و مقالۂ سیاح، انگریزی ترجمے پر براؤن کی تعلیقات، ص ۳۵۹)۔

جب صبح ازل اور بہاء اللہ ابھی ادرنہ ہی میں تھے تو بہاء اللہ کے چند مریدوں نے صبح ازل کے ایک مرید مرزا نصر اللہ کو زہر دے کر مروا ڈالا۔ اسی طرح اور بہت سے ازلی جیسے سید محمد اصفہانی، آقا جان، اور مرزا رضا قلی، آقا سید علی عرب، ملا رجب علی، آقا محمد علی اصفہانی، مرزا احمد کاشانی (مرزا جانی کاشانی کا بھائی)، مرزا محمد رضا، حاجی ابراہیم، حاجی جعفر سوداگر، حسین علی، ابو القاسم کاشانی، مرزا بزرگ کرمان شاہی وغیرہ خفیہ طور پر مار ڈالے گئے۔ جن میں بعض باب کے خاص ساتھی اور حروف حیی میں سے تھے (نقطۃ الکاف پر براؤن کا دیباچہ)۔

بابیوں کے اس باہمی فتنہ و فساد کو دیکھ کر ترکی حکومت نے دانشمندانہ قدم اٹھایا۔ اس نے بہاء اللہ اور اس کے ساتھیوں کو تو عکّہ (فلسطین) منتقل کر دیا اور صبح ازل اور اس کے ساتھیوں کو Famagusta (صقلیہ) بھجوا دیا؛ ورنہ فریقین ایک دوسرے کو خفیہ طور پر قتل کرتے کرتے ختم کر دیتے۔ ادرنہ کے زمانۂ قیام میں صبح ازل اور بہاء اللہ دونوں کو حکومت کی طرف سے وظائف ملتے تھے۔ ایک موقع پر صبح ازل نے حکومت سے شکایت کی کہ بہاء اللہ نے ان کے وظائف روک رکھے ہیں بلکہ ان کی خوراک تک بند کر دی ہے (براؤن *Materials for the study of the Babi Religion*، ص ۲۴)۔ صبح ازل کو صقلیہ میں بھی ترکی حکومت کا وظیفہ ملتا رہا، جو ۱۱۹۳ پیاس ماہانہ تھا۔ آخر ۲۹ اپریل ۱۹۱۲ء کو صبح ازل کا انتقال ہو گیا۔ اس وقت کوئی بابی بھی وہاں موجود نہ تھا کہ تجہیز و تکفین ہی کر سکے۔ اس نے آقا مرزا محمد ہادی دولت آبادی کے بیٹے کو اپنا جانشین نامزد کیا۔ صبح ازل کا خاندان بعد میں غربت اور کس مپرسی کا شکار ہو گیا۔ بڑا بیٹا ماغوسا (Famagusta) کے ریلوے سٹیشن پر قلی کا کام کرتا رہا۔ ایک بیٹا عیسائی ہو گیا۔ اس طرح بابی تحریک کا دوسرا دور اس کے پہلے خلیفہ اور نقطۂ ثانی کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔

محمد علی باب کے مطالعے سے پہلے ہمیں شیخ احمد بن زین الدین الاحسائی [رک بآن]، جو خود شیعہ تھا لیکن جس کے آبا و اجداد سنی تھے، (۱۱۶۶ھ/۱۷۵۳ء (لیکن بقول براؤن ۱۱۵۷ھ، مقالۂ سیاح، انگریزی ترجمہ، ص ۲۳۵)- ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۶ء)، اس کے خلیفہ کاظم رشتی (م ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء)، ملا محمد مامقانی، مرزا کریم خاں کرمانی (مصنف ازھاق الباطل جو باب کے رد میں ہے اور جس کے زیر قیادت وہ لوگ شیخی خیالات سے منسلک رہے جنھوں نے باب کو نہ مانا تھا) اور سیّد احمد بن سیّد کاظم رشتی کے حالات کا اور شیخ احمد احسائی کے دبستانِ عقائد، یعنی فرقہ شیخی [رک بآن] کا مطالعہ کرنا چاہیے؛ کیونکہ آگے چل کر اسی دبستان سے بابیت پیدا ہوئی اور اسی نے اس مذہب کے لیے راستہ ہموار کیا۔

شیخیوں کا خیال تھا کہ تخلیقِ کائنات کی علّتِ غائی اور اس کا اصل باعث دوازدہ امام ہیں۔ وہ مشیّت ایزدی کے مظہر اور الٰہی منشا کے ترجمان ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے تمام کام انھیں کے وسیلے سے صادر ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات فہم سے بالاتر ہے اور ہم اس کا ادراک مادّی وجودوں ہی کے ذریعے کر سکتے ہیں، جو اس کی اعلٰی ہستی کے مظہر ہیں۔ امام غائب کے بعد ان کے قائم مقام اور عوام کے درمیان واسطہ وہ ہستیاں ہیں جو "باب" کہلاتی ہیں۔ وہ شیعۂ کامل اور واسطۂ فیض ہیں۔ یہ عقیدہ ان کے ہاں رکن رابع کہلاتا ہے۔ شیخی خیالات کا مرکز اس وقت کرمان میں لنگر (مقام) میں موجود ہے۔ یہ جگہ شاہ نعمت اللہ ولی کے مقبرے کے قریب ہی ہے اور مرزا کریم خان، جو کاظم رشتی کے بعد اس فرقے کا راہبر تھا، کی اولاد (آقایان) اب بھی وہاں رہتی ہے۔

شیعہ کا ایک فرقہ ۲۷۵ھ (باختلاف روایت ۲۶۵ھ، ۲۶۰ھ) سے جب کہ ان کے امام محمد بن حسن عسکری غائب ہوئے معتقد رہا ہے کہ وہ اب تک اپنے جسد عنصری کے ساتھ کسی غار میں زندہ ہیں اور وہی آخری زمانے میں پھر ظہور کریں گے۔ شیخیوں نے اسی تصور کو اس ترمیم کے ساتھ اپنا لیا کہ بے شک امام غائب اس دنیا میں دوبارہ تشریف لائیں گے، لیکن دراصل یہ بعینہٖ امام غائب نہیں ہوں گے بلکہ ان کی خو بو پر ان کے مثیل ہوں گے جن کے ظہور کی ہمیں امید رکھنی چاہیے۔ الاحسائی نے اپنی وفات (۱۲۴۱ھ) سے پہلے اپنا یہ تصور بھی پیش کیا کہ اگلی صدی کے نصف میں وہ امام منتظر پیدا ہو جائے گا اور وہی اپنے وقت کا مہدی بھی ہوگا۔ یہی تصورات ہمیں باب کے دعوے کے پس منظر میں ملتے ہیں۔

باب کا دعوٰی کیا تھا؟ اس سوال کا جواب کچھ مشکل ہے، کیونکہ بعض لوگوں کے نزدیک باب کے دعوے ایسے مبہم اور مغلق ہیں کہ ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزر جانے کے باوجود ان کی تعیین ممکن نہیں ہو سکی۔ پروفیسر براؤن نے اپنی عمر کا ایک بڑا حصہ بابیت کے مطالعے میں صرف کیا، مگر وہ بھی پوری طرح اس گرہ کو نہیں کھول سکے۔

باب کے دعووں میں تنوع ہے۔ اس نے اپنے خیالات کے اظہار میں بہت سی مغلق اور جدید مصطلحات اور مبہم عبارات کا سہارا لیا ہے۔ یہی چیز ہے جس نے اصل دعوے کو سمجھنا اور بھی مشکل کر دیا ہے۔ خود لفظ باب جس پر اس کے سب سے بڑے دعوے کی بنیاد ہے، متعدد مفہوموں کا آئینہ دار رہا ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں دروازہ۔ یہ کس چیز اور کس وجود کا 'دروازہ' تھا؟ اس بارے میں ایک نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ وہ امام غائب کا نمائندہ اور اس کا باب ہے (براؤن، ۴: ۱۵۰)۔ اس

کے مخاطب اس کا یہی دعوٰی سمجھتے تھے (نقطة الکاف، ص ۱۱۶)۔ ۱۲۶۳ھ میں جب حکومت کی طرف سے باب پر بغاوت کا مقدمہ چلایا گیا تو اس سے ایک سوال اس کے دعوے کے بارے میں بھی کیا گیا تھا اور پوچھا گیا تھا کہ لفظ باب سے اس کی کیا مراد ہے۔ اس نے وہی جواب دیا جو اس حدیث میں بیان ہوا ہے: اَنَا مَدِیْنَۃُ الْعِلْمِ وَعَلِیٌّ بَابُھَا (اس سوال و جواب کی تفصیلات کے لیے دیکھیے روضات الصفاء، تاریخ جدید، قصص العلماء، ناسخ التواریخ)۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اس کا دعوٰی باب العلم ہونے کا تھا۔ اسے صداقت کا دروازہ بھی کہا جاتا ہے۔ ایک نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ اس کا دعوٰی بابِ امام نہیں بلکہ باب اللہ ہونے کا ہے، جس کے لیے بیان، فارسی کے باب اول، واحد ۲ کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ ایک تصور یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ علی محمد وہ باب تھا جس میں سے گزر کر ایک مظہر جس کا مقام فردوس سے بھی بڑھ کر ہوگا کائنات میں داخل ہوگا (*The Dawn-Breakers*، دیباچہ ص XXIX، XXXI) گویا وہ بہاء اللہ کے ساتھ وہی نسبت رکھتا تھا جو مسیحؑ کے لیے یوحنا کو حاصل تھی۔ باب نے مہدی ہونے کا دعوٰی بھی کیا بلکہ مہدی معہود کی آمد کا مسئلہ ہی بیان کے نفس مضمون کی روحِ رواں ہے۔ بعض جگہ باب نے اپنے آپ کو ''رسولے از رسولانِ او'' بھی لکھا ہے (بیان، فارسی، باب ۱۵، واحد ۲).

باب کے دعوے کے پانچویں ہی سال اس کی دعوت کے متعلق اس کے مریدوں میں اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء میں اس کے چوٹی کے مرید جب بَدَشت میں جمع ہوئے تو ان میں یہ زبردست اختلاف موجود تھا کہ باب قرآن مجید کا مفسّر ہے یا موسیٰؑ کی طرح جدید شریعت کا حامل۔ مرزا حسین علی نوری (بعد کے بہاء اللہ) نے دوسرے نقطۂ نگاہ پر سب کو جمع کرنے کی کوشش کی۔ متعدد مریدوں کو وہ قائل نہ کر سکا اور وہ اس تنظیم سے الگ ہو گئے تاہم اکثریت کی حمایت سے دین بابی کے استقلال کا اعلان کر دیا گیا اور قرار دیا گیا کہ باب کے دعوے نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے دَورِ نبوت کو ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں [نعوذ باللہ] ختم کر دیا ہے اور معاد سے متعلق قرآن مجید کی اصطلاحات: موت، قیامت، ساعۃ، حشر، نشر وغیرہ دورِ نبوت کے اختتام کی مظہر ہیں.

باب کا دعوٰی نقطۂ اولٰی، نقطۂ اعلٰی اور نقطۂ بیان اور نقطۂ مشیّت ہونے کا بھی تھا جو ایک دوسرے نقطۂ نگاہ سے اصطلاحِ باب ہی کی توضیح ہے۔ اس کے مرید بعض اوقات مسیح ناصری سے باب کی متعدد مشابہتوں کا ذکر بھی کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے مثیلِ مسیح بھی مانتے ہیں۔ باب نے اپنے آپ کو 'شجرۂ حقیقت' بھی قرار دیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو موردِ وحی و الہام اور شریعت کا حامل بھی کہتا تھا۔ چنانچہ بیان فارسی کے پہلے باب کے دوسرے واحد میں لکھا ہے کہ بیان اسی طرح کلام اللہ ہے جس طرح قرآن کلام اللہ ہے [نعوذ باللہ]۔ اس کا یہ بھی دعوٰی تھا کہ اس کا مرتبہ گزشتہ انبیا سے بڑھ کر ہے [نعوذ باللہ].

بابیوں کا علم الٰہیات و مابعد الطبیعیات ان کی خود ساختہ بہت سی مصطلحات سے گھرا ہوا ہے، لیکن متعدد صورتوں میں اسمٰعیلیہ کے باطنی عقائد سے مشابہ ہے۔ خود باب نے اپنے دعوے کے بعد حج بیت اللہ کیا، پھر قرآن مجید کی تفاسیر بھی لکھیں اور اپنے آپ کو اسلام کا متبع بھی ظاہر کیا، لیکن اس کا دعوٰی بتدریج بڑھتا چلا گیا اور وہ اسلام سے بے تعلق ہوتا گیا۔ اس کے ماننے والے قرآن مجید کو آخری شریعت نہیں مانتے اور نہ اس زمانے کے لیے اور نہ آئندہ زمانے کے لیے اسے مکمل قرار دیتے ہیں۔ گو وہ قرآنی شریعت بلکہ کسی بھی سابقہ شریعت کے لیے اپنی عام بول چال میں منسوخ کا لفظ استعمال نہیں کرتے تاہم ان کے نزدیک بابی شریعت نے قرآن مجید اور کتب سابقۂ الٰہیہ کی تکمیل کی ہے اور اس سلسلۂ ارتقا میں اس کا مقام قرآن مجید سے آگے ہے۔ حج بیت اللہ کا مقام بھی ان کے ہاں اب مکّۂ معظمہ نہیں اور نہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے یہ لوگ نماز پڑھتے ہیں۔ بَدَشت کانفرنس میں قرۃ العین نے غیر مبہم الفاظ میں کہا کہ بھائیو! ہم جس دَور سے گزر رہے ہیں اس میں گزشتہ دور ختم ہو چکا ہے اور گزشتہ شریعت بھی منسوخ ہو چکی ہے۔ یہ نماز، روزہ، عبادات اور نبی پر درود و سلام بھی بیکار ہے۔ باب ہمیں نئی شریعت بخشے گا (ناسخ التواریخ).

بابیوں کے نزدیک ہر ہزار سال کے بعد شریعت بدل جاتی ہے اور ظہور اسلام کے ہزار سال کے بعد بابیّت کا ظہور ہوا۔ اب اگلی شریعت ایک ہزار سال کے بعد آئے گی۔ اور اس عرصے میں ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء سے بابی شریعت کا اتباع ہم پر لازم ہے۔ باب نے [حضرت] آدمؑ سے اپنے عہد تک دنیا کی عمر ۱۲۲۱۰ سال بتائی ہے (بیان، فارسی، واحد ۳، باب ۱۳)۔ اس کے نزدیک 'عرفان الٰہی' سے اس کے مظہر کا عرفان، 'لقاء الٰہی' اور 'پناہ الٰہی' سے اس کے مظہر کا لقاء اور اس کی پناہ مراد ہے (بیان، فارسی، واحد ۷، باب ۷)۔ اللہ تعالٰی کی طرف سے ہر بعد میں آنے والا پہلے سے افضل و اکمل ہے،...... عالمِ قرآن کے بعد اب بیان کی دنیا پیدا ہو چکی ہے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید نے توحید الٰہی کا مضمون بیان تو کر دیا ہے لیکن اس میں ایسی مکمل توضیح موجود نہیں جیسی باب نے کی ہے [نعوذ باللہ]۔ ان کے خیال میں ہستیِ مطلق تین عالموں پر مشتمل ہے: ایک جوہر یزدانی کا عالم، جو یکسر ناقابلِ فہم اور ماورائے ادراک ہے؛ دوسرا کائنات اور انسانیت کا عالم؛ تیسرا تمثال کا عالم، یعنی وہ آئینۂ شفاف جس میں انسان اللہ تعالٰی کو دیکھ سکتا ہے۔ بابی اصول و عقائد کے مطابق اس غیر مرئی عالم کو جو مرئی اشیا کے درمیان اور ان کے پیچھے پوشیدہ ہے بڑی اہمیت حاصل ہے.

حروف اور ان کی عددی قیمت بابی ادب میں بہت مستعمل ہے اور انیس کا عدد ان کے ہاں خصوصیت رکھتا ہے۔ ہمیشہ کی طبعی تقویم کو ترک کر کے باب نے ایک جدید تقویم پیش کی، جس میں سال کو بارہ کے بجائے انیس حصّوں میں تقسیم کیا گیا اور ہر مہینے کے انیس دن مقرر کیے گئے ہیں۔ مصدّقین کی انیس کی تعداد کا ذکر اُوپر ہو چکا ہے۔

باب مشکل ''ہیاکل'' کو بڑے پیچیدہ خط شکستہ میں خوش اسلوبی سے لکھا کرتا

تھا۔ بابی کہتے ہیں کہ وہ تعویذ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کا بہترین ذریعہ ہیں۔

باب نے ایک نیا اور پیچیدہ طریق توارث اور دستورِ میراث بھی پیش کیا ہے۔

اخلاق و فقہ کے متعلق جو احکام بیان میں درج ہیں انھیں ترتیب دینا قدرے مشکل ہے۔

جرائم کی انتہائی ہلکی سزائیں، جو جرمانہ وغیرہ تک محدود ہیں، بیان کی خصوصیات میں سے ہیں۔ سب سے بڑی سزا جو قتل کے لیے مقرر کی گئی ہے یہ ہے کہ قاتل مقتول کے ورثہ کو گیارہ ہزار مثقال سونا ادا کرے اور متواتر اُنیس برس تک مقاربت سے پرہیز کرے۔

باب نے آمد ٹیکس (Income Tax) کے بجائے سرمائے پر ٹیکس (Capital Tax) کا طریق تجویز کیا ہے اور وہ بھی انیس فی صد۔

بیان میں تمباکو کے استعمال اور تمباکو فروشی کی بھی ممانعت ہے۔

نماز جنازہ اور تجہیز و تکفین کے علاوہ دوسری اجتماعی عبادتیں متروک کر دی گئیں ہیں۔

باب نے ایک آنے والے کی پیشگوئی بھی کی ہے جس کا ذکر اس نے 'مَنْ یُظْهِرُهُ اللّٰهُ' کے الفاظ سے کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا ظہور غیاث کی عددی قیمت، یعنی ۱۵۱۱ء، یا زیادہ سے زیادہ مستغاث کی عددی قیمت، یعنی ۲۰۰۱ء، سے پہلے ہوگا (بیان، فارسی، باب ۱۷، واحد ۲)۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ باب نے مَنْ یُظْهِرُهُ اللّٰهُ کی بعثت کا زمانہ بہت قریب بتایا تھا، بلکہ صبح ازل سے یہاں تک کہا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ تمھیں مَنْ یُظْهِرُهُ اللّٰهُ کی ملاقات کا شرف حاصل ہو (نقطۃ الکاف، ص ۲۴۴؛ نیز دیکھیے *The Epistle to the son of the Wolf*، ص ۱۲۹)۔

بابیوں کی تاریخ کو سیاسی لحاظ سے دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا دور وہ ہے جو اس مذہب کے آغاز سے لے کر اس تشدد پر ختم ہوتا ہے جس کا سلسلہ ناصر الدین شاہ قاچار پر بابیوں کے قاتلانہ حملے کے بعد شروع ہوا۔ دوسرا دور وہ ہے جسے صلح پسندانہ کہا جاسکتا ہے۔ یہ دور پہلے دور کے اختتام کے بعد سے اب تک جاری ہے۔

پہلے دور میں بابیوں نے حکومتِ ایران کے خلاف جو مسلسل اور متشددانہ اقدامات کیے اور حکومت ایران نے جو پکڑ دھکڑ اور سزا و تعذیب بابیوں کے ساتھ روا رکھی، اس کا پس منظر سمجھنے کے لیے ان معتقدات پر ایک نظر ضروری ہے جو قائم بامر اللہ اور خونی مہدی کے ظہور کے متعلق بابی مذہب کے ظہور سے پہلے وہاں کے لوگوں میں رائج تھے، کیونکہ یہی وہ معتقدات ہیں جن سے باب نے کم سے کم اپنے ابتدائی دعوے کا چراغ روشن کیا تھا۔ ظہورِ مہدی کے متعلق بابیوں کے پیش رووں کا نقطۂ نگاہ یہ تھا کہ وہ اپنے ظہور کے بعد لوگوں کو بنوکِ شمشیر اپنے مذہب کا پیرو بنائیں گے اور اپنے ماننے والوں کو حکم دیں گے کہ جو ان کے عقیدے کو نہ مانے اور ان کی راہ میں رکاوٹ بنے اسے بے دریغ قتل کر دیں، اس کے بیوی بچوں اور مال و متاع پر جبراً قبضہ کر لیں اور جلد تر اپنی حکومت قائم کریں۔ جب باب نے مہدی موعود ہونے کا دعوٰی کیا تو حکومت، عوام اور باب کے پیرو طبعاً ان متشددانہ عقائد کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے؛ چنانچہ باب کے دعوے کے ساتھ ہی بابیوں نے مسلح اقدامات شروع کر دیے جن کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ باب کے دعوے پر ابھی آٹھ ہی سال گزرے تھے کہ بعض بابیوں نے شاہ ایران پر قاتلانہ حملہ کر دیا۔ صاحب ناسخ التواریخ نے صاف صاف لکھا ہے کہ ایران میں سیاسی انقلاب لانے کے لیے کوفے سے مسلح بغاوت کی سکیم باب نے تیار کی تھی اور میرزا جانی کاشانی (جو بابی مذہب کا سب سے پہلا مؤید مؤرخ ہے) کے الفاظ بھی خاصی حد تک اس کی تائید کرتے ہیں (نقطۃ الکاف، ص ۱۱۱)۔ پھر بابیوں کی بہت سی سرگرمیاں مخفی بھی تھیں؛ اس حقیقت کو غیر جانب دار مصنف براؤن اور جانب دار میرزا جانی کاشانی دونوں نے تسلیم کیا ہے (مقالۂ سیاح، انگریزی ترجمہ، تعلیقات از براؤن، ص ۸۰، ۴۰۹)۔ باب نے حکومتِ وقت کو بھی لکھا کہ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو وہ دول خارجہ کو ایران کا محکوم بنا سکتا ہے اور حدود مملکت میں توسیع کروا سکتا ہے (ناسخ التواریخ، بتحت شرح حال ملّا حسین بشرویہ)۔ قلعۂ شیخ طبرسی میں محمد علی بارفروشی کے اپنے متعلق یہ الفاظ بھی قابلِ توجہ ہیں کہ وہ خود سلطانِ حق ہے، پوری دنیا اس کی محکوم ہوگی اور مشرق و مغرب کے بادشاہ اس کے سامنے سرنگوں ہوں گے (نقطۃ الکاف، ص ۱۶۲)۔ ظاہر ہے کہ یہ صورتِ حال فتنہ و فساد اور قتل و غارت کا موجب ہی ہوسکتی تھی۔ اس صورتِ حال نے حکومت کو یہ سمجھنے پر مجبور کر دیا کہ یہ تحریک مذہبی سے زیادہ سیاسی ہے اور یہ لوگ سیاسی انقلاب لانے کے لیے بے تاب ہیں۔ لہٰذا حکومت کے علاوہ عام شہری بھی ان کے ہاتھ سے محفوظ نہیں۔ خود حکومتِ وقت کی کمزوری اور بعض بابیوں کا یہ ایقان کہ مہدی موعود اور اس کی جماعت کی سیاسی فتح یقینی ہے مسلح اقدامات کا موجب بنا (نیز دیکھیے *The Babi Movement*، ص ۱۸ ببعد؛ *The Dawn-Breakers*، ص ۱۴۶)۔ باب اور اس کے مریدوں کی سرگرمیوں کو کس طرح حکومت اور مذہب دونوں کے لیے نقصان دہ سمجھا جاتا تھا، اس کی طرف وہ الفاظ بھی راہ نمائی کرتے ہیں جنھیں خود مقالۂ سیاح (ص ۲۸) میں نقل کیا گیا ہے: "این شخص و پیروان [أو] ضلالت محض اند و مضرت دین و دولت"۔ حالانکہ یہ کتاب بابی مذہب کی مداحی میں لکھی گئی ہے بلکہ بعض نے تو اسے خود عبدالبہاء کی تصنیف قرار دیا ہے۔ بہر حال آج کل بابی حلقے اس چیز کو تسلیم نہیں کرتے اور ان کے نزدیک بابیوں کے تمام مسلح اقدامات حفاظت خود اختیاری کے تحت تھے (*The Dawn-Breakers*، ص XXXIV)۔ بابی تاریخ کے آغاز سے پہلے ملک میں جو سیاسی خلفشار تھا اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور فرقۂ باطنیہ اور حسن بن صباح کی آزمائشیں لوگوں کے سامنے تھیں۔ ۱۸۴۰ء میں سبعیہ شیعہ ایک بغاوت برپا کر چکے تھے اور اس سے صرف چار سال بعد بابی تحریک کا آغاز ہوا تھا (*The Babi Movement*، ص ۸۹ ببعد)۔

آخر جب بعض سرکردہ بابیوں نے، جن میں بہاء اللہ بھی شامل تھا، شہنشاہ پر قاتلانہ حملے کے خلاف بیانات دیے، تحریک کے سربراہ صبح ازل کی دھیمی طبیعت آڑے آئی اور بعض امن پسند لوگوں نے بابی تحریک کا رخ قتل و غارت سے امن و سکون کی طرف بدلنے کی جدوجہد کی تو حکومت کی سختیاں بھی کم ہو گئیں اور بابیوں کی شورشیں اور ان پر تشدد کی لہر مائل بسکون ہو کر آخر امن پسندی کے دور کا آغاز ہو گیا، جو اب تک موجود ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ حکومت بلاوجہ باب سے مزاحم نہیں ہونا چاہتی تھی۔ مقالۂ سیاح کا مصنف باب کے متعلق محمد شاہ بادشاہِ ایران (م ۱۸۴۸ء) کے یہ الفاظ نقل کرتا ہے: "این جوان از سلالۂ پاک ست و از خاندانِ مخاطبِ لولاک (لماخلقت الافلاک) تا از او امور مغایری که منافی راحت و آسائش عمومی است صادر نه گردد حکومت تعرض ننماید" (ص ۲۸) اور اس پر حکومت کا عمل درآمد بھی تھا۔

باب کی اکثر تصانیف تلف ہو چکی ہیں (بہاء اللہ: ایقان، ص ۱۸۲) اور جو موجود ہیں وہ بھی بیشتر مخطوطات کی شکل میں ہیں اور ان کا انتساب بھی باب کی طرف محلِ نظر ہے۔ اس کی ایک وجہ ملک کا عام سیاسی خلفشار بھی ہے۔ اس کے علاوہ عوام اور بابیوں کے متعلق حکومت کے مخالفانہ رویے اور ان خانہ جنگیوں کا نام بھی لیا جا سکتا ہے جو بابی مذہب کے دو فرقوں — بہائیوں اور ازلیوں — میں رونما ہوئیں۔

باب کی عربی عبارات اغلاط سے خالی نہیں۔ تبریز میں جس جرگے نے باب کو موت کی سزا دی تھی اس کے سامنے باب نے اپنے بعض الہامات پیش کیے تھے، جن کی لسانی اور ادبی غلطیاں اس وقت بھی لوگوں کے سامنے آ گئی تھیں (مقالۂ سیاح، ص ۲۶؛ ناسخ التواریخ، در شرح حال ملا حسین بشرویہ)۔ باب کی طرف منسوب بعض کتب کی فہرست درج ذیل ہے:

(۱) احسن القصص یا قیوم الاسماء (ایک جلد، سورۂ یوسف کی منظوم عربی تفسیر، جس کا فارسی ترجمہ قرۃ العین طاہرہ نے کیا)؛ (۲) الواح اولی الامر؛ (۳) صحیفہ بین الحرمین؛ (۴) مکتوب بنام شریف مکہ (لیکن اس کے آخر میں باب نے اپنا نام اور پتا نہیں لکھا، The Dawn-Breakers، ص ۱۳۹)؛ (۵) کتاب الروح؛ (۶) فضائل سبعة (اذان میں تبدیلی کے بیان میں)؛ (۷) فروع عدلیه؛ (۸) شرح بَسْمَلة و تفسیر سورة العصر؛ (۹) تفسیر سورة الکوثر؛ (۱۰) تفسیر القرآن؛ (۱۱) تفسیر القرآن (یہ مقدم الذکر تفسیر سے علیحدہ ہے، بلکہ کہا جاتا ہے کہ باب نے قرآن مجید کی تیس تفاسیر لکھی تھیں؛ The Dawn- Breakers، ص ۳۱)؛ (۱۲) الواح؛ (۱۳) بیان عربی (ایک جلد، اس میں گیارہ واحد اور ہر واحد کے ۱۷ باب ہیں)؛ (۱۴) بیان فارسی (ایک جلد، اس میں ۹ واحد اور ہر واحد کے ۱۹ باب مجوزہ تھے، لیکن آخری واحد میں صرف دس باب ہیں۔ باب خود اسے مکمل نہ کر سکا، بلکہ اس نے اپنے خلیفہ (صبح ازل) کو تاکید کی کہ اسے مکمل کرے (نقطة الکاف، ص ۲۴۴)۔ یہ کتاب بابیوں کی نظر میں وہی مقام رکھتی ہے جو مسلمانوں کی نظر میں قرآن مجید کا ہے۔ اس کی وجہ سے بابیوں کو بعض وقت "اہل بیان" بھی کہا جاتا ہے۔ یہ چھپ چکی ہے (فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۹۱۱-۱۹۱۴ء، از Nicolas)؛ (۱۵) دلائل سبعة؛ (۱۶) لوح حروفات؛ (۱۷) تفسیر سورة الفاتحة؛ (۱۸) شئون خمسة؛ (۱۹) آیات (دو جلد)؛ (۲۰) کتاب جزاء (۲ جلد، غالباً یہ مریدوں کے ناموں کی خفیہ فہرست ہے)؛ (۲۱) دعوات؛ (۲۲) شئون مختلفة؛ (۲۳) کتاب اسماء (۲ جلد، غیر مکمل)؛ (۲۴) کتاب هیاکل؛ (۲۵) دعوات و زیارات؛ (۲۶) کتاب هفت صد سورة؛ (۲۷) صحیفة حجتیة؛ (۲۸) فروع و اصل (پریشان اوراق، چار بستے)۔

مآخذ: باب اور بہاء اللہ اور صبح ازل کی تالیفات کے علاوہ: (۱) میرزا تقی مستوفی: ناسخ التواریخ، جلد ۳ بعد؛ (۲) میر خواند: روضة الصفاء، تہران ۱۲۷۴ھ؛ (۳) میرزا حسین ہمدانی: تاریخ جدید، انگریزی ترجمہ از نکلسن، کیمبرج ۱۸۹۳ء؛ (۴) میرزا محمد بن سلیمان: قصص العلماء، طبع ثانی، تہران ۱۳۰۴ھ؛ (۵) کسی گمنام بہائی کی تالیف: مقالۂ سیاح، کیمبرج ۱۸۹۱ء، انگریزی ترجمہ از براؤن (E. G. Browne)، مع تعلیقات، کیمبرج ۱۸۹۱ء و اردو ترجمہ از مصطفیٰ رومی: باب الحیات، لاہور ۱۹۰۸ء۔ بعض نے مقالۂ سیاح کو عبدالبہاء (م ۱۹۲۱ء) کی طرف منسوب کیا ہے؛ (۶) میرزا جانی کاشانی: نقطة الکاف، طبع براؤن، لائڈن ۱۹۱۰ء (بابیوں کی تائید میں سب سے پہلی تاریخ؛ میرزا جانی باب کا مرید تھا اور اس سے ملا بھی تھا)؛ (۷) براؤن (E. G. Browne): *History of Persian Literature in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ج ۴، بہ امداد اشاریہ؛ (۸) *Journal of the Royal Asiatic Society*، ۱۸۸۹ء؛ (۹) عبدالحسین آوارہ: الکواکب الدّرّیه فی مآثر البهائية، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۱۰) شوقی افندی: *God Passes By*، *Wilmette*، ۱۹۵۰ء؛ (۱۱) عبدالبہاء: تذکرة الوفاء، حیفہ ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) محمد طاہر مالمیری: تاریخ شہداء یزد، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۱۳) Martha Root: *Táhirih, the pure*، کراچی ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) محمد زرندی نبیل: تاریخ نبیل، ترجمہ انگریزی از شوقی افندی: *The Dawn-Breakers*، نیو یارک ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) E. G. Browne: *Materials for the study of the Babi Religion*، کیمبرج ۱۹۱۸ء؛ (۱۶) علامہ اقبال: *The Development of Metaphysics in Persia*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۷) فضل الدین پلیڈر: بہائی مذہب کی حقیقت؛ (۱۸) محمد علی: *History and Doctrines of the Babi Movement*، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۱۹) Lady Sheil: *Glimpses of life and Manners in Persia*، لنڈن ۱۸۵۶ء؛ (۲۰) John Ussher: *Journey from London to Persepolis*، لنڈن ۱۸۶۵ء؛ (۲۱) Robert Graut Watson: *History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the year 1858*، لنڈن ۱۸۶۶ء؛ (۲۲) John Piggot: *Persia*، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۲۳) Laurence Oliphant: *Haifa....*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ص ۱۰۳-۱۰۷؛ (۲۴) T. K. Cheyne: *Reconciliation of Races and Religions*؛ (۲۵) P. M. Sykes: *History of Persia*؛

(۲۶) مرزا ابوالفضل: کشف الغطاء؛ (۲۷) (آ) لائڈن، طبع دوم، کے مادّے باب، باب محمد علی، بابی، شیخی، الاحسائی اور جو مآخذ وہاں درج ہیں، نیز وہ مآخذ جو مقالۂ سیاح کی تعلیقات میں براؤن نے ص ۱۷۳ - ۲۱۱ درج کیے ہیں۔ باب اور قرۃ العین کی دستی تحریر اور باب کی قبر کی تصویر کے لیے دیکھیے *The Dawn-Breakers* اور باب کی تصویر کے لیے (۲۸) A. L. M. Nicolas: *Seyyed Ali Mohammad*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۲۹) *Bahai World*، ج ۳، شمارہ ۳.

(عبدالستّار عمر)

---

* **باتمان**: [رک بہ] باتمن.

---

* **باتو (خانوادہ)**: باتو خان [رک بآن] نبیرۂ چنگیز خان [رک بآن] کے جانشین، اردوے مُطلّا کا حکمران خاندان، جس کا زمانۂ حکومت ۱۲۳۶ / ۱۲۴۰ء سے ۱۵۰۲ء تک ہے.

۱۲۲۳ - ۱۲۲۴ء میں منگول فوجوں نے تھوڑی مدت کے لیے اس علاقے میں پیش قدمی کی تھی جواب یوکرین کے نام سے مشہور ہے (اور کالکا (Kalka) کے مقام پر اسی سال روسیوں کو شکست دی تھی)۔ ۱۲۳۶ء سے ۱۲۴۱ء تک باتو، جو چنگیز خاں کے فرزند اکبر جوچی کا دوسرا بیٹا تھا، روس کے وسیع علاقوں کو اپنے زیرِ اقتدار لانے میں کامیاب ہوگیا۔ صرف روس کا شمال مغربی حصہ جس کا صدر مقام نووو گراڈ (Novogorod) تھا، منگولوں کی تاخت و تاراج سے محفوظ رہ سکا اور گاہے گاہے خراج ادا کرنے کے علاوہ بڑی حد تک آزاد رہا۔ اسی طرح کوہ قاف کا علاقہ بشمول جارجیا [رک بہ گرجستان] ۱۲۶۰ء تک خاندان باتو کے زیرِ اقتدار رہا اور ڈینیوب - بلغاریا کا علاقہ ۱۳۱۰ء تک ان کے تسلط میں رہا۔ گلیشیا (Glacia)، موریویا (Moravia)، سلیشیا (Silesia) اور ہنگری میں منگولوں کی پیش قدمی، جو ۱۲۴۱ء میں واقع ہوئی تھی، کوئی پائدار نتائج پیدا نہیں کرسکی.

ان فتوحات کی بدولت جو مغربی منگول سلطنت قائم ہوئی اس کا مرکز باتو نے پہلے اپنے آباد کردہ شہر سرای (قدیم) اور پھر سرای جدید کو قرار دیا، جو زیریں وولگا کے کنارے واقع تھے۔ تھوڑے ہی عرصے میں یہ شہر ترقی کر کے اہم تجارتی مرکز بن گئے۔ ان شہروں کی آبادی مخلوط تھی، جس میں ۱۲۶۱ء کے بعد سے ایک روسی عنصر بھی شامل رہا۔ منگول آبادی کے سب سے زیادہ وسیع مراکز اسی علاقے میں اور کریمیا میں بسے۔ یہ آبادیاں رفتہ رفتہ مقامی ترک آبادی اور فنّی اور مشرقی سلافی اقوام کے ساتھ مخلوط ہوگئیں۔ اس طرح وولگا کے تاتاریوں کی ایک نئی قوم وجود میں آئی۔ اس کی زبان ترکی تھی، جو شمال کی جانب وولگا کے کناروں پر آباد اقوام میں اور خصوصاً وولگا کے بلغاریوں [رک بآن] (Volga Bulgars) میں بھی بولی جاتی تھی۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی تک اس آبادی کی ہیئت خانہ بدوش قبائل کی سی رہی۔ ان لوگوں کے حالات جان آف پلانو کارپنی (John of Plano Carpini) (۱۲۴۵ - ۱۲۴۶ء) اور ابن بطوطہ [رک بآن] (۱۳۳۳ء) نے بڑی وضاحت سے بیان کیے ہیں۔ روسی اس نئی سلطنت کو Golden Horde (اردوے مُطلّا) کہتے تھے اور یہی نام یورپ میں بھی مشہور ہوا۔ جدید ترکی نام التین اردو (Altin ordu) اسی کا ترجمہ ہے (ممکن ہے یہ نام اس بنا پر دیا گیا ہو کہ منگول حکمرانوں کے خیموں میں سونے کی اینٹوں کا فرش ہوتا تھا یا ممکن ہے کہ یہ وسط ایشیا کے قدیم رنگوں کی علامات سے مستعار ہو (مقابلے کے لیے لفظ قرا (= سیاہ) کا استعمال ملاحظہ ہو)۔ مقامی تصانیف میں اس ملک کو عموماً دشتِ قپچاق کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ باتو کے بڑے بھائی اوردا (Orda) نے مغربی سائبیریا میں ایک ماتحت ریاست قائم کی تھی، جسے کبھی کبھی نیلے یا سفید لشکر (Blue or White Horde) کا نام دیا گیا ہے۔ یہ ریاست اردوے مُطلّا کے ماتحت تھی، لیکن اس کی تاریخ کے متعلق بہت کم معلومات دستیاب ہوسکی ہیں.

باتو کی توجہ زیادہ تر منگول سلطنت کے معاملات پر مرکوز رہی، لیکن اس نے خود خانِ اعظم کا خطاب قبول کرنے سے احتراز کیا۔ باتو نے ۱۲۵۵ - ۱۲۵۶ء میں وفات پائی۔ اس کا بھائی برکہ، جو اس کا جانشین ہوا، پہلا مغول شہزادہ تھا جس نے مذہب اسلام (طریقۂ اہل سنت) قبول کر کے تاتاریوں کو دائرۂ اسلام میں شامل کرنے کے کام کا آغاز کیا۔ اس عمل سے اس نے (ایران، چین اور وسط ایشیا کے ہم قوم قبائل کے برعکس) تاتاریوں کو خصوصیت کے ساتھ راسخ العقیدہ مسیحی مذہب کی پیرو روسی رعایا سے ممیّز کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دونوں قوموں کے درمیان مکمل اختلاط اور اتحاد اب تک ممکن نہیں ہوا۔ برکہ نے مصر کے مملوک حکمرانوں سے بھی ایک معاہدہ کیا، جس کا اوّلیں مقصد ایران کے منگول ایلخانیوں [رک بآن] کے خلاف باہمی اتحاد تھا۔ یہ منگول ابھی تک شمنی یا بدھ مذہب پر قائم تھے اور انھوں نے ۱۲۵۸ء میں خلافت بغداد کے خلاف جنگ کر کے برکہ کی شدید دشمنی مول لے لی تھی۔ اس معاہدے کا اثر قریباً قرن تک اردوے مُطلّا کی سیاست پر نمایاں رہا اور اس سلطنت کے اور ایلخانیوں کے درمیان متعدد جنگیں، بالخصوص کوہ قاف اور بحیرۂ خوارزم (بحیرۂ ارال Aral sea) کے نواح میں ہوتی رہیں۔ ان جنگوں کے دوران میں کوہ قاف کا علاقہ ایلخانیوں کے زیر اثر آگیا۔ مصر کے مملوک حکمرانوں کے ساتھ اسی سیاسی معاہدے کے بعد مصر سے تجارتی لین دین بھی بہت تیزی کے ساتھ جاری رہا (مصر کے ممالیک کی بڑی تعداد اسی اُردوے مُطلّا کے علاقے سے جاتی تھی)۔ اس تجارت کا دارومدار اس بات پر تھا کہ مشرقی رومی یا بوزنطی سلطنت کے شہنشاہ کی جانب سے (جو ۱۲۶۱ء سے پیلیولوگس (Paleologus) خاندان کا فرد تھا) دوستی و خیرسگالی کا رویہ برقرار رہے، اس لیے یہ بھی ضروری تھا کہ اس رومی شہنشاہ سے بھی ایک معاہدہ کیا جائے۔ رُوم [رک بآن] کے سلجوقی حکمرانوں سے بھی اسی طرح کے تعلقات قائم ہوئے۔ ان دوستانہ معاہدوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی اثرات، خصوصاً ترکی (سلجوقی اور مملوکی) ثقافتی اثرات اردوے مُطلّا تک پہنچ گئے۔ اس علاقے میں اثری تحقیقات

کی بدولت ہمیں والگا کے علاقے کے فنون اور آلات کے بارے میں وسیع معلومات حاصل ہوئی ہیں (اس ضمن میں دیکھیے بالخصوص F. A. Balodis: *Alt- Sarai und Neu-Sarai: die Hauptstädte der Golden Horde*، در *Latvijas Universtätes raksti*، ج ۱۳، ریگا ۱۹۲۶ء، ص ۳-۸۲)۔ روس میں تاتاریوں نے اپنے اختیارات کا استعمال بُسقاقوں (Baskaks) کے ذریعے خراج وصول کرنے یا چھوٹے امرا کی حیثیت کو تسلیم کرنے تک محدود رکھا، جن کے باہمی مناقشات ان کی بقا و تحفظ کے ضامن تھے۔ روسی راسخ العقیدہ کلیسا، جسے تاتاریوں نے کچھ مراعات عطا کی تھیں، ان چھوٹے چھوٹے امرا کے مقابلے میں اپنی وحدت برقرار رکھنے میں کامیاب رہا اور اس طرح عام روسی افکار و تصورات کا مرکز بن گیا۔

برکہ کی وفات کے ساتھ اسلامی اثر کلیۃً ختم نہیں ہوا، اگرچہ اس کے تمام جانشین شمنی (Shamanist) مذہب کے پیرو رہے۔ سلطنت کی طاقت کو خانہ جنگیوں سے بھی نقصان پہنچا، جو شہزادہ نوخای (Nokhai) کی بڑھتی ہوئی طاقت کو روکنے کے لیے لڑی گئیں۔ اس کامیاب سپہ سالار نے پولینڈ میں (۱۲۵۹ و ۱۲۸۶ء) اور کوہ قاف میں (۱۲۶۱-۱۲۶۳ء) کامیابیاں حاصل کیں۔ یہ جنگیں ۱۲۹۹ء تک جاری رہیں۔ جب نوخای (دیکھیے نوگائی Nogai [=نوقا، دیکھیے جہان گشا]) لڑائی میں مارا گیا تو آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں سیاسی صورت حال بدل گئی اس لیے کہ ایلخانیوں کے (جواب مسلمان ہو چکے تھے) اور مصر کے باہمی معاملات اب زیادہ بہتر اور ہموار ہو گئے تھے۔ ۱۳۲۳ء میں [اردوے مُطلّا اور ایلخانیوں کے درمیان] ایک باضابطہ صلح نامے پر دستخط ہوے۔ اس صلح نامے کی بدولت اردوے مُطلّا اور مصر کے درمیان تجارتی تعلقات میں کمی پیدا ہو گئی۔ ۱۳۳۵ء میں ایلخانی سلطنت کے زوال کے بعد اردوے مُطلّا کو اوزبیگ خاں (۱۳۱۳-۱۳۴۱ء) کی سربراہی میں پھر ایک اہم مقام حاصل ہو گیا۔ وہ خود مسلمان تھا اور اس نے واضح طور پر والگا کے علاقے میں اسلام کی بنیاد کو مستحکم کیا۔ اس کے بعد سب خان اسی مذہب کے پیرو رہے۔ والگا کے تاتاریوں کی غالب اکثریت اب اس اسلامی (سُنّی) مسلک و مشرب کی جانب زیادہ مائل ہوتی گئی، جس کا نمونہ ایشیاے کوچک میں موجود تھا اور جس کا اثر کریمیا میں خصوصیت کے ساتھ زیادہ نمایاں تھا۔ اوزبیگوں کا نیا قبیلہ، جو اسی اوزبیگ کے نام سے منسوب ہوا، اس ثقافت کے زیر اثر آ گیا۔

مغربی ملکوں کی جانب سے مسیحیت کی ترویج کی کوششیں (خصوصاً پوپ جان بست و دوم (John XXII) کے ایما پر) اس ملک میں بیکار ثابت ہوئیں اور مذہبی جنگیں، جیسی اس وقت ایران میں جاری تھیں، اردوے مُطلّا کو متاثر نہ کر سکیں؛ تاہم مغربی مسیحیت کے چند مراکز، جو ان کوششوں سے وجود میں آ گئے تھے، کچھ عرصے تک قائم رہے۔ انھیں مرکزوں میں جینوا کے لوگوں کی نو آبادیاں شامل تھیں، جو کریمیا [رَکّ بآن] میں قائم ہوئیں (دیکھیے کفہ) اور جن کا آغاز ۱۳۶۵ء سے ہوا تھا۔ یہ نو آبادیاں تجارتی کاروبار میں بھی سرگرم تھیں اور فلانڈرس (Flanders) سے کپڑا اور یورپ کے دیگر ممالک سے چینی کے برتنوں (Ceramics) کی مصنوعات اور زیورات درآمد کرنے میں ''میان کار'' کا کام کرتی تھیں۔ ان اشیا کے مبادلے میں سمور، مچھلیاں اور غلہ خاص برآمدی اشیا تھیں۔

اوزبیگ خاں کے بیٹے جانی بیگ خان (۱۳۴۱-۱۳۵۷ء) اور اس کے پوتے بردی بیگ خان (۱۳۵۷-۱۳۵۹ء) نے ۱۳۵۶ء سے ۱۳۵۹ء تک آذربیجان کو فتح کرنے کی جو کوششیں کیں ان سے کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔ ممکن ہے کہ اس میں ان کا مقصد یہ ہو کہ دردانیال کے راستے کو چھوڑ کر، جو ۱۳۵۴ء کے بعد عثمانی ترکوں کے قبضے میں تھا، شام سے ہوتے ہوے بحیرۂ روم تک پہنچنے کا کوئی راستہ نکال لیں۔ چونکہ یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکا، اس لیے اس عہد کے بعد اردوے مطلّا نے بتدریج مشرقی یورپ کی ایک بڑی طاقت کی حیثیت اختیار کر لی، جس کی بقا اب بڑی حد تک پولینڈ، لیتھونیا اور روس (Muscovy) کی بڑھتی ہوئی طاقتوں کے رحم و کرم پر منحصر تھی۔ حالات کی اس رفتار کو ۱۳۵۹ء کے بعد اس اندرونی اختلال و انتشار نے اَور بھی تیز کر دیا جو متعدد مدعیانِ حکومت کی باہمی آویزشوں کا نتیجہ تھا۔ اسی کی بدولت ۱۳۸۰ء میں ڈون (Don) کے کنارے سنائپ (Snipe) کے میدان (Kuliovo pole) میں پہلی بار ایک روسی فوج نے تاتاری فوجوں کو، جن کی قیادت مامای (Mamai) کے ہاتھ میں تھی، شکست فاش دی۔ اس طرح ریاست مسکووی (Grand Duchy of Muscovy) نے، جسے اردوے مُطلّا نے آخری بار خراج جمع کرنے پر مامور کیا تھا اور جس کا گرینڈ ڈیوک کا خطاب موروثی ہو چکا تھا، اپنے آپ کو ایک نئی آزاد حکومت کی حیثیت سے مستحکم کر کے تمام روسی سرزمینوں سے خراج وصول کرنے کا منصب سنبھال لیا۔

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں اردوے مُطلّا کے حکمران تختمیش (تقتمیش [رَکّ بآن]) نے ساری سلطنت کو متحد کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے تیمور کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ تیمور نے ۱۳۹۱ء میں اسے شکست دی اور ۱۳۹۵ء میں اسے فرار ہونا پڑا۔ تیمور نے شہر سرای کو تباہ کر ڈالا۔ اب سالار ایڈگو (Edigü) (روسی زبان میں Yedigey) اردوے مُطلّا کے اصلی حکمران کی حیثیت سے نمایاں ہوا۔ اس نے لیتھونیا کی بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ کیا تھا اور ۱۳۹۹ء میں ورسکلا (Vorskla) کے مقام پر لیتھونیا کی فوجوں کو شکست دے کر ان کی پیش قدمی کو روک دیا تھا۔ اس کی موت ۱۴۱۹ء میں واقع ہوئی اور مرتے دم تک وہ سلطنت کی آزادی کی حفاظت کامیابی کے ساتھ کرتا رہا۔ اس کے بعد بالآخر سلطنت کا شیرازہ حقیقۃً بکھرنا شروع ہو گیا۔ انتشار کے اس عمل کو قازان [رَکّ بآن]، استراخان [رَکّ بآن] اور ۱۴۳۸ء میں کریمیا میں آزاد ریاستوں کے قیام نے اَور زیادہ تیز کر دیا۔ سلطنت کا بقیہ حصّے کے لیے جسے اب عام طور پر اردوے عظیم (Great Horde) کہا جاتا تھا، کیف کے مشرق کی

شجرۂ خانوادۂ باتو
چنگیز خاں (م ۱۲۲۷ء)
جوچی (م ۱۲۲۷ء)
اوکتائی، خان اعظم (م ۱۲۴۱ء)
چغتائی
تولوی
ایلخانیۂ ایران
ماوراء النہر اور ترکستان کے فرماں روا (قب نیز شجرۂ چنگیز خانیہ)
اُوردا (اردوے سفید / کبود)
باٹو (م ۱۲۵۶ء)
برکہ (۱۲۵۷-۱۲۶۷ء)
مغل
چھے پشتیں
ایک پشت
ایک پشت
نوغائی
اُورُوس خاں
تُولی خوجہ
منوکلکے [منکو] تیمور (۱۲۶۷-۱۲۸۰ء)
تین پشتیں
تُختمیش (۱۳۷۵-۱۳۷۷ء تا ۱۳۹۵ء؛ م ۱۴۰۶-۱۴۰۷ء)
تُوقتِ اغا [توقاتقا] (۱۲۹۱-۱۳۱۲ء)
طغرل جہ
کوچک محمد (نواح ۱۴۳۵ء تا نواح ۱۴۶۵ء)
چار بیٹے
اوزبیک (۱۳۱۳-۱۳۴۱ء)
احمد (نواح ۱۴۶۵ء تا ۱۴۸۱ء)
جانی بیک (۱۳۴۲ء-۱۳۵۷ء)
سیّد احمد (۱۴۸۱-۱۵۰۲ء، م ۱۵۰۴ء)
بردی بیک (۱۳۵۷-۱۳۵۹ء)

جانب اپنی حیثیت برقرار رکھنے کی صرف یہی صورت رہ گئی تھی کہ وہ مسکووی کے علاوہ (۱۴۶۶ء سے) پولینڈ اور لیتھونیا سے معاہدے کر لے، چنانچہ ۱۴۸۰ء میں یہ سلطنت پھر ایک بار اس قابل ہوگئی کہ ماسکو کے لیے خطرے کا باعث بن سکے؛ لیکن ۱۵۰۲ء میں اُردوے عظیم نے آخری بار فیصلہ کن شکست کھائی۔ اب اس کے حلیفوں نے بھی اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور عثمانی سلطان نے (جو ۱۴۷۵ء میں اس کے بڑے حریف کریمیا کا سرپرست بن گیا تھا) اسے قانونی مجرم قرار دے دیا۔ آخرکار مسکووی (روس) اور کریمیا نے اس پر غلبہ حاصل کر لیا۔ قازان، استرا خان اور سائبیریا کی ریاستیں بھی سولھویں صدی میں ختم ہوگئیں۔

اردوے مُطلّا ہی وہ تنہا طاقت تھی جس نے خصوصاً مشرق کی جانب سے روس پر حقیقۃً قبضہ اور تسلّط حاصل کیا۔ تاتاری حکومت کا جُوا، جو اڑھائی صدی تک روسیوں کی گردن پر رہا، محض روس ہی کی تاریخ کا ایک اہم ترین دَور نہیں بلکہ پولینڈ اور لتھونیا کی تاریخ میں بھی اس کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کا نتیجہ والگا کے کناروں پر اور مغربی سائبیریا میں ترکی قبائل کی آبادی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ان علاقوں میں اب بھی تاتاری عناصر بکھرے ہوے ملتے ہیں اور ان کی بقا کا سب سے مؤثر سبب ان کا اسلامی عقیدہ تھا۔

روسیوں پر تاتاریوں کے ثقافتی اثرات روس کی گزشتہ صدیوں کی تاریخ میں تلاش کیے جاسکتے ہیں اور روسیوں کے نظامِ حکومت، ان کے فوجی نظام، رسوم و آداب، اور راعی و رعایا کے تعلقات کے متعدد پہلوؤں میں یہ اثرات اس طرح نمایاں نظر آتے ہیں جس طرح ان کی زبان کے ذخیرۂ الفاظ میں، بلکہ بعض حیثیتوں سے یہ موجودہ زمانے میں بھی نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ غیر مذہب کے پیروؤں کے خلاف روس کے زاروں کی جنگوں نے روسی اور مشرقی سلافی قوموں کے سیاسی اور عوامی شعور پر بھی فیصلہ کن اثر ڈالا [رَكَ بہ تاتار]۔

مآخذ: (۱) B. Spuler: *Die Goldene Horde*، لائپزگ ۱۹۴۳ء؛ (۲) وہی مصنف: *Mongolenzeit*، لائڈن - کولون ۱۹۵۳ء (Hand der Orienta-listik، جلد چہارم، جزو دوم)؛ (۳) B. D. Grekov و A. Yu. Yakubovsky: *Zolotaya Orda i Yeyë Padenie* (اردوے معلاّ اور اس کا زوال)، ماسکو-لینن گراڈ ۱۹۵۰ء؛ (۴) A. N. Nasonov: *Mongoly i Ruś* (روس میں منگول)، ماسکو-لینن گراڈ ۱۹۴۰ء؛ (۵) J. von Hammer-Purgstall: *Geschichte der Goldenen Horde*، Pest ۱۸۴۰ء (اس کتاب پر بہت کچھ حک و اضافہ ہو چکا ہے)؛ (۶) P. Pelliot: *Notes sur l' Histoire de la Horde d' Or*، پیرس ۱۹۴۰ء (یہ تاریخی محاکمہ نہیں بلکہ تقریباً تمام اعلام و مقامات پر تبصرہ ہے)؛ (۷) W. von. Tiesenhausen: *Materialy otnosjaščiesja k istorii Zolotoy Ordĭ* (مواد برائے تاریخ اردوے مُطلّا)، ۲ جلد، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۴ء، جلد دوم ۱۹۴۱ء؛ C. M. Frähn: *Über die Münzen der chane vom Ulus Dschutschi's*، سینٹ پیٹرزبرگ و لائپزگ ۱۸۳۲ء، ان کتابوں میں اصل مآخذ کی فہرستیں اور مزید کتابیات بھی موجود ہیں۔

(B. SPULER)

باتُو خان: ایک منگول شہزادہ، روس کا فاتح اور اردوے مُطلّا (Golden Horde) (۱۲۰۷-۱۲۵۵ء) کا بانی، تیرھویں صدی کے اوائل میں پیدا ہوا؛ وہ جوچی [= جوچی و جوچی و جوشی و توشی، قبّ جہان گشای جوینی] کا دوسرا بیٹا تھا۔ چنگیز خاں کی زندگی میں جوچی کو، جو اس کا سب سے بڑا بیٹا تھا، جاگیر (یُورت) کے طور پر وہ تمام حصّۂ ملک عطا ہوا تھا جو قیالیق [قیالیغ] اور خوارزم کے علاقے سے لے کر سقسین اور والگا (Volga) کے کنارے پر بلغار تک اور "اس سمت میں اس حد تک جہاں تاتاری گھوڑوں کے قدم پہنچ سکتے تھے" پھیلا ہوا تھا۔ اس وسیع علاقے کا مشرقی حصہ، یعنی مغربی سائبیریا (Siberia)، موجودہ قازقستان اور سیر دریا کا طاسِ زیریں، جوچی کے مرنے پر (۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء) اس کے بڑے بیٹے اوردا (Orda) کے حصے میں آیا اور مغربی حصہ یعنی خوارزم اور بحیرۂ اسود کے شمال رشمال مغرب کی جانب دشتِ قپچاق [= قبچاق (جوینی، طبع براؤن)، قبچاق، قپچاق (جامع التواریخ، طبع ماسکو ۱۹۶۵ء)] یا قپچاق کا میدانی علاقہ) باتُو خاں کو ملا۔

باتُو خاں کے زمانۂ حکومت کے پہلے دس برسوں کے متعلق ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ وہ اس قورلتائی (مغول شاہزادوں کے اجتماع) میں موجود تھا جو ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں منگولیا میں منعقد ہوا تھا اور جس میں اوکتائی [قاآن] کو خانِ اعظم منتخب کیا گیا تھا۔ وہ غالبًا ۶۳۲ھ/۱۲۳۵ء کے قورلتائی میں بھی شریک تھا، جس میں روسیوں اور ان کی ہمسایہ اقوام کے خلاف ازسرِنو جنگ کرنے کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ اس کے بعد پھر کبھی وہ مشرقی ایشیا میں نہیں آیا۔ ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء کے موسمِ بہار میں جو لشکر روانہ ہوا تھا اس میں چغتائی (جغتای وجغاتای، دیکھیے جہان گشا و جامع التواریخ) اوکتائی [جہان گشا] اور تُولُی یا تولوی [تولوی، قبّ جامع التواریخ] کے بیٹے بھی شامل تھے، لیکن اس لشکر کا سالارِ اعظم باتُو خاں تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ مغول فوجیں اسی سال کے موسمِ خزاں میں والگا کے بلغاریوں (Volga Bulghars) کے علاقے میں پہنچ گئی تھیں، لیکن شہر بلغار کی تباہی ۶۳۵ھ/۱۲۳۷ء کے موسمِ خزاں سے پہلے واقع نہیں ہوئی۔ [جس سال یہ واقعہ پیش آیا] اسی سال مغول اس علاقے میں جو اب روس کا جنوبی حصہ ہے قپچاق کے ترکوں کے خلاف جنگی مہموں میں مصروف تھے۔ ربیع الاول - ربیع الثانی ۶۳۵ھ/نومبر ۱۲۳۷ء میں اُنھوں نے دریاے والگا کو، جو منجمد تھا، عبور کیا اور روس کی ریاستوں پر حملہ کر کے متعدد شہروں پر یکے بعد دیگرے قبضہ کرتے چلے گئے، تا آنکہ رجب-شعبان ۶۳۵ھ/مارچ ۱۲۳۸ء تک نوووگراڈ (Novogorod) کا راستہ ان کے لیے صاف ہو چکا تھا۔ مغول اس شہر سے پینسٹھ میل کے فاصلے تک پہنچ گئے تھے، لیکن بظاہر اس اندیشے سے کہ موسمِ بہار میں برف پگھلنے سے راستے ناقابل

باٹو خان

گزر نہ ہو جائیں وہ دفعۃً جنوب کی جانب مُڑ گئے اور ایک طویل مدت تک دریاے ڈان (Don) کے طاسِ زیریں میں آرام کرنے اور ۶۳۶-۶۳۷ھ/۱۲۳۹ء میں کوہ قاف میں چھوٹی چھوٹی مہموں میں مصروف رہنے کے بعد آخرکار ۶۳۷ھ/۱۲۴۰ء میں انھوں نے روس کے خلاف جنگ کا آغاز ایک حملے سے کیا، جس کا خاتمہ اسی سال دسمبر میں کیف (Kiev) کی فتح پر ہوا۔ یوکرین (Ukraine) سے بیک وقت پولینڈ اور ہنگری پر بھی حملہ شروع ہوا۔ پولینڈ سے گزرتے ہوئے مغول سلیشیا (Silesia) میں گھستے چلے گئے۔ انھوں نے Liegnitz کے مقام پر ۲۵ رمضان ۶۳۸-۶۳۹ھ/۱ اپریل ۱۲۴۱ء کو ڈیوک ہنری دی پایس (Henry the Pious) کو شکست دی اور پھر موراویا (Moravia) میں سے گزرتے ہوئے وہ اصل لشکر سے جا ملے، جس کی قیادت خود باٹو خاں کر رہا تھا۔ یہ لشکر کوہ کارپتھین کو عبور کر کے ہنگری میں داخل ہو چکا تھا۔ ۲۷ رمضان ۶۳۸ھ/۱۱ اپریل ۱۲۴۱ء کو موہی (Mohi) کے مقام پر اس لشکر نے ہنگری کی فوجوں کو شکست فاش دی۔ مغول فوجوں نے مجتمع ہو کر اس سال موسم گرما اور خزاں کا زمانہ ہنگری کے میدانوں میں گزارا۔ پھر عین کرسمس کے روز باٹو خاں نے اپنی فوج کے ساتھ منجمد دریاے ڈینیوب عبور کر کے استرغوں (Esztergon) کے شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس جنگ کا آخری بڑا معرکہ وہ مہم تھی جس میں مغول کروشیا (Croatia) اور ڈلمیشیا (Dalmatia) سے گزر کر ہنگری کے حکمران بیلا چہارم (Bela IV) کا تعاقب کرتے ہوئے بحیرۂ ایڈریاٹک (Adriatic) کے ساحل تک پہنچ گئے تھے۔ اب مغول فوجیں مغربی یورپ پر حملہ کرنے کے لیے بالکل تیار تھیں کہ ۵ جُمادی الاُخرٰی ۶۳۹ھ/۱۱ دسمبر ۱۲۴۱ء کو خان اعظم (اوکتای Ogedey) کے مرنے کی خبر پہنچی اور باتو خاں نے اپنی فوجوں کو واپس بلانے کا فیصلہ کر لیا۔ بلقان کے راستے سے واپس ہو کر وہ آخرکار ۱۲۴۲ء کے اواخر میں زیریں والگا کے کنارے اپنے مستقر میں پہنچ گیا۔

یہی زمانہ تھا جب باتو خاں نے اُردوے مطلّا کی بنیاد رکھی۔ ۶۳۵ھ/۱۲۳۷ء سے ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء تک جن ملکوں پر مغول نے حملہ کیا تھا ان میں سے صرف روس ان کے قبضے میں رہ گیا تھا۔ اس سے پہلے ہی ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء-۶۴۱ھ/۱۲۴۳ء میں Vladimir کا گرینڈ ڈیوک یاروسلاف اول (Yaroslav I) حلف وفاداری اُٹھانے کے لیے باٹو خاں کی لشکرگاہ (اردو) میں حاضر ہوا تھا اور باٹو خاں نے اسے "سرآمدِ امراے اہل روس" کا اعزاز عطا کر کے اس کے مرتبے کی توثیق کر دی تھی۔ اسی طرح ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء میں گلیشیا (Galicia) کے شہزادے ڈینیل (Daniel) کو بھی اپنے منصب کی توثیق کے لیے باٹو کے سامنے اظہارِ اطاعت و وفاداری کرنا پڑا۔

اس زمانے میں باتو کی توجہ بڑی حد تک مشرقی ممالک [یعنی منگولیا اور ملحقہ ممالک] کے واقعات پر مرکوز رہی۔ ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء کے قورلتای میں اوکتای کا بڑا بیٹا گویوک (Güyük)، جس کے ساتھ باٹو خاں کی ذاتی دشمنی تھی، اپنے باپ کی جگہ تخت پر بٹھا دیا گیا۔ تخت نشینی کی رسم کے موقع پر باٹو خاں کی نمائندگی اس کے پانچ بھائیوں نے کی تھی اور رشید الدین فضل اللہ کے بیان کے مطابق اس نے اپنے جسمانی عوارض کی بنا پر شرکت سے معذوری ظاہر کی تھی۔ ۱۲۴۸ء کے آغاز میں نیا خان اعظم قراقرم سے مغرب کی طرف روانہ ہوا۔ رشید الدّین [فضل اللہ] کے بیان کے مطابق اس نے یہ ظاہر کیا کہ اس کا ارادہ صحت کی بحالی کے لیے اپنی ذاتی جاگیر (یورت) کی طرف جانے کا ہے، جو دریاے ایمل (Emil) [=ایمیل قبؔ جہاں گشا] کے کنارے اس علاقے میں واقع تھی جو اب مشرقی قازقستان (Kazakhstan) کہلاتا ہے؛ لیکن تولُوی کی بیوہ کو یہ شک گزرا کہ اس کا اصل ارادہ باٹو خاں پر حملہ کرنے کا ہے، چنانچہ اس نے باٹو کو اس بات سے آگاہ کر دیا۔ گویوک حالتِ سفر ہی میں قُم سِنگر (Kumsengir) کے مقام پر، جو بالائی اُورُنگو (Urungu) کے کنارے واقع ہے، اچانک مر گیا۔ یوآن شِیہ (Yuan shih) کے بیان کے مطابق اس کی موت ۱۲۴۸ء کے تیسرے مہینے میں (۲۷ مارچ تا ۲۴ اپریل) واقع ہوئی۔ جُوینی اور رشید الدّین فضل اللہ کے بیانات اس بارے میں مختلف ہیں کہ گویوک کی موت کے وقت باٹو کس مقام پر تھا۔ جُوینی کا بیان ہے کہ وہ خان کی دعوت پر اس سے ملنے کے لیے مشرق کی طرف بڑھ رہا تھا جب الا قماق (Ala-Kamak) [دیکھیے جہاں گشا] کے مقام پر اسے خان کے مرنے کی خبر ملی۔ یہ مقام غالبًا کوہستان الَتاؤ (Alatau) میں اِلی (Ili) کے جنوب میں قیالیق (Kayalïk) [=قیالیغ قبؔ جہاں گشا] سے ایک ہفتے کی مسافت پر واقع ہے۔ باٹو نے اپنے گھوڑوں کے دُبلے اور کمزور ہونے کا عذر پیش کر کے مغول شہزادوں کو اس مقام پر ملنے کی دعوت دی۔ اس کے برعکس رشید الدّین فضل اللہ کے بیان کے مطابق یہ اجتماع باٹو کے اپنے علاقے میں ہوا تھا۔ اوکتای، چغتای اور گویوک کے بیٹوں کے متعلق اس کا بیان ہے کہ اُنھوں نے دشتِ قپچاق کا طویل سفر کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

یہ اجتماع خواہ کہیں بھی ہوا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ باٹو کی تجویز پر تولوی کے بڑے بیٹے مونگکے (Mongke) کو گویوک کی جگہ خان اعظم تسلیم کر لیا گیا اور یہ فیصلہ ہوا کہ اس کی تخت نشینی کی رسم اگلے سال منگولیا میں ایک قورلتای منعقد کر کے منائی جائے لیکن یہ رسم ۹ ربیع الآخر ۶۴۹ھ/یکم جولائی ۱۲۵۱ء سے پہلے ادا نہ ہو سکی اور اس موقع پر باٹو کی نیابت اس کے بھائی برکہ [بن توشی بن چنگیز خان] نے کی۔ جس وقت یہ رسم منائی جا رہی تھی خان اعظم کے خلاف ایک سازش کا انکشاف ہوا، جس کی سرکردگی چغتای اور اوکتای کے خاندانوں کے شہزادے کر رہے تھے۔ ان شہزادوں میں سے اکثر کو سلطنت کے دور دراز حصّوں میں جلاوطنی کی سزا دی گئی۔ چغتای کا پہلا جانشین اور بیٹا یسو (Yesü) [=منکو بن چغتای بن چنگیز خان] اور اس کا پوتا بوری (Büri) [=بن ماتیکان (مواتکان) بن چغتای] باتو کے حوالے کر دیے گئے اور موخّر الذکر (بوری) کو، جس کا کسی حد تک باٹو اور گویوک کی ذاتی مخاصمت سے بھی تعلق ظاہر ہوتا ہے، باٹو کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔

اب ساری سلطنت عملی طور پر مونگکے (Mongke) [=منگوقاآن بن تولی

بن چنگیز خاں] اور باتُو کے درمیان بٹی ہوئی تھی۔ وِلیَم آف رُبْرُک (William of Rubruck) نے مُونگکے کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں جو اس نے ۶۵۱ھ / ۱۲۵۴ء میں کہے تھے: "جس طرح سورج اپنی کرنیں ہر جگہ پہنچاتا ہے اسی طرح میرا اور باتُو کا اقتدار ہر جگہ پہنچتا ہے"۔ رُبْرُک کے بیان کے مطابق ان کے علاقوں کی درمیانی حد تَلیس (Tales) اور چُو (Ču) کے درمیانی میدانوں میں واقع تھی اور مُونگکے کی قلمرو میں باتُو کے لوگوں کا جتنا احترام کیا جاتا تھا اتنا باتُو کے علاقے میں مُونگکے کے لوگوں کو حاصل نہیں تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ ایک ممتاز چنگیزی شہزادے کی حیثیت سے اور نیز اس بنا پر کہ مُونگکے اپنی تخت نشینی کے لیے اس کا ممنون احسان تھا باتُو کو غیر معمولی عزت حاصل تھی۔ ان سرزمینوں میں بھی جو منگولوں کی آبائی قلمرو کی حدود سے باہر تھیں، مثلاً ماوراء النہر میں اسے بعض شاہانہ اختیارات حاصل تھے۔ جُوینی کا بیان ہے کہ اس نے خُجند کی مدافعت کرنے والے تیمور مَلِک کے بیٹے کو باپ کی ریاست پر فائز کر کے اس کی توثیق کر دی تھی.

رُبْرُک (Rubruck) کا بیان ہے کہ باتُو کی چھبیس بیویاں تھیں اور رشید الدّین کے بیان کے مطابق اس کے چار بیٹے تھے۔ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آخر عمر میں اس نے اپنے کچھ اختیارات اپنے بڑے بیٹے سرتاق (Sartak) [بن باتو بن چنگیز خاں] کو تفویض کر دیے تھے، جو نسطوری عیسائی مذہب کا پیرو تھا۔ سرتاق ہی کو ۶۴۶-۶۴۷ھ / ۱۲۴۹ء کے بعد روسی امرا اطاعت و وفاداری کی پیشکش کرتے تھے۔ تاریخی مآخذ میں باتُو کے مرنے کی تاریخ کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، لیکن سب سے زیادہ قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات ۶۵۳ھ / ۱۲۵۵ء میں ہوئی۔ رُبْرُک کے بیان سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اپنے عہدِ حکومت کے آخری برسوں میں وہ والگا کے مشرقی کنارے پر مقیم رہا۔ وہ گرمی کے موسم میں شمال کی سمت بڑھتا ہوا عرض البلد ۵۲ تک پہنچ جاتا تھا اور موسم سرما دریا کے دہانے کے قریب گزارتا تھا، جہاں اس نے اَستراخان سے پینسٹھ میل شمال کی سمت والگا کے ڈیلٹا کی ایک شاخ اَختُوبا (Akhtubea) کے کنارے شہر سرای (Sarai) کی بنیاد رکھی.

باتُو کو، جسے روسی صرف ایک خونریز فاتح کی حیثیت سے جانتے ہیں، اس کے مغول ہمعصروں نے نیک یا عقلمند کا خطاب دیا تھا۔ جوزجانی [منہاج سراج] جیسا مصنّف بھی جو مغول کی موافقت میں کوئی تعصب نہیں رکھتا اسے ایک انصاف پسند اور باتدبیر حکمران بتاتا ہے۔ جُوینی کے بیان کے مطابق اس کا رجحان کسی دین یا مذہب کی طرف نہ تھا بلکہ وہ اپنے آبا و اجداد کے طریقے کے مطابق آسمان کی پرستش کرتا تھا.

مآخذ: جُوینی: تاریخ جہان گشا [متن طبع براؤن]، ترجمہ J. A. Boyle، ۲ جلد، مانچسٹر ۱۹۵۸ء؛ (۲) جوزجانی: طبقات ناصری [متن مطبوعۂ کلکتہ]، ترجمہ H. G. Raverty، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۳) رشید الدّین فضل اللہ: جامع التواریخ، طبع E. Blochet، لائڈن ۱۹۱۱ء [متن مطبوعۂ ماسکو]؛ (۴) Rubruck: *The Journey of William Rubruck to the Eastern Parts of the World*، ترجمہ W. W. Rockhill، لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۵) O. d'Ohsson: *Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan Yusqu'a Timour Bey ou Tamerlan*، چار جلد، ہیگ اور ایمسٹرڈم ۱۸۳۴ء؛ (۶) V. Barthold: *Four Studies on the History of Central Asia*، جلد اول، ترجمہ V. L. T. Minorsky، لائڈن ۱۹۵۶ء؛ (۷) R. Grousset: *Empire des L' Steppes*، پیرس ۱۹۳۹ء، و *L' Empire Mongol 1er Phase*، پیرس ۱۹۴۱ء؛ (۸) B. Spuler: *Die Goldene Horde*، لائپزگ ۱۹۴۲ء؛ (۹) G. Vernadsky: *The Mongols and Russia*، نیو ہیون ۱۹۵۹ء.

(W. BARTHOLD و [J. A. BOYLE])

⊗ **باتھُرسْٹ**: (Bathurst) مغربی افریقہ کے ملک گمبیا (Gambia) [رَکَ بَآن] کا صدر مقام اور بندرگاہ۔ ۱۸۱۶ء میں، جب گمبیا برطانوی نو آبادی تھا، یہ شہر بسایا گیا اور اس وقت کے وزیرِ نو آبادیات ارل آف باتھرسٹ کے نام سے اسے موسوم کیا گیا.

باتھرسٹ دریائے گمبیا کے دہانے پر جزیرۂ سینٹ میری میں واقع ہے اور اندرون ملک سے ایک پل کے ذریعے ملا ہوا ہے۔ یہ ایک خاصا خوب صُورت شہر ہے۔ اکثر عمارتیں سمندر کے رخ بنی ہیں، جن کی تعمیر میں زیادہ تر سنگِ سرخ سے کام لیا گیا ہے۔ یہاں کی آب و ہوا بہت خوشگوار ہے البتہ کبھی کبھی برسات میں موسم تکلیف دہ ہو جاتا ہے (۱۹۶۵ء میں یہاں پچاس انچ بارش ہوئی تھی).

باتھرسٹ سے ملک کے دوسرے حصّوں تک سڑک اور دریا دونوں کے ذریعے آمد و رفت ہوتی ہے۔ یہاں سے سترہ میل کے فاصلے پر یُنڈم (Yundum) کا ہوائی اڈا ہے، جہاں بین الاقوامی کمپنیوں کے طیارے ٹھیرتے ہیں۔ دوسرے مدارس کے علاوہ باتھرسٹ میں ایک پیشہ ورانہ تربیتی مرکز بھی ہے، جہاں لکڑی اور دہات کا کام سکھایا جاتا ہے۔ ۱۹۶۲ء میں یہاں ریڈیو سٹیشن قائم ہوا.

یہاں کی آبادی، جو زیادہ تر مسلمانوں پر مشتمل ہے، ۱۹۶۳ء میں ۲۷۸۰۹ تھی.

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ۹: ۹۹۷؛ (۲) *The World Almanac 1967*، مطبوعۂ نیو یارک، ص ۶۱۹؛ (۳) *Whitaker's Almanac 1967*، مطبوعۂ لنڈن، ص ۷۴۱؛ (۴) *The Statesman's Year-Book 1966-67*، ص ۵۵۶؛ (۵) *World Muslim Gazetteer*، مطبوعۂ کراچی، ص ۵۳۲؛ (۶) محمود بریلوی: *Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۴۰۳.

(سیّد امجد الطاف)

---

* **اَلْبَاتِیَہ**: رَکَ بہ علم نجوم.

اشاریۂ مقالات

جلد ۲

ب

Urdū
Encyclopaedia of Islām

Under the Auspices

of

Department of Urdū Encyclopaedia of Islām

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB

LAHORE

Nasta'līq Edition

Vol. II

(Arghūn — Al-Bātia)

First Print: 1439 / 2017